

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

El concepto de vida en la ética contemporánea

Alejandro Moreno Lax

2012

La vida es lo que pasa mientras te preocupas haciendo otros planes

John Lennon

Índice

Presentación

I. Política, biología y filosofía. El concepto de vida en el siglo XIX

1. El nacimiento de la biopolítica.....	15
2. Desarrollos de la biopolítica después de Foucault.....	32
3. De Darwin al pensamiento ecológico.....	43
4. El vitalismo de Nietzsche.....	64

II. Biopolítica, globalización y éticas aplicadas en el siglo XX

5. Biopolítica y globalización.....	77
6. La bioética médica.....	95
7. La ética del desarrollo.....	107
8. La ética medioambiental.....	119

III. Fundamentos filosóficos de las éticas de la vida

9. La falacia naturalista de Hume.....	132
10. Las tres condiciones universales de la experiencia ética.....	149
Weber y la acción racional con arreglo a fines	
Habermas y la acción comunicativa	
Las condiciones universales de la acción ética	
11. Ética y política.....	173

IV. Las éticas de la vida

12. El cuerpo. La ética de la especie de Jürgen Habermas.....	183
La ética del discurso	
La ética de la especie	
Ser y deber ser en la ética de la especie	
Crítica de la acción comunicativa: la verosimilitud	
13. La sociedad. La ética de la liberación de Enrique Dussel.....	210
Ética material de la vida	

Ética crítica de las víctimas	
Ser y deber ser en la ética de la liberación	
Crítica de la acción comunicativa: la rectitud	
14. La naturaleza. La ética de la responsabilidad de Hans Jonas.....	243
La vida como fundamento ontológico	
La vida como responsabilidad ética	
Ser y deber ser en la ética de la responsabilidad	
Crítica de la acción comunicativa: la verdad	
15. Hacia una ética de la vida.....	288
Fundamentos	
Crítica	
Vida, ética y filosofía	
16. Otras éticas contemporáneas a las éticas de la vida.....	319
La ética del discurso de Habermas	
La ética del discurso de Apel	
La teoría de la justicia de Rawls	
La ética de las virtudes de MacIntyre	
Las esferas de la justicia de Walzer	
La ética hermenéutica de Vattimo	
 V. Conclusión.	
17. Hacia una nueva interpretación de las categorías de la ética.....	344
Avant propos.....	362
Conclusion: Vers une nouvelle interprétation des catégories de l'éthique.....	371
Bibliografía.....	389

PRESENTACIÓN

Esta tesis es un intento de repensar la ética en la sociedad globalizada de nuestros días. A lo largo de las siguientes páginas, vamos a plantear una pregunta fundamental: ¿es posible vivir en este planeta sin la amenaza constante de una posible extinción de la humanidad? Parafraseando a Kant, nos volvemos a preguntar: ¿es todavía viable el postulado ético de la *vida perpetua* en nuestra sociedad postmoderna?

Esta cuestión de fondo soplará las velas del barco filosófico en el que vamos a navegar. Nunca tendría que haberse planteado, pero lo cierto es que representa uno de los grandes desafíos de la actualidad, si no el mayor. La dialéctica negativa del presente amenaza la vida y nos empuja hacia una serie de realidades históricas tan nuevas que la ética apenas tiene conceptos para poder comprenderlas. En esta tesis vamos a tratar de identificar una ética para el siglo XXI partiendo de la *negatividad ontológica* de un planeta que, por primera vez en la historia, supera la cifra de 1000 millones de personas hambrientas; donde se incrementan imparablemente las cifras de parados en la Unión Europea; donde se suceden con más y más frecuencia los desastres naturales, como el derrame de toneladas de petróleo en el Golfo de México por parte de la multinacional británica BP en 2010; donde, como ocurre en América Latina, se privatiza el acceso a bienes públicos como el agua; o donde el cultivo y la fabricación de productos transgénicos se legaliza y normaliza sin conocer los riesgos que conlleva para la salud. Estas y otras circunstancias negativas directamente relacionadas con la vida, junto a la lectura de la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel, y *Variaciones de la vida humana*, de Antonio Campillo, inspiraron esta tesis doctoral.

A partir de estas realidades, nuestro propósito consistirá en rastrear y sistematizar una serie de conceptos éticos elaborados durante las últimas décadas para dar cuenta de algunas de las cuestiones más importantes relacionadas con lo que llamaremos «éticas de la vida». De hecho, *en esta tesis doctoral vamos a tratar de demostrar la relevancia de los fundamentos filosóficos de una corriente que llamaremos «éticas de la vida»*. Es cierto que la ética ha prestado atención a estos fenómenos, especialmente las llamadas éticas aplicadas, pero lo que aquí se pretende es plantear los fundamentos normativos de la ética desde una perspectiva más amplia en relación a los intentos realizados hasta ahora.

Para abordar este objetivo dedicaremos la Sección I “Política y biología. El concepto de vida en el siglo XIX” a la tarea de rastrear históricamente el momento en

que la vida, en su doble e inseparable constitución de realidad biológica y cultural, de fenómeno orgánico y simbólico, sufre una serie de transformaciones políticas, científicas e ideológicas que han llegado hasta nuestros días. Para esta tarea genealógica vamos a analizar lo que Michel Foucault denominó *biopolítica*. Para ello, recurriremos a sus estudios realizados durante los años 70, empezando con su proyecto denominado *Historia de la sexualidad*, y su primera obra *La voluntad de saber*, de 1976, junto con sus cursos del Collège de France, desde *Hay que defender la sociedad en adelante*. La biopolítica de Foucault nos muestra cómo desde finales del siglo XVIII se produce en ciertas regiones de la Europa occidental una serie de transformaciones en las formas de gobierno que van desde el viejo modelo de la soberanía monárquica hacia el modelo de la gestión gubernamental de las nuevas poblaciones urbanas. La clave de esta transformación se debe a la asimilación de la vida humana como un nuevo objeto a la vez de conocimiento científico y de gestión política. Si el modelo de la soberanía se caracterizaba por el poder absoluto del soberano para *hacer morir y dejar vivir* a sus súbditos, con la irrupción de la biopolítica se invertirán los términos: gobernar comenzará a ser una práctica de poder con connotaciones positivas, siguiendo el principio de *hacer vivir y dejar morir*. Tomando 1800 como fecha simbólica en la que van a empezar a madurar estos fenómenos, podemos decir que desde el siglo XIX hasta nuestros días, primero en Europa y después en el resto del mundo, se irá articulando una relación cada vez más estrecha entre el poder político y la gestión de la vida: se trata de la predicción y el cálculo probabilístico de los nacimientos y fallecimientos, de los posibles enfermos y los posibles sanos, de aquellos aptos para el trabajo, así como la administración continuada de todas estas variables *vitales* que afectan a la población de un territorio y sus posibilidades de expansión.

Además, el concepto de biopolítica nos muestra cómo este doble proceso de politización de la vida y de biologización de la política está ligado a la aparición de determinados «saberes expertos» estrechamente ligados a nuevas «prácticas de poder». El nacimiento de la biopolítica es inseparable, como muestra Foucault, del nacimiento de la economía liberal de mercado así como de nuevas prácticas de medicina pública. Nacen saberes como la Economía Política o la Medicina Social a la vez que se desarrolla el capitalismo industrial y una nueva atención por la salud pública. Los análisis de Foucault evidencian la inseparable relación que existe entre el conocimiento y las prácticas sociales, entre el saber teórico y el hacer práctico, poniendo en cuestión la supuesta «objetividad» del saber científico y su aplicación «desinteresada» en la

gestión social. Este fenómeno histórico lo relacionaremos con un capítulo posterior que dedicaremos a la polémica «falacia naturalista» de David Hume, donde plantearemos las relaciones entre el «ser» y el «deber ser», es decir, entre los hechos y las normas.

Junto a esta genealogía de las relaciones entre política y vida que llegan hasta hoy, vamos también a estudiar otra dicotomía que se empieza a disolver desde finales del siglo XVIII, esta vez desde el ámbito de las ciencias naturales. Se trata de la relación entre Física y Política. De nuevo con Foucault, la filosofía Moderna llega al siglo XIX con dos corrientes irreconciliables entre sí. Por un lado, la concepción monista y materialista de un universo mecánico, mudo y ajustado a las leyes matemáticas de la Física. Por otro lado, la concepción dualista y espiritualista del ser humano en su relación con el resto de seres orgánicos. Esta corriente entiende que el humano es el único ser que, al estar dotado de conciencia, puede escapar a las leyes de la necesidad y gobernarse a sí mismo mediante normas creadas libremente. Así pues, entre las leyes necesarias de la Física y las normas contingentes de la Política no hay un ámbito de reconciliación. Esta disputa entre necesidad y libertad, entre emecanicismo e idealismo, se prolongará en el siglo XIX con el debate entre los defensores de las ciencias positivas y los defensores de las ciencias del espíritu, los partidarios de Comte y los partidarios de Dilthey. Pero, paralelamente a este debate, aparecerá en 1859 en Inglaterra la teoría darwinista de la evolución de las especies, la cual va a impulsar decisivamente los estudios de una ciencia incipiente, la Biología, y va a poner en cuestión la tradicional dicotomía entre libertad y necesidad. Hasta el siglo XIX no existía más que las investigaciones empíricas de la embriología alemana y la Historia Natural, basada en la recolección y clasificación de los muy diversos seres vivos que los exploradores europeos habían encontrado en sus distintas expediciones e invasiones a otros territorios del mundo. Con la teoría darwinista, que ya contaba con precedentes como los de Kant o Lamarck, se logra dar un sentido dinámico a toda la colección de minerales, plantas y animales, demostrando que la naturaleza misma se caracteriza por un principio de variación y diversificación que garantiza la supervivencia de una especie. Si, por un lado, se descubren nuevas leyes que tratan de explicar la lógica de los seres vivientes en su lucha por la vida, también se descubre que esas mismas leyes ya no son reducibles a fórmulas matemáticas, sino que, todo lo contrario, se alimentan ellas mismas de la contingencia y el azar. El caos, si se prefiere. De este modo tenemos que, dentro de las mismas ciencias naturales, tampoco es posible separar lo objetivo de lo subjetivo, lo predecible de lo azaroso, la necesidad y la variación.

El primer filósofo que planteará explícitamente la disolución de estas dicotomías será Friedrich Nietzsche. Su filosofía del vitalismo, fuertemente influida por el darwinismo de la época, le llevará a plantear una «moral aristocrática» frente a una «moral gregaria». La disputa entre la ética del *ultrahombre* y la ética de la resignación le llevará a formular un planteamiento dialéctico entre la salud y la enfermedad que está implícito en toda sociedad y en todo ser humano. Nietzsche entiende al humano como un viviente que desea expandir su voluntad de poder. Vivir es equivalente a crecer y dominar, no solamente conservarse (frente a Spinoza, Darwin, etc). La vida no es una opción valorativa cualquiera, sino que, al contrario, es el fundamento que mueve el mundo y que subordina las distintas jerarquías valorativas, religiosas, estéticas, etc. Este tema es central para la fundamentación de las éticas de la vida, como veremos, aunque la ética de Nietzsche es contraria a las éticas que vamos a analizar.

Además, Nietzsche es importante porque es el primero en plantear el carácter ambivalente de la vida, sometida y expuesta a un doble carácter de expansión y contracción, de dominio y sumisión, de poder y de muerte. El filósofo alemán plantea este tema en términos estético-morales (quienes “crean” valores frente a quienes se “someten” a ellos), pero también en términos político-biológicos (la raza “fuerte” frente a la raza “degenerada”). Tanto Nietzsche como Darwin van a proporcionar una interpretación ontológica, *una teoría del ser*, que da cuenta de los procesos vivientes en un plano filosófico y científico. Además, ambos plantean por primera vez las ambivalencias que se producen en el reino viviente entre los más fuertes y los más débiles, entre los que sobreviven y los que perecen. Las ideas darwinianas y nietzscheanas sobre “la lucha por la vida” conducirán al darwinismo social y al racismo de Estado, y legitimarán la dominación y el exterminio de los pueblos “inferiores”, sean los indios de América, los negros de África o los judíos de Europa. Tras la Segunda Guerra Mundial, la dialéctica entre los que sobreviven y los que perecen se va reinterpretar de un modo muy diferente, en unos términos propiamente éticos, y esa novedad es el tema de esta tesis.

Para comprender el contexto de aparición de las éticas de la vida, dedicaremos la Sección II “Biopolítica, globalización y éticas aplicadas en el siglo XX” a explicar la génesis histórica de las éticas aplicadas, especialmente la ética biomédica, la ética del desarrollo y la ética medioambiental. Retomaremos el hilo conductor de la biopolítica para mostrar cómo, sin que este modelo político de gestión de la vida desaparezca, se produce hacia 1945 una mutación histórica que muchos autores denominan

«globalización» o «postmodernidad». La biopolítica es un concepto que nos aclara la paulatina introducción de la vida como un elemento más de gestión política, pero, a su vez, la encontramos en momentos históricos diferentes que precisamos distinguir, especialmente la denominada biopolítica o «gubernamentalidad neoliberal», desde 1975 hasta hoy. Nosotros vamos a centrarnos en la etapa histórica posterior a 1945 porque a lo largo de ella se van a producir una serie de ambivalencias cada vez más abrumadoras entre la mejora de las capacidades tecnocientíficas y económicas que permiten incrementar la vida (aumento de la longevidad de las poblaciones, aumento de la producción agrícola, derroche consumista, mejoras sanitarias, etc.) y la paralela disminución de otras capacidades vitales (desaparición acelerada de especies, agotamiento de recursos naturales, acumulación de los desechos, contaminación del agua, el aire y la tierra, etc.). Estas ambivalencias se han multiplicado, intensificado y extremado durante la segunda mitad del siglo XX, en lo que Ulrich Beck denomina “sociedad del riesgo”, generando una cantidad de contradicciones cuyos efectos nos afectan potencialmente a todos los habitantes de este planeta.

En este sentido, la sociedad global es diferente a todas las anteriores, y será en ella donde van a aparecer las éticas aplicadas durante las décadas de los 60 y 70. Estas éticas son fruto de la aparición de nuevos problemas vinculados directamente con la vida: la definición clínica de la muerte, los riesgos que suponen para la alimentación el uso de pesticidas para la agricultura, la preocupación por la dignidad y los derechos humanos, etc. Como acabamos de decir, estas éticas aplicadas nacen de problemas históricos relacionados con las crecientes ambivalencias entre la vida y la muerte, generando nuevos modelos de conocimiento científico y de práctica político-social. Todas ellas nacen y se desarrollan durante la segunda mitad del siglo XX, lo cual refuerza *nuestra hipótesis que relaciona la formación de las éticas de la vida en relación con la aparición de la sociedad global*. Vamos a mostrar cómo en estas éticas están implícitos algunos de los fundamentos filosóficos de las éticas de la vida, así como una crítica a determinados presupuestos del liberalismo político, el neoliberalismo económico y el desarrollo tecnocientífico, hoy dominantes, y ya incorporados desde finales del siglo XVIII en el modelo de gestión biopolítica.

De nuevo, estas conclusiones nos conducirán al debate de la falacia naturalista, ya en la Sección III de esta tesis, dedicada a los “Fundamentos filosóficos de las éticas de la vida”. Allí vamos a plantear en primer lugar una cuestión que se le ha atribuido a David Hume y que más bien corresponde a ciertas interpretaciones de la filosofía

analítica anglosajona del siglo XX. La controversia parte de un único fragmento del *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1739, y que el filósofo escocés nunca desarrolló ni volvió a insistir, por lo que claramente se trata de un debate propio de nuestro tiempo. Se trata de la famosa distinción entre los hechos y los valores, entre los datos de la experiencia y las normas de la moral, o, con las palabras de Hume, entre el «ser» y el «deber-ser». La importancia de estas distinciones está en relación con las anteriormente citadas: la gestión política y la vida natural, por un lado, y la Política y la Física, de otro. Veremos cómo tanto el concepto de biopolítica como el desarrollo de la Biología durante el siglo XIX nos ayudarán a comprender la disolución de esta dicotomía. En el capítulo 9 presentaremos el debate sobre la falacia naturalista, las razones de sus defensores y de sus críticos, y trataremos de resolverlo a lo largo de nuestro trabajo, a partir de los fundamentos que encontraremos en las éticas de la vida.

Posteriormente, vamos a recurrir a dos autores de filiación kantiana, Max Weber y Jürgen Habermas, para fundamentar los tres ámbitos de la experiencia ética: las relaciones que mantenemos con nuestro propio cuerpo, las relaciones que mantenemos con otros seres humanos y las relaciones que mantenemos con el resto de seres vivos. Las tres *Críticas* de Kant, escindidas en una teoría del conocimiento de los fenómenos del mundo, una teoría de la praxis moral hacia los demás y una teoría del juicio estético y teleológico, han sido reinterpretadas por estos autores en términos de «esferas de racionalización». Analizaré detenidamente esta triple división siguiendo la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, con un doble fin:

1) Demostrar la ausencia de una perspectiva naturalizada, material y de contenido en esta triada, lo cual impide formular una ética de la vida. Mientras que Habermas distingue entre la esfera veritativa-científica de validez de los estados de cosas, la esfera moral-jurídica de validez de las normas sociales y la esfera estético-verosímil de validez de los estados subjetivos, me parece que es preferible postular las *tres esferas naturales de la acción ética*: las relaciones del cuerpo consigo mismo, las relaciones sociales de unos seres humanos con otros y las relaciones entre los seres humanos y el resto de seres vivos.

2) La triple división de las esferas de validez de Habermas acaba dando especial preponderancia a la segunda, la esfera jurídico-normativa. Esta operación, que otorgará mayor relevancia a la validación de normas jurídicas que a la eticidad de los «mundos cotidianos de la vida», nos mostrará el dualismo implícito en su posterior *ética del discurso* (en realidad, en cualquier ética formal heredera de la Modernidad). El

propio Habermas, como veremos, se verá obligado a recuperar un discurso ético de contenido material en *El futuro de la naturaleza humana*, donde planteará una ética de la especie muy alejada del formalismo kantiano.

La Sección IV, “Las éticas de la vida”, es la más importante de esta tesis. En ella vamos a recurrir a las reflexiones de tres autores principales que nos van a proporcionar una fundamentación filosófica de las éticas de la vida: el propio Habermas, con su *ética de la especie*; Enrique Dussel, con su *ética de la liberación*; y Hans Jonas, con su *ética de la responsabilidad*. A lo largo de estos análisis, veremos que cada uno de los autores dedica una atención especial a las amenazas de la vida desde diferentes esferas éticas de acción: la relación de un individuo consigo mismo (Habermas), la relación de unos individuos y colectivos con otros (Dussel) y la relación del ser humano con la biosfera (Jonas). En el primero de ellos tendremos un concepto de vida entendido como especie, en el segundo de ellos veremos que la vida se interpreta a partir de las funciones primarias del cerebro para cumplir las necesidades básicas, mientras que en el tercero aparece la vida humana como “autenticidad”, como la preservación de la imagen del ser humano tal y como la conocemos hasta hoy.

En todos estos casos nos encontramos con *una defensa del concepto de vida que vendrá siempre acompañada de una refutación, unas veces implícita y otras veces explícita, de la tesis de la falacia naturalista atribuida a Hume*. Veremos que estos tres autores aceptan la posibilidad de fundar juicios de valor a partir de juicios de hecho; o, lo que es lo mismo, los tres sostienen, al contrario de lo que pensaban muchos intérpretes de Hume, que hay juicios descriptivos que contienen al mismo tiempo mandatos éticos. Para los tres autores anteriormente citados, veremos que el concepto de vida presenta una doble vertiente sensible y racional, material y espiritual. Y más importante todavía: no podemos pensar las normas éticas sin considerar esta doble cualidad.

Con estas premisas, el argumento central de esta tesis doctoral quedará expresado en el capítulo 15: *la necesidad de considerar para toda ética posible el concepto de vida como fundamento filosófico primero, manifestando su doble carácter descriptivo y evaluativo, como ser y como deber ser, y ello en los tres ámbitos éticos de acción: el corporal, el social y el medioambiental*. En realidad, estas tres distinciones no son más que metodológicas o *tipos ideales*, como diría Weber, pero adquieren, como han defendido muchos autores, el carácter de *paradigma*. La vida se está convirtiendo

poco a poco en el fundamento irrebalsable de innumerables problemas y cuestiones de nuestro tiempo que la ética tradicional ya no puede resolver.

Esto también ocurre en muchas éticas publicadas durante la segunda mitad del siglo XX, como la ética del discurso de Habermas, la teoría de la justicia de Rawls o el la teoría de las virtudes de MacIntyre. Vamos a mostrar cómo, a la luz de los nuevos problemas planteados por la ética de la vida, la habitual distinción entre “éticas del deber” y “éticas del bien”, o “éticas universalistas” y “éticas comunitaristas” resulta insuficiente.

Una vez desarrollado el argumento central de la tesis, estaremos en condiciones de afrontar la conclusión final de la tesis, correspondiente a la Sección V, donde plantearemos algunas de las diferencias entre lo que vamos a llamar «ética tradicional» y «ética de la vida». A la luz de determinados hechos históricos que luego veremos, y como también haremos con la fecha indicativa de 1800, vamos a situar el año 1945 como un momento simbólicamente inicial para la ética de la vida. El objetivo está en mostrar la necesidad de reorientar el legado de la historia de la ética hacia una serie de cuestiones actuales que son propias de la sociedad global, debido a sus nuevas capacidades para transformar, manipular, oprimir o negar la vida en sus múltiples dimensiones. Veremos que las éticas tradicionales están planteadas desde una cosmovisión donde *el dato primero, la existencia de vida*, no es un problema relevante.

Además, veremos que la ética tradicional está pensada para un momento temporal presente que no contempla la cuestión del largo plazo, así como el impacto diferido de nuestras acciones tecnocientíficas, políticas y económicas. Estas éticas están formuladas mayoritariamente en el sentido de la presencia interpersonal, el *cara-a-cara* de Lévinas, lo cual nos aleja de una visión necesariamente sistémica para una ética en la sociedad global. Me refiero a la cuestión de los efectos negativos no intencionales de nuestras acciones cotidianas, los mecanismos de exclusión de todo sistema social, el desconocimiento ante los inciertos resultados de la experimentación tecnocientífica, los desequilibrios entre los distintos sistemas económicos, tecnológicos, políticos, ecológicos, etc. Además, y como señala Jacques Derrida, la tradición filosófica que va desde Descartes hasta Lévinas es «logocéntrica», en el sentido de ignorar la cuestión de la animalidad humana en relación con el resto de animales. La filosofía ha sido históricamente antropocéntrica, dando prioridad a un supuesto “sujeto soberano” libre de todo condicionamiento vital. Sólo a partir de 1945 la filosofía ha empezado a preocuparse por las relaciones éticas que mantenemos con el resto de seres vivos.

En resumen, vivimos en una sociedad de contingencias inevitables y de riesgos crecientes cuyos efectos negativos motivan la necesidad de reformular el pensamiento ético y nuestros modos cotidianos de acción. Si planteamos así las cosas, hay una posibilidad para que la ética y la filosofía no sean un simple metarrelato postmoderno sino que, muy al contrario, adquieran un rol orientativo útil en nuestras acciones que nos permite comprender el sentido normativo que tiene la vida cuando se expone a alguna amenaza. A pesar de ello, soy muy consciente de la dificultad que supone atreverse hoy a pensar una ética de fundamentación con pretensiones de universalidad. Esta es en definitiva la voluntad que mueve esta tesis: redefinir los problemas éticos más actuales, mostrar su vigencia, analizar sus argumentos más importantes en confrontación con otras éticas y, por último, contribuir a *la comprensión de cuáles son las posibilidades prácticas que se nos ofrecen para continuar reconciliando nuestra inabarcable voluntad de vivir con el postulado irrealizable de la vida perpetua*. Nada más y nada menos...

**I. POLÍTICA, BIOLOGÍA Y FILOSOFÍA. EL CONCEPTO
DE VIDA EN EL SIGLO XIX**

1. El nacimiento de la biopolítica

*Pues la misma urgencia por progresar
implica un descontento con el estado actual de las cosas,
de modo que cuanto más intenta uno progresar,
tanto más agudamente descontento se siente.
At perseguir ciegamente el progreso,
nuestra civilización ha institucionalizado, en efecto,
la frustración.*

Ken Wilber, *La conciencia sin fronteras*

Emprender un trabajo de ética requiere de un simultáneo trabajo histórico. Vamos a investigar las nuevas relaciones que se están produciendo entre la ética y la vida a lo largo de las últimas décadas, aproximadamente desde 1945 hasta hoy, pero antes tenemos que rastrear sus fuentes históricas, su genealogía, como diría Nietzsche. Para ello vamos a utilizar un concepto del filósofo francés Michel Foucault, la *biopolítica*, que, dicho sea de paso, está experimentando una acogida cada vez mayor en el ámbito filosófico europeo, anglosajón y latinoamericano. Tal vez sea el concepto que más le obsesionó a Foucault durante la década de 1970, y con el que trató de elaborar una genealogía histórica del neoliberalismo siguiendo primero el «modelo bélico de la guerra» y después el «modelo de la gubernamentalidad». Estos estudios los inició en 1976, fecha en la que publicó *La voluntad de saber*, el primer libro de un proyecto titulado *Historia de la sexualidad*, junto al curso que pronunció en el Collège de France y que se publicó como *Hay que defender la sociedad*. Después de las revueltas estudiantiles y obreras ocurridas en mayo del 68, Foucault experimentó un giro intelectual importante y comenzó a interesarse cada vez más por la cuestión del poder. «Biopolítica» es un término que popularizó Foucault, si bien es cierto que ya lo habían empleado otros autores y además en distintas corrientes a lo largo del siglo XX: el enfoque organicista (principalmente alemán), el enfoque humanista francés y el enfoque naturalista anglosajón¹.

Nos interesa la interpretación de Foucault por su pertinencia para nuestra tesis y por la influencia que ha ejercido en los recientes estudios biopolíticos, principalmente

¹ Esta es la interpretación de Roberto Esposito en: ESPOSITO, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

italianos. En *La voluntad de saber* confronta la teoría clásica del poder político de la Modernidad, la teoría del soberano absoluto, con un nuevo fenómeno del poder desconocido hasta entonces: la biopolítica. Hasta finales del siglo XVIII, el poder se había entendido mayoritariamente en términos negativos y absolutistas (coerción, represión) a partir de la figura del soberano, un individuo todopoderoso exento de rendir cuentas a sus súbditos y que tiene capacidad para administrar justicia y llamar a la guerra. Se trata de un derecho divino para dar muerte a quienes actúen contra su voluntad, especialmente cuando se trata de su propia defensa personal, y para dejar vivir al resto de ellos. Es un poder de apropiación de personas a su servicio, de objetos y, dado el caso, de vidas. Su *poder sobre la vida* sólo se manifiesta por su capacidad para dar muerte cuando así lo decida, pero no hay formas positivas donde el soberano absoluto pueda manifestar su deseo expreso de potenciar la vida de los súbditos que gobierna. Así pues, las prerrogativas que dispone en relación con la vida sólo se reflejan en virtud de la muerte que puede exigir.

El modelo de la soberanía había triunfado en la Modernidad desde el siglo XVI, y coincidía con el período de estudio que Foucault había dedicado a un tipo de poder individualizado: las disciplinas. La práctica disciplinaria se había gestado lentamente en los que llama «lugares de encierro»: los hospicios, los psiquiátricos, etc., donde se ejerce una observación, registro y control individualizado de los gestos, actitudes y movimientos de cada uno con fines de vigilancia y castigo. Se trata de un proceso de sujeción de los individuos a un estricto régimen determinado, y que, negativamente, denomina «subjetivación». Esta investigación, que Foucault publica en su famoso *Vigilar y castigar* en 1975, demuestra cómo las disciplinas se desarrollan, se articulan y llegan al siglo XVIII bajo nuevas formas institucionales como son el cuartel militar, la escuela o la fábrica, y sus correspondientes nuevos sujetos que resultan del proceso disciplinario: el soldado, el estudiante o el obrero. Aunque no podemos entrar en profundidad aquí, baste señalar que Foucault rastreará posteriormente las raíces de estas disciplinas, llegando hasta las prácticas monacales medievales y las prácticas militares romanas.

Estas disciplinas se caracterizan por estar dirigidas al cuerpo individual de cada uno, su rendimiento, sus capacidades, etc., pero con la novedad de que en ellas no hay intervención directa del soberano. Sin dejar de ser disciplinas marcadas por el examen y el control, poco a poco irán adquiriendo un carácter utilitario, productivo, que se reforzará todavía más con el incremento de las poblaciones y su acoplamiento con la

estrategia biopolítica del poder. Como ya hemos dicho, la función de poder que ejerce el soberano en relación con los súbditos es la de «hacer morir y dejar vivir». Las relaciones que existen entre la vida y el poder político son escasas, dadas las condiciones de relativa autonomía que disponían los súbditos para cumplir las funciones económicas, las cuales estaban integradas mayoritariamente en el *oikos*, el ámbito familiar de la casa (con el huerto, la finca, el ganado, etc).

Pero Foucault descubre que a lo largo del siglo XVIII, y paralelamente al desarrollo de las disciplinas, en determinadas regiones de Europa Occidental se irá gestando un nuevo tipo de poder desconocido hasta entonces, y que hace de la vida su principal objeto de interés:

Habría que hablar de «biopolítica» para designar aquello que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos, haciendo del poder-saber un agente de transformación de la vida humana².

En nuestra tesis vamos a definir las nuevas relaciones que se están produciendo en la sociedad global entre la ética y la vida, y creo que Foucault establece claramente cuáles son sus antecedentes históricos y políticos:

La biopolítica se encarga de la población, y la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder. (...) Son problemas colectivos, que no aparecen con sus efectos económicos y políticos, que no se hacen pertinentes más que en el nivel mismo de la masa. Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si los tomamos por ellos mismos, individualmente, pero que presentan, en el nivel colectivo, constantes que son fáciles, o al menos posible, de establecer. En fin, son fenómenos que se desarrollan esencialmente en la duración, que deben ser tomados en un cierto límite de tiempo más o menos largo; son fenómenos de serie. (...) Se trata, igualmente, no de modificar tal fenómeno en particular, no tal individuo en tanto que individuo, sino, esencialmente, de intervenir en el nivel de lo que son las determinaciones de esos fenómenos generales, de esos fenómenos en lo que tienen de global. Habrá que modificar, bajar la morbilidad; habrá que prolongar la vida; habrá que estimular la natalidad. (...) (Se trata de) establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en resumen, de instalar mecanismos de seguridad en torno a esta aleatoriedad que es inherente a una población de seres vivientes, de optimizar, si se quiere, un estado de vida³.

² FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976, p. 188.

³ FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, Gallimard, París, 1997, p. 219.

En *La voluntad de saber* atribuye los orígenes de la biopolítica al crecimiento económico, especialmente de la agricultura, durante el siglo XVIII y su consecuente crecimiento demográfico, aunque no desarrolla la tesis, tal vez porque el propio modelo histórico-genealógico de Foucault está lleno de surcos, rectificaciones y virajes que impiden fijar de un modo claro cuáles son sus conclusiones definitivas. Seguramente forme parte de las intenciones de Foucault el no cerrar nunca sus investigaciones. Lo importante ahora es mostrar la mutación histórica, epistémica y política que sucede a lo largo del siglo XVIII en cuanto a los modos de ejercer el poder, en lo que Foucault denomina “umbral de modernidad biológica”⁴:

Pero lo que ocurrió en el siglo XVIII en ciertos países de Occidente, y que está ligado al desarrollo del capitalismo, es un fenómeno distinto y tal vez de más amplitud que esta nueva moral que parecía descalificar al cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia —quero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en un orden de saber y de poder-, en el campo de las técnicas políticas⁵. (...) El desarrollo de los conocimientos concernientes a la vida en general, la mejora de las técnicas agrícolas, las observaciones y medidas dirigidas a la vida y la supervivencia de los hombres contribuyeron a este aflojamiento: un relativo dominio sobre la vida alejaba algunas de las inminencias de la muerte. En el espacio de juego así adquirido, la organización y la extensión de los procesos de poder y de saber toman en cuenta los procesos de la vida y tratan de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco lo que es ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar y un espacio donde se pueden repartir de forma óptima. Sin duda, por primera vez en la historia, lo biológico se refleja en lo político. El hecho de vivir ya no es ese subsuelo que emerge de vez en cuando, en el azar de la muerte y la fatalidad; sino que pasa en parte al campo del control del saber y la intervención del poder⁶.

Esta es una idea de referencia para nuestra tesis. Si el modelo de la soberanía se caracteriza por el hacer morir y el dejar vivir, el modelo biopolítico consiste en un *hacer vivir y dejar morir*. Foucault rastrea los orígenes del Estado moderno y descubre la insuficiencia de los dos modelos explicativos más extendidos en su momento: el liberalismo y el marxismo. Cree que ambos son excesivamente “economicistas”: el

⁴ FOUCAULT, M., *La volonté de savoir*, p. 188.

⁵ *Ibid*, p. 186.

⁶ *Ibid*, p. 187.

primero, por creer que el Estado moderno es una entidad política independiente de la economía, que permite el *laissez-faire* del mercado libre, pero que es pensada a imagen del mismo, como el resultado de un contrato entre individuos que transfieren su poder al soberano; el segundo modelo, el marxista, porque entiende el Estado moderno como un mero instrumento coercitivo e ideológico al servicio de la clase propietaria, es decir, como una institución auxiliar y funcional en relación con la economía capitalista, y que acabará desapareciendo con ella.

Pero en 1970 Foucault ya había redescubierto la genealogía de Nietzsche y su interés por la biología, por lo que vinculará la lógica de la biopolítica primero a la «lucha de razas» y después a la «gubernamentalidad» liberal. En cualquier caso, la novedad de la biopolítica se debe a su fundamento decididamente activo y productivo, en un sentido amplio. Ya no es un poder acaparador y asesino:

Funciones de incitación, de refuerzo, de control, de vigilancia, de aumento y de organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y a ordenarlas más que a bloquearlas, doblegarlas o destruirlas. El derecho de muerte tenderá desde entonces a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida⁷.

Estas prácticas no resultan de una repentina euforia humanitaria, sino que responden a una nueva lógica del poder que, como tal, es ciega y carente de fines trascendentes, según el ensayo de Foucault *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Se trata de una estrategia de poder que establece una relación directa entre la riqueza de las naciones y la riqueza de los individuos, entre la productividad de los factores económicos y la productividad de los trabajadores, entre la salud de la población y la salud del individuo. Para incrementar el potencial económico y político es necesario incrementar la población y sus capacidades. La población empieza a concebirse como un dato natural, como un recurso más a administrar por parte de la técnica política. Es decir, la población, a pesar de ser un acontecimiento histórico nuevo, se «naturaliza» a la vez que la biopolítica se «tecnifica» para intervenir y modificar ese hecho biológico. La aparición de la población como acontecimiento sociológico promueve a su vez una autocomprensión del ser humano en tanto que *especie biológica*. Siguiendo a Foucault, el término «especie» lo usó por primera vez John Ray en su *Historia plantarum*, de

⁷ FOUCAULT, M., *La volonté de savoir*, p. 179.

1686, mientras que fue Linneo quien introdujo el género «hombre» en el orden de los primates, en la décima edición de su *Sistema naturae* de 1758. El término comienza a emplearse comúnmente en el siglo XVIII por filósofos como Voltaire y Rousseau.

La formación del Estado moderno y el proceso expansivo de urbanización y concentración de poblaciones ya no permite, como en el caso de las disciplinas, el ejercicio de un examen constante de cada individuo. Los nuevos mecanismos de control que inventa la biopolítica son de tipo normalizador y estadístico. El cuartel o la fábrica son espacios cerrados de poder, pero cuando se trata de una nación entera, el ejercicio del control pierde una relación directa entre examinador y examinado, entre vigilante y vigilado (como en el caso paradigmático del panóptico de Bentham), tomándose más sutil e indirecto. El Estado moderno requiere de una estadística o ciencia de las probabilidades que le permita calcular las tendencias y comportamientos de la población: las toneladas de grano que va a consumir, el número de posibles nacimientos, de enfermos, de longevos, de robos, etc.

Lo importante de todo esto es la nueva atención que presta la política a determinados fenómenos biológicos que hasta entonces habían sido ignorados. El Estado comienza a hacerse cargo de la población y de sus necesidades vitales: salud pública, alimentación, vivienda, migración, etc. El giro positivo que experimenta el poder es fundamental porque ahora la vida se empieza a convertir en un objeto político de primer orden, de *protección y expansión, de cuidado, conservación y desarrollo*. Nacen los programas de salud pública, alumbrado urbano, saneamiento de las aguas, etc. Estas son las nuevas reglas del juego político, provocando un nuevo modelo de soberanía que rinde cuentas a los habitantes y los *hace vivir*. Cuando dijimos que la biopolítica consiste en el «hacer vivir y dejar morir», ese *dejar morir* se refiere a aquella parte de la población que, dentro del cálculo normalizador de las estrategias de gobierno, queda fuera del «hacer vivir». No resulta de una prohibición o negación legal explícita, sino que dentro de los cálculos biopolíticos se encuentra dentro de los márgenes previsibles de la delincuencia, la inadaptación social y la escasez de los recursos disponibles. No es coincidencia que en la misma época en la que Foucault sitúa los orígenes de la biopolítica también formulase Bentham una ética utilitarista pensada en términos de población, con su famoso axioma: “la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal”.

A pesar de las motivaciones utilitarias y productivas del gobierno biopolítico, Foucault advierte también una componente inevitablemente excluyente y negativa en el

interior mismo de este proyecto. Hay un margen donde el «hacer morir» continúa vigente, lo que muestra el solapamiento del modelo disciplinario de la soberanía con el modelo biopolítico. El nacimiento de la biopolítica se instala de forma lenta y gradual, y lejos de oponerse un poder contra otro, ambos se solapan y funcionan como complemento mutuo. En *La voluntad de saber* cree que el dispositivo de la sexualidad representa el cruce entre las disciplinas y la biopolítica, ya que la sexualidad puede ser examinada de un modo individual, como es el caso de la incipiente preocupación por la masturbación infantil o la histerización de la mujer; y, a su vez, puede ser tratada desde una perspectiva colectiva, como es el control de la natalidad o la psiquiatrización de las perversiones:

Está en el cruce de dos ejes a lo largo de los cuales se desarrolló toda una tecnología política de la vida. Por un lado depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. De otro lado, depende de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente sobre dos registros: da lugar a los controles infinitesimales, al control de todos los instantes, a arreglos espaciales de una extrema meticulosidad, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micro-poder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones dirigidas al cuerpo social entero o a grupos tomados en su conjunto. El sexo es a la vez acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie⁸.

También en 1976, Foucault desarrolla este primer planteamiento de la biopolítica en su curso del Collège de France publicado con el título *Hay que defender la sociedad*, situando la negatividad, ese «dejar morir», como un elemento activo propio de las ramificaciones del viejo modelo de la soberanía, canalizándolo el Estado a partir de una teoría de la *lucha de razas*. El nacionalismo, la ideología que resulta de la mezcla explosiva entre política y biología, aparece como un instrumento pedagógico para convencer a la población de la necesidad de matar a la nación enemiga a fin de defender su propia vida. Se trata de un verdadero «hacer morir» en nombre de la soberanía racial. Y no sólo eso. En esta interpretación darwinista de la biopolítica el problema del mal es inmanente a la soberanía nacional, y se localiza en la raza inferior, en la raza débil. En el siglo XIX se conocen por primera vez tanto la exaltación del nacionalismo como las prácticas eugenésicas de esterilización, eutanasia y depuración

⁸ FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, pp. 191-192.

de la raza, así como la distinción entre las razas fuertes y las razas débiles, entre los «sanos» y los «degenerados». Esta combinación entre las prácticas ideológicas de exaltación nacional y las prácticas médicas de depuración racial son las que posteriormente desembocarán en el origen del totalitarismo en el siglo XX, llegando al paroxismo de la lucha de razas durante el apogeo del nazismo alemán.

El “racismo de Estado” no consiste en un simple odio o desprecio de unas razas por otras, sino que es una técnica de poder que permite al Estado ejercer una función de muerte sirviéndose de la raza, eliminando otras razas y purificando la raza propia. Foucault llega a hablar de “racismo interno”, un ejercicio de poder practicado durante la era del totalitarismo tanto por el nazismo alemán como por el comunismo soviético; el primero, apelando a una mezcla de heroicidad mítica y de medicina eugenésica contra los «enemigos» eslavos, las potencias vencedoras del Tratado de Versalles y las razas «impuras», especialmente la judía; el segundo, sustituyendo subrepticamente el discurso de la lucha de clases por una policía médica que elimina al «enfermo», al «loco», al «desviado» respecto de los cánones de la «raza pura». Así pues, en esta primera interpretación que hace Foucault de la biopolítica, existe un estrecho cruce con las disciplinas; es decir, una teoría del poder a la vez individual y colectiva, del cuerpo y de la especie, del viejo modelo del «hacer morir» de la soberanía y del nuevo modelo del «hacer vivir» de la biopolítica, donde la teoría del racismo funciona como “corte entre los que deben vivir y los que deben morir”⁹.

Estas prácticas totalitarias tendrían, según Foucault, una continuación en la actualidad, pues la fabricación de la bomba atómica constituye la prolongación contemporánea de esta paradoja: exterminar a una población para proteger a la población exterminadora. Es una reproducción del viejo derecho de matar. Volveremos sobre el tema con Roberto Esposito, pero por ahora basta dejar indicado que la influencia de Nietzsche y Darwin en esta interpretación son evidentes. Si en la *Voluntad de saber* había situado en el dispositivo de sexualidad esa conjunción entre cuerpo y población, entre disciplinas y biopolítica, en *Hay que defender la sociedad*, con los análisis del totalitarismo y sus prácticas eugenésicas, va a decir lo mismo a propósito de la medicina:

Un saber técnico como la medicina, o más bien el conjunto constituido por medicina e higiene va a ser en el siglo XIX un elemento, no el más importante, pero cuya importancia será

⁹ FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, p. 227.

considerable por el lazo que establece entre las intervenciones científicas sobre procesos biológicos y orgánicos (es decir, sobre la población y sobre el cuerpo), y a la vez, en la medida en la que la medicina va a ser una técnica política de intervención, con sus efectos de poder propios. La medicina es un saber-poder a la vez sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos, y que va a tener efectos disciplinarios y efectos reguladores¹⁰.

Estas consideraciones recuperarán su interés cuando entremos en el problema ético de la ingeniería genética tal y como lo expresa Habermas. Por ahora es importante señalar que el tránsito del siglo XVIII al XIX es una etapa especialmente fructífera en la aparición de nuevas ciencias, no sólo la medicina. La gestión del Estado requiere de nuevos instrumentos de conocimiento: la Estadística, la Economía Política, la Pedagogía, la Demografía, etc., así como de nuevas instituciones: los hospitales públicos, los institutos, las escuelas técnicas, la policía, etc. Esta es una tesis importante porque nos muestra la relación intrínseca que existe entre el poder y el saber, entre las instituciones y las ciencias, entre las prácticas sociales y los saberes expertos. Se trata de un alegato de Foucault contra la «objetividad» y las «Ciencias Puras», una ideología que se va a desarrollar a lo largo del siglo XIX con el positivismo de Auguste Comte y que llegará hasta nuestros días. Por el contrario, Foucault nos propone el método crítico de la genealogía¹¹, dedicado a localizar el origen azaroso de una institución, un discurso de verdad y una práctica de poder como simple resultado de una lucha previa contra otros discursos y otras prácticas. Así ocurrió durante el siglo XVIII, el llamado Siglo de las Luces, con los saberes técnicos del momento. En este contexto histórico, lejos de acontecer una supuesta «emergencia de los saberes», lo que ocurrió en realidad fue una disputa descarnada para imponer un determinado conjunto de saberes dentro de la multiplicidad, la dispersión y el polimorfismo existente de técnicas, talleres, fábricas y conocimientos. Todo aconteció como:

Una especie de inmensa lucha económico-política en torno a los saberes, a propósito de esos saberes, a propósito de su dispersión y de su heterogenia; inmensa lucha en torno a las inducciones económicas y los efectos de poder ligados a la posesión exclusiva de un saber, a su dispersión y a su secreto. Es de esta forma en la que hay que pensar los saberes múltiples, independientes, heterogéneos y secretos respecto a lo que llamamos el desarrollo del saber

¹⁰ FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, p. 225.

¹¹ *Ibid*, p. 10 y ss.

tecnológico en el siglo XVIII; es en esta forma de multiplicidad y no en la forma del progreso del día sobre la noche, del conocimiento sobre la ignorancia¹².

Para Foucault no es posible explicar este fenómeno de lucha de saberes sin la intervención del Estado y su capacidad para establecer un proceso de normalización, de jerarquía y de centralización piramidal de los conocimientos. Se podría decir que la Ciencia como discurso excluyente de verdad y como práctica institucional de poder nace durante el siglo XVIII, en un proceso paralelo y concomitante con la biopolítica:

Esta disciplinarización ha conducido a un nuevo modo de relación entre el poder y el saber. Podríamos mostrar, en fin, cómo, a partir de estos saberes disciplinares, aparece una limitación que no es ya la limitación de la verdad sino la limitación de la ciencia¹³.

Pero volviendo al hilo conductor de este capítulo, nos habíamos quedado en el estudio del modelo biopolítico de la lucha de razas. Foucault se encuentra con algunas insuficiencias teóricas, como el hecho de que la tanatopolítica del período nazi supone un callejón sin salida, si de lo que se trata es de elaborar una historia del presente, y a Foucault le interesa especialmente explicar la formación del neoliberalismo a partir de finales de los años 70, con los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Por estas razones, vuelve a recular en el tiempo para situarse de nuevo en los orígenes de la biopolítica, en las últimas décadas del siglo XVIII. En su curso del Collège de France de 1978, publicado con el título *Seguridad, territorio, población*, analiza la formación del Estado moderno en el marco más general de una «historia de la gubernamentalidad». En su análisis del poder, Foucault sustituye o redefine el modelo bélico de la “lucha” de fuerzas mediante el modelo del “gobierno”, entendido como la “conducción de la conducta” (de los otros o de uno mismo). Mientras que la Iglesia católica desarrolla durante la Edad Media el “gobierno pastoral”, el Renacimiento europeo trae consigo la Reforma y las guerras de religión, lo que conlleva una reorganización de ese poder pastoral y la aparición de una nueva forma de gubernamentalidad “política”: la Razón de Estado y el mercantilismo del siglo XVII, que desemboca en las posturas fisiócratas y liberales del siglo XVIII. A partir de entonces, surge la gubernamentalidad liberal y con ella la biopolítica, definiéndose como la gestión gubernamental de la población en tanto que especie humana, del territorio en tanto que nación y de la seguridad como

¹² FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, p. 160.

¹³ *Ibid.*, pp. 164-165.

dispositivo normalizador. La importancia de esta tecnología de poder, ya lo hemos dicho, está en que extiende sus ramificaciones hasta nuestros días.

Siguiendo esta nueva interpretación, gobernar consiste en el arte de generar obediencia, y de un modo más específico, en las tácticas que generan seguridad y que fortalecen al Estado. El Estado, lejos de ser natural, resulta de un ejercicio táctico y continuo de las distintas maniobras del viejo arte de gobernar. Foucault elabora un recorrido de las distintas formas de gubernamentalidad desarrolladas durante la Modernidad europea: la gubernamentalidad como el arte del soberano para mantenerse al mando del Estado (es el caso de *El Príncipe* de Maquiavelo), la gubernamentalidad como el arte de gobernar y perpetuar el Estado (es el caso de la época del Mercantilismo y la razón de Estado), y, finalmente, la gubernamentalidad liberal y biopolítica como el arte de preservar la seguridad, respetar la libertad económica y normalizar una población. Esta nueva gubernamentalidad se caracteriza por una “inflación legal” de los sistemas jurídicos penales, así como de una estrategia de la seguridad inserta en el cálculo de las probabilidades del crimen, es decir, su normalización estimada dentro de un óptimo aceptable y el correspondiente cálculo de los costes. La seguridad es una novedad estratégica diseñada para el control de las poblaciones y la garantía del libre comercio, y que estrecha alianzas con los viejos modelos legales (que distinguen entre lo permitido y lo prohibido, propios del poder soberano) y disciplinarios (que emplean técnicas policiales, psicológicas, etc. sobre el cuerpo individual con fines correctivos).

Una de las razones más importantes que aduce Foucault para explicar la formación de la racionalidad gubernamental liberal y biopolítica se debe a que el Estado comienza a interesarse por la gestión de la vida de la población a fin de hacerse más fuerte, dentro del clima de competencia y equilibrio intereuropeo surgido desde los tratados de la Paz de Westfalia en 1648. El final del sueño de una Europa imperial exige al Estado afirmarse mediante la concurrencia económica y política. Las condiciones son favorables porque el siglo XVIII es un período excepcionalmente pacífico dentro de Europa, no sólo porque se delimita el mapa político de las naciones europeas y se establece un *ius gentium*, sino porque paralelamente se está experimentando una expansión colonizadora de las principales potencias europeas por todo el mundo: España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra.

Si en su primer intento de explicación del nacimiento de la biopolítica había recurrido a los dispositivos de la sexualidad y la medicina, ahora emprende un nuevo intento recurriendo a la *ciencia económica*. Establece la crisis del mercantilismo francés

en el siglo XVII como un problema de gestión de la escasez y la hambruna de la población que trató de resolverse mediante restricciones intervencionistas sobre los precios, los cultivos y las exportaciones. El fracaso político del intervencionismo abre el camino a la influencia del pensamiento fisiocrático (que contaba con el precedente inglés) sobre la libre circulación de granos. De hecho, «fisiocratismo» responde a la primera articulación entre *Physis* y *Kratos*, entre Física y Política. El análisis económico pierde interés por el estricto cálculo de las riquezas del Estado con la aparición del fenómeno de las poblaciones, lo cual:

A partir del momento en que fue posible incorporar al campo no sólo de la teoría, sino de la práctica económica, ese nuevo sujeto, ese nuevo sujeto-objeto que es la población, y esto en sus diferentes aspectos, el demográfico entre ellos, pero también como papel específico de los productores y consumidores, de los propietarios y de quienes no son propietarios, de quienes crean ganancia y quienes la extraen, creo que a partir del momento en que, dentro del análisis de las riquezas, se pudo incluir el sujeto-objeto que es la población, con todos los efectos perturbadores que esto pudo tener en el campo de la reflexión y la práctica económicas, se dejó de hacer análisis de las riquezas y se abrió un nuevo dominio de saber que es la economía política¹⁴.

La economía sale del espacio privado del *oikos* para convertirse en un asunto de gestión pública, lo que conocemos como Economía Política. A partir de entonces van a aparecer las teorías liberales, que ven en los «mecanismos naturales del mercado» un lugar epistémico donde obtener verdades y con el que garantizar un «precio natural» de las mercancías. El gobierno liberal debe ponerse al servicio de esta entidad autorregulada, autopoyética, con el fin de obtener legitimidad. La Economía Política se constituye como una ciencia de las evidencias que lucha contra la artificialidad del arte político y en defensa de una naturalidad espontánea de las relaciones humanas que se dan en la sociedad: el *intercambio*. Como ya vimos al respecto de la «Ciencia» a finales del siglo XVIII, también la «Economía» se autolegitimará como un discurso que proporciona a la nueva gubernamentalidad liberal un criterio epistemológico de verdad:

La importancia de la teoría económica —quiere decir de esta teoría que ha sido edificada en el discurso de los economistas y que se ha formado en sus cabezas—, la importancia de esta teoría de la relación precio-valor viene del hecho de que, precisamente, permite a la teoría

¹⁴ FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, FCE, México, 2006, p. 104.

económica indicar algo que va a ser ahora fundamental: que el mercado debe ser revelador de algo que es como una verdad. (...) Lo que se descubre en ese momento, a la vez en la práctica gubernamental como en la reflexión de esta práctica gubernamental, es que los precios, en la medida en que se conformen a los mecanismos naturales del mercado, van a constituir un marco de verdad que va a permitir discernir en las prácticas gubernamentales las que son correctas y las que son erróneas¹⁵.

El Estado mercantil reglamenta e interviene, mientras que el Estado liberal respeta la espontaneidad y deja hacer. Es a partir del mercado y sus mecanismos de intercambio como se va a constituir un buen gobierno, lo cual es imposible cuando un Estado funciona simplemente según la justicia. El final de la razón de Estado y el nacimiento de los gobiernos liberales exige no tanto una competencia económica entre Estados, sino antes bien una regulación pacífica de los mismos por medio del libre comercio. La función primordial del Estado liberal consiste en permitir la libre competencia entre los intereses particulares con el fin de lograr el «equilibrio natural»:

El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios¹⁶.

Así pues, los dos rasgos que destaca Foucault de la gubernamentalidad biopolítica son la seguridad y la economía:

El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, tiene por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad¹⁷.

La nueva paradoja que descubre Foucault en los mecanismos de la biopolítica ya no es de tipo racial: el incremento de las energías de una población se instituye por medio del libre comercio, y éste solo se garantiza por medio de la seguridad. Es decir, mejorar la vida de la población exige un mayor control de esa misma vida. Es sin duda

¹⁵ FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard, París, 2004, p. 33.

¹⁶ FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 70.

¹⁷ *Ibid*, p. 136.

una paradoja que todavía hoy nos es familiar y que el filósofo italiano Roberto Espósito desarrolla en su libro *Bíos*. Foucault, con mucho acierto, la define como una “crisis del dispositivo general de gubernamentalidad”¹⁸, de la política frente a la economía.

Estamos en el tiempo inicial de la Revolución Industrial y de las primeras transiciones del campo a la ciudad. El desarrollo administrativo, comercial, demográfico y militar requiere de nuevas arquitecturas urbanas que hagan de la ciudad un nuevo espacio de circulación de mercancías, individuos, etc., sin los impedimentos de las viejas murallas medievales. La política requiere de eficacia, por lo que la ciudad se articula como una “superposición del Estado soberano, el Estado territorial y el Estado comercial”¹⁹. Este es un «medio» artificial creado por la técnica política mezclando el urbanismo, la población y la libre circulación, lo cual explica la necesidad del dispositivo de seguridad como cálculo normalizador de probabilidades que tienen como fin el control social. El dispositivo de seguridad se caracteriza por un «dejar hacer» más que de prohibir, por una interacción de distintas realidades más que por la sujeción a un soberano, por estimular más que permitir, por *jugar con los riesgos* antes que reprimirlos.

Si en el modelo biopolítico de la lucha de razas se establecía el conflicto en términos de «raza pura» y de «raza degenerada», ahora Foucault presta atención a la disyuntiva entre población y pueblo. La población será considerada como aquella parte de la sociedad que entra en los cálculos normalizadores de seguridad, mientras que el pueblo será el elemento socialmente desestabilizador e inadaptado del sistema, su resistencia, su enemigo²⁰. Pueblo es quien está fuera de la ley, el malhechor, el extranjero.

La tesis del liberalismo económico como fundamento del modelo gubernamental le lleva a estudiar en su curso del Collège de France de 1979, publicado bajo el título *El nacimiento de la biopolítica*, el aspecto que adquiere ésta en el presente, el *neoliberalismo*, a partir de tres ejemplos fundamentales: el pensamiento ordoliberal alemán, el anarcocapitalismo estadounidense y el caso francés. Frente al modelo liberal del siglo XVIII, la novedad del neoliberalismo está en que el mercado no es considerado como un hecho natural, sino un efecto de competencia cuyas condiciones de posibilidad y libre circulación de mercancías, capitales y servicios dependen del hacer

¹⁸ FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique*, p. 71.

¹⁹ FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 32.

²⁰ *Ibid*, p. 64 y ss.

gubernamental, el cual será aprobado en la medida en que consiga realizar estas condiciones. Si el primero respeta el *laissez-faire*, el segundo es permanentemente activo y vigilante para crear y conservar unas condiciones favorables de libre competencia. Si el primero permite la libre concurrencia, el segundo interviene discretamente para favorecerla y mantenerla. Frente al liberalismo clásico, que dice “hay que gobernar para el mercado, más que gobernar a causa del mercado”²¹, el neoliberalismo contemporáneo se caracteriza por “reglar el ejercicio global del poder político sobre los principios de una economía de mercado”²².

La biopolítica neoliberal crea las condiciones políticas y jurídicas para la posibilidad y existencia de un mercado, a la vez que incide activamente en la sociedad no para corregir los efectos destructivos, las llamadas «externalidades», sino para reintroducirla continuamente dentro de la regularización generada por los mecanismos de concurrencia. Esta concurrencia se plantea como un juego al que nadie puede faltar, por lo que la función del Estado es que ningún jugador quede excluido. La competencia es el instrumento que produce una sociedad regulada; o, dicho de otro modo, *la población se pone al servicio de la competencia*, de ahí la noción de «capital humano». Foucault habla de la figura del *homo oeconomicus*, “no como el hombre de intercambio, no es el hombre consumista, es el hombre de la empresa y de la producción”²³. El neoliberalismo convierte a la sociedad entera conforme al «modelo de la empresa», del cual resulta un nuevo sujeto-objeto como efecto de este saber-poder: el individuo como *empresario de sí*.

En este sentido, aunque todavía lejos de las posibilidades abiertas hoy por la ingeniería genética, Foucault deja una tesis muy actual en cuanto a las relaciones entre capital humano y eugenesia, entre política e ingeniería genética:

Si el problema de la genética suscita tanta inquietud, no creo que sea útil o interesante recordar esta inquietud a propósito de la genética en los términos tradicionales del racismo. Si queremos tratar de tomar lo que hay de políticamente pertinente en el desarrollo actual de la genética, es tratando de tomar las implicaciones en el nivel mismo de la actualidad, con los problemas reales que plantea. Y desde el momento en que una sociedad se planteará ella misma el problema de la mejora de su capital humano en general, no puede más que producirse el problema del control, de la filtración, de la mejora del capital humano de los individuos en función, claro, de las uniones y las procreaciones que se sucederán, no sea hecho o en todo

²¹ FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique*, p. 125.

²² *Ibid.*, p. 137.

²³ *Ibid.*, p. 152.

caso exigido. Y es pues en términos de constitución, de crecimiento, de acumulación y de mejora del capital humano que se plantea el problema político de la utilización de la genética²⁴.

Como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo 6, la biotecnología va a experimentar un fuerte crecimiento en las últimas décadas del siglo XX, especialmente con la publicación del Proyecto Genoma Humano en 2001, donde se revelaron los primeros resultados relativos al desciframiento del genoma humano. Desde entonces, la política de patentamiento de genes ha dominado el panorama de la investigación en biotecnología, provocando una frenética carrera entre las grandes compañías farmacéuticas. Foucault limitó sus estudios sobre el poder y el saber al ámbito de las ciencias humanas, pero no el de las ciencias naturales. Pero incluso dentro del ámbito de las ciencias humanas, sus estudios se limitaron al ámbito estrictamente europeo. Foucault no estudia el estrecho vínculo existente entre la gubernamentalidad liberal, la biopolítica y el colonialismo mundial, limitando su atención al desarrollo del gobierno fisiocrático y la formación de la Economía Política, especialmente a partir de Adam Smith.

Pero, como demostró el historiador estadounidense Alfred W. Crosby, el crecimiento demográfico de los Estados europeos no hubiera sido posible sin una simultánea apropiación de territorios en ultramar y una migración creciente desde Europa hasta las nuevas colonias. El éxito biopolítico en occidente no sólo no se limita a una gubernamentalidad interna a los Estados europeos, sino que tampoco acaba con el incremento de la población y los territorios. El triunfo del imperialismo europeo hay que comprenderlo, siguiendo a Crosby, por una serie de *ventajas biológicas* (no sólo bélicas, técnicas, ideológicas, etc.) como fueron la aclimatación de los invasores a unas temperaturas relativamente templadas, la adaptación de sus propios animales domesticados y sus cultivos agrícolas a las nuevas tierras, así como también el contagio a los indígenas de sus virus y enfermedades importados desde Europa. Estos factores biológicos fueron decisivos a la hora de construir lo que el autor llama las “Nuevas Europas”, territorios muy alejados del “Viejo Mundo”, como son el caso de Argentina, Australia o EEUU, que en parte reproducen muchas de las condiciones biológicas preexistentes en Europa, al contrario de las muchas dificultades que presentaron

²⁴ FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique*, pp. 234-235.

empresas bélicas como la dominación del África tropical, China, Siberia, etc²⁵. Por tanto, no se trataría sólo de una *biopolítica* (prácticas y saberes destinados al control del individuo y las poblaciones), sino también de una *ecopolítica* (prácticas y saberes destinados al control de los territorios y los ecosistemas)²⁶.

²⁵ CROSBY, Alfred W., *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Crítica, Barcelona, 1988.

²⁶ Esta hipótesis de investigar la genealogía histórica de las ciencias formales y naturales como formas de poder militar la ha desarrollado Antonio Campillo en su obra *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Murcia, Murcia, 2008.

2. Desarrollos de la biopolítica después de Foucault

*La dificultad consiste en que,
debido a la errónea educación moderna
y al hecho de que desde la infancia la falta de conexión en nosotros
entre cuerpo, sentimiento y mente no ha sido reconocida,
la mayoría de la gente está tan deformada
que no existe un lenguaje común entre una y otra parte.*

G. Gurdjieff, *Perspectivas desde el mundo real*

Hemos esbozado las líneas generales del pensamiento de Foucault en torno a la biopolítica, pero antes de pasar al siguiente capítulo es necesario hacer dos precisiones: primero, el debate abierto especialmente en Italia en torno a las supuestas dudas de Foucault en cuanto a las relaciones entre la positividad y la negatividad de la vida inscritas en ese «hacer vivir y dejar morir» de la biopolítica; segundo, los desarrollos que ha experimentado la biopolítica, también en Italia principalmente, hasta derivar hacia una bioeconomía y una bio-tecno-política.

En cuanto a la primera puntualización, hemos visto que Foucault desarrolla su teoría biopolítica en dos líneas fundamentales: la biopolítica como lucha de razas y la biopolítica como dispositivo de gestión gubernamental, un primer modelo que culmina en el nazismo alemán y un segundo modelo que culmina en el neoliberalismo introducido por M. Thatcher y R. Reagan a finales de los años 70, hoy todavía dominante.

Este es el contexto de recepción que hacen los filósofos italianos de la biopolítica a partir de los años 90²⁷, de los cuales destacan tres principalmente por sus intentos de reinterpretar el concepto foucaultiano de la biopolítica con un marcado sentido unitario y sistemático: Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito, los cuales han tratado de esclarecer lo que, en su opinión, no vio el propio Foucault.

Giorgio Agamben fue el primero en recuperar y relanzar en Italia estos análisis de Foucault con su libro de 1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, donde establece una relación sustantiva entre la expansión de la biopolítica y la negatividad de la vida. Para ello elabora la categoría de *homo sacer*, el humano en su condición de *vida*

²⁷ Hay que tener en cuenta que *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato* fue publicado por primera vez en 1990.

desnuda, a partir del concepto de biopolítica de Foucault y el concepto de soberanía de Carl Schmitt. Siguiendo de cerca el modelo biopolítico de la lucha de razas, elabora la tesis de que soberanía y biopolítica no corresponden a períodos históricos separados, sino que más bien se complementan. Agamben argumenta que vivimos en un paradigma biopolítico que consiste en la intrínseca relación de indistinción entre vida desnuda y soberanía política, cuya articulación ya existía en la Grecia Antigua pero que se explicita a partir de la Modernidad, conforme a un proceso que comienza con el carácter de excepción del *homo sacer* (como objeto político) hasta su normalización (como sujeto político) en el totalitarismo. El llamado *homo sacer* es una figura jurídica del derecho romano que se caracteriza por su exposición a la muerte, y cuya relación con la política moderna es la exclusión inclusiva, ya que cuanto más se protege la *vida desnuda* desde un punto de vista formal-legal (Derechos Humanos, etc.), más se normaliza en la práctica su carácter de excepción respecto del derecho y del poder. *Homo sacer* es el refugiado político, el inmigrante ilegal, el detenido preventivamente. Está a la vez dentro y fuera del sistema legal, pues su carácter de excepción hace que la forma en que se aplica la norma sea la propia desaplicación. La soberanía consiste en administrar este conflicto entre derecho y excepción, a la vez que dicha excepción se convierte más y más en la regla. Este comportamiento genera un ámbito cada vez mayor de indiscernibilidad e indistinción que permite a la política gestionar directamente la vida como tal de los seres humanos, más allá de su carácter jurídico.

La biopolítica es el resultado de esta indistinción y se dirige a la gestión de vidas vulnerables y expuestas a la muerte. Según Agamben, el campo de concentración nazi es la culminación de este milenarismo proceso en el que la biopolítica se realiza como tanatopolítica, a partir de un proceso solidario entre democracia y totalitarismo:

El campo es el más absoluto espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder no tiene frente a sí más que la pura vida sin ninguna mediación. Por eso el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en el cual la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano²⁸.

Como vemos, este análisis de la biopolítica le lleva a interpretar el mundo contemporáneo conforme a la normalización del estado de excepción²⁹, donde los Estados democráticos se ven obligados a funcionar en una situación de emergencia

²⁸ AGAM BEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turín, 2005, p. 191.

²⁹ AGAM BEN, G., *Stato di eccezione. Homo sacer II*, Bollati Boringhieri, Turín, 2003.

permanente. Esta dialéctica negativa es un callejón sin salida para la política, por lo cual Agamben rastrea en textos del judaísmo y el Nuevo Testamento una teología que escapa a la política, una gloria que encuentra en la figura del hombre sabático, en la vida gloriosa de la *inoperosidad*, una alternativa a la vida desnuda:

El dispositivo gubernamental funciona porque ha capturado en su centro vacío la inoperosidad de la esencia humana. Esta inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el alimento glorioso de cada poder³⁰.

El segundo autor italiano que ha revitalizado el concepto de la biopolítica es Antonio Negri que, junto a Michael Hardt, publicó en 2002 la obra *Imperio*. La lectura que hacen estos autores se aproxima a la segunda interpretación de Foucault, el modelo de la gubernamentalidad, estableciendo una estrecha relación entre biopolítica y afirmación de la vida.

Siguiendo su tesis, nos encontramos en un contexto biopolítico postmoderno más allá de la soberanía nacional y más allá del imperialismo estadounidense. El *imperio* consiste en el actual modelo globalizado de poder (o biopoder) en una polimorfa relación a la vez económica, política, industrial e informacional de carácter descentralizado y poliárquico que se apropia de la producción y la reproducción de todas las manifestaciones de la vida humana y natural, de la vida corporal y psíquica. El imperio es un biopoder negativo que no sólo gestiona poblaciones y territorios, sino que además crea nuevas formas de realidad, de deseos, de fines. No hay ningún tratado, ninguna fuente legal o constitucional a la base del imperio, sino que es el mismo flujo global de intercambio de mercancías, servicios, capitales, personas e información el mecanismo de control de los cuerpos y las conciencias de una población, y que se extienden al entero conjunto de las relaciones sociales. No hay un poder soberano ni un contrato detrás de este biopoder:

El mando imperial ya no se ejerce a través de las modalidades disciplinarias del Estado moderno, sino que se ejerce fundamentalmente a través de las modalidades del control biopolítico. Estas modalidades tienen como base y como objeto a la multitud productiva que no puede ser normalizada ni regimentada y que, sin embargo, debe ser gobernada, aun cuando conserve su autonomía³¹.

³⁰ AGAMBEN, G., *Il regno e la gloria. Homo sacer* 2.2, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 269.

³¹ HARDT, Michael, NEGRI, Antonio, *Impero*, Rizzoli, Milán, 2002, p. 319.

Siguiendo a Hardt y Negri, el tercer aspecto que presenta el carácter biopolítico del poder imperial es, junto a las grandes alianzas políticas por un lado y las grandes empresas multinacionales por otro, la *multitud*. La multitud, al contrario que en Agamben, es la respuesta positiva de la biopolítica, las fuerzas creativas de la producción y la reproducción de la vida y las relaciones sociales, aunque presenta una constitución paradójica: es la población que apoya y reactiva el control imperial por medio de sus fuerzas vitales y, al mismo tiempo, es el conjunto de frentes de resistencia que luchan contra el imperio a fin de liberar sus fuerzas creativas, sus afectos, su productividad. Los autores denominan este conflicto como «luchas biopolíticas», a la vez locales y globales. La multitud no es ni anárquica ni espontánea, ya que frente al carácter identitario del pueblo, la uniformidad de la masa o la exclusividad de la clase obrera, la multitud se caracteriza por su multiplicidad (racial, cultural, etc.), sus diferencias y su inclusividad dentro de toda forma de producción social y comunicacional. La multitud se caracteriza por su «producción biopolítica», que es el carácter creativo, cooperativo y comunicativo del trabajo, sobre todo el trabajo de la información y del conocimiento, y organiza la resistencia al biopoder conforme al modelo de las «luchas en red», cuyo ejemplo paradigmático es el EZLN.

De este modo, los autores proponen un modelo de *democracia absoluta* que no distingue entre poder constituyente y poder constituido, y que, por tanto, no cabe en las categorías políticas e institucionales de la Modernidad, basándose en el fenómeno mismo de la socialización y la producción de redes que implica la producción económica. Así, producción económica y producción política coincidirían:

La producción biopolítica, al contrario, es immanente a lo social, anima las interacciones y la totalidad de lo social con la cooperación entre las formas del trabajo. La producción biopolítica (...) se desvelará como la base social sobre la cual hoy se puede encaminar el proyecto de la multitud³².

La tercera gran tentativa de sistematizar y reconciliar la biopolítica a partir de las dos interpretaciones de Foucault está en la obra de Roberto Esposito, que, dicho sea de paso, me parece la más completa de las tres. En este caso, el autor napolitano pretende mostrar la intrínseca relación dialéctica de afirmación y negación de la vida que encierra

³² HARDT, M., NEGRI, A., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milán, 2004, p. 119.

el poder biopolítico. A lo largo de su trilogía *Communitas, Immunitas y Bios*, trata de reconstruir, como ya hicieron los dos autores precedentes, la formación histórica del presente paradigma biopolítico. A partir de la categoría *munus* del antropólogo Marcel Mauss y el estudio de la tradición de la bacteriología médica ya existente entre los siglos XVIII y XIX, Esposito elabora dos categorías antinómicas: la *communitas* y la *immunitas*. La *communitas* se caracteriza por la donación recíproca a favor de la colectividad y en detrimento de la individualidad, mientras que la *immunitas* consiste en la dispensa de las funciones y responsabilidades hacia los otros, poniéndose fuera del *munus*. En un lenguaje médico, la inmunidad es el efecto que resulta de introducir una cantidad controlada de elementos patógenos dentro de un organismo a fin de generar las defensas reactivas contra una posible invasión de agentes externos y evitar un contagio. En un lenguaje político, la inmunidad consiste en la introducción de mecanismos de protección defensivos de la vida como reacción contra una amenaza que pueda desestabilizar la «salud» de una comunidad. Esta relación es paradójica porque niega a la vez que afirma la vida que intenta proteger. De este modo, no hay comunidad sin inmunidad, pues la primera se constituye como defensa inmunológica de una amenaza. Ahí se encuentra el doble efecto de la biopolítica: a la vez de protección y negación, de crecimiento y reducción, de positividad y negatividad. De este modo, frente a Foucault y las distintas interpretaciones de Agamben y la pareja Hardt-Negri, no se trata ni de una biopolítica negativa y mortífera, ni tampoco de una biopolítica afirmativa y productiva, sino de un *paradigma biopolítico de la inmunidad* caracterizado por la dialéctica entre protección y negación de la vida:

Es preciso remarcar un elemento que restituye el eslabón faltante de la argumentación foucaultiana: el nexo peculiar que ese paradigma instituye entre biopolítica y modernidad. Sólo si se la vincula conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revela su génesis específicamente moderna. No porque no haya una raíz de ella reconocible también en épocas anteriores, sino porque sólo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la soberanía hasta la libertad³³.

A partir de estas categorías, Esposito relee la Modernidad desde Hobbes siguiendo la formación de los distintos mecanismos inmunitarios de protección del cuerpo individual y del cuerpo político: la soberanía (Hobbes), la propiedad (Locke) y la

³³ ESPOSITO, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, pp. 17-18..

libertad (Bentham). La máxima expresión de este progresivo mecanismo de protección de la vida alcanza su extremo límite con la esterilización, eugenesia y genocidio nazi, si tenemos en cuenta que la expansión vital de la raza aria requería a su vez el exterminio del resto de razas degeneradas. De hecho, las órdenes finales de Hitler de exterminar al mismo pueblo alemán son la culminación de una biopolítica de carácter tanatopolítico, en un sentido próximo al de Agamben. La biopolítica, pues, consiste en una dinámica dialécticamente negativa:

La negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una *protección negativa* de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente; pero no lo hace de manera directa, inmediata, frontal, sino, por el contrario, sometiéndolo a una condición que a la vez niega, o reduce, su potencia expansiva³⁴.

Para Esposito se trata de una aporía irresoluble: la vida no puede protegerla aquello que la niega. La biopolítica se prolonga en el presente con las políticas de seguridad y guerra preventiva frente al llamado terrorismo internacional, sobre todo si tenemos en cuenta que es la guerra bacteriológica la mayor amenaza de dicho terrorismo. Su diagnóstico no puede ser más pesimista:

Lo que se comprueba por doquier es una tendencia al aplastamiento de la política sobre el hecho puramente biológico, cuando no sobre el cuerpo mismo de quienes son, a un tiempo, sujetos y objetos de ella. (...) La progresiva indistinción entre norma y excepción, ligada a la estabilización de legislaciones de emergencia, constituye un indicador adicional de la cada vez más neta caracterización biopolítica de la sociedad contemporánea. (...) A la politización de lo biológico, iniciada ya en la modernidad tardía, responde ahora una igualmente intensa biologización de lo político, que hace de la conservación reproductiva de la vida el único proyecto provisto de legitimidad universal³⁵.

A pesar de esta negatividad de la biopolítica, Esposito defiende la posibilidad de una biopolítica positiva que “encuentre en la vida su norma immanente y restituya a la norma el poder en devenir de la vida. Que un proceso atraviere sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente –que cualquier viviente deba pensarse en la

³⁴ ESPOSITO, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 74.

³⁵ *Ibid*, p. 236.

unidad de la vida- significa que ninguna porción de ésta puede ser destruida a favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida”³⁶. Esta premisa de una biopolítica afirmativa y de una normatividad immanente a la vida le lleva a desconstruir la categoría dualista de «persona» (desdoblada en el cuerpo viviente como objeto y el espíritu racional como sujeto), tanto en su versión cristiana o teológica como en su versión jurídica o laica, en beneficio de lo “impersonal” y de lo que llama «tercera persona». Una “tercera persona” que escapa de la relación subjetiva, dialéctica y contractual que se establece en la pareja yo-tú, y que la devuelve a su ámbito biológico y eventual, en un sentido próximo a Simone Weil, Foucault y Deleuze:

Lo impersonal no es el simple opuesto de la persona –su negación directa- sino aquello que, *de la persona o en la persona*, interrumpe el mecanismo inmunitario que emite el yo en el círculo, contemporáneamente inclusivo y excluyente, del nosotros³⁷.

De este modo, hemos hecho un breve recorrido por los tres filósofos italianos que más han influido en la revitalización de los debates en torno a la biopolítica. En un interesante estudio sobre la gubernamentalidad en Foucault³⁸, Octavio Marzocca destaca de estos tres autores su marcada intención de unificar y esclarecer las dudas y recorridos de Foucault en torno al fenómeno de la politización de la vida. Según su interpretación, estos tres autores no pueden ser asumidos dentro del proyecto de Foucault sencillamente porque el francés nunca tuvo intención de elaborar una teoría sistémica del poder. En primer lugar, Marzocca critica la intrínseca complementariedad entre soberanía y biopolítica que interpreta Agamben, al no considerar los efectos de verdad y poder ejercidos por las nuevas ciencias que aparecieron a finales del siglo XVIII; respecto a Negri, advierte su excesivo optimismo respecto a la positividad de la producción laboral, encontrando una eticidad social que no existe en Foucault; por último, respecto al análisis inmunitario de Esposito, Marzocca advierte el carácter más bien productivo y no sólo inmunitario de determinadas prácticas biopolíticas de poder, como es el caso de la ingeniería genética y sus fines de «mejorar y potenciar» la vida.

Personalmente, considero como una característica común a todos estos autores su enfoque predominantemente deconstructivo de la biopolítica, más efectivo a la hora

³⁶ ESPOSITO, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, pp. 214-215.

³⁷ ESPOSITO, R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Turín, 2007, p. 125.

³⁸ MARZOCCA, Octavio, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma, 2007, p. 63 y ss.

de desenmascarar determinadas aporías que encierran algunos conceptos políticos heredados de la Modernidad: soberanía, norma, democracia, propiedad, persona, etc., pero escasamente productivos de cara a formular una nueva relación entre ética y vida. El riesgo de caer en nuevas aporías les conduce generalmente a un rechazo de los modelos institucionales de la política y a permanecer en un enfoque filosófico de la inmanencia próximo al de Spinoza, proponiendo figuras que escapan a la política convencional: la gloriosa inoperosidad, la multitud, la tercera persona, etc.

* * *

Ahora nos falta presentar brevemente otros desarrollos de la biopolítica que han ocurrido principalmente en Italia, y que, con el nombre de bioeconomía y de bio-tecnopolítica, son relevantes para nuestra tesis.

Ya hemos visto cómo la Economía Política trata de reivindicarse como un saber científico. Además, también vimos cómo el análisis de Foucault sobre el neoliberalismo señalaba una evidente crisis de la gubernamentalidad a partir de los años 70 y 80 del siglo XX, en favor de la libre concurrencia económica como elemento de construcción social. En este contexto, la *bioeconomía* es un término introducido por Laura Bazzicalupo para definir las relaciones entre el poder y la vida, manteniendo la tesis de que la economía es el elemento constitutivo de la biopolítica por su doble carácter biológico y político, ya que la economía representa el conjunto de mediaciones encaminadas a la supervivencia y reproducción de la vida y, por otro lado, es también un mecanismo de control y poder de decisión sobre el existente. En este sentido sitúa su tesis en la línea inmunitaria y dialéctica de Esposito. La autora establece que Foucault enfatiza demasiado el papel de la política y limita el carácter autorreferente de la economía al criticar el modelo economicista tanto de la tradición liberal como marxista en *Il faut défendre la société*. De hecho, el debilitamiento actual del Estado-nación en favor del mercado libre demuestra que el primado es de la economía, no del gobierno político, debido a la relación cada vez más directa entre la economía y la vida. Las mediaciones entre la vida y el *nomos* tienden a debilitarse en detrimento del léxico jurídico defendido por la tradición liberal y en beneficio del paradigma biopolítico.

Este primado de la economía escapa a Foucault porque, según Bazzicalupo, no advierte la relación existente entre el poder pastoral (que es anterior al nacimiento de la biopolítica, pues procede del cristianismo medieval) y el ejercicio biopolítico de la

economía actual. En ambos casos encontramos una capacidad similar para gobernar a la vez cuerpos individuales y cuerpos colectivos, por su carácter flexible y personalizante, capaz de estructurar cuerpos y deseos. La bioeconomía responde y solicita a la vez una exigencia de mejorar la existencia corpórea que está mucho más allá de la medicina, según una lógica orientada a lo privado y al sí-mismo autorreferencial. Se trata de un circuito que obliga al individuo a ocuparse de sí mismo.

El *management* actual cuida los afectos, da confianza, informa al consumidor para no dejarlo sólo ante las posibles elecciones, se ofrece como servicio, como eficacia de la salvación de almas y cuerpos más allá del derecho. Son funciones psíquicas que asume el mercado y no el derecho, y que suplen o complementan a la pastoral católica. Así, mientras que Foucault establecía una cesura o corte entre el gobierno pastoral y la autorrepresentación de la economía, la autora defiende la continuidad. De este modo, el carácter económico de la integración mundial se puede denominar como:

Bioeconomía, desde el momento que, en ella, el proyecto biopolítico de toma directa de la vida por parte del poder encuentra su cumplimiento no en la forma dramática y violenta del poder que mata, selecciona, somete vidas rutilantes y cuerpos plegados, sino en tanto que biopolítica ahora cumplida y democratizada, puesto que penetra y plasma cuerpos y vidas que cooperan por influencias que los atraviesan, que colaboran para producir la transformación de la propia vida, del propio tiempo y del propio cuerpo: hasta la paradoja de pagar para ser así invadidos³⁹.

Otra interpretación de la biopolítica, también y como las anteriores, con un marcado tono *epocal*, se centra en la *biotecnología*. Me refiero a los trabajos de Pierandrea Amato *Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault* y Lelio Demichelis *Biotecnica. La società nella sua forma tecnica*. Ambos mantienen una tesis similar: las mediaciones jurídico-políticas han llegado a su fin beneficiando una relación directa entre el poder y la vida, donde la biopolítica se ve cada vez más superada por la biotecnología. De hecho, la biopolítica se generaliza en el siglo XX porque es entonces cuando se desarrolla la biotecnología. Ésta se caracteriza por ser un poder autorreferencial que construye e individualiza sujetos, desde la mecánica disciplina de los obreros de las primeras fábricas del XIX hasta el espectador pasivo de Youtube o las nuevas construcciones genéticas de seres vivos (las semillas transgénicas, la oveja

³⁹ BAZZICALUPO, Laura, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 111-112.

Dolly, etc). Al contrario que la bioeconomía de Bazzicalupo, defienden que el consumo no es más que un medio para la expansión del potencial de la tecnología. Esta nos convierte en trabajadores del consumo, en trabajadores para el consumo.

Los dos autores también buscan el origen del poder individualizador, estandarizador, normalizador y organizador de la tecnología en el modelo pastoral del que habla Foucault, hasta el punto de hablar de una «pastoral técnica». Además, sus relaciones con el poder pastoral la convierten en la condición de posibilidad para la existencia de la biopolítica. La técnica, sobre todo, gobierna, administra, distribuye a los hombres en el espacio y en el tiempo, según la propia racionalidad (la cadena de montaje y la red; lo real y lo virtual; las necesidades a satisfacer o los deseos creados), siempre con el fin de crear sujetos pasivos. El último paso de este cruce entre la tecnología y el gobierno de la vida está en la ingeniería genética, algo que Foucault ya advirtió, por su enorme capacidad para modificar semillas, clonar seres vivos, recombinar grupos genéticos, regenerar órganos, etc.

Siguiendo una interpretación inmanentista, para estos autores la capacidad de intervención de la biotecnología machaca todo intento de situar en el ser humano algún tipo de intencionalidad trascendental. Definen el triunfo de la biotecnología como el fin de la teología y del iluminismo moderno, así como el triunfo total de la experiencia. No se puede hablar más que del existente, y no es posible elaborar una teoría del ser que no implique primero un posicionamiento científico. Sólo cabe hablar de una ontología de la experiencia, de lo contingente. Es el fin de la filosofía. Por eso, sólo cabe hablar de biopolítica, puesto que ella habla del mundo, del viviente. No nos queda más que la historicidad del viviente y la figura de la organización contingente. La biopolítica es hoy una «genético-política»:

La biopolítica aflora en la edad en la cual se demuestra insensato imaginar un principio inamovible del ser en grado de establecer una serie de criterios objetivos válidos de un modo difuso para disciplinar la constitución de la realidad. (...) La biopolítica pertenece al siglo XX porque es entonces cuando el nexo entre la vida y la política revela plenamente la propia consistencia *técnica* (la alianza política entre la vida y la política se define en el siglo XX por una infracción bio-técnica de la vida por parte de quienes la gobiernan): una relación disciplinada según una serie de reglas capaces de suspender la tradicional dialéctica entre el

hombre y (su) naturaleza y de triturar la legitimidad de la pregunta sobre la idoneidad del ser de las cosas⁴⁰.

Esta relación entre biopolítica, tecnología y eugenesia apenas la pudo atisbar Foucault. En el mundo anglosajón, también podemos encontrar desarrollos en esta dirección, como por ejemplo los de Thomas Lemke⁴¹.

⁴⁰ AMATO, Pierandrea, *Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault*, Mimesis, Milán, 2008, p. 13.

⁴¹ LEMKE, Thomas, "From eugenics to the government of genetic risk", in BUNTON, Robin, PETERSEN, Alan (Eds), *Genetic governance*, Routledge, Londres/Nueva York, 2005, pp. 95-105; LEMKE, Thomas, "Genetic responsibility and neoliberal governmentality: medical diagnosis as moral technology", in BEAULIEU, Alain, GABBARD, David, (eds), *Michel Foucault & power today*, Rowman & Littlefield Pub, 2006, pp. 83-95.

3. De Darwin al pensamiento ecológico

*Esto sabemos.
Todo está conectado
como la sangre
que une a una familia...
Lo que le acaece a la tierra,
acaece a los hijos e hijas de la tierra.
El hombre no tejió la trama de la vida;
es una mera hebra de la misma.
Lo que le haga a la trama,
Se lo hace a sí mismo*

Ted Perry, inspirado en el Jefe Seattle

Necesitamos situar las fuentes históricas del proceso en el que la vida se ha convertido en un objeto de preocupación ética. Hasta ahora hemos analizado *la politización de la vida como fenómeno histórico y social*, sirviéndonos de Foucault y de sus sucesores, y ahora vamos a emprender una tarea similar en cuanto a *la biologización de la vida como fenómeno científico*. Nuestro objetivo es mostrar cómo, por un lado, el impacto de la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies fue fundamental para el desarrollo de la Biología como ciencia; y, por otro lado, veremos cómo las relaciones entre biología y filosofía cristalizarán en el vitalismo de Nietzsche. De nuevo, el modelo que nos suministra la biopolítica de Foucault nos será de gran ayuda.

Como señala Foucault en un pasaje de *Seguridad, territorio y población*⁴², el proceso de la Modernidad europea tiene uno de sus dispositivos de arranque en las guerras de religión acontecidas durante los siglos XVI y XVII. Él lo expresa como una lucha de «conductas y contraconductas» desarrolladas en torno al llamado «poder pastoral», que estará estrechamente ligado al incipiente problema de la «gubernamentalidad». El proceso desatado en torno a la Reforma protestante de Lutero, la Contrarreforma católica y el desarrollo de nuevos movimientos carismáticos como el jesuita, tiene como base un debilitamiento de la cosmovisión divina del mundo. Los atributos de Dios empiezan a cuestionarse. Hechos históricos como la invasión de América y la expansión europea por todo el globo, el descubrimiento de la imprenta y la

⁴² FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 273 y ss.

difusión de la cultura, el desarrollo de la tecnología militar y el incipiente proceso de urbanización e industrialización, junto a la difusión de la idea de Progreso, motivaron en el ser humano occidental una nueva confianza en sí mismo sin apelar a la omnipotencia divina. Esto tuvo dos consecuencias fundamentales.

Por un lado, la figura del rey comienza a perder sus incuestionables prebendas de vicario de Dios en la Tierra y su mencionada autoridad absoluta para «hacer morir y dejar vivir». Este cuestionamiento de los fundamentos de la soberanía desata en la Europa del siglo XVI el problema de cómo gobernarse a uno mismo, cómo gobernar a los otros y cómo gobernar una sociedad. El problema de la gubernamentalidad estatal nace con Maquiavelo, se extiende durante el período de la Razón de Estado en el siglo XVII y llega hasta la formación de la gestión biopolítica, a finales del siglo XVIII. Al problema de cómo gobernar le es inherente la cuestión de cómo usar la libertad. Los europeos occidentales están viviendo en un contexto histórico de expansión mundial de sus imperios coloniales, de enriquecimiento acelerado y de paz relativa entre los Estados europeos. Este vuelco histórico les lleva a representarse a sí mismos como los únicos sujetos detentadores de la libertad y capaces de gobernarse a sí mismo con autonomía y autodeterminación.

La filosofía política de la Modernidad se desarrolla conforme a una distinción categorial entre el «estado de naturaleza» y el «estado civil», entre «salvajismo» y «civilización». El europeo comienza a posicionarse como un espíritu libre e independiente frente, primero, a la condición de «inferioridad», «supervivencia» y «necesidad» de las razas y pueblos invadidos en América, África y Asia; y, en segundo lugar, construye su condición de ser «subjeto» y «libre» frente a la «objetividad» de la materia inerte, impotente frente a las leyes inmutables que la gobiernan y sometida al capricho tecnológico y transformador del ser humano. En este contexto renace la idea de ciudad como espacio para el artificio, como isla humana en medio de un mundo ciego y mecánico sometido a las leyes de la causalidad y la necesidad. Se desarrolla el derecho, las técnicas de gobierno y la creencia de que es posible construir normas para la convivencia política de un modo convencional y ajeno a los «objetos» naturales. La filosofía del Siglo de las Luces es la expresión del triunfo de la libertad rescatada de Grecia y Roma frente al «oscurantismo» teológico de la Edad Media y la superstición religiosa. El europeo civilizado vuelve a conquistar sus facultades intelectuales de emancipación por medio del contrato político. Esta visión de la política se corresponde con una *ontología de tipo dualista y finalista* motivada por la ideología del progreso.

Estas distinciones modernas entre el oscurantismo de la tradición y la libertad política, entre la barbarie natural y el contrato social, tienen un fundamento metafísico elaborado por Descartes con su famosa contraposición entre la *res cogitans* y la *res extensa*, entre el intelecto humano y el resto de la naturaleza, o, dicho de otro modo, entre la conciencia libre y el mecanicismo de la materia⁴³. Volveremos en otro capítulo a esta distinción, pero lo importante ahora es mostrar la segunda consecuencia que mencionábamos: si el desarrollo de la Política durante la Modernidad estuvo ligado a la idea de libertad humana y autogobierno, el desarrollo de la Física se va a convertir, junto a las Matemáticas, en el modelo explicativo de una Naturaleza gobernada por leyes inmutables y necesarias. La *res extensa* de la que hablaba Descartes es el espacio infinito de fenómenos no-humanos sometidos a principios universales que funcionan sin la intervención de Dios ni la invención del ser humano. Foucault lo llama «desgubernamentalización» del cosmos. La naturaleza pierde el viejo lenguaje subjetivo de las intenciones mágicas y las finalidades aristotélicas, como ya había demostrado en *Las palabras y las cosas*. Desaparecen las manifestaciones espontáneas y divinas ligadas a las lluvias, las sequías o las cosechas. Las interpretaciones de los más sabios son sustituidas por la inteligibilidad que proporcionan cuantificaciones y predicciones «objetivas» de los hechos del mundo. Dios pierde su presencia «animista» y se convierte en un *Deus ex máquina*; la naturaleza toda se concibe como una inmensa máquina. El mundo de Galileo se reduce a caracteres matemáticos, y el universo mudo de Newton se rige mediante principios y leyes universales. En este caso, se trata de una *visión monista de la naturaleza* que mezcla en un solo plano ontológico, el de las fuerzas mecánicas, tanto a los organismos vivos como a los cuerpos artificiales.

De este modo, vemos que la naturaleza se reduce a cálculo, a principios universales objetivos y a leyes apodícticas de tipo causa-efecto; pierde su azar y su intencionalidad divina para entregárselos exclusivamente a las facultades subjetivas e intelectuales del ser humano, que adquiere los poderes demiúrgicos de Dios. Por tanto, tenemos una visión política de tipo dualista y una visión de la naturaleza de tipo monista. El europeo, especialmente el protestante, se considera dueño de su libertad de conciencia, comienza a emanciparse de las inclemencias de la naturaleza por medio de la técnica y construye un ámbito político propio e independiente donde puede construir la Historia conforme a sus ideales civilizatorios. La naturaleza ya no es una fuerza

⁴³ DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, Meditación II.

indómita que castiga a los pueblos, sino más bien un entramado de leyes matemáticas que podemos descubrir y calcular. De este modo, vemos que la Política comprende el reino de la libertad y la Física el reino de la necesidad; la conciencia de un lado y los hechos de otro. Nace tanto una *mathesis universalis* como una Razón de Estado:

Principia naturae y ratio status, principios de la naturaleza y razón de Estado, naturaleza y Estado: tenemos aquí, por fin constituidas o separadas, las dos grandes referencias de los saberes y las técnicas que se presentan al hombre occidental moderno⁴⁴.

Esta dicotomía entre Física y Política se prolongará durante el siglo XIX con la contienda entre positivistas e historicistas, entre una visión naturalista y una visión culturalista. Pero hay que destacar que a lo largo del siglo XVIII se desarrolla y sistematiza la Historia Natural, una disciplina que estaba fuera de esta disputa entre el determinismo natural y el espíritu libre. Las invasiones europeas se habían extendido por todo el globo en busca de metales preciosos, nuevas tierras y esclavos. Pero no sólo eso: también aparecen exploradores y científicos patrocinados por los intereses coloniales de las coronas europeas e interesados por la observación y la recolección de minerales, plantas, insectos, fósiles, etc. Estos aventureros, entre quienes se encontraba el ilustre Alexander von Humbolt, comienzan a descubrir una infinidad de seres vivos jamás vistos hasta entonces en sus países de origen, nuevos cultivos y nuevos climas. Estos nuevos hallazgos despertaron un gran entusiasmo y fueron transportados a las distintas metrópolis para su estudio, experimentación y difusión. Se cuantifican, se comparan, se clasifican y se exponen en ferias y museos. Se desarrolla la cría doméstica y el cultivo de nuevas plantaciones. La aparición de la Geología también promueve una investigación sobre los fósiles encontrados y la estimación de su antigüedad. En definitiva, gracias a estos descubrimientos y al desarrollo del programa de la embriología alemana, con el debate entre epigenetistas y preformistas, aumenta considerablemente el *interés a la vez científico e histórico por el reino de lo vivo*. El modelo científico de conocimiento abre el campo de observación de lo inerte y mecánico a lo vivo y azaroso, y se debate sobre la posibilidad de que estos hallazgos estén sometidos a una causalidad semejante a la Física, al modo de la ley de la gravitación universal de los planetas. Poco a poco, y como señala François Jacob, el interés se va desplazando desde la descripción y clasificación de órganos individuales

⁴⁴ FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 277.

visibles a la experimentación sobre las relaciones organizativas que se producen entre los órganos y sus funciones. Es decir, de lo externo y visible en relación con lo interno e invisible:

A finales del siglo XVIII se modifican las relaciones entre el exterior y el interior de un ser, entre la superficie y la profundidad, entre órganos y funciones. Lo que deviene asequible al análisis mediante la comparación de los organismos es un sistema de relaciones que se articulan en la profundidad del ser vivo para hacerlo funcionar. Detrás de las formas visibles se perfila una arquitectura secreta impuesta por la necesidad de vivir. Esta estructura de segundo orden es la organización que reúne en una misma coherencia lo visible y lo oculto⁴⁵.

Por tanto, el modelo de la física-matemática de Newton comienza a desplazarse hacia el modelo de las ciencias de la vida. La idea de una sustancia visible y objetiva al modo de la antigua filosofía griega comienza a cuestionarse desde la crítica de Hume a la idea de causalidad, pasando por el noúmeno de Kant hasta llegar al impulso ciego e irresistible de la voluntad en Schopenhauer.

Con el precedente de Kant, especialmente en la *Crítica del juicio*, de 1790, y su tesis de la epigénesis heredada de la embriología alemana⁴⁶, la fisiología de las funciones de Xavier Bichat y los naturalistas, el siglo XIX va a interesarse cada vez más por el carácter dinámico de la naturaleza viviente. Este nuevo campo de investigación va a establecer las relaciones que se producen en todo ser vivo entre las estructuras, las funciones y el medio externo, con el fin de crear un nuevo modelo explicativo del origen de las especies distinto al preformismo divino de los siglos XVII y XVIII.

Un precedente destacado de la teoría evolucionista de Darwin es el profesor de Historia Natural Jean Baptiste de Lamarck. Sus estudios taxonómicos le permitieron abandonar desde el año 1800 la vieja concepción de la inmutabilidad de los organismos y defender la tesis «transformacionista»: la vida aparece por generación espontánea a partir de la materia inerte (una hipótesis que suplía su incapacidad para explicar la desaparición de especies), y las cualidades adquiridas por cada viviente en su relación con el entorno se transmiten genéticamente a sus descendientes. Publica en 1809 su *Philosophie Zoologique*, donde defiende una escala del ser dinámica, no estática, donde los organismos se ordenan según su complejidad, hasta llegar al humano. Propone una

⁴⁵ JACOB, François, *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*, Tusquets, Barcelona, p. 89. La formación de la «vida» como objeto de interés científico a lo largo del siglo XIX está recogida a lo largo del capítulo 2 «La organización», 1999, p. 79 y ss

⁴⁶ MOYA, Eugenio, 2008, *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

idea de evolución que sigue un curso fijo, determinado, pacífico y ascendente a lo largo de la cadena de la vida. Pero este carácter determinista, o también finalista, le daba una connotación todavía sustantiva a su teoría, una armonía preestablecida que no contempla las discontinuidades y conflictos, como ocurrirá en Darwin.

Por su parte, Robert Chambers, en su obra de 1844 *Vestiges of the Natural History of Creation*, de clara estirpe lamarckiana, es el primero que trata de conciliar el modelo imperante de la física de Newton, basada en la ley de la gravedad para la materia inerte, con la nueva biología, basada en el estudio de las leyes del desarrollo para la materia viva. Es decir, trata de demostrar la hipótesis de la evolución biológica conforme a leyes naturales. Pero Chambers no explicaba el problema del origen de las especies; tampoco Newton. Efectivamente, el modelo hipotético-deductivo en el contexto científico de principios del siglo XIX era todavía newtoniano⁴⁷.

Pero en la década de 1830 viaja a bordo del *Beagle* rumbo a las islas Galápagos un naturalista inglés de escaso éxito en los estudios universitarios, Charles Darwin. Después de 20 años de investigaciones publicó su *Origen de las especies*, en 1859, donde trató de construir un modelo explicativo para la dinámica de las poblaciones vivientes. Esta es una diferencia fundamental respecto a Lamarck y sus antecesores: poner la atención en el origen de las especies más que en los seres vivos individuales. La Historia Natural, que desde sus comienzos se interesaba por la taxonomización, poco a poco fue derivando hacia el estudio, primero, de las funciones del organismo individual, luego, del organismo individual y sus interacciones con el medio y, por último, de la dinámica que opera entre el medio y el organismo a partir de una visión del conjunto de la población. Este término de *población*, como ya vimos en la biopolítica de Foucault⁴⁸, vuelve a ser determinante:

El mecanismo propuesto por Lamarck, así como el de Chambers, sólo tenían sentido a nivel individual porque ambos evolucionistas presuponían, junto con sus oponentes no evolucionistas, que todos los individuos de una forma particular de organismo eran equivalentes y que los cambios que experimentara un grupo reflejarían la simple suma de cambios idénticos en todos sus individuos. Contrariamente, según la concepción de la

⁴⁷ Sobre el contexto filosófico previo a Darwin: RUSE, Michael, *La revolución darwinista*, Alianza, Madrid, capítulo III "Criterios: geológicos, filosóficos y teológicos", p. 59 y ss.; y el epígrafe "Darwin y la filosofía", dentro del capítulo VII "Charles Darwin y el «Origin of Species»", 1983, p. 220 y ss.

⁴⁸ FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, p. 105 y ss.

selección natural de Darwin, el grupo, o población, era vital: el cambio se refería a una alteración de las diferencias entre los individuos que colectivamente componen el grupo⁴⁹.

Como ya sabemos, desarrolló su teoría de la evolución de las especies a partir de la selección natural y la lucha por la existencia. De hecho, en la época de Darwin se usaba el término *transmutación* más que el de *evolución*. Darwin hablaba de una teoría de la «descendencia con modificaciones», sin usar el término evolución como tal. Lee al economista liberal Malthus y su *Ensayo sobre el principio de la población*, de 1798, donde expone la teoría de la superpoblación y la escasez: el crecimiento geométrico de las poblaciones humanas es más acelerado que el crecimiento aritmético de los recursos naturales, corrigiéndose este desequilibrio por medio de una *lucha por la existencia*. Darwin aplica este modelo económico a todo el reino de lo vivo con el fin de explicar el mecanismo de los cambios en los organismos, la desaparición de unas especies y el origen de otras nuevas, y se encuentra con que las diferencias entre un exceso en la población de los miembros de una especie y la escasez de los recursos del medio exigen una inevitable *selección natural* de los mejor adaptados a partir de una lucha por la supervivencia. Las innumerables condiciones del medio y sus cambios impredecibles (clima, alimento, adversarios, terreno, etc.) son las que provocan en las especies el conflicto entre desaparecer o sobrevivir, y esto último sólo es posible por medio de la *adaptación*. Sólo los más cualificados se adaptan a las condiciones adversas del medio y los demás perecen, pudiendo incluso afectar a una especie entera. Así lo confirman las muestras fósiles de especies extintas. En el *Origen de las especies* encontramos una estrecha relación entre adaptación y supervivencia, una teoría muy bien acogida por la mayoría de científicos de la época y que Nietzsche, como veremos, negará rotundamente. Sin embargo, *ambos poseen estrechas afinidades en cuanto a su visión aleatoria de los procesos vivos y las ambivalencias que se producen en el reino viviente entre los adaptados y los inadaptados, los que sobreviven y los que perecen*. Esta dialéctica se expresa por primera vez en el siglo XIX y hoy adquiere un significado todavía más relevante, no tanto en términos de equilibrio, sino, justo lo contrario, en términos de amenaza, riesgo y exclusión:

⁴⁹ RUSE, M., *La revolución darwinista*, p. 219.

A mediados del siglo XIX el cuadro conceptual cambia totalmente. El equilibrio del mundo vivo se alcanza a través de una especie de dialéctica entre la permanencia y la variación, entre la identidad y la diferencia⁵⁰.

Es importante señalar que la lógica de la adaptación y la supervivencia de Darwin está promovida por una ley ulterior de *selección natural*. Al ateísmo de la teoría darwiniana se le atacó achacándolo de sustituir subrepticamente a Dios por un nuevo legislador natural. Darwin se defendió de estas acusaciones estableciendo que dicho término no tiene relación alguna con una entidad consciente, teleológica o espiritual⁵¹. Esto es importante porque introduce dentro de las leyes de la naturaleza un elemento desestabilizador y aleatorio, irracional no sólo para el intelecto humano sino también para el determinismo de la física. La dirección, la duración y el número de variaciones experimentadas por una especie escapan a las leyes de la matemática, abriendo paso a la aleatoriedad del *azar*, muy a pesar de las pretensiones de los científicos evolucionista de la época, que aspiraban a descubrir las leyes naturales y necesarias de lo vivo, al modo de los *Principia Mathematica* de Newton o del *System of Logic* de Stuart Mill. De modo que no existe ni un origen sobrenatural y espontáneo de las especies ni un destino final predeterminado, sino más bien una variación divergente de adaptaciones más especializadas. Tampoco el animal humano escapa a esta ley. Su realidad como especie resulta de una posibilidad entre otra infinidad de posibilidades, por lo que la variedad y el exceso del reino de lo vivo podría haber tomado otra dirección diferente. De hecho, Darwin muestra la inmensa variabilidad racial del ser humano por su exposición al medio y los cambios de sus condiciones. A pesar de los prejuicios raciales de su tiempo, que Darwin asumía considerando a las «razas civilizadas» como superiores, demuestra el estrecho parentesco que mantiene la especie humana con los animales en lo que respecta a sus facultades comunes: la memoria, los sueños, las emociones, la sensibilidad estética, la imaginación e incluso el raciocinio⁵². La existencia de la especie humana no es eterna ni necesaria, sino un producto aleatorio de muchos factores distintos, compartiendo además muchas de sus cualidades con otras especies ya existentes.

⁵⁰ JACOB, F., *La lógica de lo viviente*, p. 169.

⁵¹ DARWIN, Charles, *El origen de las especies*, Austral, Madrid, 1988, p. 131 y ss.

⁵² DARWIN, Ch., *El origen del hombre*, capítulo II "Facultades mentales del hombre y de los animales inferiores", Editores Mexicanos Unidos, México, 1982, p. 20 y ss.

Darwin encuentra en la adaptación al medio y en la transmisión hereditaria de los caracteres que permiten dicha adaptación, los dos factores que explican la evolución de las especies por selección natural de las mejor adaptadas, sin encontrar una respuesta convincente respecto al funcionamiento de estas dos variables. El interés por estudiar el mecanismo que produce los condicionamientos del medio y su relación con las mutaciones genéticas estimulará el desarrollo científico de la Ecología con Haeckel y Vernadsky, y de la Genética con Mendel. Al contrario que en Lamarck, en Darwin las especies no aparecen espontáneamente, sino que tienen un vínculo natural con otras especies inferiores. Además, los caracteres adquiridos no se heredan, sino que los cambios se producen por mutaciones genéticas aleatorias, como descubrirá Mendel. Esta doble dinámica de los seres vivos (mutación genética y adaptación al medio) explicaría la tendencia a la variabilidad creciente de sus caracteres. La idea de *variación* también es importante porque Darwin no está hablando de un progreso unidireccional de tipo histórico o moral, tal y como ocurría con los filósofos de la Modernidad desde Condorcet. Más bien su interés se dirige al “progreso de la organización”, ya que la variación de una organización superior desarrolla un mayor grado de diferenciación de sus caracteres y una mayor especialización de sus órganos, y por tanto una mayor capacidad de adaptación al medio.

El propio Darwin es consciente de que su teoría revolucionará la Historia Natural en cuanto al método para distinguir entre especies y variedades, siendo estas últimas las que están unidas por gradaciones intermedias. Para Foucault, la clave de su éxito está en su original “problematización de la población”. El evolucionismo adaptacionista proporciona una «lógica de lo viviente» que revoluciona la ciencia como método de conocimiento y lo vivo como «objeto» de saber. Su expansión propició la aparición de la Biología como un campo nuevo de investigación en el que se cruzan los procesos azarosos e impredecibles de variación junto a las leyes generales y regulares del proceso evolutivo:

Es inútil insistir aquí en la ruptura que se produjo entonces en el régimen del discurso científico y sobre la manera en que la doble problemática de la vida y del hombre vino a atravesar y redistribuir el orden de la *épistémè* clásica. Si la cuestión del hombre fue planteada –en su especificidad de viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes–, la razón hay que buscarla en el nuevo modo en que se relacionan la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone a la vez en el exterior de la historia como su entorno

biológico y en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder⁵³.

Como dice Antonio Campillo:

El evolucionismo permite romper la gran división entre la naturaleza y la cultura, entre la necesidad y la libertad, entre la materia inerte y el espíritu racional. La vida se convierte en el vínculo de unión entre ambos mundos. Las ciencias de la vida se constituyen como el lugar de encuentro entre las ciencias de la materia inerte y las ciencias histórico-sociales. Por un lado, la historia de la especie humana se inscribe en la historia de las especies vivientes; por otro lado, la historia de las especies vivientes se inscribe en la historia de la Tierra, del sistema solar, de la Vía Láctea y del universo en expansión. Por un lado, la historia de la humanidad se “naturaliza”; por otro lado, la naturaleza en su conjunto se “historifica”⁵⁴.

La distinción moderna entre Física y Política, entre las leyes necesarias y la libertad subjetiva, comienza a disolverse con el nuevo modelo evolucionista. Esta «revitalización» de la *res extensa* devuelve a la naturaleza sus atributos de azar, variabilidad y no-determinación; es decir, de libertad. Darwin mismo reconocía la necesidad de una *pangénesis* que estudiara la edad de la Tierra, su historia y su evolución. Esta idea, que cuyo postulado ya podemos encontrar en la *Historia Natural* de Buffon y la *Crítica del juicio* de Kant, se convertirá en el siglo XX en la *hipótesis Gaia* de James Lovelock⁵⁵. Además, la racionalidad occidental comienza a cuestionarse su privilegiada posición política de libre autodeterminación, o de *res cogitans*, como único sujeto de la historia, representándose cada vez más como un miembro en el vasto reino de los seres vivos, del cual procede y al cual pertenece. La Biología darwinista permitió el desarrollo de los estudios antropológicos sobre el proceso evolutivo de *hominización* y sobre las llamadas «edades del Hombre», siendo el antropólogo estadounidense Marvin Harris (promotor del llamado “materialismo cultural”) uno de sus principales representantes⁵⁶. Así pues, *el evolucionismo rompe la dicotomía entre libertad y necesidad, entre cultura y naturaleza, al «naturalizar» a la especie humana dentro del cuadro general de la historia de los seres vivos, así como al «historificar» la*

⁵³ FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, pp. 188-189.

⁵⁴ CAMPILLO, Antonio, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 139-140.

⁵⁵ LOVELOCK, James, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Tusquets, Barcelona, 1995.

⁵⁶ HARRIS, Marvin, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1991.

génesis de la vida como un proceso global denominado Gaia. De nuevo, nos encontramos con una relación irreductible e interdependiente entre los fenómenos vivos y los culturales, entre lo biológico y lo político, entre lo humano y lo no humano.

De hecho, y de cara a nuestra tesis, Darwin plantea el problema del «deber» moral desde la perspectiva de la historia natural, estableciendo una relación de indistinción entre los instintos y las normas sociales cuando se trata de actuar moralmente. Es conocido que Darwin saca al humano de su hegemonía en la naturaleza para emparentarlo con el mono, aunque establece que las diferencias fundamentales que distinguen a uno de otro son sus capacidades intelectuales y su noción de moralidad. El ser humano es el único viviente capaz de actuar moralmente. Esta cualidad no la poseen los animales porque no han desarrollado todavía una serie de facultades intelectuales superiores, como es el caso del lenguaje verbal. A pesar de ello, Darwin reconoce que en los animales inferiores hay también muestras evidentes de sociabilidad, simpatía recíproca, cooperación y auxilio mutuo. La diferencia fundamental está en que el humano, después de actuar, tiene la capacidad para reflexionar sobre sus actos y evaluarlos para aprobarlos o rechazarlos; se trata de la *conciencia* de nuestros propios actos. Pero es destacable cómo, a propósito de varios ejemplos sobre el instinto humano, sea maternal o no, de salvar una vida en peligro, Darwin defiende la imposibilidad de separar en nuestras acciones morales las componentes instintivas de las racionales, las que fluyen espontáneamente de las que elegimos deliberadamente:

Algunos afirman que actos realizados bajo la influencia de causas impulsivas, como las precedentes, no entran en el dominio del sentido moral, ni pueden, por lo tanto, ser llamados morales. Los que tal dicen limitan esta clasificación a los actos cumplidos con propósito deliberado, después de un triunfo sobre los deseos contrarios, o que estén determinados por elevados motivos. Pero es imposible trazar una línea divisoria de este género, por más que pueda ser real la distinción. (...) En lo que respecta a la deliberación y a la victoria sobre los deseos contrarios, se puede ver a muchos animales dudar entre instintos opuestos, como cuando acuden al socorro de su prole o al de sus semejantes en peligro. (...) Más aún: todo acto que repitamos a menudo acaba por realizarse sin dudas ni deliberaciones, y entonces no se diferencia de un instinto; con todo, nadie se atreverá a decir que el acto deja entonces de ser moral⁵⁷.

⁵⁷ DARWIN, Ch., *El origen del hombre*, p. 60.

Antes de pasar al siguiente capítulo, es necesario detenemos un momento en algunos de los rasgos más interesantes que ofrecen para nuestra tesis las ciencias de la vida en su deriva a lo largo del siglo XX, precisamente porque algunos de esos rasgos van a incorporarse al discurso de la ética de la vida, problematizando nuevamente la distinción entre el humano como sujeto soberano y la naturaleza como objeto manipulable. Michael Ruse nos recuerda que las dos grandes interrogantes que quedaron abiertas desde el evolucionismo de Darwin fueron tanto la antigüedad de la Tierra como el funcionamiento de la herencia de caracteres adquiridos. Si la Biología nace con la teoría de la evolución, ésta se desarrolla a su vez en dos ramas de lo orgánico: la Biología Celular, principalmente la Genética, y la Ecología; es decir, la vida a nivel microscópico y a nivel macroscópico. Mientras que la primera se interesa por las componentes elementales que dan origen a cada ser vivo, la segunda investiga la interacción entre los seres vivos y el medio que les rodea. Ambas disciplinas han tratado de explicar la teoría de la evolución en términos de mutaciones genéticas y de interacciones medioambientales. Como dice Eugenio Moya, se trata de un nuevo conflicto entre «bioadaptismo» y «bioconstructivismo». La primera corriente tiene como primer precedente a Auguste Weismann, mientras que la segunda remite a Von Goebel⁵⁸. El primero considera que los seres vivos se adecuan al medio, mientras que el segundo reconoce un papel activo en la especie humana, al tratarse de seres vivos informativamente abiertos que evolucionan en su interacción con el medio.

Weismann hereda de Darwin la idea de selección natural y le suma su idea de epigénesis, lo cual inicia la corriente de la teoría evolutiva de base genetista que se funda en el siglo XX con el nombre de *neodarwinismo*: Dobzhansky, Watson, Crick, Monod, etc. Esta línea presta atención a la selección realizada mediante las células sexuales, quitando importancia a aspectos como el “uso y desuso” de los órganos o la herencia de caracteres adquiridos. Uniformiza a todos los seres vivos reduciéndolos a su información genética, que es la única responsable de la selección. La cadena de ADN es irreversible y explica las mutaciones, un hecho que imposibilita la herencia de caracteres adquiridos. Se trata de un modelo que tuvo mucho éxito después del descubrimiento de la estructura bioquímica del ADN por Watson y Crick en los años 50

⁵⁸ MOYA, E., *Kant y las ciencias de la vida*, p. 182 y ss.

del siglo XX, pero que es reduccionista porque, al tratar de explicar la evolución, presta toda su atención al genoma:

La evolución no puede considerarse una ley ni siquiera de los seres vivos. Lo característico de los seres vivos es conservar y no evolucionar, puesto que poseen un mecanismo que asegura la reproducción fiel de la estructura e incluso la reproducción fiel de los accidentes o errores que pueden producirse en esa estructura. Sin conservación de los accidentes, de las mutaciones, no habría evolución, puesto que esos accidentes recombinados serán el material potencial sobre el que actuará la selección natural. En esencia, el desarrollo del programa neodarwinista o *adaptista* hizo que biólogos y naturalistas concibieran la selección natural como una fuerza ciega externa actuando sobre organismos en extremo pasivos a las influencias del medio ambiente⁵⁹.

De cara a nuestra tesis, es importante señalar que el neodarwinismo ha inspirado una nueva corriente «naturalista» que trata de eliminar la distinción entre hechos y valores tratando de reducir el comportamiento moral a un fundamento genético que podemos explicar científicamente y manipular mediante la tecnología. Aunque esta corriente mantiene una relación estrecha con la filosofía del *moral sense* de Hume, su posicionamiento teórico está muy lejos del que vamos a desarrollar aquí, principalmente por sus repercusiones éticas. En obras como la *Sociobiología* de Edward O. Wilson⁶⁰ y *El gen egoísta* de Richard Dawkins⁶¹, encontramos un enfoque adaptista que entiende la ética como un epifenómeno que cumple la función de la supervivencia. Estos autores tratan de apropiarse del discurso moral de los filósofos elaborando una serie de supuestos científicos que tratan de indentificar nuestra naturaleza innata con las acciones morales. Fenómenos fundamentales como el altruismo y el egoísmo quedan reducidos a conductas adaptativas que permiten la supervivencia dentro del marco de la selección natural. Por tanto, la ética ya no puede ser un objeto especulativo en manos de filósofos, sino un análisis científico que corresponde a biólogos, genetistas, etc. Es decir, este enfoque pretende asimilar la ética a la etología. Este neodarwinismo científico reduce a los seres vivos al status de «máquinas de supervivencia» cuyos genes controlan el comportamiento. Reduce la vida a una visión egoísta de competencia individual por la supervivencia dirigida mecánicamente por unas bases genéticas cuyo

⁵⁹ MOYA, E., *Kant y las ciencias de la vida*, p. 184.

⁶⁰ WILSON, Edward Osborne, *Sociobiología: la nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980.

⁶¹ DAWKINS, Richard, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona, 1994.

estudio está al alcance de la ciencia⁶². Es más, es susceptible de análisis por la ciencia y transformable por la tecnología, dando pie al gran experimento tecno-evolutivo que, como veremos, tanto va a criticar la ética de la especie de Habermas.

Este modelo nos resulta insuficiente porque no está interesado en las interacciones que se producen entre los seres vivos y el medio, reduciendo el mecanismo evolutivo de la vida a un conflicto por la supervivencia y la adaptación mecánica, y la ética a un emotivismo subjetivo de los filósofos. Además, explica en términos «adaptacionistas» las ambivalencias que se producen entre la vida y la muerte, entre la conservación y la expansión, muy al contrario de como las pensaron por primera vez Schopenhauer y Nietzsche, y, posteriormente, la corriente del pensamiento ecológico, como es el caso de Edgar Morin y Fritjof Capra. Por último, esta corriente «bioadaptista» está vinculada a un enfoque funcional de la tecnociencia que no problematiza los riesgos e incertidumbres engendrados por la propia lógica de la investigación y la práctica científica.

La segunda corriente, el «bioconstructivismo» o pensamiento sistémico, tiene entre sus principales fuentes de inspiración a Jacob von Uexküll y su *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, de 1909, y Ludwig von Bertalanfy con su *Teoría general de los sistemas*, de 1968. Esta corriente estuvo influida principalmente por la biología organicista, la psicología de la Gestalt y la física cuántica. El *bioconstructivismo* se interesa por la interacción recursiva entre los humanos y el entorno en el que habitan, cuestionando la distinción tradicional entre sujetos y objetos, entre un ser humano activo y una naturaleza pasiva. Es importante destacar que Darwin relacionaba unilateralmente la variabilidad de las especies con su adaptación a las condiciones externas, sin contar con que las mismas especies vivas pudieran ser a su vez un factor de variación del entorno. Así lo establece en el capítulo II del *Origen de las especies* “Variación en la naturaleza”. La novedad que aporta la corriente bioconstructiva o sistémica está en la actividad que atribuye al reino de lo vivo como elemento activo de transformación. Lo que viene a defender es una teoría de la evolución caracterizada por la interacción y la coevolución entre los vivientes (incluidos los humanos) y el entorno en el que habitan. Según esta corriente:

⁶² Respecto a esta temática, es interesante el artículo de: CELA CONDE, Camilo J., «El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología», en: CAMPS, Victoria (Ed.), *Historia de la ética III. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 601-634.

El ambiente no es, pues, algo que para los organismos determine, aunque sí constriña, su trayectoria evolutiva. Todo lo que le acontezca al organismo no dependerá sólo de la estructura primaria genética ni de la presión selectiva del entorno, sino de la interacción con él de un sistema que está organizativamente cerrado pero informacionalmente abierto⁶³.

El epigenetismo establece que los seres vivos son organismos autoorganizados dotados de disposiciones originales de carácter formativo. A pesar de estos gérmenes originarios, poseen cierta capacidad para reaccionar a los cambios del exterior, sin que esto afecte fundamentalmente a su estructura original. Los cambios no están determinados por reglas genéticas preexistentes, sino por disposiciones epigenéticas de reorganización que, en parte, dependen del azar y de las potencialidades de cambio del organismo. Esta corriente de pensamiento se alimenta de una serie de nociones muy relevantes para las éticas de la vida que vamos a estudiar, y que muestran la interdependencia que se produce en el reino de lo vivo: *medio* (Jacob von Uexküll), *sistema* (Lawrence Henderson), *ecosistema* (A. G. Tansley), *retroalimentación* (Norbert Wiener) y *autoorganización* (Heinz von Foerster).

El biólogo austriaco Ludwig von Bertalanffy elabora una «teoría general de la organización», mostrando la caducidad de la Ciencia Moderna en su pretensión de construir un modelo cognitivo analítico, atomístico y reductivo. Descubre que en disciplinas tan dispares como la Sociología, la Biología o la Psicología (las relaciones humanas, las relaciones entre los seres vivos y el individuo) son necesarias categorías *holísticas* similares que demuestren la interdependencia que se produce entre los distintos sistemas de organización: organización de la estructura, retroalimentación de la información, circularidad de los procesos, homeostasis, interacción, etc. Relaciona la cibernética con la teoría de la información, la teoría de los juegos, la teoría de la decisión, etc. El mundo, frente al mecanicismo ciego del siglo XVIII o el caos darwiniano del XIX, lo concibe como una inmensa organización muy compleja que exige abordar los problemas desde la interdisciplinariedad cognitiva y la interacción de diversos sistemas: tecnológico, económico, ecológico, etc. Estos sistemas, lejos del positivismo lógico, no se pueden «constatar», reducir a hechos empíricos, sino que inevitablemente son una construcción cognitiva:

⁶³ MOYA, E., *Kant y las ciencias de la vida*, p. 193.

En sus diversas disciplinas –ya fueran la química, la biología, la psicología o las ciencias sociales-, la ciencia clásica procuraba aislar los elementos del universo observado –compuestos químicos, enzimas, células, sensaciones elementales, individuos en libre competencia y tantas cosas más-, con la esperanza de que volviéndolos a juntar, conceptual o experimentalmente, resultaría el sistema o totalidad –célula, mente, sociedad-, y sería inteligible. Ahora hemos aprendido que para comprender no se requieren sólo los elementos sino las relaciones entre ellos –digamos la interacción enzimática en una célula, el juego de muchos procesos mentales conscientes e inconscientes, la estructura y dinámica de los sistemas sociales, etc. Esto requiere la exploración de los numerosos sistemas de nuestro universo observado, por derecho propio y con sus especificidades. Por añadidura, aparecen aspectos, correspondencias o isomorfismos generales comunes a los “sistemas”. Tal es el dominio de la *teoría general de sistemas*⁶⁴.

Dos teóricos representativos de esta corriente holística, sistémica y ecológica son el filósofo francés Edgar Moran y el físico austríaco Fritjof Capra. Ambos han desarrollado un *pensamiento ecológico* recuperando una visión integradora no sólo entre naturaleza y cultura, sino también entre *ambientalismo* y *genetismo*, en beneficio del *autos*, el ser vivo organizado e integrado en redes vivas. La vida no es reductible a fenómenos físicos, químicos o genéticos, sino que, al contrario, sólo es comprensible en la unidad relacional de elementos geológicos, biológicos y sociológicos estructurados de forma compleja, interdependiente y en red. La crítica al dualismo cartesiano y la tradición moderna es evidente aquí. Entender la vida como una red de sistemas que conviven, cooperan y coevolucionan implica comprender las distintas redes vivas que van desde el microcosmos hasta el macrocosmos: redes celulares, redes de órganos, redes de seres vivos, redes de ecosistemas, hasta la red Gaia, que es la Tierra entendida como un todo viviente, autoorganizado e interconectado:

Todos los sistemas vivos son redes de componentes más pequeños; la trama de la vida como un todo es una estructura multinivel de sistemas vivos que anidan en el interior de otros: redes dentro de redes. Los organismos son agregados de células autónomas pero íntimamente vinculadas; las poblaciones son redes de organismos autónomos pertenecientes a especies únicas y los ecosistemas son redes de organismos, tanto mono como multicelulares, pertenecientes a diferentes especies. Lo que tienen todos estos sistemas en común es que sus

⁶⁴ BERTALANFFY, Ludwig Von, *Teoría general de los sistemas*, FCE, México, 1995, pp. XIII-XIV.

componentes vivos son siempre células; por tanto, podemos afirmar sin duda alguna que todos los sistemas vivos son, en última instancia, autopoiesicos⁶⁵.

Esta concepción de la vida rompe con la dualidad entre el ambientalismo y el genetismo. Si en el primero encontramos un primado de la autonomía fenoménica de la organización de lo vivo en sus interacciones filogenéticas con el medio (*fenotipo*), en el segundo hay un primado de la autonomía genética de la organización viviente poseedora de un patrimonio informacional ontogenético (*genotipo*). Pero la idea fundamental de estos autores es la de entender la vida como un sistema a la vez eco-dependiente y geno-dependiente, dentro de un *paradigma ecológico y organizacional de la vida* donde interactúan elementos físicos, químicos, climáticos, vegetales, animales, humanos, sociales, económicos, tecnológicos, ideológicos, etc. Estos autores consideran la evolución no sólo como un resultado de la selección natural, las mutaciones genéticas y la adaptación, sino principalmente como *un proceso expansivo de organizaciones vivas cada vez más abiertas, flexibles, complejas y diversas que cooperan entre sí y coevolucionan*.

El término «ecología» fue acuñado por Haeckel en 1866, pero ha sido a lo largo del siglo XX cuando se ha desarrollado la ciencia ecológica, al problematizar el conjunto de las relaciones vivas y pensarlas desde las unidades mínimas de ADN hasta la Tierra como totalidad viviente⁶⁶. La naturaleza es un proceso a la vez resultante y generador de organismos tanto microcelulares como macrocelulares, de especies vivientes y de procesos que las regulan, de herencia genética y de transformaciones fenoménicas. Esta naturaleza no es ni tan bondadosa como en Rousseau ni tan despiadada y selectiva como en Darwin. La biosfera como totalidad sistémica de lo viviente resulta y crea las condiciones para una enorme multiplicidad y *red de ecosistemas* donde interactúa el conjunto de lo viviente y el conjunto de lo físico en una unidad indisoluble e interdependiente. La *biocenosis* se integra, crea, destruye y transforma el *biotopo* que le da soporte. A su vez, la colonia viviente se integra al medio y se desarrolla estableciendo redes de solidaridad y alianza (simbiosis), o también de enfrentamiento y lucha (parasitismo). No hay ni simple determinismo del biotopo ni sólo interacciones entre los seres vivos de la biocenosis, sino el conjunto de las

⁶⁵ CAPRA, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona, 2010, pp. 220-221.

⁶⁶ Un breve resumen de la aparición de la ecología se puede encontrar en: CAPRA, F., *La trama de la vida*, segunda parte: "La emergencia del pensamiento sistémico".

interconexiones y organizaciones que se producen entre ambos. Contra los presupuestos selectivos de los mejor adaptados que encontramos en Darwin, tanto Morin como Capra sostienen que es precisamente la precariedad que padecen los organismos para su supervivencia lo que motiva su organización en redes de cooperación que intercambian energía y diversifican la biocenosis en un proceso de complejidad creciente. A mayor diversidad de lo vivo, mayor resistencia a posibles perturbaciones mortales. La adaptación no supone simplemente una reacción negativa de supervivencia, sino más bien una aptitud para crear nuevas redes complementarias y/o antagonistas para afrontar las nuevas variables del ecosistema. De hecho, la incapacidad para la cooperación o la solidaridad puede ser ella misma un factor de riesgo mortal. No sólo hay una selección de las especies, sino que más bien acontece una selección global de los ecosistemas mejor integrados para la nueva reorganización, incertidumbre y homeostasis de lo vivo. La vida y la muerte son dos fenómenos simultáneos que se complementan continuamente para generar estructuras vivas estables y duraderas. Morin lo llama el «rostro complejo y ecologizado de la selección»:

Lo seleccionado/integrado no es única ni principalmente un organismo, no es única ni precisamente un individuo, no es única ni principalmente una especie o una población, no es únicamente un fenotipo ni, a través de él, única ni principalmente unos genes, no es única ni principalmente una tasa de natalición/especie en todos sus aspectos, incluida su tasa de reproducción, y lo seleccionante/integrante no es un medio, no es la naturaleza, no son únicamente las concurrencias, no son únicamente las complementariedades, son también los pluribucles genéricos de la eco-organización⁶⁷.

La complejidad de la trama viviente se encuentra en la relación simultánea entre elementos a la vez físicos, biológicos y psíquicos en un todo organizado como sistema viviente, como ecosistema. En esta interacción compleja entre el *autos* y el *oikos*, la auto-organización y la eco-organización, los seres vivos se comportan como estructuras organizadas a la vez por elementos genéticos, filogenéticos y egocéntricos estables que intercambian información y energía con su entorno físico y biológico dentro de un proceso de mutua retroalimentación. Por un lado, al *genos* le corresponde una función de generatividad biológica mediada por la información genética heredada, donde está inscrita la posibilidad misma de vivir por uno mismo; al *fenos* le corresponde el ámbito

⁶⁷ MORIN, Edgar, *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 74.

fenoménico de la computación, las interacciones, las relaciones y la homeostasis. El primero comprende el ámbito de la especie, la estabilidad y el cierre, mientras que al segundo le corresponde la existencia, la inestabilidad y la apertura:

La autonomía viviente, se la considere desde el punto de vista del individuo o desde el *autos*, en su conjunto necesita de la doble dependencia. Es el cierre del *genos* lo que, al echarle el cerrojo a la entrada de la experiencia individual en el patrimonio hereditario, impide la invasión de los determinismos y *alea* exteriores y asegura la autonomía del ser respecto del entorno. A la inversa, es la apertura del *fenon* al entorno lo que permite al individuo, sobre todo si dispone de un aparato neurocerebral, constituirse una experiencia propia⁶⁸.

Vamos a reproducir una definición más concluyente y fundamental de Morin acerca de la *autonomía viviente*, de mucha relevancia para este trabajo:

Autos no debe convertirse solamente en el concepto que colme un huevo teórico. No debe constituirse solamente en concepto de tipo complejo (macro-concepto multidimensional y recursivo). Debe acceder al rango soberano de paradigma. En efecto, una vez reconocido y definido como hemos hecho, se convierte en un principio de asociación/articulación de los conceptos fundamentales que constituyen y controlan las teorías y discursos sobre la vida. (...) Este paradigma permite, pues, concebir conjuntamente, distinta e inseparablemente en bucle al Individuo, a la Especie, al Entorno⁶⁹.

En este *autos* la unión interdependiente entre el genotipo y el fenotipo da lugar a una tercera noción: la *ipseidad* o subjetividad viviente, que le atribuye una condición de individualidad única e irremplazable más allá de las similitudes genéticas, fisiológicas o psíquicas. Tiene una triple componente física y motriz, biológica y organizativa y proto-psíquica y cognitiva. Sólo a esta noción del individuo-sujeto le supone el hecho de la muerte el verdadero final de la existencia, y no un momento cíclico más de la vida. Todavía más, es el fundamento de sus capacidades éticas. Capra, en un sentido aproximado, atribuye a los seres vivientes autopoiesicos tres cualidades que no podemos ahora analizar: patrón (toda forma de vida se organiza en red), estructura (toda materia viviente posee componentes en continua regeneración y transformación) y proceso (es el vínculo entre el patrón y la estructura, encargado de corporeizar continuamente el carácter autopoiesico y en red de todo viviente).

⁶⁸ MORIN, E., *La vida de la vida*, p. 168.

⁶⁹ *Ibid*, pp. 306-307.

Tenemos pues que el *autos* interactúa incesantemente con el *oikos*, siendo el *autos* una unidad de atributos genéticos, fenotípicos y subjetivos. Entre el *autos* y el *oikos* se produce un doble proceso a la vez trófico y cíclico de retroalimentación. El primero es una cadena donde la luz solar, el curso de los ríos y los nutrientes minerales de los suelos alimentan al reino vegetal; éste, a su vez, da sustento a los animales herbívoros, los cuales son presa del resto de animales carnívoros y omnívoros, que, por último, se descomponen enriqueciendo de nuevo la tierra y alimentando a las plantas. La cadena trófica constituye un ciclo que también interactúa con otros ciclos a la vez cerrados y abiertos, retroactivos y recursivos, generando un proceso global de desorganización y reorganización de los ciclos o bucles. Efectivamente, las redes de sistemas vivos no sólo luchan por adaptarse y sobrevivir, sino que están inmersas en un proceso constante de degeneración y regeneración, de producción, reproducción y muerte, de depredación y defensa, de creación y destrucción tanto de sistemas autónomos de vida como de entornos ambientales biofísicos. Los sistemas vivos sufren perturbaciones climáticas, amenazas en la cadena trófica, alteraciones en los recursos del medio; pero también disponen de capacidades para reequilibrar sus procesos homeostáticos organizándose en redes solidarias que recrean su autonomía organizativa. Lo que es muerte y podredumbre para unos, supone nutrición y alimento para otros. Así pues, los ecosistemas se *hacen a sí mismos* en un doble proceso milenario de orden y desorden, de regularidades y azares, de mutua necesidad entre la solidaridad y el antagonismo, gracias al cual se reproducen, se alteran y se transforman. El orden y la interacción producen desorden y reorganización. Como dice Edgar Morin:

Aparece la virtud suprema de la eco-organización: no es la estabilidad, es la aptitud de la reorganización para reorganizarse a sí misma de manera nueva bajo el efecto de nuevas desorganizaciones. Dicho de otro modo, la eco-organización es capaz de evolucionar ante la irrupción perturbadora de lo nuevo, y esta aptitud evolutiva es lo que permite a la vida no sólo sobrevivir, sino desarrollarse, o más bien desarrollarse para sobrevivir⁷⁰.

Esta distinción la vamos a recuperar en el discurso de Nietzsche acerca de las ambivalencias de la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la expansión del Ultranombre y la protección del rebaño. Esto es importante porque las éticas de la vida que vamos a estudiar no tendrían sentido sin el proceso histórico que, desde la aparición

⁷⁰ MORIN, E., *La vida de la vida*, p. 52.

de la biopolítica hasta la globalización actual, ha propiciado un incremento de las ambivalencias entre la vida y la muerte, entre los procesos beneficiosos y los procesos nocivos par la vida, generando desórdenes cuya complejidad y amenaza es cada vez mayor.

En resumen, el pensamiento ecológico nos proporciona una visión de los seres vivientes en continua transformación, simultáneamente sumidos en procesos de orden y desorden, de crecimiento y amenaza. Su organización en redes complejas no sólo cuestiona la tradicional separación entre naturaleza y sociedad, entre objetos y sujetos, sino también cuestiona la visión competitiva y adaptista del neodarwinismo. La comprensión de los seres vivientes desde una perspectiva sistémica y relacional sitúa al ser humano más allá de una posición pasiva por sus condicionantes genéticos y de lucha por la supervivencia contra otros vivientes. Al contrario, la teoría de los sistemas vivos autoorganizados que conviven en red sitúa al ser humano en una posición de apertura e intercambio con los elementos externos de los cuales procede y de los cuales depende, obligándole a ser éticamente responsable de los mismos y a considerarlos en la totalidad de sus relaciones. El ser humano se sabe parte de una red muy compleja que no ha creado y que tampoco puede controlar, aunque sí puede alterar e incluso destruir. Este es uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta la ética contemporánea, y en esta línea veremos cómo todas las éticas de la vida coinciden en la exigencia de prudencia, cautela y responsabilidad a la hora de llevar a cabo acciones cuya magnitud en el corto y en el largo plazo pongan en peligro no sólo las redes de la vida, sino al propio ser humano.

4. El vitalismo de Nietzsche

*Algún día
Se pondrá el tiempo amarillo
Sobre mi fotografía*

Miguel Hernández, *El rayo que no cesa*

Acabamos de estudiar el doble proceso por el que la vida se convierte simultáneamente en un objeto de saber científico y en una práctica de gestión política. Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, en algunos países de Europa occidental comienza a prestarse una especial atención a la vida como un fenómeno no exclusivamente físico o político; no simplemente «natural» o «cultural», sino a la vez histórico y biológico, azaroso y predecible. Se problematizan ciertos eventos que hasta entonces habían sido considerados naturales o bien relativos a la vida privada, y como tales ajenos a la política: el nacimiento, la enfermedad, la higiene, la vivienda, la raza, la especie, la muerte, etc. Estas variables pasan a ser objeto de investigación, de predicción, de control, pero también de «normalización», «purificación» y «civilización». La vida se convierte en un objeto de saber y de poder en el que participan tanto científicos de la naturaleza como de la sociedad. De hecho, aunque no está claro el vínculo que mantuvieron entre sí el evolucionismo biológico de Darwin y el evolucionismo social de Herbert Spencer, lo cierto es que en el último tercio del siglo XIX comienza a propagarse entre los biólogos evolucionistas un interés creciente por explicar y reducir los comportamientos sociales a fenómenos biológicos. Hacia 1875 el evolucionismo se había impuesto en el ámbito científico inglés y se había convertido en una especie de comodín teórico. De nuevo, Foucault y la biopolítica nos sitúan el contexto:

Podemos comprender, para empezar, el lazo que rápidamente se anuda —yo diría directamente— entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder. En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio —es decir, no solamente como la teoría de Darwin en sí misma sino en su conjunto— el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina los menos adaptados), se convierte, como algo natural, en pocos años durante el siglo XIX, no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente una manera de esconder un discurso político bajo una vestimenta científica, sino

verdaderamente una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etc. Dicho de otra forma, cada vez que ha habido un enfrentamiento, una amenaza, lucha, riesgo de muerte, es en la forma del evolucionismo a la cual nos vemos obligados a pensarlas⁷¹.

En este contexto evolucionista penetra la noción de vida en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Aunque no fue el pionero, pues encontramos algunos precedentes en Kant, influido por la embriología alemana desde la *Crítica del juicio*⁷²; y también en Schopenhauer, cuya lectura de Bichat influye en *El mundo como voluntad y representación*⁷³; incluso en Marx y sus *Manuscritos de 1844*⁷⁴. Pero Nietzsche fue el primero que planteó filosóficamente el fundamento vitalista de la supervivencia y del desarrollo, con los conflictos dialécticos correspondientes que vamos a ver.

Después de una primera etapa influido por la noción de voluntad como «cosa en sí» de Schopenhauer y en la que se dedicó a interpretar estéticamente el mundo como un conflicto entre lo dionisiaco y lo apolíneo, entre las fuerzas creativas y dinámicas y las fuerzas conservadoras y estáticas, Nietzsche comienza a interesarse por el triunfo de la «objetividad» científica, para contraponerla a los sucesivos dualismos de la filosofía occidental: platónico, cristiano y cartesiano. En la década de 1870 conoce el materialismo y el darwinismo a través de Friederich Albert Lange y el segundo tomo de su *Historia del materialismo*, de 1875. Se siente decepcionado por la persistencia de la moral cristiana en sus maestros Schopenhauer y Wagner, abandona sus estudios filológicos y comienza un duro combate contra los ideales morales, estéticos y religiosos, situándolos en el mundo schopenhaueriano de la «representación». Mientras que las verdades de la metafísica prometen la felicidad, la ciencia ofrece investigación. Nietzsche descubre las evidencias de la fisiología y comienza a desenmascarar el trasfondo «humano, demasiado humano» que se esconde detrás de todos los ideales y de toda supuesta «cosa en sí». Si la metafísica se ocupa de lo sublime y elevado, el método científico lo invierte demostrando el origen contingente y banal de todos los procesos naturales, tanto animales como humanos. La naturaleza está exenta de fines últimos, no menos que la fuente de nuestro razonamiento. Se refiere a esa «jauría de perros» que son

⁷¹ FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, p. 229.

⁷² MOYA, E., *Kant y las ciencias de la vida*, op. cit.

⁷³ ESPOSITO, R., *Terza persona*, op. cit.

⁷⁴ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

las pulsiones e instintos originarios de los cuales apenas unos pocos llegan a hacerse conscientes constituyéndose como verdades “universales”. La conciencia racional no es más que un producto tardío de la evolución, todavía reciente y débil, pero responsable de esa “necesidad metafísica” que tienen los humanos de darle un sentido a la irracionalidad originaria de la vida. Aunque nos empeñamos en creer que nuestra conciencia es perfecta e inmutable, lo cierto es que está sujeta a crecimiento y variaciones impredecibles⁷⁵. Nietzsche historiciza al humano y su conciencia, defendiendo una *filosofía histórica*⁷⁶, al igual que hará con la moral en la *Genealogía de la moral*, fundamentada mediante los avances del positivismo científico de la época. La auténtica función que cumple la conciencia dentro de la realidad caótica de la naturaleza y la sociedad está, lejos de legislar nuestras acciones al modo del imperativo kantiano, en su *utilidad para la vida en común*. El conocimiento y la verdad, aunque resultan de la historia de un error y ellos mismos son un error, pues no son más que “necrópolis de las intuiciones”, unen socialmente al grupo en normas morales, legales y políticas que le dan consistencia y credibilidad. Las verdades que produce la conciencia, o el *alma*, ya no pertenecen al ámbito platónico de las ideas necesarias e inmutables, sino que cumplen una función de servicio para la supervivencia de la especie⁷⁷. Nietzsche reduce el conocimiento a fisiología, eliminando cualquier independencia entre el conocimiento y la acción. Como dirá posteriormente:

Nuestro pensamiento y nuestra estimación de valor son sólo una expresión de apetencias que imperan detrás de ellos⁷⁸.

Esta etapa, que algunos denominan «ilustrada», no va a durar mucho tiempo. Nietzsche considera que la supuesta objetividad de la ciencia no es más que una opción valorativa denominada «verdad» y por lo tanto hay que desconfiar también de ella. La ciencia, en términos de Schopenhauer, es un modo de “representación del mundo”, una interpretación, una elección más entre otras posibles, un intento de reducir y controlar la sustantiva incoherencia lógica de la vida en un trasunto de leyes matemáticas y evidencias empíricas. Al igual que la religión cristiana y la moral del resentimiento

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001, I, 11.

⁷⁶ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996, I, 2.

⁷⁷ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, III, 110; V, 354 y ss. Esta tesis está prefigurada en su pequeño ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de 1873.

⁷⁸ NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos 1885-1889*, Tecnos, Madrid, 2006, I (30).

habían tratado de objetivar el mundo conforme a un ideal de Bien, lo mismo hace la ciencia con su ideal de Verdad. El primero es un nihilismo pasivo, mientras que el segundo es un nihilismo neutral. Nietzsche no puede aceptar las religiones porque niegan la vida y el cuerpo deseando la nada del más allá, la muerte, y condenando la vida como un valle de lágrimas; pero tampoco le es suficiente la ciencia, porque reduce la vida a una fría serie de datos y leyes empíricas. Así pues, ni la trascendencia de la primera ni la inmanencia de la segunda.

Descubrir la estrechez de los hallazgos científicos y sus pretensiones universales es lo realmente cómico para Nietzsche y su *Gaya Ciencia*. Después de esta etapa positivista y escéptica, el filósofo alemán encara su última década de lucidez recuperando sus convicciones estéticas de antaño, pero integrándolas en un discurso nuevo. Su pensamiento se toma más nervioso y dramático, como si sus ideas se encarnaran en su propia vida y fueran una realidad a un tiempo corporal y espiritual. El humano que concibe hacia 1880 es un *animal fantástico* lleno de vida, lleno de voluntad de vivir. Nietzsche introduce el concepto de *razón vital* (*Vernunft im Leben*):

Poco a poco el hombre se ha convertido en un animal fantástico que tiene que cumplir una condición vital más que cualquier otro animal: ¡el hombre *necesita* creer de vez en cuando que sabe *por qué* vive, su especie no puede prosperar sin una periódica confianza en la vida! ¡sin fe en la *razón inmanente de la vida*!⁷⁹.

El humano es mucho más que un ensamblaje de materia y fisiología. Sin renunciar a la frialdad de los avances científicos, las pulsiones instintivas de la vida requieren del calor de las pasiones, de las grandes creaciones artísticas, de la invención de valores elevados. La ciencia es útil para deshumanizar la naturaleza, para demostrar la ausencia de fines o de «valores en sí», pero con el concepto de *voluntad de vida*, Nietzsche naturaliza en el humano la necesidad de darse fines. El último Nietzsche busca una mezcla entre los límites precisos de la ciencia y la desmesura de la filosofía, entre el frío conocimiento y el impulso vital. No hay «naturaleza desnuda» y estática en el humano, sino un refinamiento, una sutileza, una astucia incesante para hacerse interesante, para darse sentido y crecer.

El error del darwinismo, dice, se debe a la excesiva afección que tiene la cultura inglesa por el materialismo. Cuando se trata de darle una explicación a la naturaleza de

⁷⁹ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, I, I.

la vida, ésta no puede reducirse a la mera supervivencia conservadora, sino que debe entenderse como una expansión desenfrenada de las capacidades, como una voluntad irracional movida por los impulsos de la vida y la muerte. Nietzsche hereda el concepto schopenhaueriano de voluntad de vivir⁸⁰ (*Wille zum Leben*) y lo eleva a fundamento de su filosofía vitalista:

El «ser» -no tenemos de él otra representación más que «vivir»⁸¹.

Pero su interpretación de la voluntad de vivir se traducirá en términos de voluntad de poder (*Wille zum Mach*). Esta es ahora el verdadero fundamento, la «causa primera» contra la que tanto había luchado el propio Nietzsche, la «cosa en sí» kantiana que le sirve para explicar el comportamiento de todos los seres vivientes:

Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad, -a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis-; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición -es un único problema-, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», -sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más-.⁸²

El comportamiento natural de la vida se comprende por su exceso, su impulso hacia adelante, su irracional vocación multiplicadora, devoradora, apropiadora, y, también, destructiva. Por eso el *conatus* de Spinoza resulta tan limitado. Nietzsche insiste en esta tesis en varios pasajes. Aquí reproduzco la primera vez que la enuncia, haciendo una síntesis muy intensa de su pensamiento:

Querer conservarse a sí mismo es expresión de una situación de apremio, de una restricción del impulso vital propiamente dicho, que aspire al *acrecentamiento del poder* y en esta voluntad arriesga y sacrifica con harta frecuencia la conservación de sí mismo. (...) El que nuestras modernas ciencias naturales se hayan enredado de tal modo en el dogma spinozista (por último, y de la manera más burda, en el darwinismo, con su teoría inconcebiblemente unilateral de la «lucha por la existencia»). (...) En la *Naturaleza* no prevalece la situación de apremio, sino la abundancia y el derroche hasta el absurdo. La lucha por la existencia es tan sólo una *excepción*, una restricción temporal de la voluntad vital; en todas partes la lucha

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, 2004, capítulo IV, § 54.

⁸¹ NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos 1885-1889*, 2 (172).

⁸² NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, II, 36; también VII, 230.

grande y pequeña gira alrededor del predominio, crecimiento y expansión, poder, de acuerdo con la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vida⁸³.

Si el mecanismo de la naturaleza lo redujéramos simplemente a una azarosa e irracional selección natural que no exige más que adaptación y supervivencia, entonces el ser humano no tendría ninguna posibilidad para la creación, la transformación y el hacerse a sí mismo. La idea misma del *eterno retorno* es una invitación a vivir la existencia en un presente tan intenso que nos resultase grato repetirlo una y otra vez. Un eufórico Nietzsche llega a postular la posibilidad de que la humanidad actual no sea más que un estadio transitorio de hominización⁸⁴, y que el futuro *Ultrahombre* (*Übermensch*) será un producto de la evolución superior caracterizado por un hacer libre, por un ser libre, un *Freigeist*. Veremos que la tesis evolucionista que plantea Nietzsche conforme a la voluntad de crecimiento tiene una doble interpretación, a la vez biopolítica y estético-cultural, de intervención eugenésica y de transmutación de los valores.

Nietzsche recupera la noción de «fundamento último» que Kant atribuye a la «cosa en sí» y Hegel al «Espíritu Absoluto». La voluntad de poder es una interpretación de la vida que reúne a la vez los hallazgos científicos del evolucionismo darwinista y los ideales estéticos del romanticismo. Como hemos visto, la vida es a la vez conservación y desarrollo, o, más bien, *la vida se conserva desarrollándose*. Son muy escasas las ocasiones en las que un organismo está constreñido por una situación extrema de precariedad y lucha por la existencia. Si el darwinismo explicó la selección natural prescindiendo de toda lógica consciente o divina, Nietzsche hace lo mismo al hacer derivar la conciencia de la potencia expansiva de la vida. Los dos ponen fin al reinado antropomórfico en el cosmos y relegan al humano a la condición de ser una especie más entre otras. En ambos casos hay un predominio del azar, del caos y, en cierto sentido, del irracionalismo. Pero, después de todo, el darwinismo, heredero de Newton, aspira a descubrir las «leyes naturales de lo vivo», mientras que Nietzsche quiere desentrañar su fundamento filosófico, a la vez fisiológico y artístico, biológico y ético.

La novedad más radical que introduce Nietzsche y lo aleja del pensamiento de la Modernidad está en el *carácter antinómico que encierra su vitalismo*. La doble dinámica de conservación y expansión, de protección y riesgo, está impulsada

⁸³ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, V, 349. Esta tesis se puede encontrar también en: NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2002, 2, 12; *Más allá del bien y del mal*, I, 13.

⁸⁴ NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, II, 16; *Humano, demasiado humano*, V, 247.

continuamente por el deseo de *más vida*. Esta pulsión encierra una dialéctica ambivalente que exige a la vez más vida y más muerte, porque para que unos vivan más se requiere de la depredación, la dominación, la rapacidad y la opresión de otros. Ya lo vimos en el pensamiento ecológico de Edgar Morin y Fritjof Capra: el propio comportamiento de la biocenosis en su lucha por la vida requiere de redes de solidaridad y alianza entre sí, pero también de enfrentamientos y conflictos a muerte. Nietzsche es el primero que interpreta esta dialéctica desde la filosofía, pero, al igual que los evolucionistas sociales, él coloca la lucha por encima de la alianza. Por eso, el proyecto del *ultrahombre* requiere de la distinción entre una *moral aristocrática* y una *moral de rebaño*, entre las razas superiores y las razas inferiores⁸⁵, entre quienes se dan a sí mismos los valores y quienes se limitan a obedecer.

Este conflicto ha sido interpretado audazmente por Roberto Esposito⁸⁶, porque no sólo se trata de un conflicto vital, sino también de un conflicto propiamente hermenéutico dentro del propio pensamiento de Nietzsche. Por un lado, el filósofo alemán habla en algunos fragmentos de la necesaria exclusión, protección y defensa de quienes poseen una voluntad de dominio frente a la enfermedad de los débiles y gregarios. De hecho, el discurso de Nietzsche adquiere connotaciones propiamente eugenésicas sobre la purificación de los más fuertes, la aniquilación de los degenerados y el mejoramiento de la especie⁸⁷. Por otro lado, en otros fragmentos proclama la necesidad de la mezcla y la inclusión; es más, la irreductible convivencia entre enfermedad y salud, una mezcla que se resuelve por sí sola, normalmente en favor de la enfermedad, debido a la frecuente imposición social de los valores gregarios: así ocurrió, según Nietzsche, con el triunfo del cristianismo en Occidente y, más recientemente, del liberalismo burgués y del socialismo democrático. Vemos claramente el sentido político del vitalismo nietzscheano en su crítica a la decadente cultura nihilista de la Modernidad, con su resentimiento hacia los fuertes, su compasión hacia los débiles y su resignación igualitaria. Al contrario que los filósofos de la Modernidad, que distinguían, por un lado, el «estado de naturaleza» como el momento naturalmente conflictivo y, por otro lado, el «estado civil» como el momento políticamente pacífico, Nietzsche disuelve esta separación al repensar la vida en su doble constitución a la vez

⁸⁵ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, IX, 260.

⁸⁶ ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, p. 148 y ss.

⁸⁷ NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, II, 12.

biológica y política, bélica y pacífica⁸⁸. Se trata de una lógica inmunitaria y excluyente de protección de la vida mediante el debilitamiento de la vida, y que, siguiendo a Roberto Esposito, se gesta a lo largo de la Modernidad llegando hasta hoy:

Lo que condena a la concepción política moderna a la impracticabilidad es, precisamente, esta escisión entre vida y conflicto: la idea de conservar la vida mediante la abolición del conflicto. Podría afirmarse que el núcleo de la filosofía de Nietzsche consiste en impugnar esa concepción, en la extrema tentativa de devolver a la superficie ese vínculo áspero y profundo que une política y vida en forma de inacabable lucha⁸⁹.

En la interpretación nietzscheana de las relaciones entre la organización política y el comportamiento de lo vivo, nos encontramos con una visión paradójica del *ultrahombre*: por un lado, la voluntad de poder se nos presenta como un proyecto biopolítico posible, mientras que en otros casos se limita a las posibilidades estéticas y culturales que ofrece una transmutación de los valores. A veces reduce la condición humana a simples atributos animales, y otras veces la inunda de fantasía creadora:

La imagen nietzscheana del ultrahombre es ambivalente; y en esta ambivalencia se esconde un drama existencial. El ultrahombre representa un tipo biológico más elevado, que podría ser el producto de un cultivo consciente de su propósito, pero también es un ideal para todo el que quiere adquirir poder sobre sí y cultivar y desarrollar sus virtudes⁹⁰. (...) De un lado, Nietzsche introduce al hombre enteramente en el acontecer de la naturaleza, lo naturaliza y lo despersonaliza, lo trata como «una cosa entre cosas». Y de otro, habla de que podemos ser «creadores», creadores que ejecutan leyes sobre las cuales no tienen ningún poder⁹¹.

Efectivamente, esta tensión no se da únicamente en los conflictos políticos de los fuertes contra los débiles, o en la mezcla insoluble de sanos y enfermos. La tensión entre la vida y la muerte no se resuelve optando por una solución biológico-evolutiva o por una estético-creativa, puesto que se encuentra *inserta ontológicamente y de modo insoluble en el interior mismo de nuestra corporalidad viviente*:

⁸⁸ Frente a la consideración habitual que niega en Nietzsche un verdadero interés por la política, puede consultarse el estudio de Nicolás González Varela, *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*, Montesinos, Madrid, 2010. Este ensayo muestra la profunda influencia de Platón en su concepción antidemocrática, eugenésica y aristocrática del Estado.

⁸⁹ ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, p. 136.

⁹⁰ SAFRANSKI, Rudiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 290.

⁹¹ *Ibid*, pp. 311-312.

¿Qué quiere decir vivir? Vivir —eso quiere decir: expulsar de sí mismo constantemente algo que quiere morir; vivir —eso quiere decir: ser cruel e implacable con todo lo que se vuelve débil y decrepito en nosotros, y no sólo en nosotros. Vivir —¿también quiere decir: no tener piedad con los moribundos, los miserables, los ancianos? ¿Ser permanentemente un asesino? — Sin embargo, el viejo Moisés dijo: «¡No matarás!»⁹².

En otro pasaje vuelve a precisar esta paradoja interna a todo proceso viviente entre amenaza y expansión, entre la abundancia y la corrupción de la vida, de manera análoga a lo que ya hemos visto en el pensamiento ecológico:

Una especie surge, un tipo se fija y se hace fuerte bajo una larga lucha con condiciones desfavorables esencialmente idénticas. A la inversa, sabemos por las experiencias de los ganadores que las especies a las que se les asigna una alimentación sobreabundante y, en general, un exceso de protección y de cuidado propenden en seguida, de manera muy intensa, a la variación del tipo y son abundantes en prodigios y monstruosidades (también en vicios monstruosos)⁹³.

El vitalismo de Nietzsche se encuentra a caballo entre la biología y la cultura, entre la salud y la enfermedad, entre la expansión de la vida y la eliminación de los débiles. Su apuesta por la vida como “nuevo criterio de verdad” tiene a la vez un sentido ontológico, político y ético. Nietzsche rescata la Voluntad de Vivir del primer Schopenhauer para reinterpretarla en términos de Voluntad de Poder, dándole una condición de fundamento último de la realidad y, a su vez, de fundamento ético para la creación de los valores y político para las disputas sociales y raciales. El problema que presenta el poder, ese *más vivir*, está en que puede presentarse igualmente como una voluntad de expandir la vida o como una voluntad de la resignación. Esto quiere decir que el poder y la dominación no son unívocos, sino que pueden integrarse en distintas tradiciones morales. Si las motivaciones de la obra de Nietzsche, y también sus frustraciones personales, giraron en torno al problema de la moral y sus efectos producidos por una humanidad “resentida”, “esclava” y “culpable”, no podemos decir menos de sus intenciones por construir una nueva moral; o una «transmutación de los valores», si se prefiere⁹⁴. Su modelo del *ultrahombre* es una respuesta ética a las religiones y morales ascéticas tanto de Oriente como de Occidente, en un intento por

⁹² NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, I, 26.

⁹³ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, IX, 262.

⁹⁴ *Ibid.*, VI, 211.

recuperar los viejos ideales heroicos del clasicismo griego que Homero plasmó en sus obras⁹⁵. Este trasfondo ético del vitalismo de Nietzsche es importante tenerlo presente en nuestro trabajo.

Si la Voluntad de Poder es el fundamento último de la realidad, entonces los valores son las mediaciones, las representaciones, las perspectivas, las creaciones o herencias que una cultura y una raza escoge para su supervivencia. Los valores, como las ideas metafísicas o religiosas, no son el verdadero fundamento de nada. El nihilismo nos enseña la vacuidad misma de nuestras intenciones y sueños como seres vivos insertos en una naturaleza que no es ni «buena» ni «mala». Pero lo que sí nos pueden aportar los «muy humanos» valores es su *utilidad para la vida*, del mismo modo que las verdades del conocimiento racional. Al igual que la vida es una mezcla insoluble entre los “sanos” y los “enfermos”, también los valores tienen una doble procedencia a la vez “magnánima” y “decadente”, porque “bueno” y “malo” son distintos modos de interpretación para conservar la especie⁹⁶.

La creación de valores tiene un sentido aristocrático que es propio no sólo de las grandes personalidades conquistadoras, como un César Borgia o un Cristóbal Colón, sino también de los fundadores de religiones: Cristo, Buda, Mahoma, etc. Ambos tipos de creadores afirman su Voluntad de Poder con un fin apropiador, ya sea de territorios, de humanos o de almas. Por eso la deriva de la voluntad y su afirmación de la vida puede estar encaminada hacia la “gran salud” o hacia el “resentimiento”, hacia los valores vitalmente elevados de una minoría, o hacia los valores decadentes de la mayoría. Todo depende del mecanismo de conquista: bélico o ideológico, por la fuerza o por el espíritu. Según Nietzsche, ésta es una disputa milenaria entre los guerreros y los sacerdotes, entre los valores homéricos y los valores judeocristianos, entre Grecia y Judea⁹⁷. Los valores, lejos de ser objetivos, resultan de luchas continuas que están motivadas por el fundamento de la Voluntad de Poder, de conquistar unos a otros, de convencerlos y domesticarlos. Esta sería la lógica inconsciente que mueve la historia de las sociedades humanas. Por ello expresa en la *Genealogía de la moral* que los valores judeocristianos socialmente aceptados tienen un origen preciso e histórico que resulta de la imposición de una casta determinada, los sacerdotes, la cual ha logrado suministrar a sus fieles tanto el “veneno” del pecado como el “bálsamo” de la salvación. Ellos han

⁹⁵ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, IX, 260; *Genealogía de la moral*, I, 7; I, 11.

⁹⁶ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, I, 45.

⁹⁷ NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, I, 16.

logrado subvertir los valores nobles y elevados en beneficio de una moral del fracaso y la miseria, que, además, está convencida de su condición universal. Así pues, denuncia una doble operación histórica e ideológica de sustantivación de la moral.

La actualidad que cabe atribuir al pensamiento de Nietzsche, contra todas las filosofías modernas de la *conservatio*, está en que el vitalismo pone el acento por primera vez en la noción de expansión ilimitada, mostrando *la paradoja que se produce entre el crecimiento de la vida y su destrucción*. En una audaz interpretación de Enrique Dussel, encontramos cómo *la filosofía política moderna presupone siempre el aspecto propio de la conservación de la vida*, relegándola al «estado de naturaleza» y separándola de nuestra condición social-cultural, sin percibir en dicho fundamento un doble e inseparable aspecto natural y político, de conservación y de expansión. La vida como presupuesto natural es un principio implícito que no se problematiza, tal y como se puede comprobar en Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau o Fichte⁹⁸. Pero, como hemos visto, *la paradoja entre proteger la vida y arriesgarla es un conflicto a la vez natural, social y corporal, inmanente a todos los seres vivos, a nuestras relaciones políticas y a nuestra personalidad existencial*. Por otro lado, la interpretación vitalista de Nietzsche es la clave con la que Roberto Esposito explica la lógica inmunitaria de *expandir la vida protegiéndola*, que atraviesa a todo el proceso de la Modernidad biopolítica, como la historia de la antinomia entre el refuerzo de la vida y su debilitamiento:

La absoluta especificidad de la perspectiva nietzscheana, por comparación con diagnósticos anteriores y posteriores, reside, por una parte, en la reconducción del paradigma inmunitario a su originaria matriz biológica, y, por la otra, en la capacidad de reconstruir críticamente su dialéctica negativa⁹⁹.

Nietzsche es el primero en plantear filosóficamente el cruce entre vida y ética, entre Voluntad de Vida y creación de valores, aunque su planteamiento está muy alejado del que poco a poco se irá desarrollando a lo largo del siglo XX, especialmente a partir de 1945, como veremos posteriormente. La importancia de explorar ese momento histórico, como veremos a continuación, es fundamental para nuestro trabajo. La tesis que vamos a sostener a lo largo del mismo es que la vida no es un valor, sino

⁹⁸ DUSSEL, E., *Política de la liberación. Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009, p. 453 y ss.

⁹⁹ ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, p. 143.

que es la condición de posibilidad de nuestra experiencia ética, y esto quiere decir que acompaña de un modo implícito o explícito a todas nuestras acciones y valoraciones. Su relevancia moral se explicita tanto más cuanto mayor es la amenaza que sufre, afectando a nuestras condiciones mismas de experiencia en los tres ámbitos existentes: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Por tanto, *la vida es a la vez el presupuesto de los valores (como ocurre en Schopenhauer o Nietzsche), pero también es un objeto de valoración que persigue la ética (como afirman autores como Max Scheler y Hans Jonas). La vida es, pues, a la vez un hecho empírico y un fin ético.* El análisis que fundamenta la relación entre ambos es el motivo principal de esta tesis.

II. BIOPOLÍTICA, GLOBALIZACIÓN Y ÉTICAS APLICADAS EN EL SIGLO XX

5. Biopolítica y globalización

*El Sentido del Cielo consiste en esto:
Disminuir lo excesivo y completar lo insuficiente.
Pero el sentido del hombre no es así,
Pues mengua lo carente
Y se lo ofrece a lo abundante*

Lao Tsé, *Tao Te King*

Ya hemos estudiado cómo la vida en su doble vertiente natural y cultural, científica y política, comienza a problematizarse en la Europa occidental con una intensidad creciente a lo largo del siglo XIX, en un doble proceso de politización de la vida y biologización de la política que llega hasta nuestros días. También vimos cómo el vitalismo de Nietzsche es la mayor expresión filosófica de esta nueva tensión que introduce el fenómeno de la vida en los procesos históricos y sociales y en los procesos científicos y técnicos. La filosofía se «vitaliza» con la difusión del evolucionismo natural y social de Darwin y Spencer, y cristaliza en la figura híbrida del *Übermensch*. El *ultrahombre*, como todo ser natural, expresa una doble e irreductible condición vital expansiva y conservadora, de evolución y supervivencia. La diferencia está en el modo en que afirma su incondicional voluntad de vivir y la creación de valores afirmativos de tipo aristocrático, jerarquizantes y de dominio, que se pueden realizar de dos formas: bien sea por medio de la ciencia y la técnica, eliminando las razas y los tipos humanos débiles y degenerados y perfeccionando a los más cualificados, lo cual purificaría nuestra especie y la llevaría hacia un nuevo ciclo evolutivo superior; o bien cabe buscar la realización del *ultrahombre* por la vía estética y cultural, en un proceso de eterno retorno creativo de nuevas formas de vivir y de nuevas figuras aristocráticas y dominantes, en esa milenaria lucha valorativa entre Judea y Roma, entre la moral de los débiles y la moral de los fuertes. La primera corriente triunfó en el siglo XX principalmente con el nazismo de Hitler, en su discurso apocalíptico de exaltación de la raza aria, la «bestia rubia»; mientras que la segunda encuentra muchos ecos en las vanguardias artísticas y literarias del siglo XX, en el existencialismo humanista y ateo de Jean-Paul Sartre, con su defensa del «Yo» radicalmente libre e incondicionado, y en la famosa «imaginación al poder» del Mayo francés del 68.

La fecha de 1945 es importante en este proceso, porque es precisamente el año de la muerte de Hitler y de la conferencia pronunciada por Sartre en el club *Maintenant* de París: *El existencialismo es un humanismo*. Hasta entonces, la filosofía había recibido el legado de Nietzsche en múltiples versiones: el vitalismo de Henry Bergson, el perspectivismo de Ortega y Gasset, la hermenéutica de Heidegger, etc. Nietzsche había introducido el problema de la vida en la filosofía con un nivel de profundidad inaudito, a la vez biológico y cultural, con todas las implicaciones estéticas, científicas y políticas que hemos visto. Pero lo cierto es que hasta 1945 no se había producido un interés ético por la vida en su doble constitución natural y social, como hecho empírico y como responsabilidad moral. Durante la primera mitad del siglo XX, la filosofía, en líneas generales, sigue pensando la vida como un «dato natural» inmutable e incuestionable, sobre el que no merece la pena reflexionar desde el punto de vista ético y político. A la filosofía le preocupan cuestiones como «¿qué hacer con mi vida?» o «¿qué hay después de la vida?», pero no se interroga por las condiciones de posibilidad para la existencia de la vida, y más concretamente sobre las condiciones naturales y culturales que hacen posible la vida humana. Creo que este contexto ideológico, en el que no se cuestionan los límites y los presupuestos vitales de la existencia humana, está bien representado por el existencialismo cristiano de Karl Jaspers, cuando advierte de la inmutabilidad de:

Situaciones fundamentales que implican nuestra vida (y que) no podemos superar ni transformar. Son sobre todo la necesidad de morir, de sufrir, de luchar, la dependencia del azar, la enfermedad, el envejecimiento, la ley del trabajo, la obligación de elegir, la culpabilidad¹⁰⁰.

Junto a este contexto filosófico todavía tradicional en cuanto a los modos de representación de la vida, habíamos visto también el proceso de formación de la biopolítica, que se inicia a finales del siglo XVIII, se desarrolla durante el siglo XIX y llega hasta nuestros días. Foucault había interpretado la evolución de la biopolítica primero en clave biológica y después en clave económica. Como vimos, la biopolítica en *Il faut défendre la société* culmina en una lucha de razas con el totalitarismo nazi y soviético, mientras que en *Naissance de la biopolitique* culmina con el modelo

¹⁰⁰ JASPERS, Karl, *Introduction à la philosophie*, Plon, París, 1965, p. 18. En: HOTTOIS, Gilbert, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, De Boeck Université, Bruselas, 1990, p. 67.

neoliberal que conduce al individuo a ser un «empresario de sí», un capital humano útil en los procesos de intercambio del mercado libre. Esta segunda versión es una interpretación no continuista de la biopolítica, pues se distingue tanto de la tanatopolítica nazi de 1933-1945 como de la biopolítica social del Estado del Bienestar del período 1945-1975. Como vemos, la fecha de 1945 es importante porque marca un nuevo rumbo en los modelos políticos de gestión de la vida. El horror por la masacre acontecida durante las dos Guerras Mundiales, el temor ante la propagación del movimiento obrero apoyado por el comunismo soviético y la reconstrucción de Europa por el «Plan Marshall» norteamericano, dieron paso a una nueva etapa de preocupación y protección gubernamental de algunos de los aspectos sociales e individuales más importantes para la vida: vivienda social, asistencia sanitaria, educación y formación profesional, protección del empleo público, pacto entre el capital y el trabajo, etc. Es lo que conocemos como el «modelo del Estado del Bienestar». En *Naissance de la biopolitique* Foucault muestra la formación del neoliberalismo alemán y estadounidense como un discurso de descrédito contra la ineficacia de la política social que se desarrollaba en la Europa del Estado del Bienestar, hasta su imposición hegemónica desde finales de los años 70 con las políticas de Thatcher y Reagan.

A lo largo del período que comprenden estos dos modelos de gestión política de la vida, el Estado del Bienestar desde 1945 hasta 1975 y el modelo neoliberal desde 1975 hasta hoy, y coincidiendo con el período de formación de las éticas de la vida, se van a producir una serie de desarrollos y efectos ambivalentes a nivel tecnocientífico y económico en los tres ámbitos de la experiencia humana: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. En primer lugar, el cuerpo se va a convertir en un objeto de saber y de práctica a la vez científica, médica y económica, en cuanto a la gestión de la salud y la enfermedad, la prolongación de la vida, la hibridación entre la naturaleza viviente y el artificio protésico, la mejora de la higiene personal, el perfeccionamiento estético, la intervención genética e incluso la interrupción anticipada de su muerte natural. En este proceso se desarrollan saberes como la ingeniería genética, las neurociencias o la investigación sobre robótica, que están a caballo entre los poderes públicos y privados, junto a prácticas nuevas como la cirugía estética, la reproducción asistida, el trasplante de órganos, etc. Nacen nuevos conceptos como el de «muerte clínica», «cyborg» o «clon». En este proceso pretendidamente expansivo de la vida, entendida a la vez como hecho natural y cuantitativo y como elección cultural y cualitativa, *nacen una serie de efectos y problemas nuevos* que, a su vez, exigen de nuevos saberes y prácticas: la

redefinición del nacimiento y la muerte como problema científico, político, ético y religioso; las posibilidades y los límites de la especie humana a partir del conocimiento de nuestro mapa genético; la definición de los estándares de calidad de vida, sus umbrales, la jerarquización entre quienes los disfrutan o los sufren; la distinción entre salud y enfermedad, etc.

En segundo lugar, el crecimiento y sustento de las poblaciones será objeto de estímulo, intervención y gestión, pero también de control tecnológico, político, económico y militar: junto al acelerado crecimiento de la población (que será definido como una "bomba demográfica"), se produce un constante crecimiento del Producto Interior Bruto (PIB) mundial, disminuyen las tasas de analfabetización, aumenta la longevidad y se extiende la descolonización y la liberación de numerosas naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas. Crece el comercio mundial de bienes, servicios y capitales junto a la aparición de nuevos saberes como la Mercadotecnia o los modelos econométricos de «ajuste estructural» de los Estados, así como nuevas instituciones como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio, destinadas a la expansión del comercio y el desarrollo. También aparecen nuevos conceptos relacionados con la gestión de la vida a gran escala: «esperanza de vida», «nivel de vida», «guerra preventiva», etc. Estas prácticas y estos saberes no son inocuos, pues son concomitantes al aumento de las diferencias entre ricos y pobres, al crecimiento del número de millones de hambrientos, a la amenaza del holocausto nuclear derivado de la Guerra Fría y la carrera armamentística entre la URSS y EEUU, a la lucha entre las grandes potencias por el control de los recursos naturales, etc.

En tercer lugar, durante la segunda mitad del siglo XX se acentúa todavía más el proceso de dominación tecnocientífica de la naturaleza y explotación económica de los recursos naturales inherente al proceso de Modernización occidental: extensión de grandes plantaciones de monocultivo, extracción de combustibles fósiles como carbón, gas y petróleo, utilización de pesticidas, herbicidas y fertilizantes químicos, explotación intensiva de la ganadería y la pesca, fabricación masificada de materiales plásticos y sintéticos, etc. Aparecen los llamados «organismo genéticamente modificados» y la clonación de especies junto al desarrollo de la biotecnología, así como las marcas «ecológicas» estrechamente ligadas al movimiento político ecologista. Junto a los éxitos de este modelo de producción industrial y agropecuario, que ha permitido alimentar y vestir a una población en crecimiento exponencial, no es menos cierto que ha contribuido directamente a la difusión de energías contaminantes y productos tóxicos, la

desaparición acelerada de especies animales y vegetales, el calentamiento global del planeta, etc. De sus éxitos vienen los fracasos y los nuevos interrogantes: cómo establecer los límites del crecimiento económico en relación con un planeta de recursos naturales finitos, cuáles son las ventajas y desventajas que suponen para la vida humana el consumo de organismos transgénicos, cómo equilibrar las relaciones entre producción económica, producción de desechos y consumo de recursos naturales, etc.

Como vemos, se está manifestando en la historia reciente y a gran escala el problema de la ambivalencia de la vida que ya había planteado Nietzsche en su día. Desde 1945 hasta nuestros días se han producido una serie de fenómenos sociales y naturales, de prácticas a la vez creadoras y destructoras de más vida, de producción de nuevos saberes tecnocientíficos inseparablemente ligados a necesidades e intereses económicos, cuyas implicaciones filosóficas voy a analizar en los siguientes capítulos y que ahora me limito a enumerar. En primer lugar, la inseparable relación que existe entre los saberes y los poderes, entre el conocimiento y los intereses sociales, entre la ciencia y la política. La aparición de nuevos conceptos y de nuevas «verdades» está ligada a la formación de nuevas instituciones y de nuevas prácticas. En segundo lugar, los saberes científicos y técnicos no son inocuos ni neutrales, sino que están inmersos en procesos que generan efectos, resultados y consecuencias nunca del todo predecibles ni controlables por sus planificadores. Esto quiere decir que los efectos de las acciones tecnocientíficas son inseparablemente positivos y negativos para la vida, afirmativos y degenerativos de forma indisoluble; en definitiva, *ambivalentes*. En tercer lugar, la falacia que supone la visión positivista de la técnica y de la ciencia como un proceso teóricamente unívoco, temporalmente acumulativo, axiológicamente neutral. Y no menos falaz es la visión liberal de la economía de mercado, que la concibe como un mecanismo autónomo respecto de otros subsistemas sociales, neutral porque carece de juicios morales y autorregulado por su propia lógica «natural», tendente al equilibrio de los precios, a la expansión de las relaciones comerciales y a la justicia económica. Muy al contrario, durante la segunda mitad del siglo XX hemos conocido muchas catástrofes sociales y medioambientales indeseables y no previstas por los científicos, tecnócratas, economistas y politólogos. Además, han empezado a cuestionarse las distintas separaciones realizadas por la filosofía moderna entre conocimiento e interés, entre la objetividad de la verdad experimental y la subjetividad de nuestras acciones sociales y morales, entre las ciencias y los valores o entre la economía y la política. Este cuestionamiento, emprendido por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, desde

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno¹⁰¹ hasta Herbert Marcuse¹⁰² y Jürgen Habermas¹⁰³, se vio reforzado por la historia y la sociología de la ciencia desde la década de 1960, con autores como Thomas Khun¹⁰⁴ y Imre Lakatos¹⁰⁵, y más recientemente por los llamados estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad, como los de Langdon Winner¹⁰⁶, Bruno Latour¹⁰⁷ y muchos otros¹⁰⁸.

Los efectos a la vez controlables y azarosos de determinados procesos tecnológicos y económicos, junto a la creciente complejidad de las relaciones de nuestra sociedad actual, hacen cada vez más difícil distinguir, separar y autonomizar los distintos aspectos de los fenómenos a la vez económicos, tecnocientíficos y políticos. Al contrario, nos obligan a afrontarlos y comprenderlos como una red de intereses y objetivos a la vez comunes y divergentes, de relaciones tanto de alianza como de conflicto, de complicidad y de rivalidad. El modelo biopolítico introducido por Foucault nos exige afrontar todos estos fenómenos desde su complejidad holística de prácticas, saberes e instituciones de poder que remiten continuamente las unas a las otras, y que, como nos enseñan, aunque por distintos motivos, tanto Nietzsche como el pensamiento ecológico, surgen y producen a la vez efectos favorables y detestables, predecibles e imprevisibles, de crecimiento expansivo y de riesgo mortal.

Creo que es a partir de este marco de conjunto como se entiende la tesis de Roberto Esposito que trata de introducir la dialéctica de la biopolítica, a la vez afirmativa y negativa, dentro de un paradigma de la inmunidad que aparece en la Modernidad occidental y que llega hasta nuestros días. Esposito interpreta el mundo posterior a Auschwitz, y sobre todo el mundo que sigue al final de la Guerra Fría, en términos de autoconservación inmunitaria, gobernado por un claro predominio de la negatividad biopolítica, o dialéctica tanatopolítica, pues busca ante todo la seguridad y la autoprotección contra la amenaza expansiva del terrorismo internacional. La idea de «guerra preventiva» sería la mejor expresión de esta dialéctica y el punto culminante de

¹⁰¹ HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.

¹⁰² MARCUSE, Herbert, *One-dimensional man*, Beacon Press, Boston, 1964.

¹⁰³ HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.

¹⁰⁴ KHUN, Thomas, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

¹⁰⁵ LAKATOS, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1989.

¹⁰⁶ WINNER, Langdon, *La ballena y el reactor: una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Gedisa, Barcelona, 1987.

¹⁰⁷ LATOUR, Bruno, *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992.

¹⁰⁸ Este campo de investigación excede a nuestra tesis, centrada en la reflexión ética, por lo que no podemos desarrollarlo.

la lógica inmunitaria, pues la biopolítica pretende proteger y garantizar la vida de las poblaciones desarrollando mecanismos de invasión, masacre y control de otras poblaciones. La amenaza del atentado biológico nos demuestra que no sólo la muerte amenaza a la vida, sino también que la vida misma es un instrumento de muerte. La función que cumplen dispositivos del terror como éste se debe a su efecto inmunizador, ya que la existencia de una amenaza interna y patógena para la población exige una inmediata respuesta defensiva que afirme dicha población en términos de conservación y supervivencia. Así pues, lo que está destinado a proteger la vida es el mismo elemento que impide su desarrollo. Estos hechos nos conducen a una absoluta identificación de opuestos como: paz y guerra, ataque y defensa, vida y muerte. En esta interpretación que hace Esposito del mundo contemporáneo, como cabe imaginar, hay también una fuerte influencia del pensamiento de Nietzsche.

Uno de los grandes problemas que supone esta interpretación está en que traza una línea continua entre Modernidad y mundo contemporáneo, gracias al concepto de biopolítica de Foucault y al paradigma inmunitario de la vida introducido por Nietzsche. Según el propio Esposito, el modelo de la biopolítica parece ser el escenario de fondo que existe detrás de una tradición política lineal que arranca en el liberalismo, continúa con el totalitarismo nazi, o tanatopolítica, y llega hasta el neoliberalismo actual. En esta arriesgada interpretación, el comunismo no se entiende como un régimen totalitario sino como el cumplimiento “paroxístico del igualitarismo democrático”¹⁰⁹, siendo sus raíces la tradición socialista instaurada desde la Revolución Francesa. Esta tesis de la continuidad biopolítica entre Modernidad y mundo contemporáneo responde a la intención de querer conciliar las dos grandes interpretaciones que hace Foucault: el modelo de la soberanía y el modelo de la biopolítica, el viejo «hacer morir y dejar vivir» y el actual «hacer vivir y dejar morir». Ya en su obra *Bios*, Esposito adelanta este intento de reconciliación que explicaría las ambivalencias entre afirmación y negación de la vida:

Esta es la paradoja, el obstáculo insalvable que no sólo el totalitarismo del siglo XX, sino también el posterior poder nuclear, representan para el filósofo alineado con una versión decididamente afirmativa de la biopolítica: ¿cómo es posible que un poder de la vida se ejerza contra la vida misma? (...) Foucault incluso pone el acento en la relación directa y proporcional que media entre desarrollo del biopoder e incremento de la capacidad homicida:

¹⁰⁹ ESPOSITO, R., «Totalitarismo o biopolítica. Per una interpretazione filosofica del Novecento», *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milán, 2008.

nunca se registraron guerras tan sangrientas ni genocidios tan extendidos como en los últimos dos siglos, es decir, en pleno auge de la biopolítica¹¹⁰.

Parece que esta tesis exagera el potencial hermenéutico de la biopolítica, desvirtuando la noción de «mundo contemporáneo» y dificultando la comprensión de por qué desde la fecha programática de 1945 comienza el ser humano a pensar la vida en términos éticos y no sólo políticos y biológicos. Como ya vimos, las interpretaciones abusivas que se han hecho del término «biopolítica» han conducido a otros autores a relacionarla directamente con el totalitarismo, como en el caso de Agamben, o con el capitalismo globalizado, como han hecho Michael Hardt y Antonio Negri. Por este motivo, y antes de entrar en los problemas específicamente éticos, es necesario distinguir entre biopolítica y globalización¹¹¹.

* * *

Para comprender el enfoque contemporáneo de las éticas referidas a la vida me parece que el concepto de «globalización» es no solo fundamental, sino también mucho más preciso que el de biopolítica. Para ello vamos a realizar una breve aproximación al pensamiento de los iniciadores de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno, y al de algunos destacados teóricos de la globalización, con un doble fin: por un lado, distinguir la novedad histórica que supone la globalización respecto a períodos anteriores; por otro lado, comprender la relación existente entre las nuevas corrientes de la ética y las nuevas condiciones históricas y prácticas sociales que las acompañan.

Las aportaciones de la Escuela de Frankfurt nos interesan porque están ligadas estrechamente al momento del totalitarismo nazi y la posguerra, una etapa histórica crucial para comprender la aparición de una nueva sensibilidad ética. Podemos decir con seguridad que sólo después de la II Guerra Mundial el ser humano comienza a interrogarse seriamente acerca de *su propia supervivencia como colectividad*. Los genocidio cometidos por los regímenes totalitarios entre y durante las dos Grandes Guerras, la explosión de dos bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, el crecimiento exponencial de poblaciones hambrientas y la imparable degradación medioambiental

¹¹⁰ ESPOSITO, R., *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 64.

¹¹¹ CAMPILLO, A., «Biopolítica, totalitarismo y globalización», *Barcelona Metròpolis*, nº 78, Barcelona, 2010.

aparecieron como nuevas amenazas que ponían en grave peligro los tres elementos «naturales» de nuestra condición humana: el cuerpo individual, el colectivo social y el medio ambiente. Desde entonces, *la novedad que supone hablar de una ética referida a la vida está en que la supervivencia de la propia vida se ha puesto en cuestión*. Por lo menos, su supervivencia tal y como la hemos conocido hasta hoy.

La sociedad occidental comienza incluso a plantearse por primera vez la posibilidad de extinguirse como especie. Problemas como la crisis ecológica y la amenaza de una destrucción masiva por la bomba nuclear nos obligan a *pensarnos por primera vez en la historia como una misma «humanidad» viva que comparte una serie de amenazas comunes*. Hasta 1945, las naciones europeas habían dividido a las sociedades humanas entre «civilizadas» y «salvajes», entre el «progreso» y la «barbarie». La estructura colonialista del mundo, que dividía a los países entre metrópolis y colonias, junto a la creencia en el progreso, fundada en el imparable desarrollo positivista de las ciencias y las técnicas, propició la elaboración de un discurso eurocéntrico de la Historia que situaba a Europa como triunfador final y garante de la paz mundial. La lógica expansiva y acumulativa de los conocimientos científicos, los inventos y descubrimientos, la producción mercantil, el comercio mundial, etc., auguraban una prosperidad que poco a poco «civilizaría» a los pueblos y razas inferiores y les proporcionaría el mismo bienestar material.

Estas convicciones comenzaron a tambalearse con las guerras intestinas dentro de Europa misma. La matanza ocurrida en su propio seno cuestionó profundamente las nociones ilustradas de emancipación, autonomía, razón y progreso. La barbarie estalla dentro de la misma civilización europea y pone en evidencia multitud de supuestos filosóficos, científicos e históricos incuestionables hasta entonces. El discurso científico y las prácticas de la técnica comienzan a perder la hegemonía de la verdad neutral y la eficacia objetiva para revelarse como instrumentos al servicio de fines irracionales y destructivos, como es el caso de la eugenesia practicada por los médicos nazis con fines racistas o la expansión de los ferrocarriles en América para exterminar a las poblaciones indígenas, expoliar los recursos naturales y exportarlos a Europa.

Estos hechos van a transformar profundamente los nobles ideales de la Modernidad y el modo tradicional de hacer filosofía. La supuesta «Razón» emancipadora y universal de la Ilustración europea se revela como un instrumento autónomo y subjetivo de adecuación de los distintos medios técnicos, productivos, ideológicos, etc., para servir a los fines e intereses de autoconservación de una clase

dominante. Esta es la tesis de Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, donde analizan las patologías de la sociedad burguesa de su tiempo: la ideología del totalitarismo nazi, la propaganda en la cultura de masas, el potencial destructivo de la razón, etc. Defienden la idea de que la razón «pura» consiste más bien en una razón burguesa cuantitativa y positiva al servicio de un sistema de dominación y poder. Estos autores recuperan el discurso nietzscheano del nihilismo, mostrando la tendencia dialéctica de la razón a independizarse a lo largo de la historia de supuestas instancias objetivas y universales como el mito, la religión, la metafísica, los dioses, el Bien o la Verdad, reduciéndose a simples medios funcionales e instrumentales de un poder cada vez más negativo, implacable, impersonal e injusto. En esta larga historia, los «medios» se independizan de los «fines» y comienzan a convertirse a su vez en fines en sí mismos: el cálculo por el cálculo, la producción por la producción, la acumulación por la acumulación. Esta «razón instrumental», como dice Horkheimer, está disfrazada subrepticamente en la «teoría tradicional» por supuestos universales esenciales que la orientan y subsumen. La racionalidad subjetiva se considera racional cuando sirve a la autoconservación de los interesados a los que sirve. Esta forma de razonar, que puede otorgar la misma validez tanto a un sistema democrático como a una tiranía, procede de lo que Horkheimer denomina «teoría tradicional».

Según este filósofo alemán, la teoría tradicional sería el método clásico empleado por los científicos burgueses para legitimar el presente. Comte o Spencer son el ejemplo de sociólogos adscritos a un método «positivo» de recogida de datos y predicción de fenómenos en su contenido «puro». Se trata de una forma de hacer ciencia completamente unilateral y desligada de toda interferencia de los distintos segmentos sociales. El caudal de la ciencia se contempla como una totalidad atemporal capaz de registrar, clasificar y acumular datos valorativamente neutros y en continuo crecimiento, independientemente de las variaciones históricas que puedan acontecer. La teoría tradicional toma el modelo de las ciencias naturales para absorber igualmente a las llamadas ciencias del espíritu. Kant ya había tomado buena nota de ello en su *Crítica de la razón pura*, y Comte intentó dar un paso más con su «Física social». Este modelo aspira a la formalidad y la abstracción de las matemáticas. La reducción cuantitativa de los datos a meros símbolos y números, así como la posibilidad de reunirlos en unos pocos principios a partir de los cuales poder deducir el resto de sus proposiciones, es, en resumen, el cuestionable programa de la teoría tradicional:

Cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría deificada, ideológica¹¹².

Siguiendo a Horkheimer, la teoría tradicional separa el conocimiento de la práctica:

Al pensamiento tradicional le son externos, tal como se ha expuesto, tanto el origen de los estados de cosas determinados como la utilización práctica de los sistemas conceptuales en los que aquéllos se recogen. Esta alienación, que en terminología filosófica se expresa como la separación entre valor e investigación, saber y actuar, y otras oposiciones, protege al científico de las contradicciones señaladas y dota a su trabajo de un marco fijo¹¹³.

La teoría tradicional es un proceso vertical que parte de la imparcialidad del científico (el observador) y termina en las demostraciones realizadas en el laboratorio (lo observado). Sin contemplar ninguna interferencia histórica o repercusión social, la científicidad de la teoría termina en la demostración objetiva de su descubridor. Frente a este método de investigación, cómplice con el sistema vigente y símbolo del capitalismo industrial, Horkheimer contempla la posibilidad de la llamada «teoría crítica» como instrumento teórico de subversión del presente. Con la teoría crítica nada está a salvo, ni la universalidad de sus resultados ni la imparcialidad del teórico. Sus únicos fundamentos radican en la claridad de sus premisas: vivimos en una sociedad burguesa extremadamente dialéctica, contradictoria e injusta, de una desigualdad creciente, auspiciada por la ciencia y alimentada por la propaganda de los poderes interesados. El nazismo es una culminación de un largo proceso que atraviesa a toda la historia de Occidente. De este modo, la crítica y la transformación del presente son el auténtico sentido para una razón que pretende llamarse crítica, práctica y emancipadora:

No hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos, cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral que, por su parte, no piensa ni actúa¹¹⁴.

¹¹² HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 29.

¹¹³ *Ibid*, p. 43.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 57.

La teoría crítica, tal y como la expone Horkheimer, disuelve el falso dualismo entre conocimiento y valor, ciencia y política, teoría y práctica:

La incapacidad de pensar la unidad de teoría y praxis y la restricción del concepto de necesidad a un acontecer fatalista se funda, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en la hipóstasis del dualismo cartesiano de pensamiento y ser. Este es adecuado a la naturaleza, así como a la sociedad burguesa, en la medida en que ésta se asemeja a un mecanismo natural. La teoría que llega a ser un poder real, la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica, trasciende la mentalidad de la que es característico este dualismo¹¹⁵.

La teoría crítica presta una importancia especial al papel del intelectual crítico, pero señala también la importancia de la interacción, el diálogo y la toma de conciencia con las fuerzas sociales oportunas. La clave ya no está en la agitación comunista del proletariado, sino en la intersubjetividad y la concienciación mutua con diferentes grupos sociales (abogados, profesores, etc). El teórico ya no se asoma a los fenómenos desde la pureza y la imparcialidad que le otorga su prestigiosa condición de científico, sino que él mismo es sujeto activo que percibe y conoce conforme a una serie de intereses que pretende realizar. Los fenómenos nunca se nos presentan desde la pureza descriptiva que nos hace ver el positivismo, sino desde su condicionamiento histórico determinado. Además, tampoco son percibidos por ninguna conciencia pura y ahistórica, sino más bien por un espíritu emancipatorio que interpreta, incide y transforma la realidad. La existencia dialéctica del presente, con sus diferencias de clase, es el fundamento original de la teoría crítica.

Esta nueva manera de entender las relaciones entre la filosofía y la ciencia implica una noción transversal de la misma, interdisciplinar e inscrita como parte integrante de un todo social interdependiente. La ciencia ya no empieza y acaba en el investigador, sino que depende del trabajo conjunto de los distintos saberes e instituciones existentes. Horkheimer introduce una concepción activa de la sociedad donde los objetos no están dados de un modo inerte, sino que presentan una historia que resulta de la propia práctica humana como un todo en continua interacción. La toma de conciencia sobre la propia historicidad de los objetos, así como la historicidad de los sujetos que acceden a conocerlos, son las dos premisas para comprender la teoría crítica.

¹¹⁵ HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, p. 66.

La Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer y Adorno hasta Marcuse y Habermas, es decisiva para comprender la transformación histórica de las sociedades humanas posteriores a 1945, así como la transformación teórica del pensamiento sociológico. Las ciencias sociales comienzan a interpretar el mundo contemporáneo desde sus procesos ambivalentes y paradójicos, a la vez acumulativos y destructivos, predictivos y azarosos. Esta ruptura con el pensamiento de la Modernidad también la encontramos en autores como Heidegger y su visión de la técnica como «destino» de Occidente, o Karl Löwith y su idea de la secularización de la teología de la historia. Son muchos sus intérpretes y no podemos detenemos en todos ellos.

Lo importante es que estos nuevos acontecimientos históricos, muy influidos por la tragedia del totalitarismo y sus efectos perversos, provocaron una ruptura en los esquemas populares de pensamiento y en las formas tradicionales de pensar las sociedades. Por tanto, trazar una línea directa entre liberalismo moderno, nazismo y mundo contemporáneo, tal y como hace Esposito con su noción de biopolítica, pervierte mucho estas transformaciones históricas y desdibuja las nuevas relaciones que establece la ética con el concepto de vida. Lo que han cuestionado una serie de teóricos sociales desde las décadas de 1980 y 1990, como Ulrich Beck¹¹⁶, Zygmunt Bauman¹¹⁷ o Antonio Campillo¹¹⁸, es que la aparición de estas ambivalencias históricas y sus efectos perversos para la vida ponen radicalmente en cuestión una serie de prácticas, saberes e instituciones dominantes hasta la posguerra: el modelo económico industrial de producción, la convicción del evolucionismo social y la idea tecnocientífica del progreso unívoco, la soberanía del Estado-nación, la supuesta naturalidad de la familia patriarcal burguesa, etc. Estos teóricos de la globalización descubren que una de las características nuevas del mundo contemporáneo es el riesgo que suponen muchas de las apuestas políticas, tecnocientíficas y económicas que se ponen en marcha, pues sus efectos en las sociedades humanas y en los ecosistemas vivos no son totalmente predecibles ni controlables, ni mucho menos reversibles, induciendo a las sociedades a un estado generalizado de incertidumbre y amenaza. Esta novedad es irreversible y nos aleja totalmente de las sociedades históricas anteriores. Esta distinción no la ha incorporado la corriente de la biopolítica. Como dice Ulrich Beck:

¹¹⁶ BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998.

¹¹⁷ BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005.

¹¹⁸ CAMPILLO, A., *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.

Riesgos y consecuencias de la modernización que se plasman en amenazas irreversibles a la vida de las plantas, de los animales y de los seres humanos. Al contrario que los riesgos empresariales y profesionales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, estos riesgos ya no se limitan a lugares y grupos, sino que contienen una tendencia a la globalización que abarca la producción y la reproducción y no respeta las fronteras de los Estados nacionales, con lo cual surgen unas amenazas globales que en este sentido son supranacionales y no específicas de una clase¹¹⁹.

Las sociedades contemporáneas han desarrollado una serie de capacidades productivas y tecnológicas que proporcionan un gran potencial de transformación de la naturaleza y la sociedad. La aceleración vertiginosa de estas prácticas ha cambiado las relaciones entre lo local y lo global, pues los procesos económicos y tecnológicos actuales desencadenan efectos que escapan al ámbito circunscrito en el que se realizaron para mezclarse dentro de la red mundial de circulación e intercambio de mercancías, capitales, información, cultura, etc. Estos efectos, a veces devastadores e irreversibles para la vida, ya no son aislables geográficamente ni localizables en una nación o clase social específica. El caso de la crisis financiera desatada en la Bolsa de Nueva York en 2008 es un ejemplo radical de la velocidad, el impacto y la gravedad con que una quiebra local como la de la compañía estadounidense Lheman Brothers puede repercutir en un colapso económico de alcance mundial.

Con la globalización también han cambiado las relaciones entre lo social y lo natural, ya que las incidencias y transformaciones de una sociedad en su modelo productivo más o menos agresivo, o en su concepción simbólica, más o menos respetuosa con la naturaleza, repercuten a su vez en la estabilidad, la fragilidad y la sostenibilidad de los procesos de la biosfera terrestre. El calentamiento global producido por la emisión de gases de efecto invernadero es el ejemplo más claro. La globalización de las interacciones sociales y de la producción de catástrofes naturales demuestra la doble cara de *una naturaleza socializada y una socialización de los desastres medioambientales*. El dominio creciente del ser humano sobre la naturaleza ha provocado un efecto reversible de impotencia y sumisión ante las catástrofes.

Otra característica de los riesgos globales está en que afectan a sus mismos autores. La Europa de la Ilustración pudo construir un ideal de paz perpetua y progreso a la vez que exportaba la guerra y orientaba la industria militar hacia los nuevos territorios colonizados. Ahora, los riesgos y las catástrofes son cada vez más sistémicos

¹¹⁹ BECK, U., *La sociedad del riesgo*, p. 19.

y globales, dado que nuestras relaciones económicas, políticas, migratorias, etc., son cada vez más interdependientes e inseparables del crecimiento económico y del progreso tecnológico experimentado no sólo por los países occidentales «desarrollados» como Europa, EEUU y Japón, sino también por las economías «emergentes» como China, India o Brasil. La globalización de las relaciones políticas y comerciales ha permitido a la economía capitalista de los países occidentales deslocalizar sus fábricas y procesos productivos hacia otros países menos desarrollados, en un intento no sólo de abaratar los costes y la mano de obra, sino también de exportar los efectos contaminantes. Pero, de nuevo, con la globalización de la producción y los intercambios también se globaliza la degradación medioambiental y la degradación de la salud de las poblaciones: los países ricos deslocalizan sus fábricas al Sur, pero la emisión de gases provoca una contaminación y calentamiento atmosférico que afecta a todos por igual; lo mismo podría decirse de los pesticidas, que extienden su toxicidad al viajar desde las grandes plantaciones de monocultivos del Sur hacia las grandes superficies comerciales del Norte. Si la Europa Moderna de los siglos XVIII y XIX aspiraba a extender por todo el mundo los beneficios de la civilización y el progreso, lo cierto es que *desde 1945 en adelante se ha globalizado la amenaza de los riesgos y catástrofes sociales y medioambientales de un modo desconocido hasta entonces, poniendo en juego la salud y la vida en la Tierra.*

Los sociólogos de la globalización interpretan las transformaciones sociales dentro del modelo de la «sociedad red», entendiéndola como el conjunto de relaciones a la vez abiertas e interdependientes de carácter dinámico, complejo, abierto, fluido, ambivalente e inestable que escapan al viejo patrón romántico del nacionalismo de la sangre o a los límites territoriales del modelo liberal del Estado-nación. Coincidiendo con el pensamiento ecológico, la sociedad global, al igual que la comunidad biótica, se expresa como un entramado de redes poliárquicas de alianza y enfrentamiento, de solidaridad y de conflicto, de expansión y retroceso, de desorganización destructiva y reorganización creativa. Ya no hay un «Progreso» lineal que conduzca a un «Fin de la Historia», sino más bien procesos contradictorios de desarrollo y aniquilamiento dentro de las variaciones históricas. La sociedad globalizada puede generar nuevas relaciones sociales a través de Internet, pero también nuevas formas de segregación social en un mismo territorio; puede estimular el consumo mundial de masas a la vez que erradica la diversidad cultural; puede expandir el crecimiento económico y a la vez incrementar el desempleo.

Esta corriente de sociólogos anteriormente mencionada se ha mostrado muy crítica respecto a la vieja autoridad imparcial de los saberes científicos y sus prácticas tecno-económicas. La proliferación de riesgos y catástrofes naturales y sociales resulta de un hacer humano cada vez más intenso, y no sólo de los «caprichos» de los dioses, el destino o la naturaleza. La ambivalencia de los riesgos está inserta en la lógica misma del saber tecnocientífico, pues cuanto mayor es nuestro conocimiento científico de las cosas, más desconocemos los riesgos que puedan resultar de determinados avances tecnológicos. La ciencia tiene la capacidad de definir problemas y solucionarlos, pero también de generar otros nuevos de mayor magnitud y complejidad, lo cual se convierte en un círculo vicioso. Esta paradoja hace que la lógica tecnocientífica, lejos de ser unívoca, acumulativa y progresiva, resulte más bien paradójica e incluso contradictoria, lo que ha conducido a la necesaria «reflexividad» respecto de los beneficios y consecuencias que conlleva un determinado programa de investigación, así como a la exigencia de «democratización» en la toma de decisiones tecnocientíficas.

Además, la existencia de riesgos globales son a su vez nuevas oportunidades para la apuesta tecnológica y la acumulación económica. No sólo el saber genera desconocimiento, sino que también las prácticas productivas generan destrucción. De los efectos negativos y las crisis provocadas por determinados saberes y prácticas institucionalizadas pueden surgir nuevas prácticas tecno-económicas que sirvan a su propia lógica expansiva independientemente de sus efectos sociales o medioambientales. Por citar algunos ejemplos, el deshielo de los casquetes polares como efecto del calentamiento global es una oportunidad para la extracción y el expolio de metales preciosos y de más combustibles fósiles en los fondos marinos; o también, la crisis de la deuda de los Estados europeos soberanos, efecto del descalabro financiero en EEUU, es también una nueva oportunidad de inversión para los especuladores financieros, desencadenando a su vez una escalada de recortes sociales en toda Europa, el incremento del desempleo y la degradación del Estado del Bienestar.

Desde el momento en que se empieza a asumir la ambivalencia de los riesgos y las amenazas, se produce una nueva inversión de los términos tradicionales que se aceptaban hasta el desastre de las dos Guerras Mundiales. Desde Bacon, se pensaba que la ciencia moderna combatía la ignorancia humana y proporcionaba a los humanos el poder para hacer frente a las amenazas de la naturaleza. Pero con la llegada de la sociedad global las amenazas ya no proceden de la incultura o el dogmatismo teológico, sino del saber mismo y su dominio sobre la naturaleza. El «saber» y sus prácticas

conlleva un «no saber» de las posibles consecuencias beneficiosas o nefastas que puedan acontecer en otras geografías remotas o en un futuro por llegar. Cuanto mayor es nuestro saber y nuestro poder, menos sabemos acerca de sus repercusiones para la vida y más desastrosos pueden ser sus efectos.

La globalización nos ha conducido por primera vez a un entramado de relaciones interdependientes que nos han obligado a pensarnos dentro de un mismo relato histórico y biológico, como un ser a la vez evolutivo y biótico, racional y animal. La aparición de amenazas que afectan al conjunto de la especie humana nos sitúa frente a riesgos y peligros que escapan a los límites de un territorio localizado y se extienden por todo el globo. Amenazas nuevas como el destino de nuestro patrimonio genético, la sostenibilidad medioambiental y el crecimiento imparable de la pobreza afectan potencialmente a todas y todos, lo cual nos está obligando a cuestionar ciertos patrones económicos, políticos e ideológicos que hasta 1945 eran hegemónicos en Europa. Esta es una de las novedades más importantes que va a conducir al pensamiento ético a reflexionar sobre nuestra condición de seres vivos responsables. La Modernidad se ha vuelto «reflexiva» y autocrítica conforme las tragedias y las amenazas se han consumado y multiplicado a lo largo de las últimas décadas, y en este proceso reflexivo y autocrítico están inmersas las nuevas relaciones entre la ética y la vida.

En las páginas que siguen vamos a ver cómo la ética empieza a prestar atención a una triple crisis de la sociedad de los riesgos y catástrofes globales desde una perspectiva biologizada: en primer lugar, una crisis de la naturaleza, por el incremento acelerado de la desaparición de especies animales y vegetales, el abuso de los recursos naturales, la contaminación de la biosfera, etc. En segundo lugar, una crisis social, por el aumento de las diferencias sociales entre los ricos y los pobres, el incremento de poblaciones hambrientas, la exclusión por razones migratorias y étnicas, etc., las cuales contribuyen a la extensión de un modelo social más injusto y discriminante; en último lugar, una crisis de la vida individual que transcurre entre el nacimiento y la muerte, y que se ve afectada por las nuevas posibilidades de la manipulación genética, las cuales permiten por primera vez la modificación técnica de nuestra condición natural de especie humana.

La reflexividad frente a estas tres grandes crisis va a empezar a incidir en el campo de los problemas éticos, creando en su mismo interior una serie de nuevos saberes, prácticas e instituciones que van a nacer con posterioridad a 1945. Vamos a ver cómo estas tres crisis tienen en común la puesta en cuestión de ciertos supuestos

aceptados como «naturales» hasta entonces: 1) la corporalidad individual y su sujeción a los procesos naturales del nacimiento, la muerte o la enfermedad; 2) las diferencias aparentemente «naturales» entre unos grupos sociales enriquecidos y unos grupos sociales empobrecidos; 3) la vieja concepción de la naturaleza como un almacén inagotable de recursos al servicio del provecho humano. En el nuevo contexto histórico de la globalización se van a cuestionar estos supuestos a partir de una serie de transformaciones sociales y epistemológicas en las que poco a poco van a nacer tres tipos de «éticas aplicadas» que comienzan a problematizar la vida en sus tres ámbitos fundamentales: la bioética médica, la ética del desarrollo y la ética medioambiental.

6. La bioética médica

*En Oriente,
el objetivo primordial es conservar la salud
antes que curar la enfermedad,
objetivo que supone una concepción holística de la salud,
ausente en la medicina occidental.*

Alexander Lowen, *La espiritualidad del cuerpo*

El cruce entre ética y vida se produce de un modo directo con la aparición de la «bioética». Aunque es un término que puede resultar hasta idéntico al de «ética de la vida», como veremos más adelante presenta diferencias notables que exigen una distinción terminológica, y esto es así porque el significado mismo de «bioética» responde a dos corrientes teóricas y prácticas distintas.

Por un lado, tenemos la línea inaugurada por el oncólogo de la Universidad de Madison, V. R. Potter, con su obra *Bioethics: bridge to the future*¹²⁰, de 1971, donde el autor denuncia los peligros que suponen para el medio ambiente y la justicia social el desarrollo tecnocientífico e industrial de las sociedades contemporáneas. Utiliza por primera vez en la historia el término «bioética» para dar nombre a una nueva disciplina que establecería un “puente” entre el supuesto desarrollo autónomo de la lógica tecnocientífica y la necesaria reflexividad de las ciencias humanas, en un intento por reconciliar la falsa dicotomía entre los hechos y los valores, la experimentación científica y la ética. Influida por los trabajos de dos precursores de la ecología, Aldo Leopold y su póstumo *A sand county almanac* (1949)¹²¹, y Rachel Carson y su *Silent spring* (1962)¹²², Potter se proponía dos objetivos: por un lado, construir una “ciencia de la supervivencia” para la sociedad global que denunciara las ambivalencias destructivas de la economía industrial y el desarrollo tecnocientífico; por otro lado, crear un nuevo modelo educativo interdisciplinario que diera cuenta de la interdependencia entre las sociedades humanas y la ecología global. Las reflexiones de Potter son un gran precedente para los objetivos de este trabajo sobre el concepto de vida en la ética

¹²⁰ POTTER, Van Rensselaer, *Bioethics: bridge to the future*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1971.

¹²¹ LEOPOLD, Aldo, *A sand county almanac*, Oxford University Press, Nueva York, 1966.

¹²² CARSON, Rachel, *La primavera silenciosa*, Luis de Caralt, Barcelona, 1964.

contemporánea, a pesar de la escasa difusión que ha tenido esta línea de reflexión teórica.

La otra corriente que ha adoptado el término «bioética» es más restrictiva y se reduce al ámbito médico en sus relaciones con los avances biotecnológicos. Su foco principal de desarrollo está en el mundo anglosajón, y sin duda podría decirse que ha monopolizado el debate en torno a la bioética. El fundador de esta línea fue el ginecólogo holandés André Hellegers, quien fundó también en 1971 el Kennedy Institute of Bioethics en la Universidad de Georgetown. La bioética como ética aplicada se va a desarrollar a partir de una nueva problematización de las relaciones entre el conocimiento médico y la vida del paciente. En 1978 apareció la *Encyclopedia of Bioethics* dirigida por W. T. Reich, el mismo año en que se publicó el Informe Belmont, realizado por la Comisión Nacional para la Protección de Personas Objeto de la Experimentación Biomédica y de la Conducta, donde se recogían tres principios a respetar en toda investigación biomédica: beneficencia, justicia y autonomía. Un año después, en 1979, aparece el primer compendio teórico sobre bioética, los *Principios de ética biomédica*¹²³, de Tom Beauchamp y James Childress. Estos autores crearon un procedimiento de aplicación de los tres principios éticos que acabo de mencionar, al que añadieron el principio de no maleficencia, y los fundamentaron en el sentido moral común de la sociedad, sin establecer una jerarquía entre ellos. Aunque parecen remitir a una ética universalista de los principios, estos autores apelan más bien a una ética de la responsabilidad y no tanto a una ética de las convicciones (en el sentido que da Weber a estas dos expresiones), lo cual exige estudiar en cada caso particular qué principio debe prevalecer en la resolución de los problemas éticos.

La formación de la bioética como disciplina resulta de varios frentes. Para empezar, la puesta en cuestión de las ideas tradicionales sobre los límites naturales de la vida y la muerte, la inevitabilidad de la enfermedad y del sufrimiento, la institución familiar y la igual dignidad de todos los seres humanos desde el momento de la fecundación. Esta transformación, como veremos, es de por sí un cambio fundamental respecto a las llamadas «éticas tradicionales». Al menos así lo defienden los dos autores más conocidos dentro de la corriente liberal anglosajona, Hugo Tristram Engelhardt¹²⁴ y

¹²³ BEAUCHAMP, Tom, CHILDRESS, James, *Principios de ética biomédica*, Masson, Barcelona, 2002.

¹²⁴ ENGELHARDT, Hugo Tristram, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona, 1995.

Peter Singer¹²⁵. Según estos teóricos, la multiplicación de las concepciones morales en el mundo actual escapa al viejo sustento teológico de la dignidad de la vida humana, por lo que los conflictos éticos que surjan entre extraños morales no pueden ser resueltos más que por una bioética secular y desacralizada marcada por el pluralismo de las posturas morales, la libertad de los participantes en las controversias y el respeto mutuo. La vida deja de ser una esencia inviolable porque las sociedades liberales contemporáneas comienzan a interesarse no sólo por la vida como tal, sino por la «calidad de la vida». Como veremos, es en los países anglosajones donde aparece por vez primera la inquietud sobre qué tipo de vida merece la pena vivir, en qué condiciones, hasta qué límites, etc. Se empieza a desarrollar una nueva ética de la «calidad de la vida» frente a una vieja ética de la «santidad de la vida». Se cuestiona la necesidad del sufrimiento del paciente y sus familiares, las elevadas inversiones del Estado para el mantenimiento de enfermos terminales o en estado vegetativo, o incluso el concepto mismo de vida y muerte. La vida, lejos de tener un estatuto ontológico natural, es cuestionable desde el momento mismo de la concepción, ya que el material genético del espermatozoide y del óvulo sólo se juntan hasta pasadas las 24 horas del acto sexual, y a partir de entonces se suceden distintas etapas en la formación del embrión; pero también se desdibuja la naturalidad de la muerte con el concepto de «coma irreversible», tal y como lo definió el Comité de Harvard sobre la Muerte Cerebral en 1968, alejándose del concepto clásico y cristiano de la muerte como separación del alma respecto del cuerpo.

Los dos autores citados recuperan una línea de pensamiento que viene de Nietzsche, y esto por varios motivos: en primer lugar, porque cuestionan el imperativo moral de la teología; en segundo lugar, porque defienden los beneficios de la tecnología médica por su capacidad para eliminar las enfermedades y deficiencias genéticas de la especie humana; en tercer lugar, porque defienden una paradójica argumentación a favor, por un lado, del perfeccionamiento evolutivo del ser humano por medio de la ingeniería genética y, por otro lado, argumentan en contra de la supuesta supremacía antropocéntrica en la escala de los seres vivos, al distinguir en su propio seno entre aquellos que son personas y aquellos que no lo son, de tal modo que ciertos animales superiores con capacidad para el sufrimiento y el placer tendrían un mismo rango ético.

¹²⁵ SINGER, Peter, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona, 1997.

Frente a esta corriente liberal, hay que tener en cuenta que poco antes del nacimiento de la bioética en los años 70 del siglo pasado, el Papa Pablo VI promulgó en 1968 la polémica encíclica *Humanae Vitae*, donde defendía la misión reproductiva del matrimonio y condenaba el uso de la píldora anticonceptiva. Esto quiere decir que las nuevas reflexiones en torno a la vida y la ética tienen también una raíz cristiana que remite al legado personalista de Santo Tomás de Aquino. Efectivamente, la bioética de orientación católica ha experimentado un desarrollo considerable en países como Italia y España. Apoyados por la corriente personalista francesa de Jacques Maritain y Gabriel Marcel, así como la del filósofo madrileño Xavier Zubiri, esta tradición personalista defiende la postura tradicional de la indisponibilidad de la vida, otorgándole a la idea de «persona» y al concepto de vida humana un estatuto tanto biológico como jurídico, haciendo inseparable al «humano» de la «persona» desde el momento inicial de la fecundación¹²⁶. La dignidad originaria y radical que se extiende desde la formación del embrión hasta la vejez está amparada en argumentos teológicos (la voluntad de Dios), ontológicos (la esencia de la naturaleza) o antropocéntricos (el humano, frente al resto de seres vivos, es el único dotado de valor en sí mismo). Esta corriente conservadora de la bioética suele posicionar como «enemigos» no solo a la tecnología y el desarrollo de las ciencias de la vida, sino al egoísmo del hombre posmoderno, que se cree autónomo y dueño de sí sin contar con el otro, conforme a una línea de pensamiento iniciada e inspirada por Nietzsche.

El punto de cruce entre la bioética liberal y la bioética cristiana es sin duda el debate sobre la noción de «persona». Mientras que los primeros la reducen a los seres humanos dotados de razón, conciencia moral y capacidad autorreflexiva (por exclusión de los fetos, las criaturas o los llamados «retrasados mentales»), para los segundos se extiende al conjunto de seres humanos independientemente del grado de desarrollo de su existencia biológica y de sus facultades intelectuales. La bioética liberal distingue y jerarquiza entre personas racionales y el resto de seres humanos, mientras que la bioética cristiana suele distinguir y jerarquizar entre seres humanos y el resto de seres vivos. Si en el primer caso se discute la igualdad del valor de la vida entre todos los seres humanos, en el segundo se discute la igualdad del valor de la vida entre todos los seres vivos. Aunque se trata de un debate interesante, no es el más importante para entender la aparición de la bioética como ética aplicada, ni tampoco para los fines de

¹²⁶ Por citar un solo ejemplo: TOMÁS GARRIDO, Gloria María (Coord.), *Manual de bioética*, Ariel, Barcelona, 2001.

este trabajo. De todos modos, es interesante cómo plantea esta cuestión Roberto Esposito en su libro *Terza persona*¹²⁷, donde denuncia la «ideología de la persona» y su discurso instrumentalizador del cuerpo como propiedad.

En España, una línea intermedia entre el laicismo liberal y el conservadurismo cristiano la representan autores como Victoria Camps¹²⁸ y Javier Sádaba¹²⁹, que se sitúan en una posición más bien republicana e ilustrada, que reivindica la dignidad del ser humano y su no instrumentalización por la biotecnología. Defienden una bioética laica desde la perspectiva institucionalizada de los Derechos Humanos y la «sacralidad» de una vida humana que es fundamentalmente digna, lo cual no implica una radical «indisponibilidad» cuando se trata de valorar nuestras vidas en términos de calidad, sufrimiento, etc.

Dado el número de publicaciones y de afinidades entre la mayoría de autores, el factor principal para el nacimiento de la bioética fue el tema de la *autonomía del paciente*. Se trata de un derecho inalienable frente a la moral impuesta, que otorga la posibilidad de decidir con independencia qué tipo de prácticas médicas desea un enfermo para su propia corporalidad, incluyendo la propia muerte como una opción más. La consolidación de la autonomía del paciente en la práctica médica estuvo respaldada por la noción del «consentimiento informado», un derecho que exige la voluntariedad del paciente en la toma de decisiones clínicas así como su capacidad para comprender conscientemente su situación. El paciente no sólo tiene el derecho de dar permiso, sino que además el médico está obligado a informar de la enfermedad y sus posibles soluciones.

Como señala Diego García Capilla¹³⁰, los antecedentes del consentimiento informado se remontan al proceso judicial contra los médicos nazis, del cual resultó el Código de Nuremberg de 1948, donde se emplea por primera vez el término «consentimiento voluntario de los sujetos de experimentación» como criterio para juzgar las experimentaciones con humanos. Este término fue reforzado en la 18ª Asamblea Médica Mundial con la llamada Declaración de Helsinki de 1964 (y sus distintas revisiones), donde se anula cualquier legitimidad a toda experimentación con humanos que comporte riesgos graves. Además, hay que tener en cuenta la influencia de

¹²⁷ ESPOSITO, R., *Terza persona*, op. cit.

¹²⁸ CAMPS, Victoria, *La voluntad de vivir. Las preguntas de la bioética*, Ariel, Barcelona, 2005.

¹²⁹ SÁDABA, Javier, *Principios de bioética laica*, Gedisa, Barcelona, 2004.

¹³⁰ GARCÍA CAPILLA, Diego José, *El nacimiento de la bioética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

los movimientos ciudadanos en EEUU desde los años 60 en su reivindicación de derechos civiles feministas y antirracistas, lo cual implicó un nuevo paso adelante hacia la construcción de la autonomía de nuestro cuerpo independientemente de la raza, el sexo o la religión. Este proceso fue acompañado por una larga serie de sentencias judiciales así como emisiones de cartas de derechos del enfermo, siendo la primera de ellas la Carta de Derechos del Paciente (*Patient's Bill of Rights*) en 1973 por la Asociación Americana de Hospitales, también en EEUU, dándole al principio del respeto autónomo del cuerpo un respaldo institucional pionero en todo el mundo. La aprobación en 1974 de la National Research Act, con el fin de proteger los sujetos humanos de la investigación médica, fue otro precedente importante.

Otro factor que ha obligado a la aceptación por parte del cuerpo médico de la autonomía del paciente es la puesta cuestión del paternalismo médico tradicional, debido a un doble proceso: la socialización de los servicios médicos desde 1945 hasta 1975, una etapa que Foucault denominó «gubernamentalidad social o del bienestar»; y la individualización de los tratamientos con la llegada de la «gubernamentalidad neoliberal», desde mediados de los 70 en Inglaterra y EEUU, donde se privatiza la atención sanitaria atendiendo a criterios de calidad y exclusividad del consumidor. En este caso, como vimos, Foucault destaca la formación de un individuo autorresponsable que se construye a sí mismo y que está inserto dentro de un circuito dinámico de libre mercado donde se erige como un «empresario de sí». Entre estos dos modelos biopolíticos de sociedad se produce en los años 70 del pasado siglo un tránsito fundamental para la formación de la bioética, pues si la gubernamentalidad social se caracteriza por un Estado que controla y planifica los procesos sociales, en la gubernamentalidad neoliberal se produce un paulatino abandono del Estado en sus funciones de protección social, lo cual abre una vía a la desregulación política y a la proliferación de riesgos cada vez mayores e imprevisibles.

Otro factor fundamental que ha propiciado la formación de un tipo de paciente autónomo en la toma de decisiones médicas acerca de su propia vida, es el imparable desarrollo de la industria tecnocientífica y la consiguiente proliferación de efectos perversos o impredecibles para la salud del cuerpo, las poblaciones y el medio ambiente. De hecho, la gran mayoría de estudiosos de la bioética no sólo la interpretan en el sentido reductivo de los problemas clínicos, sino que además suelen situarla como un resultado, un logro o un fracaso de la empresa tecnocientífica iniciada en la Modernidad desde Bacon. En este sentido, encontramos posturas tecno-entusiastas

como las de S. Lem¹³¹ o D. Janicaud¹³², que postulan una especie de inevitable imperativo tecnológico impuesto por la propia naturaleza evolutiva de la tecnociencia, y defienden el método ensayo-error como el motor de la evolución, aquello que permite conocer los errores y abrir las posibilidades de mejora; otro tipo de argumento es el del arte por el arte tecnocientífico. Por otro lado, tenemos la corriente tecno-pesimista, como por ejemplo la que representan Jacques Ellul¹³³ y Ernst Schumacher¹³⁴, que denuncian los efectos insolublemente perversos e incontrolables de la imparable innovación tecnológica, así como su ineficacia e irresponsabilidad de cara a un futuro sostenible. La primera postura quiere escapar de la ética, mientras que la segunda postura quiere escapar del “destino” tecnocientífico tal y como lo hemos asumido. La primera se excede en su imposible liberalismo utópico, mientras que la segunda anhela una tecnología «humanizada» e incluso premoderna.

Tanto una postura como otra describen el dinamismo propio de la tecnología y su inmenso potencial transformador, lo cual implica asumir una serie de riesgos crecientes que unos aceptan y otros detestan. El ámbito biosanitario comienza a llenarse de interrogantes con la introducción de las nuevas técnicas de interrupción del embarazo, la fecundación artificial, la eutanasia, etc. Lo cierto es que estos complejos avances han abierto un espacio de incertidumbre y debate en el interior mismo de la comunidad científica y médica, exigiendo una mayor cautela en la toma de las decisiones y un mayor reparto de la responsabilidad. Se trata, pues, de la caída de una doble autoridad tanto científico-veritativa como moral-religiosa. Aparecen nuevos interrogantes acerca del estatuto ético y ontológico del embrión, la paternidad genética múltiple, el empleo de prótesis artificiales, la indisponibilidad de la vida, la manipulación de la identidad personal, la congelación de cadáveres, la investigación sobre el *cyborg*, etc. Comienza a abrirse todo un campo de posibilidades tecnológicas y metamórficas del cuerpo humano: la descodificación de su estructura genética, su clonación, su hibridación artificial, la modificación de sus experiencias internas con ultrasonido, ondas de radio, etc. En resumen, la constitución de la bioética como un nuevo tipo de ética aplicada resulta de una compleja combinación de *nuevas técnicas de intervención corporal* (la reproducción asistida, el aborto voluntario, la eugenesia, etc.), *nuevos planteamientos epistemológicos* y sus correspondientes *nuevos objetos de*

¹³¹ LEM, Stanislaw, *Summa Technologiae*, Insel, Frankfurt, 1976.

¹³² JANICAUD, Dominique, *La puissance du rationnel*, Gallimard, París, 1985.

¹³³ ELLUL, Jacques, *Le bluff technologique*, Hachette, París, 1988.

¹³⁴ SCHUMACHER, Ernst Friedrich, *Small is beautiful*, Harper & Row, Nueva York, 1973.

conocimiento (el estatuto ontológico del nacimiento y la muerte, la «naturalidad» o «artificialidad» del cuerpo, etc.) y *nuevas instituciones* de carácter interdisciplinar (comités de bioética, institutos, revistas, cartas de derechos del paciente, etc.).

El desarrollo de la industria biotecnológica es el ejemplo más radical de los problemas que se empiezan a cruzar entre la vida y la ética, desbordando cada vez más el campo limitado de la bioética médica. Sus orígenes se deben a la revolución científica que supuso el descubrimiento de la estructura de doble hélice del ADN por parte de Watson y Crick en 1953, junto a un paralelo desarrollo de la cibernética. Este hallazgo fue fundamental para la biotecnología y la ingeniería genética, convirtiendo a los genes en lo que Jeremy Rifkin denomina el “oro verde” de la biotecnología. Los desarrollos en biología molecular se impulsaron con las experiencias pioneras de recombinación de genes animales y bacterias realizadas por el bioquímico Pual Berg en 1972. Aparece por primera vez la posibilidad de crear nuevos genes, transplantarlos y diseñar nuevos tipos de seres vivos. Los logros del ADN recombinante abrieron la posibilidad de un segundo Génesis, esta vez menos bíblico y más artificial. El mismo Pual Berg advirtió los riesgos de estas prácticas eugenésicas asumiendo sus dudas éticas sobre la conveniencia de continuar este tipo de investigaciones. Este precedente abrió en el seno mismo de la comunidad científica un debate en la llamada Conferencia de Asilomar (California), en 1975, acerca de la moratoria voluntaria de estas prácticas, al desconocer sus repercusiones para la salud humana y el ecosistema de la Tierra. Estaba en juego la posibilidad de crear nuevas plagas de seres transgénicos e incluso distorsionar la evolución de la especie humana tal y como la hemos conocido hasta hoy.

Esta imparable carrera biotecnológica dio un paso adelante en 1996 con el logro de la primera clonación animal, la oveja Dolly. En 1997 unos investigadores de la facultad de medicina de la Universidad de la reserva Casse del oeste, en Cleveland, Ohio, crearon el primer cromosoma humano artificial. Pocos años después, concretamente el 12 de febrero de 2001, se dio a conocer la estructura completa del ADN por medio de dos grupos distintos: el Consorcio Público (o Proyecto Genoma Humano) dirigido por Francis Collins, y la empresa CELERA presidida por Craig Venter. Era el viejo sueño de redactar *El libro de la vida*. Estos hechos abrieron de par en par las puertas hacia una medicina predictiva y transformadora de nuestro patrimonio genético, lo cual ponía en tela de juicio el Artículo 1 de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, emitida por la ONU en 1997: “El genoma es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia

humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad”.

El conocimiento de nuestro propio mapa genético, junto al de otras miles de especies, abre las puertas al “siglo de la biotecnología”, como dice Rifkin. Se trata de una nueva civilización eugenésica que sustituye al viejo modelo de la economía industrial por el nuevo capitalismo global, abandonando a su vez la cosmología mecanicista de la naturaleza por una nueva cosmovisión a la vez evolucionista e informacional de la vida. Los seres vivos dejan de ser entidades estables y finales para convertirse en procesos de información genética que interactúan con el exterior estando sujetos a un cambio continuo. En esta era genética comienzan a desarrollarse nuevos «bancos de datos biológicos»; se conceden patentes de genes, tejidos, organismos y especies modificadas; se practican los xenotransplantes, el chequeo genético y la clonación de animales y plantas; se inventan nuevos fármacos, nuevas técnicas agrícolas de monocultivos transgénicos y se fabrican nuevas especies animales con mayor capacidad para producir carne, leche, etc. Junto a estas nuevas aplicaciones, acompañadas a su vez por nuevas formas hegemónicas de poder como la «biopiratería» o el «biocolonialismo» (por no hablar del dogmatismo científico, político y mediático instalado en EEUU en torno a la nueva alianza entre economía, tecnología y vida), han aparecido una serie de nuevos riesgos y amenazas relacionadas con esta nueva «algenia»: la privatización de patrimonios biológicos comunes, la desestabilización de los ecosistemas y la disminución de la biodiversidad, el llamado «flujo génico» de cultivos modificados, la «polución genética» y los riesgos para la salud animal y humana; la liberación al entorno de seres transgénicos, enfermedades y mutaciones cuya propagación es potencialmente incontrolable; o la aparición de nuevos agentes de guerra biológica de difícil control estratégico. Se trata ciertamente de un nuevo biopoder que Foucault no pudo advertir y que, como señala Rifkin, encierra una gran paradoja:

Pese a su sobrecogedora capacidad potencial de transformar la naturaleza en una mercancía comercializable, la industria biotécnica sigue dependiendo en grado sumo de la reserva seminal de la naturaleza —el germoplasma— como materia prima. En el momento presente, es imposible crear en el laboratorio un gen nuevo y “útil”. En este sentido, la biotecnología sigue siendo una industria extractiva. Puede explotar una “mina” de material genético, pero no crearlo *de novo*. Por otra parte, es probable que la práctica misma de la biotecnología —el empalme génico, el cultivo de tejidos, la propagación clonal y el monocultivo— haga que

crezca la uniformidad genética, que mengüe el acervo génico y se pierda la diversidad genética misma que es tan esencial para garantizar el éxito de la industria biotécnica en el futuro¹³⁵.

Este desarrollo tecnocientífico es paralelo al económico-empresarial, especialmente en la industria farmacéutica, agropecuaria y química. En 1976 se funda *Genetech*, la primera industria biotecnológica que, cuatro años después, comenzará a cotizar en bolsa. Junto a ella han aparecido otras muchas: Amgen, Organogenesis, Genzyme, Calgene, Mycogen, Myriad, junto a grandes multinacionales que financian investigaciones biotécnicas: Du Pont, Novartis, Upjohn, Monsanto, Eli Lilly, Rohm y Hass, Dow Chemical.

La propia evolución de la biotecnología termina por abrir el espinoso debate del «posthumanismo» y la puesta en cuestión del estatuto natural de la humanidad misma en términos de especie. De nuevo, aparecen posturas diversas e incluso contrapuestas: las radicalmente libertarias, especialmente anglosajonas, como la de Robert Pepperell¹³⁶; las estrictamente conservadoras de la humanidad en términos de dignidad ontológica, como la de Joseph Ratzinger¹³⁷; o una postura intermedia de tipo aristotélico, como la de Gilbert Hottois¹³⁸, que aboga por una ambigua prudencia deliberativa dentro de la inevitable empresa evolutiva. También se suceden las respuestas jurídicas e institucionales. En 1995 la Fundación de Tendencias Económicas reunió a más de 200 líderes espirituales católicos, protestantes, judíos, budistas e hinduistas de EEUU para pronunciarse en contra de las patentes de la vida. Un año más tarde, en 1996, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa aprobó el *Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina*. Poco más tarde, en 2000, se aprobó en Niza la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, estableciendo en su artículo 3 la “prohibición de las prácticas eugenésicas, y en particular las que tienen por finalidad la selección de personas”.

Estos avances demuestran que el extremo potencial creador de la tecnociencia así como la ambivalencia de sus efectos ponen en cuestión la supuesta objetividad indiscutible de la ciencia y el monopolio de la verdad en manos de los «expertos», pero no por ello tendría que desembocar en una supuesta subjetividad radical de los

¹³⁵ RIFKIN, Jeremy, *El siglo de la biotecnología. El conocimiento genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Crítica-Marcombo, Barcelona, 1999, p. 110.

¹³⁶ PEPPERELL, Robert, *The Post-Human Condition*, Intellect Books, Bristol, 1995.

¹³⁷ RATZINGER, Joseph, *El don de la vida*, Palabra, Madrid, 1992.

¹³⁸ HOTTOIS, G., *Le paradigme bioéthique*, op. cit.

argumentos morales a la hora de elegir o rechazar las posibilidades ofrecidas por la tecnología. Como dice Diego Gracia, la bioética y los comités de bioética están a medio camino entre los principios éticos absolutos e inmutables y el subjetivismo caprichoso de la elección individual¹³⁹. Su existencia nos demuestra de nuevo la estrecha relación entre los saberes y las instituciones, entre los desarrollos tecnocientíficos y los Comités de bioética, unidos a su vez por la exigencia de un ejercicio colectivo de discusión y deliberación para la toma de decisiones.

Como vemos, la bioética se ha configurado desde la década de 1970 como una disciplina o, más bien, como un campo interdisciplinar de tipo médico, jurídico, científico, ético, etc., que ha generado una nueva manera más compleja y democrática de entender las relaciones entre el médico y el paciente, y más crítica acerca del diagnóstico de los expertos científicos o de ciertos teólogos dogmáticos, gracias a la creación de una institución como los Comités de bioética. En ellos se ejerce la tarea siempre inacabada y reflexiva de las decisiones bioéticas, y cada vez menos concluyentes, tal y como corresponde a nuestra sociedad de las apuestas y los riesgos sistémicos. También ha introducido una concepción más plural en cuanto al respeto de la gestión autónoma del propio cuerpo y las decisiones personales que implica su salud y su muerte. Además, muestra las estrechas relaciones que existen entre las elecciones individuales de carácter privado y las repercusiones sociales que tienen estas decisiones que configuran la opinión pública. Cuando un enfermo terminal decide morir anticipadamente no sólo toma una elección personal, sino que también abre un debate público sobre la legitimidad de su decisión, sobre el estatuto sagrado o no de la vida, etc.

Esto quiere decir que las cuestiones de bioética fomentan una cultura democrática en el seno mismo de la sociedad, escapando del estrecho ámbito de los partidos políticos, y además, demuestra que los problemas de la corporalidad individual son interdependientes de los problemas sociales, pues ambos se influyen mutuamente. Esta evidencia adquiere tintes más radicales cuando se trata de la biotecnología y las nuevas posibilidades de crear organismos vivos genéticamente modificados, sean plantas, animales e incluso humanos. En este caso ya no se trata de problemas aislados socialmente y reducidos al estrecho ámbito de la experimentación científica, sino que adoptan un rostro mucho más profundo y general que afecta no sólo a nuestra salud

¹³⁹ GRACIA, Diego, «La ética de los Comités de ética», *Bioética clínica*, El Búho, Santa Fe de Bogotá, 1998.

alimentaria o al equilibrio del ecosistema, sino que entra en cuestiones radicales acerca del estatuto ontológico de la especie humana que nunca hasta entonces se habían planteado. La bioética se enfrenta a la pregunta kantiana «¿qué es el hombre?» sin los condicionantes tecnológicos y económicos de su época, en un mundo donde los riesgos e imperativos tecno-económicos son cada vez más elevados y menos controlables, y que por tanto exigen decisiones cada vez más plurales, complejas e interdependientes que incluyen a toda la sociedad. Esta novedad en cuanto a las posibilidades y las preguntas acerca de los límites entre lo natural y lo artificial, o entre lo humano y lo no humano, muestran el estrecho ámbito de la bioética si la consideramos como una práctica exclusivamente clínica de discusión y decisión entre el paciente, el médico, los familiares, etc.

Cuando empezamos a problematizar la condición natural de nuestro cuerpo en tanto que especie *homo* y la estructura misma de nuestro parentesco, las preguntas de la ética exigen una perspectiva más global que ha quedado mayoritariamente desatendida en el ámbito de la filosofía moral tradicional. Y la primera cuestión a debatir es la exigencia de responsabilidad colectiva ante la configuración de nuestra sociedad futura, dado que la elección de un futuro común realizado por una especie común se ha convertido en una elección posible entre otras, lo cual nos obliga a reflexionar sobre nuestro proyecto evolutivo mismo. Ahora nos *sabemos* producto de una evolución mucho más grande que abarca a todo el reino de lo vivo, pero también ahora *podemos* intervenir en ese proceso evolutivo y modificarlo voluntariamente, aunque, eso sí, con cargo al elevado coste del desconocimiento, la impredecibilidad y los riesgos.

7. La ética del desarrollo

La poesía es un acto

Filippo Marinetti

Una segunda corriente que ha contribuido al cruce entre las éticas aplicadas y la vida durante la segunda mitad del siglo XX ha sido la ética del desarrollo, que, como la bioética, tiene un doble sentido: surge una nueva preocupación teórica acerca de la vida en su dimensión biológica ligada a una serie de nuevas prácticas e instituciones de legitimación. En este caso, la preocupación principal no se dirige al cuerpo individual, su salud o su enfermedad, sino más bien a los problemas socio-económicos globales de supervivencia, dependencia, explotación, discriminación, exclusión, etc., que se dan en las sociedades, los pueblos, las etnias, etc. Si en los siglos XVIII y XIX nació la biopolítica como un ejercicio teórico-práctico de gestión de las poblaciones, en el siglo XX aparece un interés y una preocupación por las poblaciones desde una perspectiva ética que desborda las instituciones políticas tradicionales. Por un lado, porque desde 1945 los Estados se van a agrupar en una serie de organismos internacionales que van a dar cuenta tanto de la interdependencia creciente entre los mismos como de la exigencia de llegar a acuerdos que exceden a las competencias soberanas del Estado-nación. Por otro lado, van a proliferar principalmente en Europa y EEUU una serie de organizaciones civiles transnacionales con el objetivo de crear una red de cooperación internacional alternativa a las misiones evangélicas y las instituciones caritativas organizadas a lo largo de cinco siglos de colonización, desde el siglo XVI hasta el XX.

Estas transformaciones políticas están estrechamente ligadas a dos hechos históricos fundamentales: en primer lugar, el final de la II Guerra Mundial en 1945 y la crisis de la soberanía de los Estados europeos, que desencadenó la aparición de un organismo político internacional como la ONU; en segundo lugar, la destrucción de Europa ocasionada por la guerra y su posterior reconstrucción financiada por el «Plan Marshall», todo lo cual fue aprovechado por EEUU para provocar un enorme proceso descolonizador en África y Asia, que puso fin a la hegemonía europea mundial en beneficio de EEUU.

En este contexto histórico de transformación política, nace un nuevo interés ético centrado en el desarrollo y la dignidad de la vida humana, siendo la Declaración de

los Derechos Humanos de 1948 un momento de inflexión clave. Hay que recordar que en el Artículo 1.3 de la Carta Fundacional de la ONU se declara que uno de los cuatro propósitos de las Naciones Unidas es “realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión”.

La noción clave que va a vincular a la ética con la vida de las sociedades humanas es la de «desarrollo», un término heredado principalmente del evolucionismo de Darwin y del vitalismo de Nietzsche e interpretado desde la perspectiva de la justicia equitativa y la dignidad. Pero a lo largo de la segunda mitad del siglo XX la teoría del desarrollo y su aplicación práctica va a oscilar entre la economía y la ética, a veces rechazándose mutuamente o también dialogando de un modo interdisciplinar. Efectivamente, si la gran mayoría de autores que han reflexionado sobre la bioética señalan el avance tecnológico y las ciencias de la vida como la fuente generadora de los problemas y discusiones, en las éticas del desarrollo se va a producir un proceso semejante respecto a la economía capitalista, señalando sus problemas, sus ventajas y sus injusticias.

El «desarrollismo» tiene un origen doble: como rama de la economía y como ideología política. En primer lugar, se asume la noción liberal de la economía como un proceso “natural” de equilibrio espontáneo del mercado mundial, así como una evolución histórica gradual desde una economía de supervivencia y escasez hasta una economía de la abundancia y el consumo de masas, tal y como sucedió en EEUU. En este sentido, la teoría económica dominante en la posguerra, con el respaldo institucional de las universidades, se limitaba a “describir” las distintas etapas del desarrollo. El autor más representativo de esta corriente es Walter W. Rostow¹⁴⁰. Esta tesis relativamente «descriptiva», teleológica y espontánea del desarrollo va a sufrir dos críticas muy diferentes. La primera proviene de la corriente «neoliberal», que se impondrá a partir de los años 70, con la tesis de la necesidad de un «Estado mínimo» reducido a la función de garante del derecho y las reglas del mercado libre, la protección de la propiedad privada y la promoción de la competencia capitalista. Esta tesis es una reformulación del liberalismo económico del siglo XIX, y fue difundida por autores

¹⁴⁰ ROSTOW, Walter Whitman, *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1993.

como Friedrich von Hayek¹⁴¹ y Milton Friedman¹⁴². Esta es, de hecho, la teoría que ha conquistado hasta hoy el imaginario económico entre los economistas, las universidades y la mayoría de partidos políticos. Lo que defiende la corriente neoliberal es la imposibilidad de un mercado independiente que se regula espontáneamente de un modo eficaz. Es decir, la teoría del «laissez-faire» requiere de una continua intervención política capaz de crear y sostener las condiciones políticas y jurídicas necesarias para la existencia de una economía de libre competencia. La validez de la política dependerá de la creación de un mejor o peor modelo institucional que garantice la libre competencia capitalista.

La segunda crítica proviene de la corriente «neomarxista», que denunciará la ambivalencia inherente a la lógica del desarrollo capitalista: la economía del crecimiento no es un mecanismo automático que extiende el progreso económico, sino que más bien supone una relación dialéctica y desigual que divide el mundo entre las naciones del centro desarrollado y las naciones de la periferia subdesarrollada, herederas del colonialismo. Las relaciones internacionales de intercambio económico están estructuradas conforme a distintas tasas de ganancia y plusvalía en función del país comerciante, lo cual conduce necesariamente a un sistema de continua transferencia de valor desde las naciones de la periferia subdesarrolladas hacia las naciones del centro desarrollado. Esta teoría, aunque crítica con el desarrollo capitalista, no rechaza la posibilidad de un desarrollo en términos socialistas. Los principales representantes de esta corriente fueron Samir Amin¹⁴³ y André Gunder Frank¹⁴⁴.

En cuanto ideología política, el «desarrollismo» va a tener un respaldo político e institucional del llamado *Establishment*, con la nueva hegemonía política de EEUU y la llegada al poder del presidente Truman, quien introduce en la Conferencia de las Naciones Unidas en San Francisco en 1945 el concepto de «nivel de vida», y con los acuerdos de Bretton Woods en 1944, que dieron nacimiento al Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Estas instituciones van a difundir una división ideológica entre las naciones “desarrolladas” y las naciones “subdesarrolladas”, una distinción que, por cierto, también introdujo Truman en 1949, y que representa la herencia postcolonial de la antigua distinción jerárquica entre las razas “civilizadas” y

¹⁴¹ HAYEK, Friedrich von, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1978.

¹⁴² FRIEDMAN, Milton & Rose, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966.

¹⁴³ AMIN, Samir, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona, 1978.

¹⁴⁴ FRANK, André Gunder, *El desarrollo del subdesarrollo*, Anagrama, Barcelona, 1971.

las razas “salvajes”. Esta hegemonía ideológica e institucional va a estimular, a partir de los años 70, un proceso de préstamos financieros internacionales a los Estados del Sur del mundo, principalmente latinoamericanos, a cambio de una serie de políticas de «ajuste estructural» basadas en los recortes del gasto público y en el incremento de la inversión privada extranjera, lo cual beneficiará la expansión de las empresas multinacionales del Norte euro-atlántico. A partir de entonces, la llamada «deuda externa» va a experimentar un crecimiento exponencial imparable, paralelo a la expansión del comercio mundial, así como un empobrecimiento cada vez mayor de los llamados “países en vías de desarrollo”, lo que traerá consigo un aumento de la diferencia y desigualdad entre los países enriquecidos del Norte y los países empobrecidos del Sur, e incluso en el interior mismo de estas naciones “en desarrollo”. Por último, hay que tener en cuenta que estos procesos ocurrieron en el contexto de la Guerra Fría, donde Estados Unidos encabezaba el bloque capitalista. El otro bloque, el comunista, encabezado por la Unión Soviética, también tenía una perspectiva desarrollista de las fuerzas económicas, las cuales actuarían como una supuesta etapa transitoria hacia una definitiva revolución social. Como sabemos hoy, la fuerza de este movimiento desarrollista en el bloque comunista fue comparativamente mucho menor, hasta llegar al colapso en 1991 con la caída de la URSS.

En este contexto histórico postbélico, postcolonial y de creciente hegemonía del capitalismo globalizado, aparece la ética del desarrollo como una rama de las éticas aplicadas y como una crítica al «desarrollismo» económico. Los pioneros de esta corriente son el economista francés Louis Joseph Lebreton, con su *Dynamique concrète du développement*¹⁴⁵ y el estadounidense Denis Goulet, quien introduce en 1965 el término en su tesis doctoral *Ética del desarrollo*¹⁴⁶. Este último autor, junto a otros economistas como Amartya Sen¹⁴⁷, comprendió que la economía no es una práctica espontánea y autónoma con respecto a los procesos sociales y políticos, sino que, todo lo contrario, implica un posicionamiento ético y unos valores específicos. El desarrollo no puede reducirse únicamente al crecimiento económico y a la implantación de instituciones políticas “modernas”, porque acarrea consecuencias negativas: una mala distribución de la riqueza (tal y como señala el descenso en muchos países de las tasas reales de PIB per cápita), un incremento del paro estructural y una dependencia cada vez mayor respecto

¹⁴⁵ LEBRET, Joseph, *Dynamique concrète du développement*, Les Éditions Ouvriers, París, 1961.

¹⁴⁶ GOULET, Denis, *Ética del desarrollo*, Estela-IEPAL, Montevideo-Barcelona, 1965.

¹⁴⁷ SEN, Amartya, *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

de los países que financian la deuda externa de los Estados (China, Alemania, países del Golfo Pérsico, etc).

Por el contrario, el desarrollo abarca un espectro mucho más amplio que mezcla elementos materiales y culturales, cuantitativos y cualitativos, tangibles e intangibles. El uso mismo del término «desarrollo» es ambivalente según se emplee en un sentido descriptivo o valorativo. Cuando hablamos de desarrollo nos podemos referir a una serie de incrementos cuantitativos y materiales de una realidad dada, que miden el “nivel de vida”, pero también podemos emplearlo para expresar una serie de fines y objetivos orientados a la mejora cualitativa de la “calidad de vida” y al cambio social. El primer uso domina en la literatura económica, los informes políticos y estadísticos de los partidos y las organizaciones internacionales, mientras que el segundo lo ha incorporado una corriente ética y política más crítica y progresista¹⁴⁸.

El argumento de la “vida digna” es generalizado en los teóricos de la ética del desarrollo, al igual que ocurre con la autonomía del paciente en la bioética médica. A pesar de los distintos matices y enfoques teóricos, existe un consenso generalizado de que la vida de las personas es el presupuesto implícito y el fin último que debería guiar todas las políticas de fomento del desarrollo, en el sentido doble y complejo que implica hablar de la vida humana: recursos materiales, libertades fundamentales, bienes simbólicos, etc. Por ejemplo, siguiendo a Denis Goulet, el desarrollo debe entenderse como el fomento de los valores de una cultura dada, tanto los materiales como los espirituales, siendo la dignidad de la vida humana el primero de todos ellos. En toda cultura humana y en sus distintas imágenes del mundo podemos encontrar tres valores universales estimados por encima del resto: el sustento de la vida, la estima social y la libertad. Estos fines varían en sus modalidades específicas y están al servicio de la vida digna.

Para evaluar el grado de cumplimiento de estos valores universales, habría que tener en cuenta no sólo el crecimiento económico, sino también la distribución de la riqueza, la calidad de vida, la participación política, el equilibrio ecológico, etc. Es por ello que el desarrollo no puede obedecer a la simple creación de instituciones modernas, a la acumulación económica, a las ambiciones profesionales o a la extensión del consumo de masas. Lejos de los resultados cuantitativos, el desarrollo entendido en un sentido amplio tiene que ver con las transformaciones sociales que afectan a la calidad

¹⁴⁸ GOULET, D., *Ética del desarrollo*, p. 21.

de la vida ajustada a una imagen cultural de la vida digna. Merece la pena citar al pionero de la ética del desarrollo:

La ética sitúa cada concepto de la disciplina del desarrollo en un amplio marco de evaluación en el que desarrollo significa en último término la calidad de vida y el progreso de una sociedad hacia los valores que se expresan en las diferentes culturas. (...) Aunque el desarrollo puede ser estudiado con provecho como un fenómeno económico, político, tecnológico o social, sin embargo, sus fines últimos son los de la existencia misma: proporcionar a todos los seres humanos la oportunidad de vivir con plenitud una vida humana¹⁴⁹.

Para el Nobel de Economía Amartya Sen¹⁵⁰, el desarrollo tampoco puede quedar reducido al estrecho campo de la economía, sino que debe enfocarse desde la perspectiva más amplia del desarrollo de las capacidades, lo cual exige un proceso concomitante de extensión de las libertades políticas, culturales, etc. Siguiendo este modelo, el desarrollo sería un fenómeno complejo y plural en el que unos factores refuerzan a otros, y al contrario. Por ejemplo, un incremento de la renta económica viene siempre acompañado de una mejora sanitaria y educativa. Amartya Sen, después de Mahbub ul Haq, economista paquistaní y teórico de los «niveles de vida», es el principal promotor del Índice de Desarrollo Humano utilizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Este indicador evalúa el desarrollo de una población relacionando tres factores fundamentales: la esperanza de vida, el nivel de renta per cápita y el nivel de alfabetización. Este incremento de las libertades fundamentales se complementa con la extensión de las que Sen llama «libertades instrumentales», como las libertades políticas, los servicios económicos, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora. Se trata del refuerzo de las instituciones democráticas, los mecanismos jurídicos, las estructuras del mercado, los servicios sanitarios y educativos, el transporte, etc. Así pues, el desarrollo consistiría en el proceso infinito de extensión de las libertades que capacitan a los individuos para vivir el tipo de vida por el que ellos mismos optan y al que conceden más valor. Una privación de las libertades se traduce en una multitud de consecuencias como la reducción de la esperanza de vida, el incremento de la mortalidad infantil, la desnutrición, el analfabetismo, etc. En este sentido, la pobreza de renta no sería el único ni el principal factor de desarrollo, sino que debería enfocarse

¹⁴⁹ GOULET, D., *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica*, IEPALA Editorial, Madrid, 1999, p. 27.

¹⁵⁰ SEN, A., *Desarrollo y libertad*, Planeta, México, 2000, p. 57 y ss.

desde la perspectiva más amplia de la privación de libertades para actuar autónomamente, entendiendo por «libertad» un conjunto complejo de elementos a veces contradictorios, irreducible a simples elementos cuantitativos.

Esta es una diferencia importante respecto a Goulet, quien defiende la objetividad material de un «subdesarrollo absoluto» cuando no existen los medios para mantener la vida: alimento, agua, cobijo, etc. Para Goulet, el desarrollo no se referiría principalmente a la extensión de las libertades y capacidades, sino al mejoramiento múltiple, económico, social, ecológico, etc., de las condiciones materiales necesarias para el doble proceso vital de la supervivencia y el bienestar. En este sentido, la insistencia de Goulet en la satisfacción de las necesidades materiales es más acusada que en la obra de Sen, sin que por ello existan diferencias de fondo entre ambos autores:

Con independencia de otros propósitos el desarrollo tiene para todos los grupos, al menos, los siguientes objetivos: Proporcionar más y mejores medios para sustentar la vida de los miembros de su sociedad; crear o mejorar las condiciones materiales de vida relacionadas de algún modo con la necesidad percibida de estima; y librar a los hombres y mujeres de las servidumbres consideradas opresivas (de la naturaleza, de la ignorancia, de la de otros hombres y mujeres, de las instituciones, de las creencias). El fin aquí puede ser soltar a las personas de las ataduras de estas servidumbres y/o elevar sus oportunidades para su auto-realización, tal como la conciben¹⁵¹.

En España, Emilio Martínez Navarro también defiende la ética del desarrollo en un sentido amplio, que va desde la satisfacción de las necesidades básicas para la vida y el desarrollo de las capacidades humanas hasta el equilibrio ecológico y la sostenibilidad medioambiental¹⁵². El desarrollo social y humano también correspondería a una relación compleja de necesidades físicas, oportunidades económicas, bienes culturales, libertades políticas y el respeto del ecosistema. La supervivencia y la felicidad, o los bienes materiales y culturales, son los dos aspectos irreducibles e inseparables que debe respetar y promover la ética del desarrollo independientemente de la cultura y la religión. Al igual que Goulet, y al contrario que Sen, encuentra en la doctrina «desarrollista» la causa común a la pobreza galopante y la degradación medioambiental.

¹⁵¹ GOULET, D., *Ética del desarrollo*, p. 61.

¹⁵² MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio, *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Trotta, Madrid, 2000, p. 33.

No obstante, existe una coincidencia básica entre los tres autores anteriores en cuanto a la complejidad de los valores que cada individuo, sociedad, etnia o cultura prefieren para su modo particular de vivir con dignidad, por lo que detectarlos y protegerlos sería una de las tareas principales de la ética del desarrollo. En este sentido, esta práctica ética encuentra en los Derechos Humanos un referente principal. El desarrollo humano sostenible sólo será posible con la transformación ideológica del desarrollo, sustituyendo la mentalidad del «poseer y consumir» por una nueva mentalidad basada en «relacionarse y compartir». En este sentido, la ética del desarrollo es una novedad teórico-práctica respecto a la visión tradicional evangelizadora y caritativa ejercida por las misiones cristianas en América, Asia y África desde el siglo XVI.

Al igual que sucede con la bioética, la ética del desarrollo en tanto que saber teórico y ejercicio práctico ha encontrado poco a poco no sólo un posicionamiento crítico frente a la univocidad economicista, sino que se ha convertido en un campo interdisciplinar en el que se integran sus distintos procesos de análisis empírico, creación de consensos y aplicación instrumental, y donde participan no sólo las ciencias sociales, sino también la ingeniería técnica, la ética, los agentes políticos, etc. También comienzan a ser partícipes los propios beneficiarios de los procesos de desarrollo, con su conocimiento de las necesidades prioritarias a cubrir, su herencia de las costumbres ancestrales, su sabiduría medicinal y ecológica, etc. Se trata de poner en marcha un proceso epistémico y práctico diferente, que tenga en cuenta a los destinatarios de las políticas de desarrollo y que respete sus opciones valorativas y su imagen de la vida buena, lo cual da buena cuenta de la estrecha relación que existe entre los conocimientos técnicos (incluida la economía) y las opciones éticas y valorativas.

Este proceso de multiplicación compleja de los saberes viene acompañado de un proceso paralelo de institucionalización de las prácticas del desarrollo y la cooperación internacional. Como ya hemos dicho, la aparición de la ONU y la Declaración Universal de Derechos Humanos resultó un punto de inflexión fundamental. Otro momento clave para la extensión de la cooperación internacional fue la resolución de la ONU en 1974, que exigía a los países más ricos la donación del 0,7 % de su PIB para ayuda al desarrollo. En 1987 aparece la Internacional Development Ethics Assotiation (IDEA) en San José de Costa Rica, siendo un impulso importante para la articulación teórica de la ética del desarrollo. Ese mismo año se emite el informe de la Comisión Brundtland

publicado con el título *Nuestro futuro común*¹⁵³, con el fin de reconciliar el desarrollo económico y la sostenibilidad medioambiental, mostrando la necesaria interdependencia entre uno y otro. En este informe, influido por *La sociedad del riesgo* de Ulrich Beck, se establece una relación directa entre la degradación medioambiental y el empobrecimiento económico y social. Ello se debe al desigual reparto tanto en el sistema de decisiones como en la utilización del capital ecológico del mundo, siempre en manos de una minoría de países industrializados, generando un problema a la vez medioambiental y de desarrollo económico. El informe Brundtland relaciona la degradación medioambiental, el incremento de las desigualdades y la pobreza con el fin de postular un nuevo modelo de crecimiento económico dirigido por la bandera de la «sostenibilidad» social y medioambiental. En 1994 el PNUD publica un *Informe sobre Desarrollo Humano* donde se introduce por primera vez el término «Índice de Desarrollo Humano», que será utilizado por los organismos gubernamentales y las ONG's como indicador principal para identificar las poblaciones con más necesidades. En ese mismo informe también se acuña el término «seguridad humana», que hace referencia a la seguridad de la vida humana en términos físicos, educativos, sanitarios, económicos, ecológicos, políticos, etc. En el año 2000, la Asamblea General de la ONU emite la Declaración del Milenio, estableciendo como el primero de sus 8 objetivos el de reducir en 2015 el hambre en el mundo a la mitad. Pero después del Informe de la FAO en 2009, donde se anunciaba la cifra récord de 1.020 millones de personas hambrientas en el mundo, este objetivo se ha convertido en una quimera imposible y un fracaso rotundo.

A pesar de todo, la ética del desarrollo no sólo ha encontrado adversarios en el economicismo radical, principalmente anglosajón, sino también en una corriente «postdesarrollista» representada por autores como el economista francés Sèrge Latouche y el activista mexicano Gustavo Esteva. Estos autores denuncian la ideología no sólo del economicismo científico estandar, sino también de los proyectos de ayuda al desarrollo impulsados principalmente por los gobiernos en el ámbito de la cooperación internacional. La ayuda al desarrollo, dicen, lejos de combatir las diferencias entre las naciones enriquecidas y las naciones empobrecidas, las perpetúan. Esto se debe, en primer lugar, a que las partidas destinadas a la cooperación internacional son ínfimas, no sólo en relación al PIB, sino también respecto de los beneficios obtenidos por las

¹⁵³ BRUNDTLAND, Gro Harlem, *Nuestro futuro común*. Comisión mundial del medio ambiente y del desarrollo, Alianza, Madrid, 1988.

empresas multinacionales instaladas en los países empobrecidos, que, por lo general, carecen de planes de responsabilidad social. En segundo lugar, la ayuda al desarrollo es una continuación del proyecto «desarrollista» de Occidente iniciado hace cinco siglos desde la llegada a América, con sus categorías correspondientes: incremento de las rentas, aumento de la esperanza de vida, formalización de las relaciones económicas, etc. En este sentido, implementar proyectos de ayuda al desarrollo para mejorar el “nivel de vida” o el Índice de Desarrollo Humano obedece a una lógica occidental obsesionada por encuadrar la vida dentro de elementos cuantitativos que son únicamente nord-occidentales. En este sentido, incrementar el “nivel de vida” sólo sería una opción valorativa a disfrutar por quienes tienen conciencia de la misma, algo que no ocurre en muchas sociedades tradicionales, rurales, indígenas, tribales, etc., donde incluso la opción por una vida materialmente miserable es aprobada socialmente.

En tercer lugar, la ayuda al desarrollo funciona como una operación de marketing por parte de los gobiernos e incluso por ciertas ONG's de carácter multinacional, con el fin de limpiar la conciencia ante la expansión occidental de la economía, la cultura y la pobreza. En cuarto lugar, se produce una paradoja entre los proyectos de desarrollo económico y social y la propia expansión de la economía informal y sus focos sociales específicos. La ayuda al desarrollo de los programas gubernamentales tiene la ambición de reinscribir la exclusión económica y la práctica de la economía informal dentro de la lógica de la competencia mercantil y la contabilidad de las Haciendas Públicas, lo cual, paradójicamente, acaba aumentando su exclusión por su propia debilidad competitiva. Por estas razones, y como dice Sèrge Latouche, el único sentido que tendría el desarrollo sería el de liberar a las culturas tradicionales y a las economías informales de los mecanismos formales e institucionales occidentalizantes promovidos por los gobiernos y los voceros del sistema neoliberal:

El fracaso global de las ayudas es una consecuencia necesaria de la lógica excluyente de la modernidad. (...) De hecho, la ayuda es posible porque es inofensiva y puede incluso contribuir a la solución de nuestros problemas, sobre todo porque no tiene, para el que la recibe, el efecto esperado. (...) Esto no se refiere, sin duda, a la ayuda de las ONG. Cuando es eficaz, se ejerce más allá de la racionalidad mercantil. Cuando, excepcionalmente, se inmiscuye en las esferas económicas de la modernidad, la competencia se hace sentir y el intruso es eliminado, eventualmente con la ayuda del Estado mimético. Las administraciones y los Gobiernos de los países del Tercer Mundo viven ampliamente del orden mundial establecido. No pueden, en general, ir en contra de los intereses de las potencias dominantes

en la utilización de una ayuda que asegura su propia supervivencia. La ayuda más «eficaz» que las organizaciones ciudadanas del Norte pueden aportar a los pobres del Sur consiste, sin duda alguna, en combatir la «máquina infernal» y en bloquear algunos de sus mecanismos¹⁵⁴.

Latouche entiende que el desarrollo sólo puede promoverse por medio de los procesos políticos, sociales, etc., que tienen un claro sentido “liberador” respecto de las estructuras económicas, políticas e ideológicas occidentales. Autores como el ya citado Denis Goulet, sin llegar a este extremo, también se muestran a favor de un diálogo enriquecedor entre las prácticas liberadoras del Sur del mundo y las prácticas de ayuda al desarrollo emprendidas desde el Norte¹⁵⁵.

Los recientes movimientos de liberación y de transformación socio-política, que han puesto fin a regímenes dictatoriales y oligárquicos en Latinoamérica, Asia y África, junto a la creciente expansión del pensamiento ecológico dentro de la ética del desarrollo y la propia crítica «postdesarrollista» del capitalismo globalizado, han originado una nueva orientación teórica y una nueva práctica conocidas como corriente «decrecentista», cuyo principal representante es también Sèrge Latouche¹⁵⁶. Se trata de una respuesta a la vez política y filosófica desarrollada especialmente en Italia y Francia, a partir de los movimientos «altermundialistas» y los partidos políticos «verdes». Parte del hecho de que el crecimiento sólo beneficia a una minoría del planeta en detrimento del resto, generando una espiral de pobreza creciente e imparable. Además, el crecimiento económico genera una degradación medioambiental que es insostenible, tal y como indica la «huella ecológica» de los países más industrializados: el excesivo nivel de recursos que necesita una población para mantener su nivel de vida en términos de consumo en relación con los recursos efectivos que dispone en su territorio.

Latouche postula que la idea misma de desarrollo es incompatible con la sostenibilidad medioambiental, lo que lleva a la conclusión de que el único modelo viable para el equilibrio ecológico y la justicia social es el del decrecimiento cuantitativo de los procesos de acumulación económica, producción industrial, renovación tecnológica, obsolescencia planificada, etc. La transición del modelo economicista y acumulador hacia un decrecimiento “sereno”, es decir, del círculo vicioso del consumismo al círculo virtuoso del decrecentismo, estaría basada en el

¹⁵⁴ LATOUCHE, Sèrge, *El planeta de los naufragos*, Acento Editorial, Madrid, 1993, p. 81.

¹⁵⁵ GOULET, D., «Development or liberation?», *International Development Review*, 1971, pp. 6-10.

¹⁵⁶ LATOUCHE, S., *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Icaria-Más madera, Barcelona, 2007.

círculo de las 8 «R»: reconceptualizar, reevaluar, reestructurar, redistribuir, relocalizar, reducir, reutilizar y reciclar. En este programa entrarían una serie de prácticas como la utilización de energías renovables, el control de los mercados en beneficio de la economía local y los servicios públicos, la reducción del consumo de los recursos naturales y la emisión de desechos, el estímulo a la cooperación y el altruismo, etc. Dentro de este movimiento encontramos una serie de nuevas experiencias como las ecoaldeas, el Slow Movement, la Banca del Tiempo, etc., siendo todas ellas muy incipientes y pocas estudiadas todavía.

El movimiento decrecentista no sólo es una crítica al desarrollismo económico y las prácticas de la ayuda al desarrollo, sino que es una nueva manera de entender éticamente las relaciones interdependientes entre nuestras acciones cotidianas, sean en el Sur o en el Norte, y sus efectos a la vez sociales y medioambientales. Si bien parte de un rechazo al crecimiento imparable de la pobreza mundial y la profundización de la crisis ecológica, también establece unas nuevas relaciones a la vez teóricas y prácticas con respecto a la vida en un sentido amplio. Se trata de un proceso al alcance de todos y que no distingue entre quienes «ayudan» y quienes «reciben la ayuda», ni entre el «desarrollo» del Norte y el «subdesarrollo» del Sur. Estas contribuciones, creo, son fundamentales para comprender la nueva preocupación ética por los fenómenos vitales.

8. La ética medioambiental

*El que crea que es posible
un crecimiento infinito
está loco o es economista*

Kenneth Boulding

Ya hemos visto cómo la ética médica nace a partir de la problematización de ciertos fenómenos vitales pertenecientes al cuerpo individual. Por su parte, la ética del desarrollo problematiza la vida desde la perspectiva del sustento colectivo (económico, político y cultural) de los pueblos, las sociedades y las etnias. Ahora es el turno de la ética medioambiental, que demarca su ámbito de estudio y de prácticas a partir de la problematización de la Naturaleza y, más particularmente, de la Tierra como un ser vivo o como la matriz común de todos los seres vivos (la llamada “biosfera terrestre”). Por la magnitud de los temas que abarca, las evidencias empíricas de la galopante crisis ecológica global y la repercusión mundial que están teniendo muchos de sus efectos negativos, podemos decir con seguridad que esta rama de las éticas aplicadas aquí presentadas es la que más producción teórica ha experimentado, la que mayor preocupación social ha generado y la que mayores consensos ha creado en torno a la magnitud de los desastres ecológicos y la exigencia de una transformación en nuestros hábitos sociales, tecnológicos, económicos, políticos, etc.

La preocupación político-social por el medio ambiente se remonta al siglo XIX y tiene un doble origen: por un lado, ciertos sectores aristocráticos estadounidenses reaccionan contra la expansión industrial hacia el Oeste y exigen la protección de los primeros parques naturales (de hecho, en 1834 se estableció la reserva nacional de Arkansas Hot Springs y en 1872 se crea el parque nacional de Yellowstone). Este movimiento conservacionista estará vinculado a la difusión del romanticismo rural y antimoderno protagonizado por las obras de autores como Ralph W. Emerson y Henry D. Thoreau, principales representantes del «trascendentalismo americano»; por otro lado, el naciente movimiento obrero inglés reacciona contra las condiciones de hacinamiento e insalubridad en las que vivían los proletarios desde la aparición de la Revolución Industrial.

A pesar de ello, no será hasta mediados del siglo XX cuando empezará a germinar una conciencia ecológica a escala mundial. El primer precursor fue el

guardabosques Aldo Léopold, quien reaccionará contra el modelo de gestión forestal tecnocrático que él mismo ejercía como profesional, por reducir la tierra a un simple instrumento de explotación humana. Poco a poco abandona esta visión «antropocéntrica» en favor de una sensibilidad que le llevará a considerar la naturaleza por el valor que tiene en sí misma, y no sólo por los recursos que ofrece para nuestro provecho. En la década de 1940 escribe *A sand county almanac*, publicado en 1949, un año después de su muerte, donde mezcla un romanticismo poético hacia la naturaleza junto con una visión ética de la Tierra. Aldo Leopold es el primero en pensar una ética que está más allá de las estrictas relaciones humanas e incluso más allá de los animales, abarcando el conjunto de todos los seres naturales. Con él, los ecos de Darwin y la gestación del pensamiento ecológico aterrizan por primera vez en la ética:

Hasta ahora, no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y plantas que crecen sobre ella. La tierra, como las esclavas de Odiseo, es sólo propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, y acarrea privilegio, pero no obligaciones. La ampliación de la ética a ese tercer elemento del medio humano es, si no me equivoco, una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica¹⁵⁷.

A pesar de esta propuesta pionera, no será hasta la década de 1960 cuando cobre fuerza el movimiento ecologista. Hay que tener en cuenta que EEUU era ya el país más industrializado del mundo, y es allí donde van a confluír una serie de factores tanto económicos como legales, políticos, sociales, etc. Entre los científicos pioneros más destacables está la bióloga Rachel Carson y su libro *La primavera silenciosa*¹⁵⁸, donde denuncia las repercusiones tóxicas que supone para la alimentación y el medio ambiente el uso de pesticidas químicos como el DDT en la agricultura. El también biólogo y activista antinuclear Barry Commoner contribuyó decisivamente a la formación de una conciencia ecológica con la publicación en 1966 de *Ciencia y supervivencia*¹⁵⁹, donde, justo después del apagón de 1965 en Estados Unidos y Canadá, denunciaba los efectos destructivos de la tecnología industrial capitalista, reclamando una mayor implicación ciudadana en el control de los programas tecnocientíficos. Paralelamente, la primera codificación legal para la protección de la naturaleza aparece en 1964 con la Wilderness Act, a la cual siguió en 1980 la calificación como reserva natural de una parte de Alaska

¹⁵⁷ LEOPOLD, Aldo, *Una ética de la Tierra*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, p. 135.

¹⁵⁸ CARSON, Rachel, *La primavera silenciosa*, Luis de Caralt, Barcelona, 1964.

¹⁵⁹ COMMONER, Barry, *Ciencia y supervivencia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1972.

más grande que California. También en el contexto anglosajón, esta vez en Inglaterra, provocó un impacto social importante el libro *Manifiesto para la supervivencia*¹⁶⁰ de Eward Goldsmith y otros científicos británicos. Pero no sólo la convicción «objetivista» de la ciencia comienza a someterse a un proceso reflexivo de crítica a partir de la crisis medioambiental; también ocurrirá un proceso paralelo respecto a la ciencia económica y el mito del crecimiento ilimitado, con la aparición de la Economía Ecológica iniciada por Nicholas Georgescu-Roegen¹⁶¹, y que, como ya vimos, llega hasta el movimiento decrecentista contemporáneo.

A principios de los 70, gracias al desarrollo de los modelos informáticos y a la financiación de empresas multinacionales como Ford, Volkswagen, Olivetti, etc., el Club de Roma publica el llamado "Informe Meadows", desarrollado por una serie de especialistas del Massachusetts Institute of Technology (MIT). Este informe, publicado bajo el título *Los límites del crecimiento*¹⁶², es el primer análisis económico a escala mundial que incorpora una variable hasta entonces ignorada: el medio ambiente. Sus conclusiones principales, que tuvieron una gran difusión en los medios de comunicación, fueron cuatro: 1) No hay recursos suficientes para mantener el ritmo de incremento poblacional y consumo que requiere el crecimiento económico; 2) Este modelo de crecimiento genera daños al medio ambiente; 3) El crecimiento económico estimula el expolio de los recursos naturales cometidos por los países industrializados sobre los países menos industrializados; 4) El actual modelo de relaciones económicas internacionales genera desigualdad. En resumen: es contradictorio armonizar un crecimiento económico y demográfico exponencial en un sistema finito como la Tierra.

En 1987, como mencionamos anteriormente, se publicó el famoso "Informe Brundtland", publicado con el título *Nuestro futuro común*, donde se demostraba la interdependencia existente entre el desarrollo económico y el cuidado del medio ambiente. Hasta entonces sólo se había prestado atención al efecto provocado por la economía industrial en el medio ambiente, pero este informe trata de considerar el medio ambiente como un factor más en el desarrollo o estancamiento económico. Ya no es suficiente considerar la interdependencia económica de las naciones en el comercio

¹⁶⁰ GOLDSMITH, Edward, y otros, *Manifiesto para la supervivencia*, Alianza, Madrid, 1972.

¹⁶¹ GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, *La ley de la entropía y el proceso económico*, Visor, Madrid, 1966.

¹⁶² MEADOWS, Dennis H., y MEADOWS, Donella L., *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento a la Humanidad*, FCE, México, 1981. Este informe quedó reforzado con una revisión y ampliación publicada 20 años después: MEADOWS, Dennis H. y otros, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid, 1992.

mundial, sino que hay que considerar también la mutua relación que se produce entre las naciones y el medio ambiente a escala regional, estatal y global. El medio ambiente y el desarrollo no son contrarios, sino más bien interdependientes.

Un último documento que está experimentando una creciente aceptación social y una visión amplia de la ecología es la Carta de la Tierra, aprobada en la sede de la UNESCO en París en el año 2000. Se trata de una iniciativa promovida por investigadores, activistas y líderes políticos que expresa en un lenguaje sencillo y claro una serie de principios que pretenden transformar la consciencia de la sociedad civil, sus valores y estilos de vida, así como un compromiso vinculante por parte de las naciones. Esta Carta, articulada en cuatro grandes bloques: cuidado de la comunidad de la vida, integridad ecológica, desarrollo equitativo de los pueblos y promoción de la paz, termina con estas bellas palabras: "Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida". Simultáneamente al lanzamiento de esta Carta, se ha generado una red civil global conocida como "Iniciativa de la Carta de la Tierra" dedicada a su promoción, discusión y difusión.

Paralelamente a estos informes emitidos por científicos críticos, la Organización de las Naciones Unidas emprende un proceso de organización institucional que va a respaldar a estos distintos llamamientos. El primero de ellos será la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo en 1972, donde se redactará la Declaración sobre el Medio Humano, primer documento intergubernamental dedicado a las relaciones entre la economía y el medio ambiente. Dos décadas después, en 1992, se celebró en Río de Janeiro la Conferencia sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, también conocida como "Cumbre de la Tierra", donde participaron, de forma paralela, representantes políticos de 172 países y más de 1.500 ONG's y movimientos sociales. Esta experiencia pionera desencadenó una serie de Cumbres dedicadas a temas específicos como el agua, el cambio climático, los alimentos transgénicos, etc., lo cual demuestra que, junto al proceso de expansión de la crisis ecológica mundial, se ha producido paralelamente una toma de conciencia ética, social, científica y política también de alcance mundial.

Hay que tener en cuenta que este proceso de toma de conciencia ecológica es inseparable de la sucesión de desastres naturales de elevado impacto. En 1973, fecha en la que se desata la primera crisis del petróleo, el científico británico James Lovelock

establece por primera vez la hipótesis del calentamiento global producido por la emisión de gases de efecto invernadero como el dióxido de carbono, el metano, los óxidos de nitrógeno y los clorofluorcarbonados, demostrando así las interacciones que se producen entre lo local y lo global, entre las sociedades humanas y los ecosistemas. Una década después, en 1984, una fuga en la fábrica de pesticidas de la Unión Carbide en Bophal (India) envenena el aire con cianuro y produce la muerte a 4.000 personas. En 1986 mueren 60.000 personas, junto a otros miles de damnificados, durante el proceso de descontaminación de la central nuclear de Chernobyl (Ucrania).

Ya vimos que el proceso de formación de la bioética se construyó reflexivamente a partir de las amenazas y oportunidades desencadenadas por el avance tecnocientífico. A su vez, la aparición de la ética del desarrollo estuvo muy vinculada a la crítica de la economía industrial capitalista. Pero en el caso del movimiento ecologista encontramos un acuerdo más generalizado en cuanto a la mutua influencia y correlación entre el potencial de la tecnología y el predominio del capitalismo económico como factores decisivos para explicar la degradación medioambiental. Según Antonio Campillo¹⁶³ la crisis ecológica es consecuencia de tres grandes desajustes: 1) entre el crecimiento exponencial de la población mundial y la finitud de los recursos naturales; 2) entre el crecimiento económico y el deterioro ecológico; 3) entre la invención tecnológica y la evolución biológica.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que el crecimiento demográfico empieza a consolidarse desde 1800 con la Revolución Industrial y la aparición del gobierno biopolítico en algunas regiones de Europa Occidental. Si en el año 1900 la población mundial era de 1.500 millones de personas, hacia 1960 ya se había duplicado hasta alcanzar los 3.000 millones. En el año 2000 ya se había rebasado la cifra de 6.000 millones, en 2011 se llegó a los 7.000 millones y según las estimaciones actuales rebasaremos la cifra de 9.000 millones de personas para el año 2050. Además, hay que tener en cuenta la tendencia demográfica mundial a concentrarse en grandes ciudades, lo cual provoca importantes problemas de convivencia social y de gestión de los recursos y los desechos. Si tenemos en cuenta que la «huella ecológica» es la cantidad de terreno productivo que requiere una población para producir los recursos que mantienen un nivel determinado de vida, según los cálculos estimados, y de mantenerse el ritmo de consumo actual, para el año 2050 necesitaríamos 5 planetas adicionales para

¹⁶³ CAMPILLO, A., *El gran experimento*, p. 133 y ss.

mantener el mismo nivel.

La segunda brecha de la crisis ecológica está provocada por el desajuste entre el crecimiento económico y la degradación medioambiental. Esto se debe principalmente al hecho de que el crecimiento acumulativo de la economía capitalista es lineal y expansivo, frente a la renovación circular de los procesos vivos de la biosfera. Como ya vimos, el pensamiento moderno distinguía entre la libertad de las sociedades humanas organizadas políticamente y la necesidad mecanicista de los procesos naturales. Dentro de esta separación entre Sociedad y Naturaleza, el desarrollo de la economía fisiocrática y después de la Economía Política empieza a entender el mercado como un hecho “natural” y autónomo regulado por las leyes de la oferta y la demanda, en las cuales no debe intervenir la mano “visible” del hombre. Los economistas reducen la economía a un sistema cerrado e independiente que funciona por sí mismo y sin interferencias externas, creyendo a la vez en la abundancia inagotable de los recursos que la naturaleza pone a disposición de los humanos. Este es el gran error de la mayoría de economistas, pues olvidan que el sistema económico sólo funciona si recibe del exterior los recursos naturales y medioambientales que lo ponen en funcionamiento, junto a los desechos que produce y devuelve a la biosfera. El economista Michael Jacobs¹⁶⁴ destaca las tres funciones de la biosfera:

1) Como fuente de recursos naturales, sean renovables (aire, agua, animales, plantas, etc.), no renovables (carbón, petróleo, gas, etc.) o inagotables (el viento, la luz solar, la gravedad, etc.). La economía capitalista, desde su fase industrial iniciada en torno a 1800, ha dependido cada vez más de las energías fósiles no renovables, a la vez que ha sobreexplotado los recursos naturales renovables.

2) Como vertedero de residuos. Estos residuos pueden ser orgánicos «naturales» (como los desechos de animales), orgánicos «artificiales» (como los plásticos o los gases de efecto invernadero) y los inorgánicos «artificiales» (como las radiaciones nucleares o electromagnéticas). La biosfera reacciona frente a los residuos de dos formas: asimilándolos o almacenándolos. Una de las evidencias de la crisis ecológica está en el desbordamiento de las capacidades de la biosfera para almacenar la acumulación exponencial de desechos, sobre todo aquellos de origen sintético, lo cual está provocando un triple proceso: contaminación del aire, el agua y los suelos, alteración en la circularidad de la naturaleza (sucesión de las estaciones, renovación de

¹⁶⁴ JACOBS, Michael, *La economía verde*, Icaria, Barcelona, 1996, p. 45 y ss.

la tierra, asimilación de los deshechos, etc.) y desaparición acelerada de especies vivas.

3) Como fuente de servicios ecológicos. La biosfera es la encargada de regular el equilibrio de la biodiversidad, la temperatura atmosférica, la estabilidad de los ecosistemas, etc. Además, la biosfera es nuestro lugar de residencia, así que su existencia es condición de posibilidad para nuestra propia supervivencia. Cuando sobreexplotamos sus recursos, contaminamos sus componentes y alteramos sus procesos biológicos, en realidad estamos creando un planeta más inhabitable para nosotros mismos.

Campillo señala un tercer desequilibrio entre las producciones naturales de la biosfera y las producciones artificiales del ser humano. Se trata de las relaciones ambivalentes entre la Naturaleza y la Tecnociencia, o, en términos de Barry Commoner, entre la biosfera y la tecnosfera. Si ambos se caracterizan por su capacidad productiva, lo cierto es que la producción tecnológica tiene la ventaja de aprovecharse de la primera empleando sus recursos, imitando sus procesos y generando riesgos irreversibles para la vida. Si la naturaleza ha construido sus «experimentos» a lo largo de millones de años de un modo aleatorio y lento, creando procesos homeostáticos a partir de la energía, la materia y los seres vivos, los experimentos artificiales se caracterizan por su avance imparable y su ritmo vertiginoso con resultados no previstos por la naturaleza ni siempre compatibles con ella, fabricando energías, nuevas sustancias y nuevos seres vivos. Este conflicto ocurre en tres frentes distintos:

1) Entre la producción de unas pocas enzimas por parte de los seres vivos y la liberación a la naturaleza de materiales orgánicos de origen sintético (plásticos, pesticidas, etc.) que representan una amenaza para las especies vivas.

2) El desarrollo de artefactos intensivos en el empleo de energías radiactivas (bombas, centrales nucleares, etc.) y energías electromagnéticas (telefonía móvil, aparatos domésticos, etc.) ha intensificado la producción de estas energías, que son perjudiciales para los seres vivos por su capacidad para producir enfermedades letales, disfunciones fisiológicas o mutaciones genéticas hereditarias.

3) El proceso evolutivo de las especies vivas permite el parentesco y los cruces genéticos entre determinadas especies, dando lugar a seres nuevos. Este proceso natural lo ha asumido el ser humano con la domesticación de animales y la cría en cautividad. Pero con la revolución biotecnológica desde los años 70 llega la posibilidad de rebasar estas fronteras genéticas y crear artificialmente nuevos ejemplares, como es el caso de los cultivos transgénicos.

En vista de la magnitud de los riesgos, catástrofes y amenazas para la vida que se han desatado principalmente con posterioridad a la II Guerra Mundial, han proliferado en el mundo intelectual innumerables trabajos que exigen una transformación radical de los patrones ideológicos, tecnológicos, económicos y políticos imperantes, reclamando una nueva responsabilidad ética hacia la naturaleza. Como ya dijimos, Aldo Leopold sería el primero de una larga serie. Pero también en este caso se producen distintos posicionamientos teóricos con respecto al papel que debemos adoptar en nuestras relaciones con la naturaleza.

Por un lado, está la tesis humanista, «antropocéntrica» o «neoilustrada», la cual reproduce la tradición moderna de la Ilustración, según la cual sólo el ser humano es fin en sí mismo, mientras que el resto de los seres vivos estarían en una posición subsidiaria conforme a nuestros propios fines, y por tanto cumplirían una función más bien relativa, subordinada y utilitaria. El ser humano es el único ser depositario de valores éticos, y por lo tanto también es quien mide todos los valores. Además, sería absurdo atribuir a la naturaleza valores o fines «en sí mismos»; hacer esto es propio de una ideología «naturalista» que engloba corrientes tan antagónicas como el «izquierdismo» verde y el racismo, los cuales remiten a los viejos esquemas totalitarios y antidemocráticos del comunismo y el nazismo. Ejemplos de esta corriente humanista serían Luc Ferry¹⁶⁵ y Fernando Savater¹⁶⁶. Por otro lado, está la tesis «biocéntrica» o «neorromántica», que contempla la naturaleza como un templo inviolable y poético al cual pertenecemos como un miembro más. En este caso, todos los seres vivos tendrían un valor intrínseco tan importante como el valor de la vida humana. Entre el ser humano y la naturaleza no hay ninguna diferencia. Esta posición sitúa al ser humano en el otro extremo, como un mero subsidiario de los dones proporcionados por una naturaleza equilibrada y apacible. Algunos de los representantes más conocidos de esta posición son Arne Næss¹⁶⁷ y Leonardo Boff¹⁶⁸. Otro autor cercano a esta posición «zoocéntrica» y crítica con el «especieismo» humano es de nuevo Peter Singer¹⁶⁹, conocido teórico de la “liberación animal” que reconoce a los animales los mismos derechos que a los humanos, dado que son seres capaces de sentir y sufrir.

Hay una tercera posición que oscila entre una visión «antropocentrada» de la

¹⁶⁵ FERRY, Luc, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona, 1994.

¹⁶⁶ SAVATER, Fernando, *Diccionario filosófico*, «Naturaleza», Planeta, Barcelona, 1996, p. 254.

¹⁶⁷ NAËSS, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline to an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

¹⁶⁸ BOFF, Leonardo, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996.

¹⁶⁹ SINGER, Peter, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

ecología y un «biocentrismo» débil. Aquí se encuentra la mayoría de autores: Aldo Leopold, Hans Jonas¹⁷⁰, Jorge Riechmann¹⁷¹, etc. Estos autores son conscientes de la civilización tecno-económica que ha construido el ser humano a lo largo de los últimos siglos, convirtiéndose en el responsable principal de los desastres naturales que se suceden cada vez con más frecuencia y, consecuentemente, en una amenaza para sí mismo. Pero tampoco aceptan la visión de una naturaleza armónica e intocable. Como nos enseña el pensamiento ecológico, la naturaleza misma también es un foco de conflictos, desórdenes, depredaciones y extinción de especies sin que se produzca la intervención de nuestra acción tecnológica. El ser humano, desde sus modos de organización en sociedades tribales, nunca ha dejado de interactuar e intervenir en los procesos naturales utilizando sus recursos, transformando los paisajes, domesticando los animales, etc. Esto no quiere decir que haya menospreciado la naturaleza, sino todo lo contrario, la divinización de las fuerzas naturales es una constante en todas las sociedades de la historia hasta la llegada de la moderna civilización europea. Por ello, los defensores de este biocentrismo débil sí creen que la naturaleza sea portadora de valores en sí misma, pues todos los seres vivos tienen al menos un interés, seguir vivos, con sus correspondientes necesidades y vulnerabilidades, pero esto no impide que a veces sea inevitable “utilizarlos”. De hecho, para Catherine Larrière, esta distinción es clave para la constitución de una ética medioambiental:

La importancia del valor intrínseco, en la ética medioambiental, viene de su carácter discriminante. Ella permite oponer, a una «ética de la gestión», del uso del medio ambiente, una verdadera ética medioambiental, una «ética del medio ambiente»¹⁷². (...) Nacidas al principio de una preocupación teórica, las éticas medioambientales pretenden también insertarse en una situación concreta donde se pueda orientar las decisiones. Deben también satisfacer una doble exigencia. En primer lugar, proporcionar una axiología, un conjunto de valores a la vez que una deontología, imperativos de acción. Después, ese sistema normativo debe poder ser aplicable en la práctica, proporcionar soluciones, permitir la resolución de conflictos de valores o de deberes¹⁷³.

El problema actual se debe a la aceleración abusiva del uso que hacemos de la

¹⁷⁰ JONAS, Hans, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004.

¹⁷¹ RIECHMANN, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.

¹⁷² LARRÈRE, Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, París, 1997, p. 20.

¹⁷³ *Ibid*, p. 23.

naturaleza, explotando sus recursos, contaminando sus aguas, sus suelos y su atmósfera, extinguiendo muchas de sus especies, incrementando la aridez del suelo, etc. Estos efectos son inseparables tanto del irresponsable desarrollo del potencial tecnocientífico como de la avaricia acumuladora de la economía capitalista, así como de los malos hábitos que se han instalado en la sociedad del consumo de masas.

De nuevo, y como ya vimos en la bioética y en la ética del desarrollo, la ética medioambiental es fruto de unos hechos históricos que están poniendo en grave peligro la vida, en este caso la vida del conjunto de las especies en toda la Tierra. Además, su nacimiento está relacionado con una crítica que ciertos biólogos, economistas, etc., vierten contra la supuesta «objetividad» y «linealidad» del progreso cuantitativo y acumulativo de la ciencia, la tecnología y la economía. Estas críticas han provocado una transformación de los saberes y las prácticas que, todo sea dicho, conviven con los viejos saberes y las viejas prácticas heredadas de la Modernidad. El reverso de la crisis ecológica es el nacimiento del pensamiento ecológico, la economía ecológica, la tecnología ecológica, la ética ecológica, etc. La política no queda exenta de estas transformaciones, con la aparición de movimientos ecofeministas, ecosocialistas, etc. De hecho, hay autores que definen nuestro tiempo desde el llamado *paradigma ecológico* (Fritjof Capra, Enrique Dussel, Leonardo Boff, Antonio Campillo, etc.), abarcando el infinito espectro de la experiencia humana.

Por tanto, la ética medioambiental está inserta en un cruce de múltiples y nuevos modelos epistémicos que dialogan y se mezclan entre sí reivindicando nuevos modos de vivir. La sucesión de catástrofes medioambientales, la proliferación de nuevos riesgos para la salud de las poblaciones, la desaparición acelerada de especies vivas, la contaminación del agua, el aire y la tierra, la deforestación rampante, las lluvias ácidas, la emisión de productos tóxicos y el crecimiento de los desiertos son algunas de las más graves consecuencias de la crisis ecológica, la cual, a su vez, nos está obligando cada vez con más apremio a pensar y a actuar como un colectivo de seres vivientes en riesgo de muerte. La gravedad de estos riesgos que afectan a nuestro planeta vivo, por un lado, pero también a la globalización de las telecomunicaciones, los transportes, los movimientos migratorios, los intercambios culturales, la creciente interdependencia política, etc., está construyendo por primera vez en la historia humana una doble imagen: la imagen de un mundo amenazante y en riesgo de muerte y, junto a ella, *la imagen de una conciencia humana colectiva que reflexiona sobre su propia condición de especie viva capaz de hacerse responsable de sí misma.*

Con la ética medioambiental nos volvemos a encontrar con la herencia de Darwin, ya que el ser humano vuelve a ser desplazado del centro epistemológico, histórico y moral, para reintroducirse dentro de una cadena mucho más larga de la cual procede y depende. Este descentramiento queda reforzado por el cruce acontecido durante la segunda mitad del siglo XX entre el pensamiento ecológico y la ética medioambiental. La aparición de nuevos saberes y de nuevas prácticas que prestan su atención a la Tierra, entendida como un ser vivo gigantesco, supone una profunda transformación de la ética tradicional. Por un lado, la «sacralidad» de la vida pierde su carácter estrictamente cristiano y antropológico para replantearse desde una perspectiva planetaria y ecológica. Del “¡no matarás!” al prójimo al “¡no matarás!” el ecosistema, porque de ello depende nuestra propia vida. Esta vieja sacralidad se renueva en la llamada «religión ecológica» o «religión de la vida», reclamada por autores muy diversos, como Hubertus Mynarek¹⁷⁴, Fritjof Capra, Leonardo Boff y Antonio Campillo. Se trata de comprender al ser humano como a un miembro más de una delicada trama de seres vivos interconectados. El respeto hacia la biodiversidad que nos rodea y la solidaridad hacia los seres humanos que están por llegar despiertan un nuevo modo de relación entre los seres humanos y de re-ligación con la Tierra, sin los cuales difícilmente se podrá evitar el desastre.

El ser humano se ve obligado a cuestionar su mentalidad antropocéntrica y su propia praxis ética. El pensamiento ecológico nos demuestra que los abusos y atrocidades cometidos contra el medio ambiente nos están obligando a adoptar nuevos valores, sin los cuales no son posibles ni la vida ni la ética. Me refiero a la interdependencia, la sostenibilidad, la temporalidad futura, etc. Esta es una diferencia radical respecto a la ética clásica, centrada en la visión de un sujeto individual cuya existencia no está amenazada y que elige subjetivamente sus opciones morales.

Otra transformación provocada por la ética medioambiental está en el desplazamiento de la hegemonía de las acciones interpersonales yo-tú, dominantes en el pensamiento moral tradicional. El pensamiento ecológico no sólo empieza a preocuparse por la Tierra como un ser vivo, sino también por nuestras acciones cotidianas que llevamos a cabo individualmente. Nuestros hábitos están llenos de valores éticos, puesto que generan efectos beneficiosos o perjudiciales no sólo para nuestra propia salud, sino también para la vida del medio ambiente. Así pues, el

¹⁷⁴ MYNAREK, Hubertus, *Ökologische Religion. Ein neues Verständnis von Natur*, Goldmann, Munich, 1986.

consumo abusivo de carne o el empleo masivo de vehículos que requieren energías fósiles comienzan a ser cuestionados desde un punto de vista ético.

Por último, y como indica Jorge Riechmann¹⁷⁵, la ética medioambiental nos hace conscientes de la existencia de una serie de límites que nunca antes se había planteado el pensamiento moral. Ahora somos conscientes de que nuestra existencia viviente depende de un uso limitado de recursos naturales, pues están expuestos a agotarse definitivamente. Además, está el límite de las propias capacidades de la biosfera como “lavadora” global de los desechos que vertimos al exterior. También estamos sometidos al límite que supone nuestra dependencia de procesos energéticos de carácter entrópico, entre ellos, la energía solar. Por último, el límite que supone la irreversibilidad de la desaparición de especies y ecosistemas que afectan al equilibrio medioambiental. En definitiva, *la aparición de una nueva ética interesada por los fenómenos vitales ha puesto al descubierto una serie de fundamentos ontológicos que hasta ahora eran ignorados o sencillamente presupuestos por la ética tradicional.*

¹⁷⁵ RIECHMANN, J., *Un mundo vulnerable*, p. 55.

III. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LAS ÉTICAS DE LA VIDA

9. La falacia naturalista de Hume

*En ese estado en que ya no se espera,
o mejor aún, cuando se ha dejado de esperar,
llega sin ser notado el instante en que se cumple
el sincronizar de la vida con el ser.*

Maria Zambrano, *Claros del bosque*

En este capítulo vamos a analizar un elemento clave para comprender los presupuestos de las éticas referidas a la vida: la relación entre lo implícito-material y lo explícito-normativo. Este análisis nos permitirá comprender las relaciones existentes entre los hechos y las normas de un modo muy distinto a la interpretación comúnmente aceptada. La revisión crítica de la tesis de Hume sobre la «falacia naturalista» es uno de los principios metodológicos de este trabajo. Su importancia es doble. Por un lado, nos será útil para demostrar la insuficiencia de la ética del discurso, defendida principalmente por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, por el hecho de aceptar implícitamente el predominio de unas reglas formales del discurso sobre el mundo cotidiano de la vida, o lo que es lo mismo, el primado de la moral *formal* sobre la ética que tradicionalmente *practica* una cultura; además, este análisis nos permitirá comprender la incongruencia o el giro teórico entre la ética del discurso de Habermas y su obra posterior *El futuro de la naturaleza humana*, en la que el autor apela a las bases naturales de la vida humana como fundamento de la ética. Por otro lado, veremos que en las que llamaré «éticas de la vida» (la ética de la especie de Habermas, la ética de la liberación de Dussel y la ética de la responsabilidad de Jonas), encontramos una coincidencia teóricamente unánime, implícita o explícita, en el rechazo de la tesis «estandar» sobre la falacia naturalista, pues las tres éticas se remiten a la vida como un fundamento a la vez material y normativo, existencial y racional.

La interpretación dominante de la llamada «falacia naturalista» denunciada por Hume se refiere a una supuesta separación irreconciliable que realiza el filósofo escocés entre los enunciados copulativos de tipo “es” o “no es” y los enunciados normativos de tipo “debe”. La argumentación de Hume apunta a la imposibilidad lógica de derivar juicios morales de los juicios de existencia, y por tanto la invalidez de deducir obligaciones a partir de hechos. La importancia teórica de esta distinción está en la

indagación de los fundamentos de la moral, al plantear la cuestión de si éstos son un resultado de las impresiones sensibles o una deducción de la razón; más aún, si la existencia de sentimientos morales conduce a la exigencia de mandatos racionales. En resumen, se refiere al *problema de las relaciones morales entre el “ser” y el “deber ser”*. Vamos a explorar primero la fuerza argumentativa de la interpretación más corriente de este problema, recurriendo al propio Hume. Posteriormente, vamos a analizar la reactualización del tema con G. E. Moore y su recepción por parte de la filosofía analítica anglosajona. Seguidamente, veremos algunas interpretaciones que niegan cualquier posible relación entre el tema de la falacia naturalista y la filosofía de Hume. Por último, expondremos la importancia metodológica de la falacia naturalista en nuestro trabajo, así como la solución que propone Enrique Dussel.

El consenso generalizado en torno a la falacia naturalista puede entenderse si remitimos el problema a la teoría del conocimiento del filósofo escocés David Hume. Efectivamente, si exploramos su *Investigación sobre el conocimiento humano*, de 1748, nos topamos con la tesis de un empirismo radical que puede invitar al escepticismo. En este libro, Hume viene a defender el origen innegablemente empírico del conocimiento humano, lo cual quiere decir que todas nuestras percepciones tienen su origen en algún tipo de impresión sensible. Si bien las ideas constituyen el otro tipo originario de percepción humana, éstas se distinguen fundamentalmente por remitir *siempre* a algún tipo de impresión; a lo sumo, se remiten a otras ideas que, a su vez, remiten en última instancia a algún tipo de experiencia sensible. Este razonamiento conduce a la tesis general de que todo conocimiento tiene un origen empírico.

Cuando se trata de conocer, Hume concluye que hay una evidente supremacía de las sensaciones sobre el entendimiento, de la receptividad de la sensibilidad sobre la espontaneidad del pensamiento. Si bien todas las ideas remiten a hechos, estas ideas presentan también distintas relaciones útiles para nuestro conocimiento. Hume distingue tres: semejanza, contigüidad espacio-temporal y causa-efecto. El problema aparece cuando tratamos de relacionar estas asociaciones de ideas con los hechos de la experiencia sensible, lo que tradicionalmente conocemos como el *escepticismo de Hume* por su crítica a la idea de sustancia. La tesis que pone en relación unas ideas con sus correspondientes hechos remite al fenómeno de la causalidad, puesto que “todos

nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*"¹⁷⁶.

Siguiendo a Hume, las percepciones que tenemos de la experiencia se traducen siempre en ideas de tipo causa-efecto que nuestro entendimiento produce por semejanza, esto es, por la repetición a lo largo de las experiencias pasadas de que, a partir de unos hechos siempre idénticos, se siguen unas consecuencias también idénticas. Si bien nuestro conocimiento comienza siempre con la percepción sensible, tal conocimiento se convierte en ideas del entendimiento como resultado de una reiterada repetición en el pasado. Esto quiere decir que, a partir de un número determinado de experiencias repetidas en el pasado, *podemos inducir* que así ocurrirá siempre en todas las experiencias que repitamos en el futuro. Así pues, conocemos por inducción, organizando los hechos de la experiencia en ideas *necesarias* de tipo causal que, una vez conocidas en el pasado mediante los datos sensoriales, nuestra razón proyecta en toda experiencia futura. Hume pone el famoso ejemplo del Sol que siempre sale por las mañanas, y que nuestra razón induce como un hecho necesario que ocurrirá siempre.

Hume se interroga acerca de la supuesta racionalidad que supone inducir unos hechos del futuro a partir de unas experiencias del pasado:

Incluso después de haber tenido experiencia en las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones, realizadas a partir de esta experiencia, no están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento¹⁷⁷.

Se trata de considerar la posibilidad de que esas ideas de tipo causal con las que intentamos dar cuenta de toda experiencia, tanto pasada como futura, resultan más bien de un *hábito* de nuestras observaciones que de una conexión necesaria entre los hechos. La prueba está en que, contrariamente a los razonamientos abstractos de tipo científico-demostrativo, que se caracterizan por su necesidad e inmutabilidad, los razonamientos de base empírica nunca tienen garantizada su necesidad en el futuro, pues la experiencia está abierta a la novedad y al cambio, nunca a la necesidad:

Todos los razonamientos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, lo cual nos induce a esperar efectos semejantes a los que

¹⁷⁶ HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 2004, p. 59.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 65.

hemos visto seguir a tales objetos¹⁷⁸ (...) [Pero] vanamente se pretende conocer la naturaleza de los cuerpos a partir de la experiencia pasada. Su naturaleza secreta y, consecuentemente, todos sus efectos e influjos, puede cambiar sin que se produzca alteración alguna en sus cualidades sensibles¹⁷⁹.

Hume concluye señalando que las relaciones cognitivas establecidas entre los hechos observados y las ideas que resultan de ellos no se deben a una conexión racional y necesaria, sino todo lo contrario, se trata de un efecto psíquico que resulta de la costumbre:

Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la Costumbre¹⁸⁰ (...) [Así pues], todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento¹⁸¹.

A partir de esta distinción radical entre hechos y pensamientos, solamente conectados por el hábito, es decir, por el fenómeno psíquico de la memoria y de una expectativa futura de repetición, parece muy convincente interpretar el *Tratado de la naturaleza humana* como una defensa de la irreconciliable separación entre los juicios de hecho y los juicios de valor, entre el ser y el deber-ser, al corresponder los primeros a nuestras percepciones sensibles y los segundos a nuestras ideas. Así ocurre, de hecho, con Hans Jonas y con las primeras interpretaciones de Enrique Dussel al respecto. El famoso texto al que remite la polémica sobre la falacia naturalista es el siguiente:

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente

¹⁷⁸ HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 69.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 71.

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 76.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 77.

inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes¹⁸².

A partir de estos fragmentos, podríamos aceptar que Hume establece efectivamente una distinción entre los juicios del ser y los juicios del deber-ser, entre la existencia empírica y el valor moral, señalando que, en caso de aceptar una relación de continuidad entre unos y otros, dicha relación no correspondería a una operación racional del entendimiento. Pero si seguimos la pista a los estudios de Hume sobre el fundamento de la moral, podríamos obtener una interpretación diferente. Su *Investigación sobre los principios de la moral*, de 1751, se puede considerar una obra de madurez escrita una década después del *Tratado sobre la naturaleza humana*. Allí no encontramos un desarrollo de la división entre el ser y el deber ser, que no deja de ser un tema tangencial que nunca preocupó a Hume, pues su intención es más bien la de elaborar una teoría de los sentimientos morales que nos mueven a actuar. No pretende construir una teoría normativa de la moral, sino elaborar una reflexión sobre el comportamiento de la naturaleza humana cuando se trata de relacionarnos con los demás. Hume da por supuesta la naturaleza familiar y social de todo ser humano, ligada siempre a un ámbito de recursos escasos, puesto que la naturaleza humana no podría subsistir sin la asociación de individuos. Ninguna sociedad vive en la plena abundancia ni tampoco en la absoluta escasez, por lo que Hume considera que es natural tanto la asociación para la protección de la propiedad privada como la necesidad de justicia. Entiende el sentido de la política por su utilidad pública ante la imperfección que surge al administrar dicha justicia. Esta convivencia natural que se da entre seres humanos en una sociedad civil será más pacífica o más bélica en función de la mayor o menor promoción de la utilidad y los intereses comunes en beneficio de la felicidad general. En su estudio sobre la naturaleza de la moral, lo primero que salta a la vista es el evidente rechazo del escepticismo cuando se trata de las virtudes sociales:

La utilidad de las virtudes sociales no es un simple efecto del control educativo, como pretenden los escépticos, sino más allá, es una disposición natural de nuestro juicio¹⁸³.

La disposición natural al propio bienestar se logra mejor cumpliendo con el deber de actuar conforme a la utilidad y felicidad de los demás. Para Hume, sólo la mala

¹⁸² HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana II*, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 689-690.

¹⁸³ HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Aguilar, Buenos Aires, 1968, V, 41.

educación, la incapacidad o la perversidad impiden el desempeño de esta naturaleza. Nada más evidente para Hume que el *sentimiento de benevolencia* o simpatía hacia los demás, cuya presencia es intensa cuando se trata de los más próximos y más débil con aquellos que no conocemos, aunque su proyección está dirigida a toda la sociedad civil y, en general, a toda la humanidad. La simpatía es el elemento constitutivo para una vida moral y es la base de nuestros sentimientos morales. Este argumento ya lo había tratado en el libro II “De las pasiones” del *Tratado de la naturaleza humana*. Allí adelanta su tesis sobre el origen empírico de la moral, en ningún caso racional o especulativo, como ocurría en otras obras morales de su época:

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos comprobado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón¹⁸⁴.

Hume cree en la *simpatía* como un principio según el cuál las pasiones y emociones pueden compartirse con los otros. La naturaleza de la simpatía está en prestarse a la utilidad de los demás, puesto que la promoción del bienestar personal se logra más fácilmente con la promoción del bienestar general. El sentimiento de benevolencia es el fundamento de la moral, por el agrado que produce y porque de ella nace el interés por la utilidad pública y las virtudes aprobadas socialmente: la justicia, la fidelidad, la generosidad, la caridad o la compasión¹⁸⁵. Este fenómeno introduce en la moral de Hume una base inevitablemente subjetiva, situada entre los objetos o hechos de la experiencia y los imperativos de la razón¹⁸⁶, pues en realidad son las pasiones y los sentimientos los que mueven nuestras acciones y elecciones, mucho más que nuestros razonamientos e ideas; de los primeros surgen también nuestros juicios de aprobación o reprobación moral, y todas nuestras distinciones entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, el vicio y la virtud.

Como hemos visto, este sentimiento moral subjetivo tiene relación con una “situación originaria” o “natural” de la sociedad civil, en la que se da una escasez de los medios de vida. Al contrario que en muchos filósofos modernos, en Hume no hay una

¹⁸⁴ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana II*, pp. 674-675.

¹⁸⁵ HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, V, 56.

¹⁸⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana II*, III, parte I, I.

dicotomía entre «contrato civil» y «estado de naturaleza». Es en la propia sociedad donde se da una situación de conflicto de intereses y de egoísmo que explica la doble naturaleza tanto de la propiedad privada como de la justicia:

Pocos goces nos han sido dados por la mano liberal y abierta de la naturaleza; pero con arte, trabajo e industria podemos extraerlos en gran abundancia. De aquí que las ideas de propiedad se hagan necesarias en toda sociedad civil. De ahí deriva la justicia su utilidad pública y sólo de ahí nace su mérito y obligación moral¹⁸⁷.

Hume naturaliza tanto la propiedad privada como la necesidad de justicia en toda sociedad civil, atribuyéndole un carácter tan universal que “su hábito penetra en todas las sociedades”¹⁸⁸. Esta naturalización de la propiedad privada y de la justicia normativa refutaría la escisión entre hechos y normas de la falacia naturalista. Al menos, así lo defienden autores como Alasdair MacIntyre¹⁸⁹ y Franz Hinkelammert¹⁹⁰. Desde luego, lo que no podemos concluir de las obras citadas de Hume es una supuesta dicotomía kantiana entre razón y sentimientos cuando se trata de comprender la moral:

De la anterior hipótesis aparece clara la división entre las facultades del entendimiento y del sentimiento de todas las decisiones morales. Mas supondré que esta hipótesis es falsa; hará falta, pues, buscar otra teoría que sea satisfactoria; y me atrevo a afirmar que no se hallará ninguna mientras supongamos que la razón es la única fuente de la moral¹⁹¹.

* * *

Ahora es el momento de considerar el tema de la falacia naturalista sin Hume o, por lo menos, tal y como lo han construido otros filósofos intérpretes del escocés. Lo primero que salta a la vista es que el propio término «falacia naturalista» nunca fue utilizado por Hume. El primero en utilizarlo fue George Moore en su *Principia Ethica*, de 1903, en un sentido muy alejado de la relación entre el ser y el deber. De hecho, Moore ni siquiera menciona a Hume, lo cual es indicativo de la divergencia de sus

¹⁸⁷ HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, III, 17.

¹⁸⁸ *Ibid.*, III, 30.

¹⁸⁹ MACINTYRE, Alasdair, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, Londres, 1993, p. 170 y ss.

¹⁹⁰ HINKELAMMERT, Franz, *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, DEI, San José, 1996.

¹⁹¹ HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, 104.

planteamientos filosóficos. A Moore le interesa la cuestión de definir «lo bueno» en relación con la conducta buena, pues es la pregunta fundamental de la ética. El problema está en que las proposiciones sobre «lo bueno» como tal son sintéticas y simples, mientras que las proposiciones sobre la conducta buena son complejas y analizables. «Bueno» es una cualidad que no podemos conocer directamente, al ser una cualidad simple, inanalizable e indefinible, sólo intuible. Toda ética implica la noción de bien como parte de una cosa en cuestión; en cambio, Moore no acepta las éticas que entienden el bien como condición de posibilidad del resto de cosas. En el primer caso se concibe lo «bueno como medio», como atributo de algo, mientras que en el segundo caso se concibe lo «bueno en sí» como condición de una realidad. Para Moore, el bien escapa a la reducción a hechos, luego es imposible establecer que una cosa sea buena por naturaleza. Solo en el primer tipo de éticas es posible la enunciación de juicios universalmente verdaderos, porque emplean el término solamente como una cualidad de la cosa o acción. Solo en esa complejidad atributiva podemos intuir el significado de «lo bueno».

Hay dos tipos de éticas que tratan de identificar lo bueno como tal con una propiedad específica y necesaria, bien sea natural o suprasensible; las primeras son las «éticas naturalistas», que establecen la posibilidad de que el bien sea objeto de la experiencia, y las segundas son las «éticas metafísicas», para las cuales el bien es solamente inteligible. Un ejemplo de las primeras es el hedonismo, que identifica el bien con el placer, y un ejemplo de las segundas es la ética kantiana, que identifica el bien con el deber. En ambos casos se incurriría en una falacia naturalista, pues las dos tratarían de identificar el bien con algún tipo de propiedad concreta¹⁹².

A Moore no le interesa la validez de los deberes derivados de los hechos, sino la validez de un concepto fundamental para la ética, el bien. Si la frase de Hume distingue entre el ser y el deber, Moore hace lo propio respecto de las cualidades simples y las complejas. El primero problematiza la derivación, mientras que el segundo problematiza la definición. La formulación de Hume, fuera del contexto estudiado, podría situarse en una posición propia de la lógica, mientras que la segunda posición es más bien

¹⁹² MOORE, George E., *Principia Ethica*, capítulo II “La ética naturalista”, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, México, 1959.

epistemológica¹⁹³. Esta primera aproximación nos demuestra que la polémica «falacia naturalista» no pertenece ni a uno ni a otro.

La formulación estandar de la falacia, tal y como la conocemos hoy, pertenece a la filosofía analítica anglosajona desarrollada desde la década de 1950. Esta corriente, muy influida por Moore y la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, va a reinterpretar la famosa frase de Hume desde una perspectiva metalingüística. Estos autores empiezan a utilizar una nueva distinción entre «enunciados descriptivos» y «enunciados normativos» que nunca conoció el mismo Hume. Interpretan su frase referida al ser y al deber ser en términos lógico-deductivos, llegando a la conclusión de que es imposible derivar juicios de valor moral a partir de juicios empíricos. Se trata de una división semejante a la que realiza Kant entre el conocimiento de las causas y efectos del mundo y la acción libre conforme al deber. De hecho, como veremos, Habermas en su ética del discurso recupera una división semejante entre lo empírico y lo formal.

Con la difusión de la filosofía analítica, la ética se reduce a un análisis del lenguaje moral: el uso que hacemos en cada contexto de los términos morales, los modos de expresión, la aclaración de los conceptos morales, etc. R. M. Hare es el primero en formular la falacia naturalista con el significado que hoy se acepta comúnmente. Este autor reduce la ética a una rama de la lógica, recuperando el proyecto de Moore con el fin de estudiar el uso que hacemos de las proposiciones morales en función de su contexto situacional o de la intención del agente moral. Si Moore hizo la distinción entre «bueno como medio» y «bueno en sí», Hare distingue entre «significados valorativos» y «significados descriptivos». De este modo, el «bien» como significado valorativo es constante, pero como significado descriptivo es variable. «Bien» se puede atribuir a muchos objetos, como un cronómetro, un coche, etc., sin que su significado valorativo cambie. Cuando encomiamos a diferentes objetos tendremos siempre distintos motivos para hacerlo, por eso su significado descriptivo cambia según el uso que hacemos de la palabra «bueno» en cada contexto. Solo a través de estas mediaciones reales tenemos acceso a nuestra aprobación valorativa «bueno», pues ésta carece de propiedades elementales. Hare continúa a Moore sosteniendo la imposibilidad de encontrar características definitorias del significado «bueno» en la teoría moral. Siguiendo su interpretación, esta conclusión imposibilita que los principios morales sean por sí mismos autoevidentes. Esto es una crítica a corrientes como la ética de las

¹⁹³ SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Luis Manuel, «¿Se origina la falacia en Hume?», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°30, Alicante, 2007, pp. 635-651.

convicciones, lo cual no quiere decir, contra Carnap o Ayer, que la función de los juicios morales solo sea la de persuadir a otros en su acción, pues esto haría difícil distinguirlos de la propaganda.

Hare estudia el uso que hacemos de las palabras morales en el lenguaje siguiendo la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, con el fin de distinguir entre el lenguaje de los enunciados y el lenguaje imperativo. En su análisis no hay lugar para la historia o las ciencias sociales. Dicho con sus propias palabras: "la ética es el estudio lógico del lenguaje de la moral"¹⁹⁴. Su esfuerzo está en aclarar la confusión entre juicios morales y mandatos, a fin de mostrar la racionalidad de los primeros. En este sentido también se muestra como un crítico del «naturalismo» ético. Esta clase de ética incurre en una falacia naturalista de dos formas diferentes: ya sea partiendo de principios de por sí valorativos, o bien construyendo su argumento de modo tal que la conclusión consista en encomiar (valorar) un estado de cosas/hechos que de por sí ya estima el argumentante¹⁹⁵. Estos son los dos caminos diferentes para deducir argumentativamente el deber, de ahí la estima hacia la frase de Hume. Curiosamente, llama a este tipo de éticas como «cartesianas», porque deducen deberes a partir de principios autoevidentes.

El problema de este tipo de éticas lo encuentra Hare en la inferencia lógico-deductiva, la cual exige no extraer conclusiones sintéticas a partir de premisas analíticas. En ética es una falacia concluir unos juicios imperativos cuando no existe también en las premisas al menos un juicio imperativo:

La función de una inferencia deductiva no es obtener de las premisas "algo más" que no está implícito en ellas (...), sino hacer explícito lo que estaba implícito en la conjunción de las premisas. Se ha mostrado que esto deriva de la naturaleza misma del lenguaje¹⁹⁶.

Cuando pensamos el lenguaje moral exclusivamente a partir de las reglas formales de la lógica, se puede incurrir, como veremos, en una «falacia lingüística» que reduce la realidad a una coherencia del lenguaje. Hare, al igual que otros autores¹⁹⁷, ataca al naturalismo por intentar derivar elementos prescriptivos en los juicios de valor a

¹⁹⁴ HARE, Richard Mervyn, *El lenguaje de la moral*, UNAM, México, 1975, p. 6.

¹⁹⁵ *Ibid*, Capítulo V "Naturalismo".

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 40.

¹⁹⁷ Por ejemplo: NOWELL-SMITH, Patrick H., *Ethics*, Penguin Books, Baltimore, 1954.

partir de enunciados de hecho. Incluso nos llega a ofrecer un test para descalificar toda pretensión «naturalizante» de los deberes:

El naturalismo en el campo de la ética, lo mismo que las tentativas de cuadrar el círculo y de “justificar la inducción”, reaparecerán constantemente mientras haya quienes no comprendan la falacia propuesta. Por ello puede resultar útil ofrecer un procedimiento simple para poner en evidencia toda variante nueva de ella que pueda ofrecerse. Supongamos que alguien pretende que puede deducir un juicio moral, u otro juicio valorativo, a partir de un conjunto de premisas puramente fácticas o descriptivas, apoyándose para ello en alguna definición que establece que V (una palabra valorativa) significa lo mismo que C (una conjunción de predicados descriptivos). Primero tenemos que asegurarnos de que C no contiene ninguna expresión encubiertamente valorativa (por ejemplo, “natural”, o “normal”, o “satisfactorio”, o “necesidades humanas fundamentales”). Casi todas las llamadas “definiciones naturalistas” no superarán este test, porque para que una definición sea genuinamente naturalista no debe contener ninguna expresión para cuya aplicabilidad no haya un criterio definido que no suponga la formulación de un juicio valorativo. Si la definición satisface este test tenemos que preguntar, a continuación, si su proponente desea alguna vez encomiar algo por ser C. Si dice que sí, sólo tenemos que señalar que su definición torna esto imposible, por las razones dadas. Y claramente, no podría decir que nunca desea encomiar algo por ser C; porque encomiar cosas por ser C constituye el objeto de su teoría¹⁹⁸.

La crítica deductivista al naturalismo ético y la popularización de esta distinción entre juicios valorativos y juicios descriptivos adquirió un consenso más sólido con el libro *The is-ought question*¹⁹⁹. En este libro colectivo, tan sólo Alasdair MacIntyre ofrece una visión «naturalista» sobre la polémica reflexión de Hume. Responde a los anti-naturalistas como Hare y Nowell-Smith diciendo que una argumentación lógico-deductivista del tipo “la premisa mayor debe ser moral y la premisa menor un hecho si se quiere una conclusión moral”, presupone que todos los argumentos deben ser deductivos o erróneos. MacIntyre interpreta que Hume plantea la cuestión de cómo es posible pasar del ser al deber, lo cual es distinto que negar este pasaje. A fin de cuentas, Hume no está negando la existencia de deberes:

El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes

¹⁹⁸ HARE, R. M., *El lenguaje de la moral*, pp. 94-95.

¹⁹⁹ HUDSON, William D. (Ed.), *The is-ought question*, MacMillan, Bristol, 1969.

existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos²⁰⁰.

MacIntyre reconoce que para Hume no son válidas las operaciones deductivas que parten de hechos y concluyen en argumentos morales, pero sin embargo deja abierta la posibilidad de que las conclusiones morales puedan ser inferidas de consideraciones de hecho por medio de un razonamiento análogo, por ejemplo, la inducción. Esto sería posible porque Hume vincula la moral con aspectos básicos de la naturaleza humana como la voluntad y el hecho de tener necesidades, y por tanto, conociendo nuestra naturaleza pasional, podríamos lograr conclusiones normativas. Además, Hume no podía referirse a la «falacia naturalista» como tal, como argumento formal-lógico, porque en su época no existía la filosofía analítica. MacIntyre contextualiza el pasaje del ser y el deber ser remitiéndolo a la obra *Whole duty of man*, muy popular en el siglo XVII, donde se pueden leer muchos argumentos de tipo moral que parten de ciertos hechos que muestran nuestra relación de obediencia y deber hacia Dios²⁰¹. Esto demostraría que el argumento de Hume se refiere a una crítica a determinadas argumentaciones teológicas, por lo que se trataría de una crítica más bien secularizante y no formalista.

Hasta ahora, hemos recorrido los distintos caminos por los que se ha ido gestando el argumento de la falacia naturalista. Antes de avanzar y situarlo en el contexto propio de nuestro trabajo, es preciso evaluar su significado. En primer lugar, parece evidente que no podemos extraer conclusiones definitivas respecto de lo que Hume dijo o quiso decir al respecto. Si investigamos los derroteros de su filosofía del conocimiento o de su filosofía moral, podemos extraer conclusiones diversas, y esto es lo que ha ocurrido también con sus intérpretes. La diversidad de interpretaciones que se pueden extraer del libro III del *Tratado sobre la naturaleza humana* la ha constatado Jonathan Harrison en *Hume's moral epistemology*²⁰², al distinguir entre 5 posibilidades interpretativas: 1) la razón es pasiva y sólo los sentimientos morales nos mueven a actuar; 2) los juicios morales se relacionan con los sentimientos de la humanidad y no con simples ideas o representaciones; 3) es una teoría del sentido moral que excluye la posibilidad de los razonamientos demostrativos; 4) la imposibilidad de derivar el deber del ser; 5) los juicios morales son una especie de sentimiento.

²⁰⁰ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana II*, p. 688.

²⁰¹ MACINTYRE, A., *A short history of ethics*, p. 170.

²⁰² HARRISON, Jonathan, *Hume's moral epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

A estas dificultades hermenéuticas se suma el hecho de que el argumento de Hume se ha interpretado con categorías de la filosofía analítica, algo que Hume evidentemente nunca conoció. Esto quiere decir que el problema de la falacia naturalista es una cuestión contemporánea que escapa a la filosofía moderna. Al menos, esta es también la conclusión de Eugenio Lecaldano en su interesante estudio *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Para este filósofo italiano, el origen del pensamiento de Hume se debe a su depresión de juventud por el hostigamiento de la moral cristiana en la que fue educado, lo cual le llevó a pensar una nueva "ciencia del hombre" basada en principios experimentales y en el estudio de las percepciones de la mente: sentimientos, instintos, emociones, creencias, etc. Establece que Hume no es ni un escéptico riguroso ni un naturalista normativo. Esta es una división efectuada por el pensamiento contemporáneo, por lo que resulta difícil identificar la filosofía de Hume como descriptiva o normativa. En este sentido, las interpretaciones analíticas que hemos visto estarían fuera del contexto de Hume, pues él nunca hizo consideraciones respecto al lenguaje o el discurso como tal. Su objetivo es reconstruir la naturaleza de la moral, pero no desde una perspectiva de las reglas lógico-lingüísticas o del significado de los juicios morales, sino a partir de qué experiencias o fenómenos mentales se constituyen la aprobación o desaprobación moral.

Lecaldano cree que en la ética de Hume no hay normatividad y prescriptivismo. Es un error de la corriente analítica el querer extraer conclusiones normativas de la reflexión moral de Hume, como es el caso de la terminología del «contexto de valoración moral» o del «contexto de la elección y la decisión moral», porque ese individualismo no se corresponde con la sociedad de su tiempo. Lejos de las contemporáneas corrientes emotivistas (A. J. Ayer), analíticas (R. M. Hare) o utilitaristas (J. C. Smart), Lecaldano identifica dos nociones de moral en Hume: una más restrictiva, relacionada con problemas concretos análogos a lo que hoy llamamos moral, y otra más amplia, que se refiere al estudio de la naturaleza humana. Hume se dedica más bien a elaborar una moral en el sentido amplio y descriptivo, poniendo entre paréntesis el proyecto inicial de construir una moral en sentido estricto y normativo. El ser humano que ve Hume en su *Tratado* está hecho de instintos, hábitos y pasiones que después se racionalizan. Pero no pretende a partir de ello extraer una doctrina moral o un rechazo de dichas pasiones. Por este motivo, resulta difícil que Hume fuera consciente de la distinción entre ser y deber ser, entre descriptivo y normativo, en el

sentido lógico elaborado por los analíticos. Tampoco es probable que hubiese practicado esta inferencia, ya que de hecho no postuló una ética normativa como tal:

En el famoso pasaje sobre «el ser y el deber ser» Hume no avanza ninguna conclusión de orden normativo, sea una supuesta enunciación de la *ley de Hume*, o bien la indicación explícita de que no se puede recurrir a ninguna forma de razonamiento para intentar colmar la «gran división» entre el ser y el deber. Él se limita a reclamar el cuadro metodológico general dentro del cual desarrolla su investigación sobre la naturaleza humana. No se propone impugnar la categoría del deber moral del conjunto de los fenómenos referidos a la naturaleza humana, sino más bien delinear el *status* peculiar y la especificidad reconstruyendo los procesos asociativos que presiden su génesis y constitución. La tesis general de orden metodológico, y no ontológico, sobre el deber acometida por Hume es que el orden normativo y moral que le es propio no está investido de una «ciencia del hombre» que se mueve rigurosamente en la anatomía experimental del universo de las percepciones. La tesis metodológica que el famoso pasaje del «ser y el deber» reclama es que el deber está fuera de la investigación anatómica de la naturaleza humana, para ser coherente con su naturalismo experimental y anatómico²⁰³.

Respecto al consenso elaborado sobre la falacia naturalista en la obra colectiva *The is-ought question*, Lecaldano considera que la mayoría de autores presenta la ética del *Tratado* como rigurosamente no-naturalista, en el sentido de que no sólo se reconoce una autonomía de la moral en Hume, sino también que en su interior no se puede conectar de modo alguno el conocimiento empírico y las conclusiones éticas. Según Lecaldano, ésta es una visión muy reducida que no abarca el marco general de la propuesta de Hume acerca de una «ciencia de la naturaleza humana». De este modo, y como ya había anticipado R. D. Broiles, sería inválido atribuir a Hume una postura no-naturalista o naturalista. No hay una tal «falacia naturalista de Hume», porque forma parte de un paradigma de investigación de tipo lógico-analítico interesado por la naturaleza del lenguaje moral. Broiles señala esta tesis en su libro *The moral philosophy of David Hume*. Allí indica que el famoso pasaje de Hume no es claro, y es difícil de resolver en él una controversia entre naturalistas y anti-naturalistas. Considera la argumentación tanto del naturalismo de MacIntyre como del anti-naturalismo de Hare o Nowell-Smith como inconsistentes, estableciendo además que ambas están tanto fuera del contexto histórico en el que escribe Hume (donde no hay una distinción clara entre

²⁰³ LECALDANO, Eugenio, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Bari, 1991, p. 181.

explicar y valorar, entre hechos y normas), como fuera del contexto de toda su propia obra:

Me gustaría señalar que la interpretación standard es incorrecta porque desdibuja el problema que está tratando Hume en la sección I. Este problema rompe la controversia entre naturalistas y anti-naturalistas. El problema de Hume es la relación entre las motivaciones y las obligaciones. Está diciendo más que simples conclusiones como que «el debe» no puede ser derivado de premisas que contengan solamente «es». Está diciendo que las conclusiones relacionadas con el «deber» no pueden ser derivadas de premisas referidas a *verdades de hecho*, incluso si una de estas verdades es un juicio moral o contiene términos morales. Es decir, si racionalmente intuyo que «x es correcto» o «x es bueno», no se sigue que «yo debo hacer x»²⁰⁴.

Creo que ya hemos ofrecido un panorama aclaratorio sobre la cuestión. Parece que, independientemente de la interpretación que nos parezca más convincente, cuando estudiamos a Hume con categorías que él mismo nunca empleó, lo más probable es que obtengamos un resultado interpretativo alejado de las propias intenciones del autor. Hecha esta advertencia, nos falta por analizar a dos autores más actuales y fundamentales en este trabajo, Hans Jonas y Enrique Dussel, los cuales nos ofrecen una interpretación «naturalista» de la falacia que es interesante para comprender la nueva relación entre la ética como discurso y la vida como hecho biológico. A fin de cuentas, lo que más nos interesa es comprender los fundamentos de las éticas de la vida y no tanto lo que quiso decir Hume. Volveremos al tema en profundidad cuando estudiemos las propuestas éticas de Jonas y de Dussel.

Por ahora cabe señalar que el empirismo de Hume no ofrece ninguna concesión a las filosofías morales de tipo «racionalista» o «idealista» de cara a una fundamentación de la moral. Respecto a los tres autores con los que vamos a estudiar los fundamentos éticos de la vida, veremos que la tesis «empirista» o materialista gozará de especial relevancia. Sin embargo, sí podemos afirmar en favor de Hume una tesis que aceptará tanto el Habermas de *El futuro de la naturaleza humana* como Enrique Dussel y Hans Jonas, a saber: la idea de que todo fundamento moral tiene una base en los sentimientos que residen en la *naturaleza humana*. Veremos que Enrique Dussel afronta el problema de la falacia naturalista evitando el planteamiento lógico-deductivo, para fundamentarlo dialécticamente desde un plano práctico-material que

²⁰⁴ BROILES, R. Davis, *The moral philosophy of David Hume*, M. Nijhoff, La Haya, 1964, p. 89.

hace explícito normativamente lo que está implícito en nuestra condición empírica de seres humanos vivientes:

El «ser humano» como tal es ya un «sujeto ético», es «responsable» de su vida, y queda «obligado» también (ésta es la normatividad «oculta» del juicio empírico) al querer vivir, o al menos a seguir viviendo. El que no quiere vivir no queda desligado de esta «obligación», simplemente no la cumple y puede fácticamente hacerlo, pero contradictoriamente. Todas estas determinaciones son ya siempre normativas «implícitamente». En ética se trata entonces de «explicar» lo «implícito» y no de deducir lo normativo de lo empírico. El enunciado empírico sobre el ser humano es siempre ya «implícitamente» normativo²⁰⁵.

También veremos que la obra de Hans Jonas podría definirse como una completa refutación de la falacia naturalista. Si Dussel apela a una fundamentación dialéctica de lo implícito a lo explícito, Jonas se remite a *una manifestación teleológica desde la biología hasta la ética, del sentimiento de responsabilidad al deber ser responsable*. El prototipo de esta responsabilidad es la relación tutelar paterno-filial:

Manifestación de un deber en el ser, haciendo de ella no sólo la primera empíricamente y la más manifiesta intuitivamente, sino también el paradigma más perfecto en cuanto a su contenido, literalmente el prototipo de un objeto de la responsabilidad²⁰⁶.

La polémica suscitada en torno a Hume y la distinción o no entre el ser y el deber, vamos a tenerla en cuenta con un sentido más bien metodológico que hermenéutico, ya que nos permitirá elaborar una discusión con algunas éticas contemporáneas: la ética del discurso de Apel y Habermas, la ética comunitarista de Michael Walzer, la ética hermenéutica de Gianni Vattimo, etc. Veremos que cada una privilegia uno de los dos aspectos, el del ser o el del deber ser, el práctico-material o el cognitivo-formal. Para ello, vamos a insistir continuamente en la necesidad del concepto ético de la vida como anclaje filosófico para la reconciliación entre una y otra postura, lo cual será un elemento distintivo de las éticas de la vida. Ello nos permitirá salvar las viejas dicotomías que heredó el siglo XIX de la Modernidad y que todavía llegan hasta hoy. Me refiero a la separación entre lo humano y lo no humano, lo político-social y lo mecánico-natural. Como ya hemos visto en los capítulos dedicados a las éticas

²⁰⁵ DUSSEL, E., «Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista”», *Dianoia*, N° 46, México, 2001, pp. 73-74.

²⁰⁶ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 217.

aplicadas, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se produce una paulatina preocupación moral hacia ciertos problemas relacionados con los procesos vivos, como es el caso de las variaciones climáticas, el hambre y la carestía, los recursos fósiles, el genoma, etc. La aparición de estos elementos como nuevos objetos de preocupación, de saber y de gestión, motivará una nueva comprensión relacional y no dualista entre los fenómenos vivos y los fenómenos ético-políticos. Es decir, una nueva relación entre lo que entendemos por normatividad y determinados procesos naturales.

10. Las tres condiciones universales de la experiencia ética

*¿Qué significa "forma"?
Por mucho que me hago esta pregunta,
inevitablemente llego siempre a la "sphota",
una palabra de la filosofía hindú clásica,
cuyo significado se halla en su sonido:
una onda que aparece súbitamente en la superficie de aguas tranquilas,
una nube que emerge en un cielo despejado.*

Peter Brook, *La puerta abierta*

Antes de entrar de lleno en los fundamentos filosóficos de las que vamos a llamar «éticas de la vida», necesitamos una segunda apreciación metodológica. Para poder estudiar más detenidamente la biologización de la ética, recurriremos a la ética de la especie de Habermas, la ética de la liberación de Dussel y la ética de la responsabilidad de Jonas, conforme a la teoría antropológica elaborada por Kant y seguida por autores como Weber y Habermas. Siguiendo a Kant en su *Lógica*, existen tres esferas universales de acción que corresponden a los tres propósitos últimos de la razón: «¿qué me cabe esperar?», «¿qué debo hacer?» y «¿qué puedo conocer?»; el primero correspondería con nuestra facultad subjetiva para actuar conforme a fines existenciales, el segundo con nuestra facultad moral para el deber universal hacia los otros y el tercero con nuestra facultad para conocer los fenómenos de la experiencia del mundo. En este trabajo, vamos a partir de las tres facultades kantianas del uso de la razón para delimitar las tres condiciones universales de la experiencia ética, que están relacionadas con el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Las tres esferas universales de la acción ética son: las relaciones de un sujeto consigo mismo, las relaciones de un sujeto o varios con otros y, por último, las relaciones de los seres humanos con el resto de seres vivos. Estas tres relaciones son universales e irreducibles entre sí.

Antes que nada, hay que recordar que Kant redujo la moral al segundo de estos tres ámbitos en su *Crítica de la razón práctica*, siguiendo un procedimiento formal como el que luego seguirá Habermas en su ética del discurso. Ambos autores prestan atención a las relaciones morales que mantenemos con los otros, y se preguntan por la posibilidad de un procedimiento racional válido para obtener normas universales. Como veremos, la biologización de la ética acontecida paulatinamente durante la segunda

mitad del siglo XX está cuestionando la posibilidad de este tipo de racionalización moral. Por ello, en este capítulo vamos a estudiar la distinción kantiana de las tres esferas de la acción humana, tal y como la presentan Max Weber y, sobre todo, Jürgen Habermas, con el fin de elaborar una interpretación ética de la vida en sus tres dimensiones fundamentales, al menos tal y como son planteadas por Habermas, Dussel y Jonas. Veremos que estos autores van a problematizar estas tres condiciones naturales en las que ha vivido hasta hoy todo ser humano éticamente responsable: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Tal es así porque, en el caso de Habermas, el progreso tecnológico, con sus nuevos conocimientos sobre el genoma humano, está en condiciones de modificar la estructura genética del cuerpo de cualquier ser humano, lo cual representa una seria amenaza para nuestras capacidades en el ejercicio personal de la libertad y de la apropiación de nuestra biografía personal. En segundo lugar, en el caso de Dussel, el empobrecimiento de la vida se debe principalmente a los nuevos procesos de acumulación económica, con sus descontrolados y libres movimientos financieros de capital junto a la expansión de empresas multinacionales de origen occidental, repercutiendo en el incremento de las desigualdades entre las sociedades, las clases o las etnias, bien se trate de comunidades locales, regionales o nacionales. Por último, en el caso de Jonas, la expansión del desarrollo industrial y tecnocientífico, siguiendo una lógica de la superproducción y la caducidad desechable, está en la raíz de la degradación de la biosfera en su conjunto, con los efectos ya conocidos como el recalentamiento global del planeta, la desaparición de especies, el avance de la deforestación y la desertificación, etc., todo lo cual puede poner en peligro la supervivencia de la humanidad en su conjunto.

Weber y la acción racional con arreglo a fines

Como acabamos de decir, los tres ámbitos fundamentales de la experiencia ética remiten a una vieja distinción que comienza con las tres críticas de Kant, continúa con Max Weber y llega hasta Habermas. Vamos a prestar especial atención a éste último, no solo por el interés de sus reflexiones en torno a estas tres esferas de la experiencia, sino también porque es el autor que nos muestra en el interior de su obra misma la tensión entre una ética formal del discurso y una ética material de la especie. Las premisas que mueven el pensamiento de Habermas se entienden si acudimos a la obra del sociólogo e

historiador alemán Max Weber²⁰⁷, interlocutor principal de la monumental *Teoría de la acción comunicativa*. El interés por este autor se debe a su minucioso estudio sobre el proceso de racionalización que se vivió en Europa occidental paralelamente al proceso de modernización desde los siglos XVI y XVII. Racionalización y modernización significan para Max Weber un abandono paulatino de las imágenes cosmológicas, religiosas o metafísicas del mundo, en favor de un triple descentramiento de la realidad mediante: 1) la *explicación científica* de los estados de cosas en el mundo, 2) los *acuerdos normativos* logrados entre distintos sujetos y 3) la *expresividad subjetiva* con la que se comprende uno a sí mismo. El Occidente moderno empieza a dejar de creer en las imágenes míticas o religiosas del mundo. Foucault, como ya vimos, lo explica como un tránsito de la gubernamentalidad “pastoral” a la gubernamentalidad “estatal”.

A lo largo de la historia, las sociedades humanas se habían organizado en torno a imágenes del mundo caracterizadas por su fuerza unitaria y transcendente, a la vez que indiscutible y tradicional, construyendo una visión objetiva de la realidad sujeta a valores sagrados: la fecundidad, los ancestros, los dioses, la salvación, etc. La consistencia de estas imágenes daba a las cosas un carácter de eternidad e inmutabilidad que las tomaba inmunes a toda crítica y mutación. Ellas eran las fuentes portadoras del sentido de una cultura y una sociedad. Frente a estas distintas cosmovisiones, la modernidad europea emerge con un potencial de racionalización que pondrá fin no sólo a su sentido unitario y trascendente, sino también a su capacidad para dotar de sentido a la acción humana. La fragmentación de las imágenes tradicionales del mundo en *tres fuentes diferenciadas de valor* tiene sus correlatos históricos.

Por un lado, la autonomización de la esfera de valor *verdad* comienza con el desarrollo de la ciencia moderna desde Galileo y Francis Bacon, con un programa de experimentación que aspira a dar cuenta de todos los fenómenos naturales mediante los recursos de la hipótesis, el experimento y la matematización en leyes generales. La objetivación científica de estos avances se debe a las matemáticas, con su capacidad de expresar numéricamente los fenómenos físicos descubiertos. La institucionalización de este programa científico comienza con la creación de la *Royal Society* en Inglaterra, hacia 1650. Paralelamente, las guerras de religión acontecidas en los siglos XVI y XVII pusieron en cuestión la validez de una cosmovisión cristiana y unitaria de la idea de

²⁰⁷ WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1983. Ver especialmente el Excurso, 3: « Direcciones del rechazo del mundo: ámbitos económico, político, estético, erótico, intelectual», p. 441 y ss.

bien. El bien comienza a abandonar su condición universal y se problematiza en las nuevas discusiones entre las distintas perspectivas valorativas; discusiones que, en los albores de la Modernidad, tomaron el cariz de la guerra. La ausencia de una concepción unitaria del bien provocó la búsqueda racional y consensuada de una *rectitud* normativa y jurídica capaz de aglutinar intereses encontrados. Por último, junto al proceso de racionalización científica y normativa, tenemos que mencionar el proceso de autonomización de la experiencia estética frente a sus vínculos tradicionales con el rito y la religión. La famosa *Querelle des anciens et modernes* representa el proceso de independización de la expresividad subjetiva. La pretensión de manifestar una verosimilitud propiamente subjetiva fue impulsada por el mecenazgo y la burguesía incipiente. Desde entonces, nace la diferenciación del ideal de belleza en contextos diversos, profanos y religiosos, privados y públicos.

Max Weber reconstruye el proceso de racionalización del Occidente moderno distinguiendo tres modelos independientes de autonomización de las imágenes centradas del mundo: la *ciencia*, la *moral* y el *arte*. Para dar cuenta de ello, destaca la formación de la empresa capitalista y del Estado moderno, como los dos motores de este proceso impulsado por medio del *dinero* y del *poder* de la “violencia legítima”. La capacidad de organizar un contingente de obreros asalariados y la de influir sobre la opinión pública son las claves de la sociedad moderna: economía capitalista y Estado soberano. Estas dos formaciones se distinguen por una característica común: la organización de *estructuras burocráticas* ordenadas conforme a un reglamento formal, una jerarquía de las órdenes y una especialización de sus funcionarios.

Para Weber, racionalización y burocratización son la misma cosa. La diferenciación de las imágenes del mundo en tres esferas independientes de valor conlleva un proceso de “pérdida de sentido”, al cual cabe añadir la burocratización como una “pérdida de libertad”. Estas consecuencias que extrae el sociólogo alemán son muy importantes, dado que forman parte de un proceso de racionalización específico, la *razón con arreglo a fines*. La acción racional con arreglo a fines se caracteriza por la elección individual y monológica de unos fines determinados a partir de los medios más eficaces para lograrlos. Este es un proceso cognitivo que mantiene un sujeto individual (que también puede actuar estratégicamente coordinando su acción con otros) con una serie de objetos y estados de cosas. Las acciones de este sujeto son instrumentos para lograr un fin determinado. Lo más importante de este tipo de acción racional es su desconexión con cualquier tipo de valores transcendentales que tradicionalmente

estaban a la base de toda imagen centrada del mundo. La acción racional con arreglo a fines puede estar orientada por valores universales compartidos por una comunidad, pero también puede no estarlo; esto forma parte de lo que Weber denomina “politeísmo de los valores”. Es una acción fundamentalmente instrumental, como diría Max Horkheimer, basada en un proceso de elección de medios eficaces sin tener una conexión necesaria con estructuras últimas de sentido.

Este tipo de acción racional se encuadra dentro de lo que Habermas denomina el *paradigma de la conciencia*. Se trata, según este autor, del programa respetado por la filosofía moderna hasta el giro pragmático de la filosofía del lenguaje. No vamos a profundizar en este concepto de paradigma de la conciencia, pero sí que podemos señalar brevemente que se trata de una organización de la realidad conforme a verdades logradas individualmente por un sujeto en relación solitaria o cooperativa con los objetos. Se caracteriza por privilegiar la esfera de valor científico-veritativa, donde el sujeto cognoscente tiene una especial relevancia de cara al conocimiento. Se trata de la relación unilateral de un observador que investiga y una naturaleza que es descubierta y dominada instrumentalmente. Habermas lo resume magistralmente bajo el nombre de «razón subjetiva»:

La razón subjetiva regula, exactamente, dos relaciones fundamentales que el sujeto puede entablar con los objetos posibles. Por «objeto» entiende la filosofía de la subjetividad todo lo que puede ser representado como siendo; y por «sujeto», la capacidad de referirse en actitud objetivante a tales entidades en el mundo y la capacidad de adueñarse de los objetos, sea teórica o prácticamente. Los dos atributos del espíritu son la representación y la acción²⁰⁸.

Habermas y la acción comunicativa

Ya tenemos la idea fundamental para poder entrar en la *Teoría de la acción comunicativa*: el concepto weberiano de acción racional con arreglo a fines. Es muy importante tenerlo presente, dada su influencia en todos los pensadores que trataron de reflexionar sobre el concepto de razón a lo largo del siglo XX. Y también es importante por la crítica generalizada del pensamiento ecológico hacia el impulso tecno-económico de la civilización occidental. Habermas no podía ser menos, hasta tal punto que podríamos caracterizar su *Teoría de la acción comunicativa* como una crítica al concepto de acción racional con arreglo a fines, por dos motivos: 1) por ser el modelo

²⁰⁸ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 2003, p. 494.

de racionalidad propio de la modernización; y 2) por representar el mencionado paradigma de la conciencia, en su juego de representaciones entre el sujeto y el objeto. Este libro pretende reconstruir el proyecto ilustrado de la Modernidad europea recuperando el potencial de racionalización que posee el lenguaje como fuente de consenso y crítica. Habermas elabora el concepto de *acción comunicativa* como contrapeso a la acción racional con arreglo a fines, puesto que estos dos potenciales de racionalización nacen durante los siglos XVI y XVII. La crítica que lanza a Max Weber está en el profundo olvido de este autor ante las nuevas formas de entendimiento y crítica que acompañan a la desfiguración de la imagen unitaria del mundo. Weber ignora la capacidad del lenguaje para organizar con sentido la acción humana, desplazando el foco de atención a los medios instrumentales como el dinero y el poder.

De cualquier modo, Weber no nos interesa solo por el concepto de acción con arreglo a fines, sino principalmente por la productividad de sus análisis en torno al proceso de *autonomización de las tres esferas de la realidad* antes mencionadas: la *técnico-científica*, la *jurídico-moral* y la *estético-expresiva*. Habermas acepta abiertamente esta triple división de la realidad en los procesos de racionalización, aunque, de nuevo contra Weber, señala su excesiva fijación por la primera forma de valor, la función veritativa propia de las ciencias experimentales, en detrimento tanto de la rectitud de los acuerdos de orden jurídico y moral como de la veracidad propia de la interioridad expresiva. Weber, preso del paradigma de la conciencia, no es capaz de identificar más que la forma instrumental de la razón para organizar la empresa capitalista y el Estado moderno. De este modo, la crítica de Habermas está en esa excesiva identificación entre modernidad, burocracia y razón instrumental.

Con estas advertencias, Habermas ya no va a centrar su atención en la acción cosificadora de la razón instrumental, sino en la *acción comunicativa* capaz de obtener consensos. La triple diferenciación de la realidad que acontece en los albores de la Modernidad la reinterpreta desde la perspectiva de las *pretensiones de validez* de unos hablantes que aspiran a lograr acuerdos. Estas aportaciones están ya en su artículo de 1976 «¿Qué significa pragmática universal?»²⁰⁹, donde distingue los tres tipos de pretensiones de validez que esperamos obtener en cualquier discurso emitido.

Por un lado, tenemos la pretensión que un hablante tiene de explicar con *verdad* un determinado estado de cosas en el mundo, para lo cual deben corresponderse sus

²⁰⁹ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.

proposiciones veritativo-funcionales con la objetividad del mundo externo. Se trata de los discursos científicos caracterizados por describir los fenómenos de la realidad a partir de la observación y la experimentación, siendo válidos cuando son capaces de reflejar una constatación de orden empírico.

Por otro lado, está la pretensión que un hablante tiene de obtener la aprobación de un auditorio en cuanto a sus expectativas de alcanzar consensos de carácter normativo y de fundamento moral. La importancia de esta pretensión de validez, basada en el valor abstracto de la *rectitud*, llevará a Habermas a la elaboración de una teoría discursiva de la moral. Veremos más adelante su insuficiencia.

Por último, tenemos la pretensión que un sujeto tiene de obtener *verosimilitud* por las expresiones que nacen del acceso privilegiado a su interioridad. Se trata de la forma comunicativa propia de la estética, donde el potencial creativo de la subjetividad sólo es aceptado por la credibilidad de sus expresiones.

Con estas tres esferas abstractas de valor, la verdad, la rectitud y la verosimilitud, Habermas introduce el concepto de *pragmática universal*. Pragmática significa el carácter práctico, *realizativo*, que posee el lenguaje desde un punto de vista ilocucionario, tal y como lo expresa J. L. Austin en el sentido de realizar acciones con las palabras²¹⁰. El carácter realizativo del lenguaje consiste en que actuamos a la vez que emitimos un significado lingüístico, tal y como ocurre con verbos como creer, pensar, prometer, constatar, expresar, dudar, etc.:

Toda emisión o manifestación, para poder ser entendida en una situación dada, tiene que establecer y expresar, por lo menos implícitamente, una determinada relación entre hablante y oyente. Podemos también decir que la fuerza ilocucionaria de un acto de habla consiste en fijar el modo del contenido emitido²¹¹.

La praxis del lenguaje consiste en su carácter realizativo, ya que el uso que hacemos de las emisiones lingüísticas implica siempre una intención de ser aceptadas por un interlocutor con capacidad para hablar y actuar. Con el lenguaje actuamos de manera que podamos obtener una validación de nuestros discursos por parte del público al que nos dirigimos. Es una acción y una interacción, pues de ella se espera una respuesta afirmativa o negativa de validez, un consenso o un disenso. De esta manera,

²¹⁰ AUSTIN, John Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1982.

²¹¹ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 333.

tenemos que toda acción comunicativa implica una relación interpersonal, donde la validez se puede obtener en un triple sentido:

1. La *verdad* de una proposición que un oyente acepta por ajustarse a la objetividad de un determinado estado de cosas del mundo. Con ella pretendemos dar a entender algo que sucede en el mundo con el fin de compartir ese saber resultante de nuestras relaciones con el mundo objetivo.

2. La *rectitud* de un enunciado aceptado intersubjetivamente debido a su capacidad para incluir los intereses de todos los afectados. Con estos enunciados aspiramos a entendernos con el resto de sujetos correctamente en relación con la validez o no de las normas y valores vigentes.

3. La *verosimilitud* de una expresión subjetiva que aceptamos porque se manifiesta fielmente en las acciones del sujeto emisor. Con ellas pretendemos hacer entender mediante formas veraces de comunicar nuestras intenciones personales.

La validez de cualquier acto de habla se manifiesta *siempre* como una práctica ejercida entre dos o más sujetos capaces de lograr un entendimiento y producir acuerdos que coordinen la acción, de ahí su carácter universal. Respecto a estos acuerdos, dice Habermas que “el sentido de la validez consiste en ser *dignos* de ser reconocidos, es decir, en la garantía de que bajo circunstancias adecuadas *pueden* obtener un reconocimiento intersubjetivo”²¹². Habermas descompone a su vez esta validez general en tres pretensiones distintas de validez, que son las anteriormente citadas, y que están siempre presentes en toda acción lingüística como “una relación con la realidad externa de aquello que es percibido, una relación con la realidad interna de aquello que el hablante quiere expresar como sus propias intenciones y, finalmente, en una relación con la realidad normativa de aquello que se reconoce social y culturalmente”²¹³. Pocas líneas después, Habermas resume esta estructura triple de la validez:

La validez del enunciado que se hace depende de si éste refleja o no una experiencia o un hecho; la validez de la intención expresada depende de si coincide con la intención que tiene en mientes el hablante, y la validez del acto de habla ejecutado depende de si ese acto se ajusta a un trasfondo normativo reconocido. [...] Una *emisión o manifestación* lograda ha de satisfacer tres pretensiones más de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser

²¹² HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 302.

²¹³ *Ibid*, p. 327.

considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas²¹⁴.

Estas tres perspectivas de la validez son irreductibles e inseparables entre sí, dado que “la acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación sólo subrayen temáticamente uno de estos tres componentes”²¹⁵. Para poder demostrar esta triple relación, Habermas hecha mano del concepto de *mundo de la vida* acuñado por Husserl, valiéndose de las aportaciones de E. Durkheim y G. H. Mead, a fin de refigurarlo como mundo *cotidiano* de la vida. Esta revisión forma parte del proyecto teórico de la acción comunicativa, en su tentativa de superar las aporías expresadas por la filosofía de la conciencia. *Mundo de la vida* significa el conjunto de fuentes indiscutibles de saber empleadas por cualquier hablante para poder lograr un consenso determinado, por mínimo que éste sea. Se caracteriza por ser indeterminado y aproblemático, y es aceptado implícitamente por una comunidad gracias a su capacidad para generar entendimiento, no sólo entre los miembros de dicha comunidad, sino para la comprensión que puede obtener un individuo de sí mismo y por la explicación inteligible que puede obtenerse de los sucesos del mundo. Se trata de una *preestructura de la comprensión* inevitable y finita que todos tenemos de la realidad antes de tematizarla en problemas concretos. Estas evidencias prefiguran y anticipan nuestra relación con la realidad.

A la base de este *mundo de la vida* está el lenguaje como instrumento de entendimiento previo e incuestionable. Nuestras relaciones nunca son directas e inmediatas, al estar siempre mediadas por la *condición transcendental del lenguaje en la experiencia humana*. Siguiendo a Habermas, es el lenguaje quien genera el horizonte por el que se mueve todo mundo de la vida, el espacio de validez aceptado implícitamente por un sujeto y una comunidad a fin de poder entenderse. Vivimos como lenguaje, y esta vivencia ya no la podemos abstraer formalmente al modo de las tres pretensiones de validez anteriormente mencionadas; muy al contrario, para poder obtener estas tres formas de validez es necesario primero reconocer la validez inevitable del lenguaje como *forma transcendental a priori* para todo entendimiento. El lenguaje

²¹⁴ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 327-328.

²¹⁵ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 2003, p. 171.

es condición de posibilidad para que haya mundo, entendido éste como totalidad simbólica de significados susceptibles de ser comprendidos mediante la competencia lingüística:

Los actores cumplen en principio las presuposiciones de participantes en la comunicación capaces de dar razón de sus actos²¹⁶.

El mundo cotidiano de la vida abarca un horizonte determinado de entendimiento que también podemos dividir, siguiendo a Habermas, en tres componentes diferentes:

1. *Cultura*, como acervo de tradiciones heredadas del pasado que empleamos para poder explicar el mundo presente de forma inteligible.
2. *Sociedad*, como coordinación del conjunto de reglas pactadas implícitamente entre los miembros de una comunidad a fin de lograr una convivencia solidaria entre todos.
3. *Personalidad*, como competencia lograda por un individuo para poder hablar y actuar con autonomía dentro de una sociedad.

Este mundo cotidiano de la vida tiene un carácter lingüístico y narrativo, pues el mundo de la vida se constituye narrativamente por las historias que se cuentan no solamente sobre los sucesos y tradiciones del pasado, sino también sobre las formas de cooperación generadas entre individuos y sobre las formas con que un sujeto individual se identifica a sí mismo.

De este modo, la vertebración lingüística del mundo cotidiano de la vida se logra por medio de tres estrategias narrativas diferentes:

1. La *reproducción cultural* del patrimonio simbólico heredado, de tal manera que éste se renueva y reinterpreta conforme avanza la historia y los sucesos del mundo.
2. La *integración social* de los distintos intereses representados por una comunidad heterogénea, de manera que logren identificarse como un todo mediante las formas de la cooperación y la solidaridad conforme a normas y valores pactados.
3. La *socialización* de cada individuo dentro del espacio de la comunidad, en la medida en que una autocomprensión de sí mismos le permite obtener una identidad personal susceptible de ser competente como lenguaje y acción.

²¹⁶ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 211.

Lo interesante aquí, dice Habermas, es el potencial crítico que tiene el Occidente moderno para desestabilizar mundos de la vida tradicionales y transformarlos en procesos lingüísticos más complejos, capaces de diferenciar cada vez más los mecanismos formales de validez. En este juego lingüístico de complejidad creciente, el mundo de la vida puede quedar anquilosado por patologías que impiden interpretar los fenómenos externos, llegar a acuerdos con los demás o comprenderse a sí mismo, pero también puede renovarse según “la racionalidad del saber, la solidaridad de los miembros y la capacidad de la personalidad adulta para responder autónomamente de sus acciones”²¹⁷. Cuando los mundos de la vida son cada vez más complejos, “tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en última instancia se base en la autoridad del mejor argumento”²¹⁸. La función de esta acción comunicativa racional queda bien expresada como sigue:

Como puntos de fuga de estas tendencias evolutivas se perfilan, en lo que se refiere a la cultura, un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas y convertidas en reflexivas; en lo que atañe a la sociedad, un estado de dependencia de los órdenes legítimos de procedimientos formales de creación y justificación de normas; y en lo que respecta a la personalidad, un estado de estabilización continuamente autocontrolada de una identidad del yo basada en elementos sumamente abstractos²¹⁹.

Los tres aspectos que componen la estructura del mundo de la vida tampoco son independientes entre sí, sino que unos influyen y determinan a los otros en un todo simultáneo e irreductible, de tal manera que “los participantes se encuentran en una interacción ya interpretada, en lo que a su contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, con la que en cada caso se enfrentan”²²⁰, donde “cada uno de estos procesos de reproducción hace su contribución al mantenimiento de todos los componentes del mundo de la vida”²²¹. Esta interpretación prerreflexiva produce una serie de convicciones incuestionadas que son siempre válidas, pero no ya al modo de la validez de la pragmática trascendental:

²¹⁷ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 202.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 206.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 207.

²²⁰ *Ibid.*, p. 178.

²²¹ *Ibid.*, p. 203.

La categoría de mundo de la vida tiene, pues, un status distinto que los conceptos formales de mundo de que habíamos hablado hasta aquí. Estos constituyen, junto con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, el armazón categorial que sirve para clasificar en el mundo de la vida, ya interpretado en cuanto a sus contenidos, situaciones problemáticas, es decir, situaciones necesitadas de acuerdo²²².

La validez tiene una *componente trascendental* garantizada por el lenguaje del mundo de la vida, pero también una *componente formal* lograda mediante procedimientos racionales de orden comunicativo destinados al consenso y susceptibles de crítica. La existencia del mundo de la vida, con sus formas de tradición cultural, solidaridad social e integración personal, es condición de posibilidad para arrancar a un interlocutor la aceptación sobre una pretensión de validez referida al mundo objetivo de las cosas, al mundo normativo de los grupos sociales y al acceso privilegiado de la conciencia personal. Con palabras de Habermas, es "el lugar trascendental en que hablante y oyente salen al encuentro"²²³. La tematización de una porción de realidad que se vuelve problemática, sea objetiva, intersubjetiva o subjetiva, sólo es posible desde un mundo de la vida situado en un determinado horizonte en el que se consolidan estos tres espacios de validez pragmática. Una tematización determinada puede reordenar el horizonte de consensos del mundo de la vida, pero nunca eliminarlo.

Acabamos de hablar de la componente formal de la validez y de la tematización de una porción de realidad correspondiente al mundo cotidiano de la vida. Se trata de dos conceptos que nos trasladan directamente al núcleo de la *Teoría de la acción comunicativa*, que es precisamente la fundamentación del concepto de *razón comunicativa*. El objetivo de Habermas, ya lo habíamos dicho, está en construir una crítica a las desazonadas conclusiones que Weber había extraído del proceso de modernización en forma de teoría de la acción racional con arreglo a fines. Con este propósito, su tarea intelectual se emplea en investigar la posibilidad de construir el edificio de la razón sobre unas bases no ya estratégicas ni instrumentales, sino principalmente comunicativas, capaces de situarse más allá de cualquier contexto cultural de valores.

Habermas busca un mecanismo universal de validez capaz de organizar la acción social bajo formas de sentido que Weber nunca pudo vislumbrar. Ya hemos hablado de las tres formas de validar las pretensiones de un hablante para ser aceptado

²²² HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 178.

²²³ *Ibid*, p. 179.

en un proceso comunicativo, como era nuestro objetivo, pero no hemos especificado las características mediante las cuales Habermas califica como racional ese modelo pragmático de validación. Vamos a estudiarlo brevemente para demostrar más adelante la inconsistencia de su ética del discurso y, todavía más, de toda ética que no considere el trascendental de la vida y que lo reduzca a un presupuesto implícito.

Las *condiciones ideales* necesarias para producir razones desde un punto de vista comunicativo consisten en un procedimiento de carácter formal. En primer lugar está el aspecto humano del *sujeto individual* que participa en este procedimiento comunicativo encaminado a obtener validez y lograr consensos comunes. En este caso, Habermas considera racional a la persona capaz de *competencia lingüística*, es decir, a la persona capaz de fundar la validez de sus argumentos por la *autonomía* que posee como sujeto libre de coacciones físicas y psíquicas. Para ello es necesario que el sujeto sea responsable de sus acciones comunicativas, ya que “sólo las personas capaces de responder de sus actos pueden comportarse racionalmente”²²⁴, para lo cual es imprescindible que el sujeto sea capaz de comprender sus acciones y asumirlas como suyas, como resultado de ejercer su propia libertad. El juego de intereses que pasa a formar parte de una discusión racional nace de los distintos contextos y motivaciones de cada participante libre de coacciones. El mundo de la vida, configurado como cultura, sociedad y personalidad, prefigura la experiencia y los intereses del sujeto conforme a la combinación de estas tres variables.

Además, en segundo lugar, tenemos que prestar atención al formato del *procedimiento de argumentación*, comprobando que no existe ningún tipo de coacción salvo *la fuerza del argumento más convincente* para todos los participantes. Cada sujeto libre debe ser capaz de suscitar al resto de interlocutores la motivación suficiente para solicitar su común adhesión a los argumentos expuestos, dada su capacidad para representar intereses generales de un modo equitativo. Para ello, el argumento debe estar sujeto a la fuerza vinculante que le proporciona un contexto determinado, un mundo de la vida, reforzándolo con justificaciones pertinentes capaces de dar consistencia al argumento principal. El argumento será racional si está justificado, y para ello es necesario apoyarse en los distintos contextos de vida de todos y cada uno de los interlocutores, a fin de incluir en la argumentación intereses capaces de vincular a todos los componentes del proceso de discusión racional. El argumento más racional

²²⁴ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 32.

será entonces aquel que solicita la adhesión de todos los participantes al lograr el interés general sin exclusión ni coacción a nadie. Para ello quedó dicho que es de vital importancia la justificación de los argumentos, su fundamentación, para la cual cree Habermas que “sólo puede aclararse recurriendo a las condiciones del desempeño discursivo de pretensiones de validez”²²⁵. La fundamentación, al igual que el mundo de la vida y las pretensiones de validez, tiene tres aspectos:

La fundamentación de enunciados descriptivos significa la demostración de la existencia de estados de cosas; la fundamentación de enunciados normativos, la demostración de la aceptabilidad de acciones o de normas de acción; (...) La fundamentación de enunciados expresivos, la demostración de la transparencia de la autopercepción²²⁶.

A esta capacidad para solicitar adhesión le es inherente la posibilidad del rechazo o la falta de motivación hacia la solicitud de validez por parte de la argumentación de un hablante. En este caso, como tercera característica, tenemos la fuerza que representa la posibilidad de la *crítica*, la refutación de un argumento pretendidamente válido por medio de razones también justificadas. Habermas es muy sensible al fenómeno de la crítica, entre otras cosas porque Weber, excesivamente condicionado por los medios instrumentales del poder y el dinero, nunca supo valorarlo. La falibilidad de un argumento, la contingencia de su contenido, nos remite al carácter exclusivamente universal de la racionalidad comunicativa como *procedimiento*, nunca como normatividad consensuada de contenido. El contenido nunca es definitivo, sino que está sujeto a posibles revisiones y correcciones de los fallos cometidos, lo cual nos pone en condiciones para obtener un *aprendizaje* comunicativo como resultado de la crítica razonada. Con el aprendizaje podemos modificar nuestros argumentos y transformar el horizonte de posibilidad discursiva en el que se encuentra un mundo de la vida.

Resumiendo, podemos concluir que la racionalidad comunicativa consiste en la capacidad de argumentar libre de coacciones con la pretensión de obtener un consentimiento colectivo y libremente motivado que dé lugar a un consenso susceptible de ser revisado críticamente. Actuar con razón consiste en hablar con pretensiones de validez susceptibles de crítica:

²²⁵ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 65.

²²⁶ *Ibid*, pp. 65-66.

Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad en el mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas²²⁷.

A diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa exige de dos o más interlocutores capaces de ponerse de acuerdo con autonomía mediante la voluntad de entenderse sobre algo que ocurre en el mundo, sobre la exigencia de normalizar una relación entre ellos o sobre la necesidad de mostrar la veracidad de una vivencia interna. No se dirige a fines unilaterales, sino a la obtención de consensos multilaterales, y su funcionamiento no depende principalmente de la elección correcta de unos medios estratégicos materiales o humanos, sino del uso del lenguaje libre de coacciones. Tampoco consiste en acumular conocimientos, sino en utilizarlos mediante el uso competente del lenguaje:

A una afirmación sólo se la puede llamar racional si el hablante cumple las condiciones que son necesarias para la consecución del fin ilocucionario de entenderse sobre algo en el mundo al menos con otro participante en la comunicación; y a una acción teleológica sólo se la puede llamar racional si el actor cumple las condiciones que son necesarias para la realización de un designio de intervenir eficazmente en el mundo²²⁸.

Weber tan sólo prestó atención a este aspecto racional de la eficacia de los medios, pero con Habermas tenemos una perspectiva ampliada de la racionalidad al tomarla desde el punto de vista comunicativo, el cual abarca no solamente el aspecto racional de tipo científico-instrumental, sino también la forma de la racionalidad de las normas pactadas socialmente y de las actitudes expresadas subjetivamente:

En los contextos de comunicación no solamente llamamos racional a quien hace una afirmación y es capaz de defenderla frente a un crítico, aduciendo las evidencias pertinentes, sino que también llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento. E incluso llamamos racional a aquel que expresa verazmente un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, que revela un secreto, que confiesa un hecho, etc.,

²²⁷ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 27.

²²⁸ *Ibid*, p. 28.

y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho²²⁹.

Habermas trata de respetar la triple diferenciación de la realidad manifestada ya en la obra de Weber con tal de expresar la forma de racionalidad implícita a cada una de ellas desde una perspectiva comunicativa:

Al igual que los actos de habla constatativos, también las acciones reguladas por normas y las autopresentaciones expresivas tienen el carácter de manifestaciones provistas de sentido, inteligibles en su contexto, que van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica²³⁰.

La búsqueda de la verdad, al contrario que en Weber, ya no es monológica ni responde al paradigma de la conciencia de un sujeto solitario en relación con los objetos del mundo, sino que comprende un proceso lingüístico de cooperación social de carácter constructivo:

Todas las argumentaciones, ya versen sobre cuestiones de derecho o de moral, o sobre hipótesis científicas u obras de arte, exigen la misma forma de organización básica de una búsqueda cooperativa de la verdad que subordine los medios de la heurística al objetivo de obtener convicciones intersubjetivas basadas en los mejores argumentos²³¹.

Validez y crítica son las condiciones formales de lograr razones de carácter comunicativo. Estas condiciones formales, no lo olvidemos, permanecen siempre ancladas a estructuras autoevidentes de consenso implícito que llamamos mundo cotidiano de la vida, algo que, con la aparición de las éticas de la vida, comienza a interpretarse en términos ecológicos. De momento, terminamos con un resumen de Habermas:

Las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constatativos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución,

²²⁹ HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 33-34.

²³⁰ *Ibid*, p. 34.

²³¹ *Ibid*, p. 60.

mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica²³².

Las condiciones universales de la acción ética

Una diferencia fundamental entre las que llamaremos «éticas de la vida» y el resto de éticas está en la problematización de una serie de condiciones naturales hasta ahora presupuestas implícitamente. Estos presupuestos los asume el mismo Habermas en aquello que llama “mundo cotidiano de la vida”. Pero, como ya vimos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se sucedieron una serie de efectos de exclusión y amenazas negativas para la vida de las que se han hecho eco, entre otros, el propio Habermas en *El futuro de la naturaleza humana*, Enrique Dussel y Hans Jonas. En adelante veremos que estos autores ponen en cuestión las tres condiciones naturales en las que ha vivido hasta hoy todo ser humano éticamente responsable: el cuerpo, la sociedad y la biosfera. Unas condiciones que, a su vez, no habían sido problematizadas hasta entonces por la ética. Tal es así porque, en el caso de Habermas, el progreso tecnológico, con sus nuevos conocimientos sobre el genoma humano, está en condiciones de modificar la estructura genética del cuerpo de un individuo cualquiera, provocando una seria amenaza para las capacidades de dicho individuo en el ejercicio personal de su libertad y la misma apropiación de su biografía personal. En el caso de Dussel, los nuevos procesos de acumulación económica están en la base de los descontrolados y libres movimientos financieros de capital y la expansión de empresas multinacionales de origen occidental, con su consecuente impacto en el incremento de las desigualdades entre las sociedades, las clases y las etnias. Por último, en el caso de Jonas, la expansión del desarrollo industrial y las sociedades de consumo, según la lógica de la superproducción, están en la raíz de la degradación de la biosfera en su conjunto, generando efectos negativos no intencionados como son el efecto invernadero, la desaparición de especies, etc., lo cual, a su vez, supone un peligro para la propia vida de los seres humanos.

Todas estas transformaciones ocurridas durante la segunda mitad del siglo XX están planteando problemas nuevos para la ética, que tradicionalmente había prestado más atención a los misterios de la muerte que a la evidencia de la vida. Si bien es cierto que estas éticas se postulan a sí mismas como condición de posibilidad de toda ética

²³² HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 36.

posible, está por ver si será posible una ética para los seres humanos híbridos o cyborgs, mitad humanos y mitad máquinas, o incluso diseñados genéticamente desde el laboratorio; está por ver también si será posible una ética para entornos artificiales de vida, como sería el caso de desplazar a los seres humanos hacia otros planetas de la galaxia; incluso está por ver si las sociedades humanas son capaces de cohabitar pacíficamente y sin aniquilarse en una situación de escasez de recursos. Más allá de estas hipótesis, vamos a estudiar tres éticas que van a referirse a determinados fenómenos vitales como condición de posibilidad de toda ética, *lo cual se corresponde con un nuevo paradigma en la ética: el paradigma de la vida*.

Efectivamente, estas éticas no hubieran aparecido de no haberse problematizado las tres condiciones naturales en las que todo ser humano ha vivido hasta hoy: la corporalidad viva y autónoma que nos ha sido entregada, el espacio cultural y colectivo en el que aprendemos un lenguaje y somos socializados, y nuestro planeta común que nos proporciona el oxígeno, la energía solar, el agua, los ecosistemas, las cadenas tróficas, etc.²³³. Este es el motivo por el que vamos a traducir la triple racionalización de las «esferas de valor» de Weber y la triple racionalización de la «acción comunicativa» de Habermas en términos de *las tres condiciones universales de la experiencia ética*. Estas tres condiciones están presupuestas implícitamente en cualquier proceso de racionalización. Es más, nuestra condición natural de ser cuerpo, sociedad y medio ambiente es inseparable de nuestra condición cultural de poseer normas, técnicas, símbolos, etc. Naturaleza y cultura, hechos y normas, biología y razón son dos elementos irreducibles e inseparables entre sí. Lo singular de las éticas de la vida que vamos a analizar es que reflexionan por primera vez sobre los tres ámbitos naturales de la acción humana con el fin de prescribir deberes que, hasta hoy, estaban implícitos en la ética. Dicho de otra forma, y en términos de Dussel: *las éticas de la vida van a explicitar ético-normativamente lo que estaba presupuesto práctico-materialmente en nuestras acciones*, como reacción a los mencionados efectos (postmodernos, sistémicos, globales, etc.) de amenaza, exclusión y riesgo de la vida en su conjunto. Esta explicitación, como hemos dicho, se va a producir en el triple ámbito del cuerpo, la sociedad y la biosfera. Para ello vamos a «naturalizar» la triple distinción que hace Habermas de la acción comunicativa, y además vamos a hacer una triple interpretación ética de estos tres ámbitos, dado que Habermas se limita a uno de ellos.

²³³ Esta apreciación está bien detallada por Antonio Campillo en *Variaciones de la vida humana*, capítulo IV «La condición postmoderna», p. 309 y ss.

Con estos problemas en el horizonte, en la parte IV de este trabajo vamos a analizar las aportaciones de la ética de la especie introducida por el último Habermas, la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, con el fin de localizar en todas ellas lo que denominaremos una *ética de la vida*. Sin perder de vista el conjunto de la obra de estos tres autores, dedicaremos una atención especial a las obras que mejor reflejan esta nueva corriente: *El futuro de la naturaleza humana*, la *Ética de la liberación* y *El principio de responsabilidad*, respectivamente. Además, veremos que *estas tres éticas se presentan a sí mismas como condición de posibilidad de toda ética posible*; como mínimo, de toda ética que no quiera entrar en contradicción consigo misma. Es decir, estas éticas hay que entenderlas dentro de los límites que hasta hoy tiene nuestra experiencia moral: como seres corporales, como seres sociales y como seres vivos en relación con otros seres vivos, aunque está por ver si estos límites son rebasables en el futuro y asumibles por la ética.

A lo largo de estos tres análisis veremos que cada uno de los autores dedica una especial atención a la amenaza de la vida privilegiando una de las tres condiciones universales de la vida humana anteriormente mencionadas, ya sea la relación de un individuo consigo mismo (Habermas), la relación de unos individuos y colectivos con otros (Dussel) o la relación del ser humano con la biosfera (Jonas). En el caso de Habermas, el concepto de vida se refiere al cuerpo (*Leib*) de la especie humana. Dussel, por su parte, apela al carácter autorregulado del cerebro humano. Jonas se refiere a la biosfera terrestre. En todos los casos, nos encontraremos con una defensa de ciertos fundamentos biológicos que vendrá siempre acompañada de una refutación, unas veces implícita y otras veces explícita, de la *tesis de la falacia naturalista* atribuida a Hume, tal y como se ha impuesto en el ámbito filosófico, como ya vimos. Estos tres autores demuestran la posibilidad de obtener juicios de valor a partir de juicios de hecho; o, lo que es lo mismo, sostienen, al contrario que la supuesta «ley de Hume», que hay juicios descriptivos que contienen al mismo tiempo mandatos éticos.

De este modo, la tesis que sostendremos hasta el final de nuestra investigación será, siguiendo a estos autores, la *exigencia para toda ética posible de incluir la vida como fundamento filosófico primero*, manifestando su doble aspecto descriptivo y evaluativo, como ser y como deber ser, y ello en los *tres ámbitos posibles de acción*: un sujeto en relación consigo mismo, unos sujetos en relación con otros y los humanos en relación con el resto de seres vivos. De ahí nuestra pretensión de considerar las tres

éticas a analizar en este trabajo como éticas de la vida, dentro de un paradigma de la vida que está transformando también a muchos saberes y prácticas contemporáneas.

Así pues, en el bloque IV, titulado “Las éticas de la vida”, vamos a estudiar la obra de Habermas, de Dussel y de Jonas. En primer lugar, en el capítulo 12, estudiaremos la subsunción de la acción comunicativa de Habermas en la ética del discurso, así como la posterior aparición de su ética de la especie. Nos interesa el caso específico de la ética del discurso por un motivo doble: 1) por atender exclusivamente el ámbito jurídico-social de la producción de normas, olvidando los otros dos ámbitos de la experiencia moral; y 2) porque el propio Habermas descubrirá que esta ética del discurso, al carecer de fundamentos biológicos, es insuficiente.

Veremos que a partir de la teoría de la acción comunicativa va a construir la ética del discurso, prestando especial atención a la validez intersubjetiva de normas rectas construidas colectivamente mediante el cumplimiento de un procedimiento formal. Éste es un procedimiento que Habermas considera universal, y que está basado en la libertad de juicio, la coacción no coactiva del mejor argumento y la falibilidad argumentativa reflejada por la crítica. La ética del discurso es un tipo específico de acción basada en la interacción coordinada entre individuos y dirigida a la construcción de normas, para lo cual debe cumplirse unos requisitos formales que Apel denomina *comunidad ideal de habla*. Para los objetivos de nuestra investigación, vamos a centrarnos en el error que presenta esta ética al imponer la primacía de las reglas formales de toda comunicación con fines morales por encima de cualquier tipo de juicio material o de contenido, implicando una asunción de la falacia naturalista, todo lo contrario de lo que encontraremos en la ética de la especie que el propio Habermas formulará posteriormente, al igual que en la ética de la liberación de Dussel y en la ética de la responsabilidad de Hans Jonas.

Después, estudiaremos su obra *El futuro de la naturaleza humana*, donde plantea la necesidad de una ética de la especie más fundamental que la propia ética del discurso. Allí veremos cómo recurre a la exigencia (*deber*) de conservar el aparato genético natural (*ser*) de los seres humanos para mantener intactas las premisas formales de la ética del discurso. En este libro, Habermas nos advierte que la aceptación de unas prácticas eugenésicas liberales, donde los progenitores pudiesen elegir a voluntad el aparato genético de sus descendientes con fines de mejora, podrían contradecir las premisas formales de la ética del discurso. Para ello argumenta que una alteración artificial de los genes del hijo podría dificultar la autocomprensión de su propia

biografía, al no poder participar simétricamente en el procedimiento de decisión y elección de cuáles son los genes a modificar, en caso de que aceptara modificarlos. La eugenesia positiva contradice a la ética del discurso, y podría darse el caso de individuos que no se sienten libres a la hora de participar en una praxis de comunicación intersubjetiva. Habermas propone una *ética de la especie* cuya aceptación *debe* estar más allá de toda construcción pragmático-comunicativa. Su validez deja de ser intersubjetiva, sino que más bien se trata de una verdad que resulta de la misma sensibilidad humana y corporal. La justificación de una ética de la especie preventiva, es decir, defensora de una eugenesia que sólo es aplicable en casos de malformación genética, no se debe simplemente al riesgo que supone para el cumplimiento formal de las reglas de la ética del discurso, sino en el *hecho* de que afecta a una sensibilidad moral que repudia sujetos engendrados artificialmente.

Esta ética de la especie es una novedosa racionalización normativa del cuerpo. Visto desde la *Teoría de la acción comunicativa*, se refiere al fenómeno de la *veracidad*, es decir, la relación de un sujeto con su propio aparato genético. Un sujeto modificado genéticamente para triunfar en una especialidad determinada puede entrar en un conflicto personal cuando sus preferencias personales son otras. Cuando un sujeto no es capaz de conciliar sus habilidades profesionales con sus motivaciones personales, puede poner en peligro las pretensiones de validez de aquellas expresiones donde pretenda ser veraz, dado que sus intenciones pueden no coincidir con sus acciones. Desde el punto de vista de la validez intersubjetiva de una expresión veraz, un interlocutor puede tomar como engañosa la expresión de un individuo acerca de su aversión hacia un tipo concreto de actividad, cuando luego resulta manifestar una habilidad especial para esa misma actividad. Desde el punto de vista de la ética del discurso, tenemos un sujeto con problemas para tomar decisiones en libertad, una vez que él ya ha sido en parte programado genéticamente, lo cual le puede llevar a argumentaciones que no pertenezcan exclusivamente a su voluntad libre. Esto es un claro incumplimiento de las reglas de la comunidad ideal de habla.

Dentro del mismo bloque IV, en el capítulo 13, vamos a estudiar en profundidad la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel, pues es allí donde fundamenta la crítica a la falacia naturalista a partir del *criterio práctico-material de la vida*. Este criterio establece que la conservación de la vida corporal (*ser*) en el tiempo es un hecho natural de nuestro propio sistema nervioso autorregulado, pero también un mandato de nuestra propia autoconciencia humana como seres responsables (*deber ser*) que desean la

continuidad en vida del organismo. Si bien es cierto que todos los seres vivos presuponen *implícitamente* un principio de autoconservación de su propio *ser*, el ser humano posee la capacidad de tomar conciencia sobre este dato de la sensibilidad y hacerlo *explícito*, lo cual le pone en disposición de poder elegir conscientemente cuáles son las mejores opciones para *obedecer* a las funciones originarias que cumple el cerebro. La autoconciencia que tomamos sobre nuestra condición de seres vivos nos proporciona a su vez nuestra condición de sujetos éticos capaces de tomar decisiones en torno al desenvolvimiento de esta misma vida en la realidad.

Veremos que, siguiendo a Dussel, la liberación es un fenómeno ético intersubjetivo, lo cual se corresponde con el momento de la rectitud normativa de la *Teoría de la acción comunicativa*, y que consiste en la acción realizada por unos individuos oprimidos (por el incumplimiento del criterio práctico-material de la vida) en relación con otros individuos opresores (que impiden la realización de este principio). Frente al formalismo de Habermas y Apel en torno a la construcción intersubjetiva de normas legales válidas para todos los afectados en una discusión, que son a su vez los que participan en el consenso productor de normas, tenemos en Dussel un materialismo (en el sentido del criterio de la vida anteriormente mencionado) que parte de la realidad de la existencia de víctimas, las cuales se caracterizan por estar excluidas de los procedimientos racionales de construcción de normas que afectan a sus intereses.

Al contrario que la ética del discurso, que aspira a acciones comunicativas en busca de consenso colectivo, tenemos que la ética de la liberación aspira a la organización de las acciones liberadoras que realizan unos individuos oprimidos, las víctimas, respecto de ciertos fenómenos opresores, ya sea a nivel económico, político, sexual, cultural, etc. Estas acciones se *deben* al incumplimiento de la exigencia de nuestro organismo de producir, reproducir y desarrollar la *existencia* material de la vida tanto personal como colectiva.

Desde el punto de vista de la *Teoría de la acción comunicativa*, la ética de la liberación demuestra que una argumentación que aspira a la formación de normas válidas para un colectivo de personas capaz de aceptarlas voluntariamente nunca será posible, y ello es así por dos razones: en primer lugar, porque la inteligencia humana es finita, es decir, nunca podemos saber cuál es el alcance completo que puede tener a nivel social la imposición de una norma; en segundo lugar, y más grave todavía, la validez de una norma nunca será tal debido a la existencia de colectivos y grupos de interés excluidos del procedimiento de formación de consensos. Frente al idealismo de

la formación de normas legales conforme a un procedimiento comunicativo siempre incumplido, Dussel defiende la legitimidad de las acciones de liberación llevadas a cabo por los grupos de víctimas excluidos de la construcción de normas. Desde el punto de vista de la ética del discurso, la ética de la liberación demuestra que las reglas formales de formación de consensos no son suficientes, sino que *deben ser* una función del *ser*, es decir, del criterio ético de la vida. De este modo, la formación de normas sociales no es legítima con el mero cumplimiento de unas reglas formales, sino que *requieren del cumplimiento simultáneo del principio material de la vida*.

Ya en el capítulo 14 abordaremos la obra de Hans Jonas, especialmente *El principio de responsabilidad*, a través de la cual estudiaremos la tercera esfera de racionalidad expuesta en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas: la relación *veritativa* de los seres humanos con la naturaleza. Veremos que en esta obra existe una nueva refutación de la falacia naturalista, esta vez en clave ecológica: la conservación y el respeto de unas condiciones medioambientales ya existentes para la vida en la Tierra (*ser*) es una exigencia (*deber ser*) para preservar la posibilidad de que las generaciones futuras puedan vivir en unas condiciones ecológicas aceptables en nuestro planeta.

Jonas hace una crítica a la acción tecnológica (la acción racional con arreglo a fines de Weber) como poder instrumental sobre los recursos que la naturaleza pone a nuestra disposición, dado que este poder convierte a la naturaleza en un objeto viviente cada vez más vulnerable y amenazado. De este modo, a partir del poder que tiene el ser humano para transformar el *ser* de la naturaleza, su existencia como exterioridad viva, el hombre *debe* responder asumiendo la responsabilidad de mantener dicha exterioridad viva de manera que permita la conservación del *ser* humano como especie auténtica. Se trata de un *deber ontológico*, implícito en el sentimiento de responsabilidad que expresan los progenitores hacia su descendencia, y que se convierte en argumento metafísico: el ser de la naturaleza es la existencia como vida, incluida la naturaleza del ser humano, de lo cual se desprende nuestra obligación de conservar dicho ser obedeciendo a nuestro sentimiento moral de responsabilidad.

Desde el punto de vista de la *Teoría de la acción comunicativa*, la ética de la responsabilidad demuestra su insuficiencia en el procedimiento de formación de normas, ya que considera únicamente a los sujetos actualmente vivos que se ponen de acuerdo como comunidad recíproca de afectados. La validez de los estados de cosas, y por ende, de las acciones instrumentales que aplicamos a la naturaleza en tanto que estados de cosas, no depende únicamente de la aceptación de una comunidad

intersubjetiva de seres humanos vivos, sino que depende también de las posibilidades de sostenibilidad de la especie humana en el futuro. Tal imperativo no puede ser validado por las generaciones humanas del futuro, pero actúa como un mandato de la estructura ontológica de la naturaleza, que es su *ser como deber ser vivo*.

Desde el punto de vista de la ética del discurso, vemos de nuevo que la formación de normas morales no depende exclusivamente del cumplimiento exhaustivo de unas reglas formales, sino, antes bien, del cumplimiento de un imperativo material y de contenido, exigido por la misma naturaleza viviente. La refutación de la falacia naturalista, una vez más, pone en entredicho el primado de las reglas formales del discurso.

Después de analizar el concepto de vida en las tres esferas éticas de acción, concluiremos que la ética de la especie de Habermas, la ética de la liberación de Dussel y la ética de la responsabilidad de Jonas comparten una refutación de la falacia naturalista. Esta conclusión final la utilizaremos para un análisis comparado del concepto de vida expresado en sus tres versiones diferentes. Identificaremos las semejanzas que comparten todas ellas, a la vez que sus diferencias, con el fin de evaluar el alcance y los límites que tiene la biologización de la ética contemporánea. A fin de cuentas cada una de las tres éticas aquí analizadas representa una visión parcial de un fenómeno ético complejo, transversal y triádico. De este modo, vamos a recomponer un concepto disperso en diferentes corrientes de ética con el fin de mostrar su universalidad expresada en los tres «tipos ideales» de acción ética: un sujeto consigo mismo, unos sujetos con otros y los sujetos humanos con referencia al resto de seres vivos. Con estos resultados, aspiramos a ofrecer una aproximación al concepto ético de vida en su complejidad.

11. Ética y política

*Es algo que vive por sí mismo y que nos hace vivir;
una vida detrás de la consciencia,
que no puede ser integrada totalmente en ésta,
sino de la que, por el contrario, proviene la consciencia.*

C. G. Jung, *Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo*

Antes de pasar al análisis de las tres éticas de la vida que aquí proponemos, tenemos que detenemos en la vieja distinción entre ética y política a la luz de las nuevas categorías que estamos manejando. No es el objeto de este trabajo abordar un análisis histórico de las relaciones que se han establecido entre estos dos conceptos, desde Platón y Aristóteles hasta hoy. Por ahora nos basta con valorar las nuevas relaciones que se producen entre estos dos conceptos a partir de las éticas de la vida. En este trabajo estamos considerando la vida como el fundamento que acompaña a todas las acciones de la experiencia humana: las condiciones vitales que nos hacen posible reconocernos a nosotros mismos, relacionarnos con los demás e interactuar con el medio ambiente están siempre implícitas en toda experiencia, presupuestas. Esto quiere decir que no son reductibles a un ámbito limitado de la experiencia humana ni a un único subsistema social (económico, cultural, político, etc). *La ética de la vida, tal y como la formulamos aquí, está implícita en todos estos «subsistemas» o «campos», presentándose a sí misma como condición de posibilidad de todos ellos.* Parafraseando a Fritjof Capra, la red de la vida es el patrón según el cual se organizan todas las estructuras que lo componen.

Además, tal y como vimos en el capítulo 5 “Biopolítica y globalización”, la ética está condicionada por una serie de factores históricos y sociales que modifican radicalmente los modos tradicionales de pensamiento ético y político. En dicho capítulo hicimos referencia a las graves ambivalencias que se vienen produciendo desde la segunda mitad del siglo XX en cuanto al crecimiento y la degradación de la vida, entre el despilfarro consumista y la carestía de bienes de primera necesidad. Estas ambivalencias cada vez más extremas se están produciendo en una nueva etapa histórica caracterizada por la mayor interdependencia entre las naciones y los distintos subsistemas sociales, la aceleración vertiginosa de las transformaciones tecnocientíficas

y la mundialización de las relaciones económicas en un nuevo nivel especulativo-financiero. Estos fenómenos, junto a otros que no podemos analizar ahora, repercuten directamente en la necesidad de repensar la ética contemporánea: 1) porque nuestras acciones locales tienen un impacto potencialmente global, cuestionando la tradicional reducción de la ética a las relaciones de proximidad y presencia interpersonal; 2) porque el potencial de nuestras acciones se ha incrementado considerablemente, desencadenando efectos que tienen un mayor impacto en las condiciones vitales humanas y ecológicas; 3) porque la complejidad e interdependencia de nuestras sociedades provoca una mayor repercusión de nuestras acciones en el largo plazo, hasta el punto de ser incontrolables por parte de sus autores originales; 4) porque la rapidez de los experimentos tecnocientíficos y el riesgo de las apuestas económico-financieras incrementan nuestra incertidumbre acerca de su éxito o fracaso, al carecer de instrumentos cognitivos capaces de garantizar la sostenibilidad de estos procesos en términos ecológicos, de especie, etc.

A la luz de estos nuevos fenómenos, la comprensión de la ética y de la política también debe ser nueva. De hecho, las éticas de Habermas, Dussel y Jonas mantienen una estrecha relación con la política. Estos tres autores problematizan la distinción radical entre lo que podríamos denominar «ética privada» y «moral pública», entre la acción individual y la acción colectiva; en definitiva, entre la ética y la política tal y como suele distinguir la tradición liberal. Es el propio Habermas quien plantea esta cuestión al confrontarse al comienzo de *El futuro de la naturaleza humana* con el liberalismo político de John Rawls, aunque, como veremos, su ética del discurso también asume estos presupuestos. El filósofo estadounidense realiza una distinción entre la justicia y la bondad en su *Teoría de la justicia*²³⁴, situando la justicia en el ámbito público de las instituciones políticas y la bondad en el ámbito individual de las preferencias subjetivas. Mientras que la justicia corresponde a la imparcialidad del Estado de derecho, los modos de vida pertenecen al ámbito privado de las preferencias personales. Según Rawls, el ámbito público y el ámbito privado no se interfieren, dado que, como veremos en nuestro posterior análisis de Rawls y su *Teoría de la justicia*, el «velo de la ignorancia» reduce las diferencias sociales a un momento originario imparcial e independiente que garantiza las libertades fundamentales del individuo. Por tanto, Rawls privilegia el ámbito de la justicia y las garantías políticas de libertad frente

²³⁴ RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, «Algunos contrastes entre lo justo y lo bueno», FCE, México, 1985, p. 493 y ss.

al ámbito de las preferencias éticas y religiosas de los individuos, estableciendo que el primero es condición de posibilidad del segundo. Esto es así porque, en una situación de colisión de los distintos intereses privados y concepciones de la vida buena, puede haber injusticias y ponerse en peligro la libertad.

Como hemos dicho, Habermas advierte los riesgos de esta distinción tan asimétrica, al prestar más atención al ámbito formal-moral que al ético-existencial. Esto es así porque las teorías de la justicia de tradición liberal-kantiana presuponen una conexión coherente entre las preocupaciones personales por alcanzar el propio interés y las motivaciones por cumplir las normas morales. En su ensayo sobre *El futuro de la naturaleza humana*, que analizaremos detenidamente en el capítulo siguiente, el filósofo alemán plantea las nuevas relaciones que se producen entre la autocomprensión ética y la esfera pública de las normas a la luz de los nuevos avances biotecnológicos. El problema está en las pretensiones políticamente liberales de entregar al mercado la gestión de las nuevas posibilidades eugenésicas que se presentan en nuestra sociedad. Es decir, un problema que afecta a la opinión pública y a la propia concepción de la especie humana se traslada al espacio privado de decisión. Por tanto, serían los proyectos eugenésicos de los padres con recursos económicos los que tendrían la potestad de decidir cómo desean a su futuro hijo. La novedad está en que los efectos de las decisiones privadas afectan también al ámbito de decisiones públicas, al poner en juego el modelo de especie que deseamos.

Habermas observa acertadamente esta peligrosa escisión liberal entre el espacio público y el espacio privado, mostrando el hecho paradójico de que las concesiones del espacio público a favor del ámbito privado podrían socavar las bases mismas para el ejercicio de la política. Como veremos más adelante, Habermas argumenta que en los principios morales de rectitud (que se corresponden con las instituciones políticas y el derecho) está presupuesta una autocomprensión ética de la especie. Hasta ahora, dice Habermas, nuestra autocomprensión ética de la especie humana ha sido autónoma, es decir, ha permanecido intacta y ha preservado las reglas morales que permiten la convivencia pacífica y la validación de las normas. Pero con la aparición de la biotecnología y las nuevas posibilidades de transformación de nuestro mapa genético, puede darse el caso de una autocomprensión heterónoma de la especie, incapaz de lograr consensos y de validar normas jurídicas.

Lo que nos viene a decir el pensamiento del último Habermas, más distanciado de la ética del discurso y más preocupado por la ética de la especie, es que existe una

profunda conexión entre determinadas decisiones individuales, aparentemente restringidas al ámbito individual y familiar, y las decisiones públicas correspondientes a la política. Es decir, *el impacto de las nuevas acciones biotecnológicas no se agota en el espacio privado y local, sino que tiene un potencial expansivo que afecta al modo de comprensión de la moral, las capacidades democráticas, los compromisos colectivos con nuestra especie humana e incluso la imagen misma de nuestra especie*. De este modo, la ética de la especie que propone Habermas es autónoma, en el sentido de preservar el modelo genético natural que nos ha definido hasta ahora, con el fin de, entre otros motivos, sostener los fundamentos ilustrados que hacen posible la vida pública: la argumentación libre de coacción, la simetría discursiva y la capacidad para elaborar una crítica autónoma. Por tanto, y en contra de Rawls, la imparcialidad de la justicia pública no es anterior a las decisiones individuales de la vida buena, sino que la segunda condiciona también a la primera. Este hecho cuestiona la distinción entre justicia y bondad, y, por tanto, una distinción nítida entre la ética individual, dirigida a las preferencias de la vida buena, y la política, dirigida a la creación de instituciones justas.

En el pensamiento de Enrique Dussel nos encontramos con un caso similar. De los tres autores que vamos a analizar, es sin duda el que mayor esfuerzo ha dedicado en la construcción de una ética y una política integradas dentro de lo que denomina la “arquitectónica” de la liberación. Más adelante tendremos ocasión de especificar cómo Dussel considera los principios de la ética subsumidos en los principios filosóficos de la política. La ética no sólo no se reduce al ámbito restringido de las decisiones individuales, sino que tampoco se confunde con la política. Para el filósofo argentino-mexicano, los principios de la ética son abstracciones que se cumplen en todos los “campos”, como diría Bourdieu, de la experiencia humana: educativo, político, económico, etc. Por tanto, la ética no tiene un campo propio, sino que, como veremos más adelante, está implícita en todos los momentos de la experiencia humana. En su *Política de la liberación II* articula los tres momentos normativos de la política en correspondencia con los principios éticos:

1) la subsunción del principio material de verdad práctica, que es el deber del querer vivir de una comunidad, en el *principio político de fraternidad*.

2) la subsunción del principio formal de igualdad, que es la participación discursiva en las tomas de decisiones políticas que afectan a la vida de la comunidad, en el *principio democrático o de legitimidad institucional*.

3) la subsunción del principio de factibilidad, que es la libertad en la aplicación de las posibilidades ecológicas, económicas, técnicas, etc. para preservar y desarrollar la vida en comunidad, en el *principio político instrumental y estratégico*.

La ética de la liberación de Dussel trata de mostrar cómo todas nuestras acciones, normas, instituciones o sistemas de eticidad generan inevitablemente algún tipo de efecto no intencional y negativo para el desarrollo de la vida humana. Estas contradicciones ontológicas ya las vimos en el pensamiento de Nietzsche y en el pensamiento ecológico, sólo que Dussel trata de darles un carácter histórico, mostrando los fenómenos de exclusión que aparecen en todo sistema de organización social. Al igual que los principios éticos están subsumidos en los principios políticos, nuestras acciones individuales y colectivas en cualquier ámbito de la experiencia humana generan efectos que repercuten en los equilibrios y desequilibrios tanto sociales como medioambientales. Estas consecuencias, que en la sociedad global e interdependiente alcanzan a un mayor número de posibles afectados, son también un motivo de debate público y decisión política. Las acciones individuales acarrear consecuencias que afectan al colectivo en su conjunto, y este hecho cuestiona la supuesta separación entre una ética de las decisiones personales y una política fundada en las garantías jurídicas.

Dussel, siguiendo a Lévinas, apela a la “pulsión de alteridad” que mueve nuestros afectos no sólo para la preocupación por conservar nuestra propia vida, sino también para asumir solidariamente la responsabilidad por el otro. Esta pulsión originaria “meta-física” y “trans-ontológica” le permite describir el doble fenómeno de la responsabilidad individual y la responsabilidad colectiva. Su cuestionable categoría de la «víctima» del sistema le permite describir el doble movimiento que supone considerarse excluido dentro de un sistema social y, a su vez, concienciarse y solidarizarse críticamente con otras víctimas que, como él, no pueden desarrollar su vida. *Este fenómeno, fundamento de la ética de la liberación, es también el fundamento de toda praxis de liberación política, pues tiene como objetivo la transformación de aquellas instituciones que originan la negatividad de la vida.*

Por último, en el pensamiento de Jonas encontramos una especial atención al fenómeno de la responsabilidad, tal y como veremos en el capítulo 14, presentándola como un sentimiento que unifica simultáneamente el fenómeno ético más íntimo y el fenómeno político más público. Jonas se refiere a las figuras de la paternidad y el político. La filosofía de Jonas se alimenta del evolucionismo así como del finalismo de Aristóteles. En *El principio de responsabilidad*, Jonas presenta la responsabilidad a la

vez como un sentimiento espontáneo y como una cualidad moral exclusiva del ser humano. La responsabilidad por la propia vida, al igual que el resto de seres vivos, nos viene dada; pero, a su vez, el humano posee la capacidad de asumirla en la salvaguardia del resto de seres humanos. La responsabilidad humana tiene la cualidad de la reciprocidad, pues somos a la vez responsabilidad *de* otros seres humanos y responsables *por* otros seres humanos. El humano, en cuanto ser vivo, es objeto de responsabilidad, pero además es sujeto de ella en relación con otros seres humanos responsables. Por tanto, no hay posibilidad para concebir un individuo aislado, sino siempre en relación con otros.

Jonas muestra que el fenómeno originario de la responsabilidad es el que experimenta la madre y el padre por su descendencia. Este caso es el arquetipo de una responsabilidad total de unos sujetos por otros, en el sentido amplio del cuidado corporal, emocional, psíquico, social, etc. El sentimiento de responsabilidad que se experimenta aquí es el más elevado. Además, la crianza no se limita al ámbito individual y privado del niño en el hogar, sino que abarca también la escolarización y la socialización dentro de la comunidad. Por tanto, es un fenómeno que repercute a la vez en lo individual y lo colectivo, abarcando desde lo privado hasta lo público, de la niñez hasta la ciudadanía. Por otro lado, la figura del político adquiere también este doble sentido individual y colectivo. El político en una sociedad democrática, en tanto que figura representativa de una colectividad, debe velar también por la totalidad más allá de sus intereses personales. Jonas señala que al igual que los padres, la figura política experimenta una relación afectiva con la colectividad, deseando el bien común. Para asumir esta máxima función pública, Jonas señala que el político debe poseer una capacidad para asumir responsabilidades tan elevadas como el poder que asume. La responsabilidad es una función del poder; por lo tanto, en el plano individual debe asumir una máxima responsabilidad para tomar decisiones que condicionan la vida pública.

Nos encontramos con que la responsabilidad es un fenómeno transversal que atraviesa por igual el plano individual y el plano colectivo, adquiriendo una intensidad gradual que va desde la paternidad familiar hasta la representación política. Jonas, que es el filósofo que mejor ha descrito el potencial destructivo de la acción tecnológica, trata de mostrar cómo *la responsabilidad por la vida o, al menos, la responsabilidad por la sostenibilidad de la vida humana en el futuro, es el contenido primario de la ética, el cual adquiere un carácter más explícito en la política.* Las acciones

individuales en la sociedad global del riesgo pueden generar un impacto de dimensiones políticas y colectivas, en el corto o en el largo plazo. A su vez, la acción política condiciona los límites de nuestras acciones individuales. Por otro lado, la responsabilidad nunca es estrictamente individual, pues siempre está abierta, en relación y dependencia con otros seres humanos. El político adquiere la máxima función responsable, pues su acción asume obligatoriamente una perspectiva colectiva dirigida al bien común. La analogía más clara entre la paternidad y el político está en que, por un lado, la responsabilidad sentida por los padres hacia las generaciones futuras tiene como fin último posibilitar el sentido de la responsabilidad y, por tanto, la experiencia de la moralidad en el futuro, mientras que la responsabilidad del gobernante tiene como fin último atender la posibilidad de que siga habiendo política en el futuro.

De este modo, y evaluando las argumentaciones de Habermas, Dussel y Jonas, podemos decir que la distinción entre la ética y la política no puede ser radical si consideramos que la diferencia entre una y otra es una cuestión de grado en cuanto a las dimensiones de la responsabilidad. El poder que dispone un individuo en relación con otros es limitado en comparación con el que dispone un político en representación de los otros. Ambos poseen la capacidad de la responsabilidad, los primeros de un modo implícito y los segundos de un modo más explícito, pero no dejan de relacionarse e interactuar. La acción política es una función, un “campo” donde se institucionalizan una serie de normas que explicitan principios éticos referidos en última instancia a la protección y el crecimiento de la vida en todas sus dimensiones. Por tanto, *la ética es condición de posibilidad de la política*, la cual asume los principios implícitos de la ética, los hace normativos y los ejecuta mediante las instituciones.

Separar radicalmente la ética de la política es una falacia reductivista, al negar las semejanzas que existen entre una y otra. Además, esta distinción exime a los ciudadanos de sus responsabilidades en el día a día respecto del impacto que sus acciones provocan no sólo en su comunidad local, sino también en otras áreas geográficas del planeta y en el largo plazo. Esto ocurre análogamente con la visión neodarwinista de la vida en términos de adaptación y supervivencia. No hay que olvidar que una de las causas más claras que están detrás de las ambivalencias entre la expansión global de la vida y su degradación se debe al amparo jurídico-político que poseen determinadas prácticas erróneamente consideradas como “individuales”: el consumo ilimitado de determinados recursos, bienes y servicios; la utilización ilimitada de medios de transporte contaminantes, la especulación inmobiliaria y financiera, etc.

Ciertas prácticas “consumistas” de esta sociedad global generan efectos no intencionales y negativos que repercuten en una mala calidad medioambiental y en una extensión de las desigualdades económicas, todo ello bajo el paraguas de la ley y las instituciones políticas.

Desde el enfoque de las éticas de la vida podemos comprender de un modo más amplio en qué medida las prácticas éticas y las responsabilidades que asume cada ser humano condicionan siempre los problemas globales asumidos por la política. A su vez, la política no puede circunscribirse a un territorio limitado y sus ciudadanos, sino que está cada vez más condicionada por las complejas interacciones de otros subsistemas sociales o campos (económicos, ecológicos, etc.), así como por otros socios políticos estatales o interestatales. Al igual que la trama de la vida, la trama de la ética y de la política es interdependiente y su alcance potencial afecta a Gaia.

Esta interdependencia entre la ética y la política puede comprenderse mejor a partir de la teoría de sistemas de Bertalanffy y la corriente del pensamiento ecológico, como ya quedó dicho anteriormente. La interacción entre los sistemas ecológicos, sociales, políticos, etc., nos obliga a adoptar una visión más compleja y holística a propósito de las grandes ambivalencias que se están produciendo entre la vida y la muerte. El pensamiento ecológico también nos demuestra la interdependencia que existe entre los seres vivos. La importancia de la organización en redes que cooperan entre sí y diversifican la biocenosis demuestra que los seres vivos tienden a una creciente interacción con el exterior y una mayor complejidad de sus estructuras. En nuestro caso pretendemos mostrar cómo la ética, en tanto que pretende orientar la acción humana en todas sus dimensiones, está siempre implícita en todos los campos o subsistemas sociales de acción, entre ellos, la política. Aunque el *cuidado de la vida y la promoción de modos sostenibles* de vivir no puede ser ajeno a la economía o la cultura, en el caso específico de la política se produce una mayor explicitación normativa de los principios éticos, sin cargar por ello al campo político con todas las responsabilidades vinculadas al principio práctico-material de la vida. Lo que sí es cierto es que la política siempre subsume los principios éticos, y cuando esto no ocurre se corrompe, se “fetichiza”, como diría Dussel. Por tanto, la distinción entre el bien y la justicia, entre lo público y lo privado, entre intereses individuales y garantías públicas se problematiza cuando se trata de considerar nuestras acciones desde la perspectiva de las condiciones de posibilidad de la vida, su cuidado y su sostenibilidad en el largo plazo. A modo de apunte, es preciso señalar también que la aparición de las éticas aplicadas y el

pensamiento feminista durante la segunda mitad del siglo XX ha permitido acortar la distancia entre lo público y lo privado y cuestionar esta distinción. Este último caso lo veremos en el capítulo 15.

En adelante, vamos a fundamentar el principio ético práctico material de la vida en sus tres ámbitos: el individual, el colectivo y el medioambiental, con el fin de mostrar su carácter triádico y holístico, siempre presente en todos los campos de la experiencia humana. Para ello, y como ya hemos dicho en otras ocasiones, vamos a recurrir a las reflexiones de Habermas, Dussel y Jonas en sus respectivas éticas: la ética de la especie, la ética de la liberación y la ética de la responsabilidad. Podríamos decir que la siguiente parte IV es la más importante de esta tesis, pues en ella trataremos de fundamentar sistemáticamente lo que denominamos como éticas de la vida.

IV. LAS ÉTICAS DE LA VIDA

12. El cuerpo. La ética de la especie de Jürgen Habermas

*Si se sobrepasa la resistencia del medio,
éste, al ser destruido,
al mismo tiempo nos destruye.
Lo que le hacemos al mundo nos lo hacemos a nosotros mismos.*

Alejandro Jodorowsky, *La danza de la realidad*

La ética del discurso

Acabamos de analizar el enorme esfuerzo realizado por Habermas para lograr una fundamentación comunicativa de la razón. A partir de estos resultados comenzó a desarrollar una teoría moral sobre la validez de las argumentaciones de tipo normativo. Si en la *Teoría de la acción comunicativa* vimos la división tripartita de las distintas esferas que constituyen los mundos de la vida y las pretensiones de validez, ahora Habermas pone un énfasis especial en una de ellas: la dimensión *pragmática* de la aceptación de las normas jurídico-morales. Como veremos, esta propuesta limita la moral a la producción de normas dentro de una sociedad postconvencional. Es decir, en este Habermas no encontramos relación alguna entre la reflexión moral y ciertos fundamentos vitales.

Para desarrollar su argumento destaca la confrontación y las diferencias existentes entre la fuente veritativa y la fuente normativa de la validez. En su ética del discurso Habermas privilegia las pretensiones integradoras de validez de las normas existentes en cualquier sociedad de un modo más o menos explícito. La justificación de ello está en que dichas normas son condición de posibilidad para la existencia de toda forma social, pues gracias a estos consensos aceptados se puede lograr la estabilización y la solidaridad de una sociedad. La función reguladora de normas que juega el lenguaje para apaciguar los intereses divergentes es fundamental en comparación con el grado de conocimientos empíricos que un colectivo atesora acerca del mundo objetivo. Siguiendo a Habermas, ganar verdad científica sobre el orden existente de las cosas es importante desde un punto de vista teórico-cognitivo, pero no en el plano práctico-regulativo. El saber teórico sobre el mundo de los estados de cosas no exige tanto de un acuerdo con el

auditorio como de un éxito empírico de las hipótesis formuladas, lo cual depende de la inducción empírica y la demostración.

Esta deflación comunicativa que Habermas reformula para presentarnos su teoría moral se refleja también desde el punto de vista de la verosimilitud de las intenciones personales de expresión, la estética. Se trata de una observación que encontramos ya en su *Teoría de la acción comunicativa*, y que aparece reforzada en su obra *Conciencia moral y acción comunicativa*²³⁵. Este paso atrás se debe a la imposibilidad de argumentar justificadamente acerca de los estados interiores de la conciencia recurriendo exclusivamente al ámbito del lenguaje. La razón se debe a que la credibilidad de las formas expresivas que manifiesta un sujeto sólo puede ser fiable cuando se muestran públicamente por medio de acciones que rindan cuentas de dichas formas expresivas.

Habermas presta una atención prioritaria al fenómeno intersubjetivo de la validez de las normas aceptadas socialmente. Ello se debe a la necesidad que tiene todo colectivo de organizarse conforme a normas, lo cual remite a un *espacio regulativo de carácter transcendental*. No hay sociedad sin la *existencia* de reglas normativas, pero ello no implica necesariamente la *validez* de tales normas. Empleando el lenguaje de la falacia naturalista, se trata de la diferencia entre el *ser* de las normas existentes y el *deber ser* de las normas válidas. No se trata de poner en cuestión la necesaria existencia de normas, sino más bien los mecanismos a través de los cuales se han establecido en un grupo para lograr estabilizarlo. Una norma puede regular una sociedad obedeciendo a un imperativo dogmático, o bien por medio de una omisión, un engaño, etc. Por el contrario, tenemos que:

En la validez del deber ser se manifiesta la autoridad de una voluntad general, compartida por todos los afectados, que prescinde de toda cualidad imperativa, ya que se remite a un interés general determinable discursivamente, inteligible cognitivamente, y visible desde la perspectiva de los participantes²³⁶.

El problema que se plantea con la acción comunicativa orientada al consenso normativo no es tanto la producción de reglamentaciones sociales, sino la investigación sobre la validez de las normas existentes. A partir de esta investigación podemos plantear la pertinencia de elaborar nuevas leyes. La validez, por tanto, se encarga de

²³⁵ HABERMAS, J., 1985, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.

²³⁶ *Ibid*, p. 95.

explicitar socialmente la asunción de normas. Este problema no lo encontramos en la validez de carácter veritativo-proposicional propia de la ciencia, aunque en principio su estructura sea semejante a la validez normativa de pactos colectivos. Mientras en el primer caso hay una identificación entre la valoración veritativa y la existencia de los estados de cosas que designa, en el segundo caso nos topamos con el problema de la distancia entre la existencia de una norma aceptada y la validez de dicha norma, entre el ser y el deber ser. En el primer caso, el orden natural existe y se regula independientemente de la validez que podamos darle, muy al contrario de la interdependencia necesaria entre las normas existentes y nuestro lenguaje:

Esta asimetría se explica por el hecho de que las pretensiones de verdad *únicamente* residen en las acciones de habla, mientras que las pretensiones de validez normativa residen en principio en las normas y sólo de *forma derivada* en las acciones de habla. [...] La realidad social, a la que nos remitimos con acciones de habla regulativas, se encuentra *desde el inicio* en una relación interna con las pretensiones normativas de validez. Por el contrario, las pretensiones de verdad no residen en modo alguno en las propias entidades, sino en las acciones de habla comprobativas, mediante las cuales nos referimos a las entidades en el discurso que determina los hechos a fin de dar cuenta de las realidades²³⁷.

Habermas elabora un *procedimiento* capaz de establecer una *práctica* que vincule el reconocimiento implícito de una norma ya asentada y la *rectitud* con la que dicha norma es capaz de guardar los intereses de una comunidad. Si las verdades teóricas de la ciencia resultan por inducción a partir de un mundo objetivo, el desafío está en esclarecer cuál es el procedimiento capaz de producir consensos rectos de tipo práctico obtenidos mediante la interacción comunicativa de un colectivo. Para ello, Habermas recurre al filósofo más influyente en su pensamiento, Karl-Otto Apel, y la pragmática trascendental que presenta en *La transformación de la filosofía*. En esta obra se propone obtener una fórmula trascendental capaz de superar los desafíos del escepticismo recurriendo a una pragmática del lenguaje. Esa fórmula se conoce con el nombre de *contradicción performativa*, mediante la cual demuestra las condiciones universales de racionalidad en las que se mueve todo discurso, pues la propia lógica de la argumentación exige implícitamente discurrir sin contradicción entre los términos. Este es, de hecho, el recurso cartesiano del «Yo pienso». Apel expresa semejante

²³⁷ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 80.

premisa a partir del principio *a priori* de la argumentación, poniendo de relieve su carácter universal:

La voluntad de argumentar no está *empíricamente condicionada*, sino que es condición trascendental de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente. En la medida en que admitimos que nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente* –es decir, sin tener en cuenta mediaciones empíricas– podemos denominar *incondicionada o categórica* a la norma moral fundamental, implícita en la voluntad de argumentación²³⁸.

Según las observaciones de Habermas, ni siquiera el escéptico puede escapar de estas premisas, “ya que el oponente, al exponer la objeción, tiene que presuponer necesariamente la validez, por lo menos, de aquellas reglas lógicas que no pueden sustituirse si se pretende entender como una refutación el argumento citado. Hasta el criticista cuando participa en una argumentación acepta una cantidad mínima de reglas de crítica imprescindibles”²³⁹. Habermas, muy influido por el pensamiento de Apel, desarrolla esta idea recurriendo a las condiciones ideales de validez que debe cumplir toda discusión que aspire a una producción racional de normas. El argumento de la contradicción performativa, que más adelante vamos a reinterpretar en clave ecológica, es extendido a las condiciones universales de participación en un discurso con pretensiones de validez. Habermas hace un alarde de formalismo radical eliminando las conclusiones morales de su maestro Apel:

Esta transferencia no se puede demostrar de la forma en que lo intentan Peters y Apel extrayendo de los presupuestos de la argumentación de modo inmediato normas éticas fundamentales. Las normas fundamentales del derecho y de la moral no forman parte en modo alguno del campo de la teoría moral; deben considerarse como contenidos precisados de fundamentación en los discursos prácticos. Dado que las circunstancias históricas varían, cada época arroja su propia luz sobre las ideas fundamentales práctico-morales. En todo caso, en tales discursos hacemos uso siempre de las reglas de argumentación de contenido normativo; y éstas son las que pueden deducirse de modo pragmático-trascendental²⁴⁰.

Estas reglas, ya esbozadas en el capítulo anterior, son:

²³⁸ APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Tomo II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 394.

²³⁹ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 103.

²⁴⁰ *Ibid*, p. 109.

1. La capacidad de todo sujeto para *hablar y actuar de forma competente* dentro un proceso de discusión racional.

2. La *igualdad de palabra* entre todos los integrantes del proceso de discusión.

3. La libertad de todos los miembros para argumentar con *autonomía*, es decir, libre de toda forma de coacción que altere las motivaciones del individuo.

Mediante estos tres requisitos generales, referidos respectivamente a nuestras relaciones con el mundo externo, la comunidad que nos rodea y nuestra propia voluntad personal, Habermas deduce las condiciones fundamentales para alcanzar una *comunidad ideal de habla*. Una comunidad ideal es aquella que reúne a todos los afectados por un problema del mundo de la vida susceptible de ser sometido a discusión, dotar a todos ellos de las mismas oportunidades de participación en el proceso y permitirles la libertad de expresarse conforme a los intereses suscitados por las motivaciones de cada uno. En esto consiste el *paradigma del lenguaje* frente al paradigma de la conciencia de Kant, Weber, etc.: en que “las tareas que hay que resolver en las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren de un esfuerzo cooperativo”²⁴¹.

Ya podemos señalar los *dos principios ideales* a tener en cuenta en toda comunidad ideal de habla a la hora de validar normas existentes o producir consensos inéditos. En primer lugar, Habermas menciona el *principio de universalidad* (U), de clara herencia kantiana, que establece la exigencia de argumentar de tal manera que nuestras demandas incluyan las exigencias del resto de participantes, solicitando su libre adhesión racionalmente motivada. A diferencia del imperativo categórico de Kant, todavía preso del paradigma de la conciencia, los argumentos que se aducen en el proceso de discusión no nacen del desconocimiento de las motivaciones particulares del resto de participantes, sino que, todo lo contrario, pretenden expresarse como resultado de conocer los intereses de cada uno. De ahí que sea insuficiente la pretensión de extender a todo el colectivo una serie de máximas particulares, pues lo fundamental es que la universalidad resulte de la validación de todos los afectados por el mandato. Las normas no sólo deben de condicionar a todos, sino que también requieren el reconocimiento común de su validez. Sólo así podremos obtener juicios morales imparciales:

²⁴¹ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 87.

Únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo. La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a *cada cual* en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de *todos los demás* a la hora de sopesar los intereses²⁴².

La validez universal de las normas asume también las *consecuencias* que pueda sufrir cualquiera de los afectados por dicha norma:

Las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada persona* (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)²⁴³.

Nos dice Habermas que este principio (U) puede subsumirse dentro de uno más general que denomina *postulado ético discursivo* (D), específicamente pragmático-transcendental, que establece la exigencia de argumentar siempre con pretensión de validez, es decir, con la intención de obtener una aceptación generalizada de nuestros argumentos particulares:

Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico²⁴⁴.

Este es el principio moral fundamental de la ética del discurso, caracterizado por la universalidad de un procedimiento formal capaz de generalizar las reglas de argumentación necesarias para poner de acuerdo a un conjunto de hablantes con intereses dispares. Habermas lo expresa también de otro modo, explicitando el formalismo de su ética:

El principio básico de la ética discursiva toma pie en un procedimiento, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto cabe

²⁴² HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 85.

²⁴³ *Ibid*, p. 86.

²⁴⁴ *Ibid*, p. 117.

calificar con razón la ética discursiva de formal. Ésta no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico²⁴⁵.

Esta reflexión es fundamental para comprender las limitaciones de la ética del discurso en relación con las éticas de la vida. Lo veremos más adelante. Por ahora cabe decir que el principio (D) de la ética del discurso es capaz de subsumir el principio de universalidad (U) porque un procedimiento discursivo con pretensiones de ser validado normativamente implica la aceptación universal de todos los participantes afectados por dicho procedimiento:

El principio de universalidad, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación. Esta exigencia queda satisfecha cuando puede mostrarse que toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad²⁴⁶.

Estos dos principios formales no dicen nada sobre el contenido de las normas, sino que se limitan a estructurar los cauces transcendentales por los que debe discurrir todo procedimiento discursivo, sin decir nada sobre la particularidad de un contexto cultural de valor determinado. Esto se debe al carácter cognitivo de la ética del discurso, dispuesta a obtener consensos al reconocer los intereses de todos, y nunca a partir de deducciones transcendentales tan manidas en la filosofía clásica de la conciencia:

El camino con mayores posibilidades es la fundamentación pragmático-transcendental de una regla de argumentación de contenido normativo. Esta es, evidentemente, selectiva, aunque formal; no es conciliable con todos los principios de contenido moral y jurídico pero, en su condición de regla de argumentación, no prejuzga ninguna regulación de contenido²⁴⁷.

Hemos visto que la *praxis* está implícita en todo procedimiento de obtención de consensos, puesto que la legitimación o la formación de normas exige una voluntad interpersonal de ponerse colectivamente de acuerdo sobre un determinado problema, lo cual implica un esfuerzo realizativo por parte de los participantes que argumentan

²⁴⁵ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 128.

²⁴⁶ *Ibid*, p. 110.

²⁴⁷ *Ibid*, p. 118.

libremente con el fin de pactar reglas morales y jurídicas justas. El final de las grandes cosmovisiones metafísicas y religiosas del mundo, unido al proceso de diferenciación de las esferas de valor, imposibilitan la normalización de las acciones sociales desde puntos de vista trascendentes a ellas mismas. Sólo desde la immanencia de las distintas voluntades que forman parte del *proceso práctico del discurso* es posible fundamentar justificadamente normas válidas para un grupo humano:

Cuando la forma de acción precisada de fundamentación es de carácter colectivo, los elementos componentes de esta colectividad tienen que tomar una decisión colectiva. Tienen que intentar convencerse mutuamente de que está en interés de cada uno de ellos que todos actúen de una forma determinada. En este proceso, cada uno de ellos expondrá a los otros las razones por las que puede querer que se haga obligatoria en sociedad una forma de acción²⁴⁸.

En este procedimiento entran en juego dos fenómenos morales cuya relación esbozamos brevemente en el capítulo 11: las concepciones personales de la *vida buena* y la noción pública de la *justicia*. Por un lado, está la voluntad libre y autónoma de cada uno de los participantes capaces de argumentar desde su personal concepción de la vida buena. Por otro lado, tenemos que añadir las condiciones necesarias para el consenso que mencionamos anteriormente. Las normas rectas, es decir, la justicia, se alcanza por medio de mandatos exentos de coacción y válidos para todo el colectivo de sujetos afectados. Mediante este procedimiento formal de validar normas y obtener consensos normativos, Habermas trata de reconciliar las estructuras de *contenido* de los intereses particulares de cada participante y las estructuras discursivas establecidas por el procedimiento *formal* de los principios (U) y (D). Las fuentes reguladoras de una sociedad integrada tienen una doble procedencia. Por un lado, las formas cotidianas del mundo de la vida generan consensos implícitos reguladores de toda sociedad. Estos consensos implícitos organizan las motivaciones que una comunidad tiene sobre su imagen de la vida buena. Por otro lado, estas motivaciones pueden ir confrontándose unas con otras conforme avanza el proceso de complejificación de las sociedades y se diferencian las distintas esferas de valor, cada vez más abstractas, formales y post-convencionales. En estadios avanzados de institucionalización de las normas, éstas requieren cada vez más de procedimientos formales de argumentación. Esta distinción entre lo «bueno» y lo «justo» es próxima a la que vimos en Rawls:

²⁴⁸ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 92.

El postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre «lo bueno» y «lo justo», entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos. Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan implicados en la totalidad de una forma vital especial que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido estricto; en el mejor de los casos son candidatos a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general²⁴⁹.

Cuando habla de ética del discurso, Habermas pretende manifestar con esos dos conceptos, «ética» y «discurso», las dos aristas de una norma válida: de un lado, el aspecto *material-ético* de contenido manifestado por la voluntad libre de un individuo particular conforme a una determinada concepción de la vida buena; de otro lado, el aspecto *formal-moral* de un procedimiento universal que aspira a lograr consensos cuyas consecuencias sean justas para todos. De nuevo, el fenómeno del ser y del deber ser que tanto nos interesa para este trabajo, aunque ahora podemos ver con nitidez *el dualismo existente entre el mundo cotidiano de la vida y la rectitud de las normas jurídicas, entre los juicios materiales de contenido y los procedimientos formales*. Para Habermas, la fundamentación normativa que resulta de la inmediatez y la facticidad de la esfera ética es cada vez más problemática, de ahí la exigencia de esta ética del discurso:

Desde la perspectiva de un participante en las argumentaciones morales el mundo vital, a la debida distancia, se presenta como la esfera de la ética en la que aparecen imbricados aspectos absolutamente evidentes de origen moral, cognitivos y expresivos. En este caso los deberes están tan relacionados con las costumbres vitales concretas, que pueden derivar su evidencia de las seguridades de base. Las cuestiones de la justicia se plantean tan sólo dentro del horizonte de las cuestiones que siempre se han respondido sobre la vida buena. Desde el criterio severamente moralizador del participante en el discurso, esta totalidad ha perdido su validez natural y se ha reducido considerablemente el poder normativo de lo fáctico y hasta las instituciones en las que se confiaba pueden convertirse en otros tantos casos problemáticos en cuanto a la justicia²⁵⁰.

Como podemos comprobar, en esta ética del discurso, Habermas está problematizando los condicionamientos naturales de la experiencia humana y separando

²⁴⁹ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 129.

²⁵⁰ *Ibid*, p. 133.

radicalmente las normas morales del mundo cotidiano de la vida. Es decir, los condicionamientos naturales del mundo cotidiano de la vida no son un motivo de fundamentación ética, sino todo lo contrario. Podemos concluir, por ahora, que los esfuerzos teóricos de Habermas privilegian las formas procedimentales de un discurso moral en detrimento de los aspectos de contenido de la ética en el mundo de la vida, ya que “toda moral universalista, para convertirse en prácticamente eficaz, ha de compensar esta pérdida de eticidad concreta que empieza aceptando a cambio de su ventaja cognitiva”²⁵¹. Es evidente la distancia abierta entre la normatividad formal y la materialidad ética, lo cual nos invita a considerar la ética del discurso como una aceptación indudable de la falacia naturalista atribuida a Hume.

La ética de la especie

Vamos a entrar en el núcleo más importante de nuestra investigación. Hasta ahora nos hemos limitado a presentar someramente las tesis fundamentales del pensamiento de Habermas en torno a su teoría de la acción comunicativa, así como las consecuencias que extrae para la fundamentación de una teoría moral procedimental. Nuestra conclusión principal ha sido la radical división que hace Habermas entre el formalismo moral y los contenidos particulares de la ética, lo cual se traduce en una separación entre los hechos y las normas al modo de la falacia naturalista; un tema que, por cierto, nunca le interesó tratar.

Pues bien, desde este momento vamos a *problematizar la distinción entre el ser y el deber ser* derivada de la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso. Para ello, tenemos que rescatar una polémica alimentada por su compatriota el filósofo alemán Peter Sloterdijk con su conferencia *Normas para el parque humano*, donde plantea la posibilidad de una nueva modelación del ser humano, fiada no ya a la educación humanística sino a las manipulaciones biotecnológicas. Partiendo de un análisis de la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger, Sloterdijk sostiene la tesis de que el ser humano es un híbrido de comportamientos domesticados y comportamientos salvajes, una mezcla de inhibición y desinhibición. La historia del ser humano es una historia de continuas domesticaciones, una lucha perpetua de poder entre domesticadores y domesticados, tal y como lo expresa la filosofía del poder de

²⁵¹ HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 81. Aquí encontramos un desarrollo de esta discusión entre ética y moral, o bien común y justicia, a partir de la clásica disputa entre Hegel y Kant.

Nietzsche. La corriente del *humanismo* aparece en este sentido como una estrategia, como una «antropotécnica» de domesticación que nace en Grecia y Roma y se extiende hasta los exhaustos intentos de Heidegger por mantener una minoritaria tradición literaria e ilustrada que, en nombre del “pensar” y la “custodia del ser”, ha tratado de monopolizar la legitimidad del dominio sobre la masa analfabeta.

Frente a esta tradición supuestamente en extinción, Sloterdijk anuncia la llegada desde 1945 de nuevas formas de domesticación ahora al alcance de la gran mayoría de los humanos. Entre ellas, señala el potencial que atesora la biotécnica para construir individuos dóciles a las pretensiones de sus diseñadores, abriendo así un espacio infinito de posibilidades de tipo «post-humanista» al alcance del gran público:

Es el signo de los tiempos de la técnica y la antropotécnica que, cada vez más, los hombres van a parar por casualidad a la parte activa o subjetiva de la selección, incluso sin haber tenido que esforzarse intencionadamente por alcanzar el papel del seleccionador²⁵².

Frente a este hecho incontestable nada puede hacer la vieja tradición cultural y literaria del humanismo occidental. Sloterdijk, gran admirador de Nietzsche, nos advierte de que el mayor desafío para la humanidad en el futuro está en el uso que pueda hacer de un potencial a día de hoy vedado, y que “basta con tener claro que los próximos intervalos largos de tiempo habrán de ser para los hombres períodos de decisión sobre políticas de género”²⁵³. El texto provocador de Sloterdijk vislumbra la cuestión de cuáles serán los límites que el género humano será capaz de imponerse, ante apremiantes “cuestiones como si el desarrollo a largo plazo también conducirá a una reforma genética de las propiedades del género; si se abre paso una futura antropotécnica orientada a la planificación explícita de las características; o si se podrá realizar y extender por todo el género humano el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal; son preguntas en las que el horizonte evolutivo, si bien aún nebuloso y nada seguro, comienza a despejarse ante nosotros”²⁵⁴.

A la provocadora sentencia de muerte contra la fuerza domesticadora de la pedagogía retórico-literaria, no podía tardar en responder el teórico de la comunicación discursiva y la formación de la opinión pública, quien arremete contra “un puñado de intelectuales completamente alucinados que intentan leer el futuro en los posos de café

²⁵² SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2003, p. 70.

²⁵³ *Ibid*, pp. 71-72.

²⁵⁴ *Ibid*, pp. 72-73.

de un posthumanismo de giro naturalista sólo para seguir tramando contra la supuesta pared del tiempo -«hipermoderno» contra «hipermoral»- los consabidos motivos de una ideología muy alemana”²⁵⁵. Las críticas de Habermas al texto de Sloterdijk se extienden contra la apertura liberal de posibles *manipulaciones biotecnológicas* sobre cuerpos humanos elegidos a la carta, plegándose al capricho de los padres y a la voracidad del mercado libre. Es importante recordar que estas advertencias contra el avance de la ingeniería genética ya las encontramos en Habermas tiempo antes de desarrollar su teoría de la acción comunicativa. Efectivamente, en *Ciencia y técnica como ideología*, de 1968, todavía en calidad de gran heredero de la escuela de Frankfort, denuncia la razón tecnológica como un instrumento de dominación encubierto con el nombre de «racionalización». Delegar la organización social a la iniciativa de una minoría de expertos tecnócratas es el riesgo para una futura sociedad de control del comportamiento. Habermas se adelanta 30 años a un problema que hoy puede ser realidad:

En el futuro se ampliará notablemente el repertorio de técnicas de control. (...) Indica un ámbito de futuras oportunidades de disociar el comportamiento humano de un sistema de normas vinculadas a la gramática de los juegos de lenguaje e integrarlo en lugar de eso en sistemas autorregulados del tipo hombre-máquina por medio de un influenciamiento psicológico inmediato. Las manipulaciones psicotécnicas del conocimiento pueden ya hoy eludir el rodeo que pasa por la interiorización de unas normas susceptibles de reflexión. Las intervenciones biotécnicas en el mecanismo de reacción endocrino y sobre todo las intervenciones en la transmisión genética de las informaciones hereditarias podrían mañana penetrar más profundamente en el control del comportamiento²⁵⁶.

El debate provocado por los avances de la tecnología genética arranca con la polémica sobre el diagnóstico preimplantatorio. Esta tecnología consiste en diagnosticar posibles malformaciones genéticas del feto en estado embrionario, lo cual permite a la madre evitar una descendencia con enfermedades genéticas, así como un embarazo no deseado. Esta técnica abre la discusión en torno al uso ilimitado, restringido o nulo de los distintos avances biotécnicos sobre el cuerpo humano. Soslayando la opción del rechazo sagrado defendida desde instancias religiosas, Habermas organiza esta disputa

²⁵⁵ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 36.

²⁵⁶ HABERMAS, J., *Ciencia y tecnología como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 104-105.

entre los partidarios del uso con *finés preventivos* y los partidarios del uso con *finés de mejora*. En el primer caso, se trata de utilizar los nuevos descubrimientos del campo de la genética para prevenir enfermedades de carácter hereditario. Esto consiste en impedir la propagación genética de malformaciones a través de la herencia de padres a hijos. En este caso, la aceptación de Habermas de este tipo de prácticas se debe a su fin preventivo, el cual nunca pondría en peligro el curso aleatorio y natural de la especie humana. Como ya vimos, desde la perspectiva de la acción comunicativa habermasiana podemos entender la naturaleza humana como la capacidad de un individuo para hablar y actuar con autonomía. Un individuo con malformaciones genéticas puede verse incapacitado para participar dentro de un procedimiento de validez discursiva, por lo que utilizar las técnicas eugenésicas con fines preventivos no haría más que restablecer las condiciones necesarias para una pragmática comunicativa. Sólo por este motivo quedaría justificada la decisión anticipada de los padres de intervenir sobre un mapa genético perturbador:

Un consenso sólo puede darse por supuesto cuando se trata de evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos²⁵⁷.

Así que únicamente en este caso:

La presunción de consenso convierte lo efectuado egocéntricamente en acción comunicativa²⁵⁸.

Se trata de una acción asimétrica de validez al ser una decisión de tipo monológica que no cuenta con el consentimiento de la principal de las partes interesadas, el futuro hijo. A pesar de ello, la intervención genética está justificada si permite al futuro individuo poseer las condiciones existenciales necesarias para la autonomía, lo cual significa ser dueño del destino de uno mismo y poder tener la capacidad autónoma de reflexión y elección suficiente como para alcanzar el proyecto de vida deseado.

Por otro lado, Habermas define las acciones propias de una *eugenesia positiva* con pretensión de mejorar la especie. Este es el infinito campo de posibilidades nuevas al que se refería Sloterdijk. Se trata de utilizar todos los avances biotécnicos con el fin

²⁵⁷ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 64.

²⁵⁸ *Ibid*, p. 74.

de manipular los genes de un ser vivo susceptible de mejora. Este uso consiste en un programa a la carta que pone a disposición del consumidor la elección personal de las dotaciones genéticas de la descendencia. El futuro niño se transforma en un proyecto genético preestablecido por los padres y en un objeto de consumo económico. La intolerancia de Habermas frente a este tipo de prácticas antropológicas está en la *asimetría discursiva* existente entre unos padres caprichosos y un hijo todavía en estado embrionario. Así plantea el problema:

Con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinvestidura de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie y *podría* afectar a condiciones necesarias para una guía autónoma de la vida y una comprensión universalista de la moral²⁵⁹.

La dificultad del problema que plantea Habermas está en demarcar claramente la frontera entre lo natural y lo artificial, entre prevenir y perfeccionar, entre humanidad y tecnociencia. Para ello hecha mano de la distinción sobre el concepto de *cuerpo* que existe en el alemán:

La distinción fenomenológica de Helmuth Plessner entre «ser cuerpo» (*Leib*) y «tener cuerpo» (*Körper*) adquiere una sorprendente actualidad: se desvanece la frontera entre la naturaleza que «somos» y la dotación orgánica que nos «damos»²⁶⁰.

Habermas interpreta *Leib* en el sentido de la existencia corporal que se realiza anímicamente, manifestando una subjetividad y una performatividad. *Leib* es la inmediatez de la vida vivida, nuestro *ser* corporal que nos pone en condiciones de atribuirnos una identidad, de asumir una moralidad y unas responsabilidades. Este «ser cuerpo» en primera persona es lo que nos permite, a partir de la adolescencia, adquirir un distanciamiento respecto de nosotros mismos y objetivar el hecho de «tener cuerpo». Por tanto, *Körper* es el estado de nuestra corporalidad observada reflexivamente, evaluada según los condicionamientos orgánicos que lo constituyen. Esto implica que en la adquisición cognitiva que nos permite representarnos como *Körper* está siempre implícito nuestro ser *Leib*, nuestra subjetividad viviente a la vez corporal y psíquica.

²⁵⁹ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 68.

²⁶⁰ *Ibid*, p. 24.

Siguiendo a Habermas, el problema aparece cuando el sujeto comprende en esta actitud objetivante que su cuerpo vivido (*Leib*) ha sido diseñado por otro distinto a él. En tal caso se produciría una inversión de los términos, es decir, una subordinación del «ser cuerpo» al «tener cuerpo»; es decir, *Leib* subsumido por *Körper*, la subjetividad viviente por la objetividad técnica. Esta alteración plantea el grave problema de la autocomprensión que un sujeto puede hacer de sí mismo en tanto que objetivación heterónoma. Y, lo que es peor, qué estatuto moral podría adquirir una persona que se comprende en estos términos. Habermas, en la línea de lo que sostenemos a lo largo de esta tesis, apela a la necesidad de preservar los condicionantes naturales o biológicos tal y como los hemos conocido hasta hoy:

La existencia corporal (*leiblich*) sólo posibilita estas distinciones perspectivistas bajo la condición de que la persona se identifique con su cuerpo (*Leib*). Y para que la persona pueda sentirse una con él parece que el cuerpo (*Leib*) tiene que experimentarse como algo natural, como la continuación de la vida orgánica, autorregeneradora, de la que ha nacido la persona²⁶¹.

De ahí la importante distinción que hace Habermas entre la «indisponibilidad» y la «inviolabilidad» de la vida humana. Siguiendo al filósofo alemán, sólo el nacimiento otorga al sujeto plenos derechos jurídicos. El respeto de estos derechos es inviolable, y se corresponde con todas las cuestiones referidas a la dignidad humana. Otra cuestión es la dignidad de la vida humana prepersonal, es decir, antes del nacimiento. Frente a una postura científico-instrumental, o empiricista, el embrión no puede ser considerado como un puñado de células disponibles al capricho de la ciencia ficción; y, por otro lado, tampoco puede ser considerado como una entidad sagrada e intocable, tal y como ocurre con argumentos de tipo metafísicos y teológicos. Habermas trata de posicionarse en un término medio, estableciendo que el embrión es indisponible y, por tanto, sometido a una consideración jurídica y moral. La indisponibilidad tiene relación con el patrimonio genético colectivo que pertenece a toda la humanidad, y que permite la formación de seres humanos libres capaces de desarrollar un poder ser sí mismo y un sentido de la responsabilidad. En definitiva, y en clave ilustrada, sujetos con capacidades emancipatorias. Es indisponible aquello que atañe a la comunidad de seres humanos morales. La indisponibilidad de lo natural, tal y como recoge la carta de

²⁶¹ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 81.

derechos fundamentales de la Unión Europea, es un aspecto intermedio entre la tesis empiricista y la tesis metafísica:

Ambas partes parecen omitir que algo puede ser considerado como «indisponible» aunque no tenga el estatus de persona portadora de derechos fundamentales inalienables según la constitución. No sólo es «indisponible» lo que tiene dignidad humana. Algo puede susraerse a nuestra disposición por buenas razones morales sin ser «inviolable» en el sentido de tener derechos fundamentales ilimitados o absolutamente válidos²⁶².

La crítica fundamental está en que si en condiciones normales de procreación el niño hecho adolescente puede emanciparse críticamente de las imposiciones normativas de sus padres, no ocurriría así en el caso de la intervención biotecnológica destinada a codificar caprichosa y definitivamente la estructura genética del embrión. El adolescente que toma conciencia de su propia biografía personal puede sentirse incapaz de emanciparse de los condicionamientos genéticos decididos previamente por sus progenitores. Se habría violado ese derecho. Si analizamos el fenómeno desde la perspectiva racional-comunicativa desarrollada en la obra de Habermas, podemos comprender que la asimetría existente en el proceso de elección del material genético del niño es radicalmente inválida. El sujeto paciente de dicha elección no puede participar del proceso de discusión de tal elección; y lo que es peor, no puede desprenderse de las consecuencias de dicha elección ni siquiera en su etapa hacia la madurez personal. La intervención genética con fines de mejora se pone en entredicho cuando estas perspectivas afectan a las posibilidades del adolescente para comprenderse a sí mismo como autor de su propia vida. Las elecciones paternas pueden no coincidir con las preferencias del hijo, con lo cual puede quedar seriamente perturbada la disposición del mismo a reconocer su propia identidad. Aún en el caso de que la elección de las aptitudes del niño pudiera ser aceptada favorablemente, dicho niño tendría que asumir necesariamente la autoría compartida de sus acciones en el mundo objetivo, social y personal, lo cual desestabiliza la autonomía del mismo para actuar y hablar desde la libertad de sus elecciones personales. Tal es así porque sus elecciones vienen de algún modo ya seleccionadas por el diseño genético de sus padres, lo cual “se sustrae a las condiciones de reciprocidad del entendimiento comunicativo”²⁶³.

²⁶² HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 48.

²⁶³ *Ibid*, p. 73.

Ser y deber ser en la ética de la especie

Habermas plantea las diferencias entre una eugenesia positiva y una eugenesia preventiva, y trata de posicionarse a favor de la segunda por una serie de riesgos que no había advertido en su proyecto teórico anterior. Sorprendentemente, y en contraste con ese proyecto, dedica sus esfuerzos a definir una ética material o de contenido que pueda preservar los procedimientos morales de la ética del discurso y una manera de autocomprensión existencial que garantice la justicia social, siendo ésta *una elección previa a la moral*. En otros términos, la *materialidad* o *contenido* de una «ética de la especie» que respeta la indisponibilidad del nacimiento, como dice Hannah Arendt, y que solamente altera el embrión con fines preventivos, es considerada ahora como imprescindible para garantizar el *deber ser* de las reglas del discurso moral. *La ética de la vida es garante de la posibilidad moral, el ser impone límites al deber ser, no por cuestiones comunicativas ligadas al mundo de la vida, sino para la conservación del patrimonio genético de un cuerpo humano autónomo:*

Que *debemos* actuar moralmente está incluido en el sentido mismo de la moral (concebida deontológicamente). Pero ¿por qué deberíamos *querer* ser morales si la biotécnica calladamente se deslizara en nuestra identidad como especie? Una valoración de la moral en total no es ella misma un juicio moral sino un juicio ético, un juicio de ética de la especie²⁶⁴.

Habermas lo vuelve a expresar de otro modo:

Los argumentos tomados del mismo juego del lenguaje moral no pueden hacer nada contra una autoinstrumentalización eugenésica de la especie humana que modifique las reglas del juego moral. Sólo las reflexiones moralmente autorreflexivas, de ética de la especie, que se extienden a los presupuestos naturales (y en consecuencia también mentales) de la autocomprensión moral de personas que actúan responsablemente, se hallan en el nivel de argumentación correcto²⁶⁵.

Esta síntesis llega a denominarla “«moralización» de la naturaleza humana”²⁶⁶. El argumento material dice explícitamente que sólo la “indisponibilidad de los fundamentos biológicos de la identidad personal puede fundamentar la protección de la

²⁶⁴ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 98.

²⁶⁵ *Ibid*, p. 120.

²⁶⁶ *Ibid*, p. 97.

integridad de unas disposiciones hereditarias no manipulables”²⁶⁷. En otros términos, el *ser* en el sentido de *Leib* (ser un cuerpo viviente) implica también un *deber ser* formulado por la *ética autónoma de la especie* con el concepto de *Körper* (objetivación de la intrínseca indisponibilidad del tener un cuerpo). Esto supone una refutación de la falacia naturalista, implícita en el argumento de Habermas. No alterar nuestros genes con fines de mejora es una decisión libre y autónoma (ética del discurso) que podemos tomar siempre y cuando dispongamos de un organismo vivo cuyo aparato genético no sufra más eugenesia que la preventiva, una disposición que convierte en deber (ética autónoma de la especie) nuestras propias afecciones morales (refutación de la falacia naturalista, que separa nuestros sentimientos morales «subjetivos» de la normatividad «objetiva»). De lo contrario, aceptar la eugenesia liberal sería una decisión moral contradictoria con la misma moral, puesto que puede poner fin a nuestra propia capacidad para la sensibilidad moral y para decidir con autonomía.

Este es un giro fundamental en la obra de Habermas. Hasta entonces había dedicado sus esfuerzos a demostrar, como ya vimos, el debilitamiento de la validez de las formas tradicionales de comprender éticamente la vida buena en beneficio de un proceso de racionalización creciente del mundo de la vida que da lugar a formas postconvencionales y formales de tipo moral destinadas a la validación de normas. Esta prioridad de lo justo frente a lo bueno sólo se hace cuestionable cuando comienza a confundirse la tradicional distinción entre sujeto y objeto, entre natural y artificial:

Se trata de la desdiferenciación de distinciones categoriales que hasta ahora suponíamos invariantes de nuestras autodescripciones. Tal proceso podría cambiar nuestra autocomprensión ética de la especie hasta tal punto que la consciencia moral quedara también afectada²⁶⁸.

Es muy relevante el hecho sin precedentes de intervenir sobre el genoma de un ser humano, dada la impredecibilidad de sus consecuencias para la formación moral del ser humano tal y como era asumida tradicionalmente:

²⁶⁷ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 42.

²⁶⁸ *Ibid*, p. 6.

Con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación entre ambas que cuestiona la suposición hasta ahora obvia de autocomprensión moral en personas que actúan y juzgan autónomamente²⁶⁹.

La moral ya no es tanto un producto racional-formal de la sociedad europea postconvencional, sino una posibilidad sólo disponible para seres humanos autónomos:

Entiendo el comportamiento moral como una respuesta constructiva a las dependencias y necesidades derivadas de la imperfecta dotación orgánica y la permanente fragilidad de la existencia humana (especialmente clara en los períodos de infancia, enfermedad y vejez)²⁷⁰.

Por tanto, y contrariamente a la tradicional distinción habermasiana entre moral formal y ética del mundo cotidiano de la vida, ahora aparece un cuestionamiento de esta separación, postulando una ética de contenidos como fundamento implícito de la moral formal postconvencional:

Bajo las condiciones del pensamiento posmetafísico, de una autocomprensión ética de la especie inscrita en determinadas tradiciones y formas de vida no se pueden concluir argumentos que desbanquen las pretensiones de validez de una moral presuntamente válida para la generalidad. Pero esta «prioridad de lo justo frente a lo bueno» no puede impedir ver que la moral racional abstracta de los sujetos de derechos humanos se apoya a su vez en una *autocomprensión ética de la especie* preexistente, compartida por todas las *personas morales*²⁷¹.

Esta última cita es fundamental. En *El futuro de la naturaleza humana* Habermas apuesta claramente por la evidencia intuitiva de una ética de la especie preventiva que garantiza la autonomía del individuo en su proceso de madurez y en la formación de una biografía personal exenta de alteraciones biotécnicas. La ética (presupuestos referidos a la especie) está implícita en la moral (normas explícitas de rectitud y justicia). Ésta es una autoevidencia justificada desde el momento en que su incumplimiento “hiere nuestros sentimientos morales”²⁷², porque “no obtenemos inmediatamente un argumento moral contundente pero sí una orientación mediada por

²⁶⁹ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 87.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 51.

²⁷¹ *Ibid*, p. 59.

²⁷² *Ibid*, p. 26.

la ética de la especie que aconseja la cautela y la abstención”²⁷³, porque “la afectividad de las reacciones no expresa tanto la indignación moral como la repulsión ante algo obsceno”²⁷⁴, porque “nuestras concepciones de (...) la vida humana prepersonal forman, por decirlo así, un entorno ético estabilizador para la moral racional de los sujetos de derechos humanos”²⁷⁵, porque “parece que muchos de nosotros tenemos la intuición de querer *inclinarse la balanza* a favor de la vida humana”²⁷⁶, por “el escrúpulo comparativamente arcaico que sentimos ante la investigación consumidora de embriones”²⁷⁷, por “la sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión”²⁷⁸, por “el «impulso» de preferir una existencia digna de seres humanos”²⁷⁹.

La nueva terminología habermasiana está totalmente preñada de argumentos de contenido práctico-material, sin los cuales no es posible pensar una moral cualquiera, incluida una moral discursiva. De este modo, podemos concluir que el ser material y el deber-ser formal, la ética y la moral, *coinciden bajo el título programático de la ética de la especie*, y no tanto bajo el título de una ética del discurso. La amenaza que supone intervenir en el genoma humano, hasta hoy indisponible implícitamente, explicita una normatividad que nunca fue necesario pactar. Habermas no emplea la terminología de la falacia naturalista, pero en la siguiente cita es evidente que se refiere al mismo tema:

Las intervenciones que auguran la descodificación del genoma humano arrojan una luz peculiar sobre una condición de nuestra autocomprensión normativa natural no tematizada hasta ahora y que se revela como esencial²⁸⁰.

Lo más interesante es que esta ética de la especie es válida por su propio contenido material-natural, y no tanto por las reglas formales-universales de la ética del discurso. El único recurso del que puede echar mano para recuperar la esfera de validez de los modos expresivos de obtener verosimilitud por parte de un espectador está en recurrir a esta ética de la especie, como una instancia inmediata y sensible, y no tanto desde la formalización de un procedimiento regulado.

²⁷³ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 45.

²⁷⁴ *Ibid*, p. 58.

²⁷⁵ *Ibid*, p. 92.

²⁷⁶ *Ibid*, p. 93.

²⁷⁷ *Ibid*, p. 93.

²⁷⁸ *Ibid*, p. 95.

²⁷⁹ *Ibid*, p. 99.

²⁸⁰ *Ibid*, p. 25.

Es muy revelador que Habermas no haya desarrollado en estudios posteriores una argumentación que cuestiona con tanta claridad toda su obra anterior. Este giro en la filosofía de Habermas también lo ha visto Gilbert Hottois²⁸¹, criticando el giro sustancialista y universalista de esta ética de contenido respecto a la trayectoria de su obra anterior. Además, acusa a Habermas de presentar de forma determinista y vaga su visión de la genética, suscitando un cierto dogmatismo antiliberal y contra el mercado, sin advertir que, prohibiéndola, la investigación genética podría refugiarse en la clandestinidad y el mercado negro. Hottois va más allá y asume las ventajas de la biotecnología en términos de justicia equitativa si ésta es capaz de eliminar las desigualdades genéticas fácticas. De hecho, compara la necesidad de eliminar dichas desigualdades con las desigualdades económicas, que, dice, Habermas tampoco afronta. Hottois defiende una posición evolucionista y tecno-entusiasta que me parece inaceptable. Su desprecio por el principio de precaución en la bioética remite a la visión utópica de la Modernidad y a su fe ciega en el progreso de la ciencia, sin considerar la gravedad de los problemas que están apareciendo actualmente y cuyas consecuencias desconocemos profundamente. Reconoce que a la ciencia le es inherente la producción de riesgos, pero ello no impide el supuesto destino evolutivo de su propia expansión:

En nombre de la pendiente resbaladiza asociada a un principio de precaución extremo, ninguno de los descubrimientos e invenciones que han forjado la historia de la especie humana habría podido ver la luz del día²⁸².

Crítica de la acción comunicativa: la verosimilitud

Si retomamos la división de las esferas de acción racional que distingue Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, la ética de la especie se sitúa en la tercera de ellas, la racionalidad estético-expresiva propia de un sujeto capaz de validarse en términos de verosimilitud. Con los avances de la ingeniería genética el propio Habermas advierte la *profunda alteración que sufrirían las validaciones* de un individuo manipulado genéticamente que desea expresarse con pretensiones de veracidad. La práctica de una eugenesia positiva pone en entredicho la posibilidad de mostrar verosimilitud en las acciones de un sujeto individual, y ello por la diferenciación que puede existir entre

²⁸¹ HOTTOIS, G., «¿Qué papel deben desempeñar los filósofos en los debates bioéticos? Presentación y discusión de *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, de Jürgen Habermas», en GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (Coord), *Filosofía y ciencias de la vida*, FCE, México, 2009, pp. 175-204.

²⁸² HOTTOIS, G., *Filosofía y ciencias de la vida*, p. 194.

unas aptitudes logradas genéticamente para actuar con éxito en un ámbito concreto de la vida y la posible disconformidad del sujeto portador de tales aptitudes con la elección asimétrica de sus padres. Se produce un desencuentro entre lo que uno puede llegar a sentir y lo que uno puede llegar a hacer. Un sujeto preparado para triunfar en el ámbito de la música puede sentir contrariamente preferencias motivacionales que no se correspondan con esta aptitud musical. La verosimilitud de una expresión subjetiva queda validada definitivamente cuando ésta se muestra al interlocutor, y este mostrar puede no suceder cuando las aptitudes personales han sido definidas por un sujeto externo.

El adolescente que toma conciencia de ser resultado de una manipulación genética elegida a voluntad por sus padres y sin haber optado a la posibilidad de participar en esa elección, puede, por un lado, tener dificultades para comprenderse como autor de su propia vida. El hecho de no actuar en las decisiones originales de sus preferencias voluntarias le impide apropiarse de su misma biografía, lo cual afecta igualmente al proceso de formación de la personalidad. Tal personalidad no resulta únicamente de un condicionamiento educativo de los padres, la escuela y su entorno en general, sino también de una decisión previa a su nacimiento que determina definitivamente el comportamiento a lo largo de la vida. Mientras que en el caso de la eugenesia preventiva es posible obtener una autonomía por medio de una crítica capaz de objetivar el pasado y sus condicionamientos, no ocurre así en el segundo caso, donde las definiciones genéticas de los padres acompañan necesariamente la subjetividad del hijo a lo largo de toda su vida, sin la posibilidad de poder objetivarla y distanciarse críticamente.

Las modificaciones de la identidad al alcance de la biotecnología también pueden repercutir en el proceso de *socialización del individuo*, ya que una posible disconformidad con el programa genético elegido por sus padres puede bloquear las posibles motivaciones racionales de pertenecer a una comunidad. Un sujeto carente de autonomía para hablar y actuar puede sufrir serias dificultades a la hora de participar en los procedimientos discursivos comunitarios, dado que la libertad para opinar desde sus propias convicciones motivacionales estaría seriamente alterada por los condicionantes genéticos preestablecidos por los padres.

Con el abanico de posibilidades que abre la tecnología genética como mecanismo de transmutación biológica de seres humanos, la cuestión que se plantea, tal y como lo expresa Sloterdijk, es la definición de los límites de estas prácticas

transformadoras. Habermas expresa con rotundidad la exigencia de atenerse a las prácticas eugenésicas de tipo exclusivamente preventivo, ligadas a las malformaciones genéticas, pero nunca con pretensiones de “mejorar” la especie:

Debemos trazar e imponer fronteras precisamente allí donde éstas son fluctuantes. Este argumento sirve ya hoy día para defender una eugenesia liberal, que no reconoce ninguna frontera entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora y que deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado las que elijan los objetivos de la modificación de marcas características²⁸³.

Esta supuesta mejora, lo acabamos de ver, puede generar consecuencias nocivas para el sujeto aparentemente mejorado, bien sea para una comprensión de tipo existencialista de «poder ser sí mismo» y, por tanto, identificarse con su biografía personal, bien sea para una participación comunicativa desde la autonomía de la voluntad. Esta espinosa cuestión es especialmente delicada para un filósofo que ha eliminado durante toda su obra anterior cualquier posibilidad de legislación conforme no sólo a principios de tipo religioso o metafísico, sino a principios de contenido. A pesar de ello, cree que es posible encontrar un argumento para la demarcación entre eugenesia negativa y positiva:

Hay una idea regulativa para trazar una frontera, un criterio que, aun necesitado de interpretación, no es en principio impugnabile: todas las intervenciones terapéuticas, también las prenatales, tienen que depender de un consenso, al menos puesto contrafacticamente, con el posible afectado mismo²⁸⁴.

A primera vista, y desde la perspectiva de la ética del discurso que ya hemos analizado, no hay ninguna razón *a priori* para establecer un mandato imperativo en referencia a ninguna de las dos opciones, porque “la sustancia normativa de la protegibilidad de la vida humana prepersonal no encuentra una expresión racionalmente aceptable para todos los ciudadanos ni en el lenguaje objetivante del empirismo ni en el lenguaje de la religión”²⁸⁵. Cualquiera de las dos opciones debe someterse al tribunal imparcial de un procedimiento discursivo donde sólo la coacción no violenta del mejor argumento logrará establecer un consenso válido para todos los afectados. Las reglas de

²⁸³ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, pp. 32-33.

²⁸⁴ *Ibid*, p. 118.

²⁸⁵ *Ibid*, pp. 49-50.

la ética del discurso exigen poner sobre la mesa las distintas opciones a elegir sobre las maneras en las que un individuo puede comprenderse a sí mismo como autor o no de su propia biografía:

Ahora depende de la autocomprensión de estos sujetos cómo quieran aprovechar el alcance de los nuevos espacios de decisión: *autónomamente*, según consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad, o *arbitrariamente*, de acuerdo con preferencias subjetivas que puedan satisfacerse en el mercado²⁸⁶.

Aceptar los dictados de la eugenesia liberal con fines de mejora implica aceptar una biopolítica de los comportamientos no ya de un individuo particular, sino de la especie humana. La eugenesia positiva, hoy una quimera y mañana una tecnología al alcance potencial de todos, implica aceptar una deformación de la naturaleza orgánica y subjetiva del hombre (*Leib*) para convertirla en un objeto biotécnico (*Körper*), un híbrido que desdibuja las diferencias entre el humano y la máquina. La autocomprensión que en estas condiciones pueda hacer un sujeto de sí mismo no sólo está alterada si está disconforme con las dotaciones genéticas que le han sido asignadas, sino también por el hecho de ser consciente de las intervenciones artificiales a las que ha sido sometido. Ya hemos visto las consecuencias nefastas que esto supone para la reglamentación ideal de una pragmática transcendental del discurso:

Sólo podemos tomar parte en el juego del lenguaje de la moral racional universalista partiendo del presupuesto idealizador de que cada uno de nosotros arrostra la responsabilidad única de la configuración ética de su propia vida y de que, en el trato moral, podemos esperar un estatus de igualdad en el sentido de una reciprocidad de derechos y deberes fundamentalmente ilimitada. Pero si la determinación eugenésica ajena modifica las reglas del juego del lenguaje mismo, impide que se la critique a ella misma en virtud de dichas reglas²⁸⁷.

El riesgo que advierte Habermas ante la amenaza de la eugenesia liberal está en que, desde el punto de vista de la ética del discurso, no se puede hacer más que someter a discusión qué tipo de ética de la especie queremos para nuestra descendencia. La ética del discurso sólo valida un procedimiento formal, pero *nunca cuestiones de contenido* referidas a la pertinencia de un tipo determinado de ética de la especie, positiva o negativa, liberal o preventiva. De este modo, podría darse el caso de consensos

²⁸⁶ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 24.

²⁸⁷ *Ibid*, p. 119.

obtenidos conforme a la ética del discurso que validen la pertinencia de una ética de la especie de tipo liberal, donde cada progenitor es libre de elegir a voluntad las cualidades más favorables de su misma descendencia. Esto quiere decir que un consenso que resulte de la ética del discurso puede validar formas subjetivas de autocomprensión distorsionadas tecnológicamente, las cuales pueden poner en riesgo la renovación de los mismos procedimientos formales de la ética del discurso. Dicho de otra manera: la ética del discurso destruiría las mismas condiciones ideales para una ética del discurso si valida la pertinencia de prácticas eugenésicas positivas con el fin de “mejorar” genéticamente la especie. El ser de una ética heterónoma de la especie corrompe las reglas formales del deber ser propias de la ética del discurso, y por eso la ética autónoma de la especie se convierte en condición de posibilidad de la ética del discurso.

Esto es así ante el supuesto de seres vivos alterados genéticamente que pueden estar disconformes con el menú de habilidades previamente seleccionadas por sus padres. Estamos ante la posibilidad de un caso patológico de desmotivación que atenta contra la libertad de un sujeto con capacidad de hablar y actuar. El sujeto técnicamente modificado puede abdicar de su oportunidad para participar en el proceso de decisión de normas válidas para todos, en la medida en que presenta dificultades para *identificarse* consigo mismo y, con ello, *socializarse* y sentirse perteneciente a una comunidad cultural determinada. Además, un sujeto igualmente conforme con la dotación genética asignada puede presentar también patologías por el hecho de saberse producto artificial de algo externo a la mera reproducción de sus progenitores. La conciencia de resultar de un procedimiento asimétrico de consenso le puede mover a sentirse desigual entre los miembros de su comunidad, al no sentirse autónomo en la elección de sus dotaciones genéticas. Por tanto, el *incumplimiento de dos reglas formales del discurso*, como son la falta de libertad ante la preselección de las dotaciones personales y la conciencia de sentirse desigual ante el resto de seres resultantes de la indisponibilidad del nacimiento natural, la individuación y la socialización, bloquean la posibilidad de una ética del discurso conforme a reglas ideales de habla:

Esta contingencia insignificante se revela —en el momento en que es dominada— como un presupuesto necesario para el poder ser sí mismo y para la naturaleza fundamentalmente igualitaria de nuestras relaciones interpersonales²⁸⁸. (...) Cuando uno toma por otro una

²⁸⁸ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 25.

decisión irreversible que afecta profundamente la disposición orgánica de éste, se restringe la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales²⁸⁹.

Por todas estas razones, encontramos en el universo filosófico de Habermas un discurso radicalmente nuevo, cargado de observaciones de tipo intuitivo y material que tratan de sortear las amenazas que la eugenesia liberal supone para la ética del discurso. Si bien se presta indefenso ante un procedimiento inevitable de discusión sobre qué tipo de ética de la especie conviene al género humano, el filósofo alemán se niega a creer que esta elección se limite exclusivamente al cumplimiento formal-moral de unas reglas de orden comunicativo. Por primera vez, Habermas llama al filósofo a posicionarse ante una cuestión que no puede quedar exclusivamente en manos de un procedimiento moral:

Quando se trata de los interrogantes de una «ética de la especie», la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto está en juego la autocomprensión de sujetos aptos para el lenguaje y la acción *en total*, la filosofía no puede seguir sustrayéndose de adoptar una postura en cuestiones de contenido²⁹⁰.

La debilidad del argumento de la ética del discurso es advertida por su mismo autor:

La ética del poder ser sí mismo es una más entre varias alternativas. La sustancia de esta autocomprensión no puede seguir compitiendo con otras respuestas valiéndose de argumentos formales. Más bien parece que la pregunta filosófica originaria por la «vida recta» se renueva en una generalidad antropológica. Las nuevas tecnologías nos impelen a entablar un discurso público sobre la recta comprensión de la forma de vida cultural como tal. Y las razones de los filósofos para abandonar este tema de debate a los biocientíficos e ingenieros entusiastas de la ciencia ficción ya no son buenas²⁹¹.

Decantarse por una ética de la especie auspiciada por una eugenesia negativa de tipo preventivo consiste en defender una ética que garantiza la autonomía de la voluntad, y por tanto, la posibilidad de logros universales de orden moral. En este sentido, *la ética autónoma de la especie es condición de posibilidad de la ética formal del discurso*. Habermas parece encontrar un argumento irrefutable:

²⁸⁹ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 26.

²⁹⁰ *Ibid*, pp. 23-24.

²⁹¹ *Ibid*, p. 28.

Me parece que hay un argumento al que hay que dar un peso especial en el debate sobre la mejor autocomprensión ética de la especie: no todas las concepciones armonizan de la misma manera con nuestra autocomprensión como personas moralmente responsables, (...) (porque) la vida en el vacío moral, en una forma de vida que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse. Éste no es en sí mismo un argumento moral pero utiliza las condiciones de las que depende la conservación de una autocomprensión moral como argumento para un autocomprensión ética de la especie²⁹².

En resumen, no es posible garantizar las condiciones ideales de las reglas del discurso práctico sin antes conservar una ética de la especie que preserve la libertad de cada individuo para comprender críticamente su propia historia personal:

Las convicciones morales sólo ligan con eficacia la voluntad si están insertas en una autocomprensión ética que enganche la preocupación por el propio bien al interés por la justicia²⁹³.

Esta radical transformación categorial del pensamiento de Habermas nos permite articularlo con otras dos corrientes de pensamiento que asumen una serie de presupuestos materiales que son condición de posibilidad para toda ética posible. En el próximo capítulo vamos a abordar este tema con la ética de la liberación de Enrique Dussel.

²⁹² HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, p. 121.

²⁹³ *Ibid*, p. 14.

13. La sociedad. La ética de la liberación de Enrique Dussel

*Los nadies: los hijos de los nadies, los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:
Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones, sino supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.*

Eduardo Galeano, *Los nadies*

Ética material de la vida

En el capítulo anterior hemos intentado demostrar la evolución de Habermas desde una ética del discurso hacia una ética de la especie. El objetivo de este estudio consistía en mostrar la atención que presta el último Habermas al problema de la fundamentación de normas partiendo de un ámbito que no es estrictamente lingüístico ni discursivo sino antes bien pulsional y afectivo, de contenido. El vínculo entre los juicios de hecho y los juicios de valor ya no está escindido por las reglas formales de un procedimiento pragmático del discurso, como vimos en *El futuro de la naturaleza humana*, lo cual nos abre todo un espacio nuevo de crítica y reflexión sobre los presupuestos de la ética del discurso de Habermas y también de Apel.

Es en este sentido como vamos a intentar encarar la enorme obra del filósofo, historiador y teólogo argentino-mexicano Enrique Dussel, siguiendo especialmente sus aportaciones realizadas durante los debates que, desde el año 1989, entabló con la ética del discurso, siendo su interlocutor Karl-Otto Apel. Es interesante repasar la serie de encuentros y debates acontecidos a lo largo de los años 90 entre Dussel y Apel para tratar de encontrar puntos de encuentro y divergencias entre la ética de la liberación y la ética del discurso. A pesar del interés de estos debates, la mejor formulación filosófica

que encontramos en la obra de Dussel está en la *Ética de la liberación*²⁹⁴, (si nos atenemos a su ética y obviemos sus interesantes trabajos sobre filosofía política, publicados recientemente). Vamos a tomar esta obra como principal referente para explicar las aportaciones y las críticas de la ética de la liberación a la ética del discurso, respetando el hilo conductor del debate en torno a los juicios descriptivos o de hecho y las normas o juicios de valor. La crítica de Dussel a la ética del discurso y la revisión «naturalizada» de la falacia naturalista nos permitirá descubrir una ética de la vida dirigida no tanto al cuerpo individual sino más bien a la sociedad, los pueblos, las etnias, etc. La ética de la liberación de Dussel nos va a introducir en el tema clásico de la experiencia ética intersubjetiva, atendiendo especialmente a sus conflictos de opresión y liberación. Su discurso de la víctima y el oprimido es paralelo a la aparición de las éticas del desarrollo y la liberación a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, como ya vimos anteriormente, aunque manteniendo algunas diferencias importantes.

Pero antes de centrarnos en la argumentación conceptual, conviene primero situar los textos de Dussel en los acontecimientos históricos que le rodean. La obra se localiza dentro del «pensamiento de la liberación» que surge en América Latina desde los años 60 del siglo pasado. Durante esa década se produjeron en toda América Latina una serie de dictaduras militares de Seguridad Nacional auspiciadas desde el Pentágono de EEUU: Brasil, Argentina, Chile, etc.; también se extendieron los movimientos contestatarios de origen universitario (con la matanza en 1968 de 200 estudiantes en la plaza de Tlatelolco en México o el llamado «cordobazo» en Argentina); apareció la teoría de la dependencia con Fernando Henrique Cardoso, Celso Furtado o André Gunder Frank; nació una literatura latinoamericana politizada con Alejo Carpentier y Gabriel García Márquez; y, por último, se consolidaron los movimientos nacionales de liberación en África, América Latina y Asia.

El «pensamiento de la liberación» nace intelectualmente no sólo a través de la sociología crítica, sino también en el ámbito de la teología, la pedagogía y la filosofía latinoamericana. Se trata de un movimiento de clara vocación ética y política que arranca con una subversión de términos: si hasta entonces el discurso dominante y economicista clasificaba el mundo entre las naciones subdesarrolladas y las naciones desarrolladas, en adelante comenzó a hablarse del fenómeno de la dependencia y la liberación, junto a los dos sujetos que le son propios: el opresor y el oprimido. El giro

²⁹⁴ DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, op. cit.

epistemológico fue evidente: el desarrollo de unos pocos produce el subdesarrollo de la mayoría en proporciones desorbitadas; o lo que es lo mismo, dependencia y subdesarrollo están directamente relacionados.

Dussel, lector de Lévinas, participó activamente en este proceso, despertando, como él mismo dice, del “sueño ontológico” heideggeriano. El joven Dussel, viajero incansable y estudiante en diversas universidades europeas, siempre tuvo una premisa clara que da sentido a toda su producción intelectual: la exigencia de rastrear un pensamiento propiamente latinoamericano y ético capaz de fundamentar acciones de liberación con pretensiones universales. Esta ambición intelectual le llevó a redactar textos cargados de entusiasmo profético:

La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial²⁹⁵. (...) Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad antro-po-lógica: hemos dejado atrás la fisio-logía griega, la teo-logía medieval, la logología moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas²⁹⁶.

La riqueza del pensamiento de Dussel se debe a la reconstrucción de una ética capaz de asumir principios universales ausentes en la tradición del pensamiento occidental. En cierto modo, podemos catalogar su obra como un esfuerzo de búsqueda permanente en pos de lo que él llama una arquitectónica. El resultado de estos esfuerzos, ya esbozado en *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, de 1995, lo encontramos profundamente articulado en la *Ética de la liberación*, publicada en 1998, a la cual vamos a recurrir normalmente dado el enorme grado de sistematización que encontramos en comparación con el resto de sus obras.

* * *

Podría considerarse el conjunto entero de la obra filosófica de Dussel como una búsqueda de principios éticos válidos para criticar la tradición filosófica eurocéntrica y lograr un pensamiento propiamente latinoamericano que, al mismo tiempo, tenga

²⁹⁵ DUSSEL, E., *Filosofía ética de la liberación II*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 173.

²⁹⁶ *Ibid*, 1973, p. 174.

pretensión universal. Las primeras obras de Dussel, muy influidas por Heidegger, apuntan a lo que llama «*factum* ontológico de la ética», que consiste en el momento práctico y existencial del estar arrojado a lo infinito, a lo nuevo. Por decirlo con sus términos, se refiere al *ser* existente que *puede-ser* novedad y libertad. Dussel presta mucha atención al fenómeno de la potencialidad, al poder-ser en tanto que ser libre situado más allá de cualquier totalización sistémica. Así, dice Dussel que:

El fundamento de la ética es el ser del hombre que se com-prende existencialmente como poder-ser²⁹⁷.

Siguiendo la perspectiva de la fenomenología hermenéutica, Dussel ya expresa intuiciones referidas a la falacia naturalista:

Ese ser como poder-ser ad-viniente, com-prendido dia-lécticamente, en posición existencial, es idénticamente el deber-ser²⁹⁸. El ser como poder-ser es entonces deber-ser; el poder-ser, como origen desde el cual parte hacia una libertad la ex-igencia como ob-ligación, es el deber-ser²⁹⁹.

Como vemos, sus primeras reflexiones en torno al problema de la falacia naturalista están expresadas mediante el fenómeno de la posibilidad:

El poder-ser es el ser que tenemos-que-ser, el que se nos im-pone como deber-ser³⁰⁰.

A lo largo de su obra acontece todo un tránsito intelectual que va desde las posturas existencialistas de Heidegger hasta una recuperación del materialismo de Marx; del pensamiento del ser como posibilidad ontológica al pensamiento del ser como vida corporal; dicho de otra manera, de la *posibilidad* como valor fundamental a la *vida* como presupuesto de todo valor. Para este trabajo nos interesa centrarnos en la postura definitiva de Dussel, que es principalmente marxista. El concepto de vida sólo comienza a relucir en los textos de madurez. Es la pieza más importante de su sistema filosófico, llevándole a escribir una ética lo suficientemente consistente como para poder introducir argumentos novedosos con los que enfrentarse a la tradición filosófica. A partir de la obra de Marx podremos comprender el sentido del concepto de «vida». Durante los

²⁹⁷ DUSSEL, E., *Filosofía ética de la liberación I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 54.

²⁹⁸ *Ibid*, p. 64.

²⁹⁹ *Ibid*, p. 89.

³⁰⁰ *Ibid*, p. 90.

años 80 Dussel dedica sus esfuerzos a realizar una completa revisión de la obra de Marx, incluyendo textos inéditos, con el fin de recuperar un autor ampliamente denostado por el pensamiento postmoderno y postmetafísico. Incluso sus textos de los años 70 se refieren a Marx como un pensador de la totalidad³⁰¹.

Dussel, en su batalla contra el eurocentrismo, comienza a interesarse por la economía política y los estudios referidos al problema del capitalismo como sistema global productor de diferencias, de desigualdad, de pobreza. Ya no le interesa tanto el fenómeno de la exclusión visto desde la perspectiva de la totalidad del sistema filosófico (como Idea de Bien, como Espíritu o como comprensión del Ser), sino desde la totalidad del sistema económico. Comienza a desempolvar la obra de Marx con una intención concreta: demostrar que *El capital* no es una teoría crítica de la economía política, sino una *ética* abierta a nuevas interpretaciones. Este no es el lugar para analizar los pormenores de sus tres obras sobre Marx: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988) y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990). En todas ellas aparece un Marx tomado como modelo de la filosofía de la alteridad y la exterioridad ética:

El Marx que nos importa no es “el que entró en crisis” en Europa –allí era un Marx científico para el positivismo, teleológico históricamente, materialista dialéctico, etc. “Nuestro” Marx se sitúa, en cambio, en el nivel de las necesidades vitales básicas: es un Marx económico-antropológico, ético, de un “materialismo” productivo que permite al mismo tiempo fundar una liberación nacional y popular, (dado que) lo esencial es el comer³⁰².

Vamos a centrarnos directamente en las reflexiones de Marx sobre el concepto de *trabajo vivo* que se encuentran en *El capital*. Con este concepto trata Marx de expresar las condiciones naturales de toda subjetividad libre capaz de producir económicamente. La espontaneidad creadora del individuo se materializa cuando está en condiciones de producir conforme a su propia voluntad. Para ello es necesario la libre disposición de la corporalidad personal y creativa, viva, pues sólo así trabajará con autonomía y producirá novedad, creatividad:

³⁰¹ DUSSEL, E., *Filosofía ética de la liberación II*, p. 47.

³⁰² DUSSEL, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, p. 268.

"Fuente" trascendental a la "totalidad" del capital: lo no-capital, el no-Ser del capital, la realidad del "trabajo vivo": A esto lo hemos llamado "Exterioridad": lo "anterior" (en la lógica dialéctica del concepto, y en la realidad histórica), lo "exterior" (lo que surge en la circulación todavía no capitalista: desde un punto de vista lógico (circulación del no-capital todavía) e histórico (el mercantilismo precapitalista), lo trascendental por anterioridad. Porque es "trans-ontológico" (si lo ontológico es el ser del capital como fundamento: el valor que se valoriza), porque está "más-allá" que la totalidad (con anterioridad y exterioridad) lo denominamos lo "meta-físico" (si se entiende que "meta" indica lo "más-allá", y "fysis" el ser mismo). El "trabajo vivo" es así la "fuente meta-física" o que guarda exterioridad con respecto al capital como tal (como "totalidad"). Este punto no ha sido nunca vislumbrado con claridad por el marxismo posterior a Marx³⁰³.

El sujeto humano se relaciona con la infinitud de lo nuevo cuando dispone libremente de sus facultades corporales y sensibles, cuando está más allá del dominio de un sistema que objetiva su trabajo en forma de trabajo abstracto, en la forma del «tiempo-valor». El trabajo vivo no es un valor en sí mismo, ni un fin en sí mismo, sino que es *dignidad*, es la condición natural de todo ser humano independientemente de la existencia o no de un sistema que le oprime. *No es valor, sino la fuente de todo valor. Esta idea es fundamental para entender no sólo las éticas de la vida, sino también la transformación de la ética contemporánea respecto de la ética tradicional.* Todo individuo que viene al mundo posee la condición del trabajo vivo, la capacidad de aportar algo nuevo jamás realizado hasta entonces, independientemente de su condición social y del valor atribuido como objeto de intercambio:

La anterioridad del trabajo vivo como pobre es asimismo el hecho fundamental y primero³⁰⁴.

Esta noción la introduce Marx por contraposición al «trabajo objetivado». Este concepto remite a la instrumentalización del trabajo vivo como capacidad para producir valor. El trabajo vivo no es en sí mismo valor, sino *fuentes* creadoras de valor que puede quedar objetivada como trabajo retribuido. En este caso, desaparece la creatividad subjetiva en sustitución de la producción objetiva, la *alienación*. El humano abandona su condición de libertad para someterse a la regulación de un sistema que le exige crear valor, crear mercancías susceptibles de intercambio. Estas mercancías tendrán un *valor*

³⁰³ DUSSEL, E., *El último Marx*, pp. 371-372.

³⁰⁴ *Ibid*, p. 367.

de uso, es decir, un valor práctico para utilizarlo con determinados fines, y un *valor de cambio*, es decir, un valor monetario destinado a la compra-venta de la mercancía:

Si el valor es vida humana objetivada, y el plusvalor dicha vida impagada, la acumulación del plusvalor como pluscapital no puede ser sino pobreza; miseria, muerte del trabajador³⁰⁵.

La lógica del capitalismo es la objetivación del trabajo vivo. El capitalismo funciona como un sistema que totaliza la realidad metafísica y productiva de las posibilidades infinitas que ofrece el trabajo como trabajo vivo, objetivándolas como valor abstracto susceptible de intercambio. De este modo, el carácter indefinido del trabajo vivo pertenece a nuestra condición laborante, al trabajador:

El trabajador, como "exterioridad", como "anterioridad" al capital, tiene su propia "realidad" en sí y para-sí, como subjetividad, como persona, como vida. Pero es pura negatividad, sin objetividad, sin posibilidad de reproducir esa vida. Para ello, la condición universal de la existencia del capital es, por una parte, contar con la "realidad" de esa subjetividad "creadora", y para ello, haber sumido al trabajador en la más extrema indigencia, pobreza, miseria, mendicidad³⁰⁶.

El trabajo vivo del ser humano se instrumentaliza poniendo en marcha un sistema de rendimientos potencialmente infinitos de valor que produce desempleo, miseria, pobreza. Si el trabajo objetivado es una forma de muerte, el trabajo vivo es fuente de vida, de creación y reproducción de más vida. Dussel desarrolla las dos categorías fundamentales de Marx, «trabajo vivo» y «trabajo objetivado», para obtener sus dos conceptos éticos fundamentales, la «vida» y la «muerte»:

La oposición absoluta entre "trabajo vivo" y "trabajo objetivado" (y no entre trabajo abstracto o concreto) le permite construir las dos categorías iniciales: el "trabajo vivo" como la persona, la subjetividad, la corporalidad del trabajador, con el cual tiene "dignidad" pero no valor, y la "fuerza de trabajo", que tiene valor³⁰⁷.

³⁰⁵ DUSSEL, E., *El último Marx*, pp. 173-174.

³⁰⁶ *Ibid*, p. 366.

³⁰⁷ *Ibid*, p. 441.

A partir de estas investigaciones sobre la obra de Marx, Dussel ya está en condiciones de fundamentar una ética nueva. Tan sólo habrá de cambiar la palabra trabajo por la de vida humana:

Entendemos por "ética" la crítica trascendental de las "morales" (o de la "moral"), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado "juicio") de la dignidad absoluta, trascendental, "metafísica", de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu³⁰⁸.

Cuando Dussel comienza en 1989 a discutir con la ética del discurso ya tiene una elaboración del concepto de vida. Frente a la comunidad de habla de Apel y Habermas empleará el concepto de *comunidad de vida*. En este trabajo vamos a centrarnos en la formulación definitiva que aparece en la *Ética de la liberación*, donde añade a las investigaciones de Marx las aportaciones de neurocientíficos como Antonio Damasio, Humberto Maturana y Gerald Edelman.

El concepto de *vida* en Dussel remite al *modo de realidad* del ser humano (por contraposición a un mineral inerte, un objeto fabricado, etc.), entendida como corporalidad perceptiva, sensible y necesitada que pertenece a un sujeto ético consciente, libre y responsable de sí, que busca su propia *conservación, reproducción y crecimiento*. Esto es importante, porque cuando Dussel se refiere a la vida no está pensando en un sentido extensivo a todos los seres vivos (por lo menos, así ocurre en su *Ética de la liberación*). En sus propias palabras, se trata de "la vida humana como modo de realidad del sujeto ético (...) que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el orden de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los "fines" son (...) "colocados" a partir de las exigencias de la vida humana. Esto es, el ser humano en cuanto viviente constituye la realidad como objetiva (...) en la medida exacta en que la determina como mediación de vida humana"³⁰⁹. Tenemos que, análogamente al concepto de trabajo vivo, *la vida no es un valor, sino que es dignidad*. La vida es el criterio a partir del cual puede fundarse cualquier valor ético, cualquier jerarquía axiológica. Tampoco es un fin en sí misma, sino el principio material para obtener cualquier fin en la realidad.

La vida no se reduce a una lucha instintiva entre las especies (Darwin), ni tampoco a una autorrealización estética de libre arbitrio (Nietzsche), sino que es el

³⁰⁸ DUSSEL, E., *El último Marx*, p. 431.

³⁰⁹ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 100.

principio ético para toda realidad y toda objetividad *humana*. Dussel sitúa la ética entre sus dos límites extremos: la negación del suicida respecto del *más acá* de la vida y la especulación de la religión sobre el *más allá* de la vida. Decir ser humano es decir vida, pues ésta es su forma de realidad. Por ello, *la condición de posibilidad* de toda mediación en la realidad es la vida, pues para que exista un ser tiene que existir como vida, y todo lo que esté fuera de ella no es vida ni ética. Sin vida no es posible la ética (ni la realidad, ni la objetividad), luego toda forma de muerte (suicidio, represión, discriminación, etc.) es una *contradicción performativa* para la ética (en un sentido material, no lógico, como ocurre con Apel), ya que niega su propio fundamento: la vida. Matar vida es contrario a la misma vida y a la ética. Sólo en vida se puede valorar la eticidad de una acción.

Para escapar a esta contradicción performativa material, Dussel define la vida como *principio material universal de la ética, legislador de toda acción humana y principio de toda filosofía primera*, con el cual aspira a “recuperar la dimensión de *corporalidad* con procesos orgánicos altamente auto-referenciales, tan dejados de lado por las morales formales”³¹⁰. La *dignidad absoluta* de la vida es la *verdad* primera de la ética, posibilitando mantener la vida en condiciones de crecimiento y expansión (lo que Dussel llama «vida buena»). Cuando la vida no está expresada en algunas de sus condiciones de posibilidad se debe a la amenaza de alguna forma de muerte (hambre, enfermedad, exclusión, etc.). Asistimos a *una relación de correlación entre realidad, vida y verdad de carácter material y universal*, que corresponde a “una *inmediata* o *instintiva aplicación material del principio biológico*”³¹¹.

Este *principio biológico*, al que antes nos aproximamos desde la filosofía de Marx bajo el nombre de trabajo vivo, ahora queda reforzado por las aportaciones teóricas de las ciencias neurobiológicas. Autores como Antonio Damasio, Gerald Edelman y Humberto Maturana estudian el proceso *autorregulado* del sistema nervioso en sus funciones más primitivas: la percepción de estímulos y la selección de aquellos que de algún modo funcionan como mediación para producir y reproducir la vida del organismo. Se trata de una función originaria del cerebro que se conserva en sus estadios más complejos de funcionamiento: afección y evaluación de estímulos, categorización conceptual de las percepciones, formación del sistema lingüístico y autoconciencia. En todas estas funciones neuronales encontramos una constante que

³¹⁰ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 59.

³¹¹ *Ibid*, § 113.

nunca varía: la búsqueda de aquellas mediaciones y de aquellos modos de realidad que permiten la simultánea conservación del organismo y su crecimiento. Se trata de una función preconsciente y prelingüística que está presente en cualquier ser humano, independientemente de la cultura a la que pertenece, independientemente del tiempo histórico en el que vive.

No se trata de un mandato divino ni de unas exigencias instrumentales, tampoco de un acuerdo libre de coacción entre individuos. Muy al contrario, la conservación de la vida autorregulada por el cerebro es la condición de posibilidad de cualquier otro tipo de acción. Es un mandato *inmanente* al mismo sistema nervioso humano, que es material, sensible y autorregulado ya en sus funciones vegetativas. El sistema nervioso *es* así, *está* autorregulado y autoorganizado así, conforme a unas condiciones biológicas presentes en todos los animales: percibir estímulos para seleccionar mediaciones que permitan continuar viviendo. Por eso la vida no es un valor, sino la condición de posibilidad que pone los medios y los valores para continuar viviendo.

A partir de los *Manuscritos* de 1844 Dussel encuentra en Marx una fundamentación de la vida como sensibilidad corporal y como principio de toda realidad. Hay textos bastante ilustrativos al respecto: “El *hombre* es inmediatamente ser *natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser *corpóreo*, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en *objetos reales, sensibles*, puede exteriorizar su vida”³¹².

Por otro lado, Lévinas, pensador judío tan influyente en Dussel como lo es Marx, también indica este momento preconsciente y originario con la categoría del *disfrute*, el llamado «egoísmo de la vida»: “El disfrute, en la relación con el alimento que es el *otro* de la vida, es una independencia *sui generis*, la independencia de la felicidad. La vida que es vida de alguna cosa, es felicidad. La vida es afectividad y

³¹² MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2003, p. 192.

sentimiento. Vivir es disfrutar de la vida”³¹³. Lévinas, filósofo de la alteridad y de la ética como infinita responsabilidad hacia quienes nos rodean (*el Otro*), reconoce este primer momento material, egoísta y preconsciente como previo a cualquier ontología, a cualquier forma de conciencia y autoconciencia.

En resumen, tener que permanecer en vida exige defender la vida, es decir, actuar conforme a la materialidad de la ética. Cuando esto no ocurre escapamos de la ética. La defensa de la corporalidad de la vida, ya presente en Marx, es el principio primero para toda forma de racionalidad, y constituye la forma originaria de la ética de Dussel. Dice Dussel que “el cerebro es el órgano directamente responsable del “seguir-viviendo”, como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético”, pues “el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime”³¹⁴.

Las leyes de conservación de la vida dictadas por el cerebro en su estadio más preconsciente son universales para todo ser humano, y su respeto es una norma de la ética. Por tanto, no es una ley racional válida para Occidente, sino una verdad objetiva y material que reclama a cualquier comunidad y civilización de la historia humana. El «animal» humano ha ejercido una racionalidad de tipo práctico-material anterior al pensamiento del «yo» o del «nosotros» como colectividad consciente, como sujeto histórico. Así pues, el cerebro establece el criterio de la vida como condición de posibilidad para jerarquizar los valores conforme a dicho criterio. De nuevo, Dussel nos recuerda que *la vida no es en sí misma un valor, sino el criterio por el que debe ordenarse y jerarquizarse cualquier estructura de valor*. Al respecto añade lo siguiente:

Las funciones más complejas del cerebro humano (las emociones secundarias, la felicidad, la categorización conceptual, la competencia lingüística y la autoconciencia, que permiten la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico) *subsumen* las meras funciones físico-vitales de los cerebros menos desarrollados de los animales pre-humanos³¹⁵.

³¹³ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, París, 2003, p. 118. Al respecto, véase capítulo A de la sección II: “La separación como vía”.

³¹⁴ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 60.

³¹⁵ *Ibid*, § 70.

Una década después, en su *Política de la liberación*, vuelve a reforzar este argumento estableciendo que la vida “es el criterio último ético y político de todo lo que vale”³¹⁶.

Pero este criterio ético no es el único, porque Dussel lo relaciona con otros dos más: el principio moral formal-discursivo (muy próximo a Habermas) y el principio de factibilidad (muy próximo a Weber), junto a sus tres principios críticos homólogos: el principio ético-crítico práctico-material de la víctima, el principio moral-crítico formal-discursivo anti-hegemónico y el principio de factibilidad crítica instrumental-estratégico de liberación. Estas tres criterios se constituyen dialécticamente y nunca unilateralmente, refiriéndose unos a otros para dar pie a una “moralidad, eticidad y criticidad procesual diacrónicamente articuladas sin exclusiones”³¹⁷. No podemos analizarlos detenidamente aquí, pero, como reconocerá después en su *Política de la liberación*, ya en su *Ética* se advierte un cierto privilegio de la verdad de la vida, no solo como principio ético, sino como nuevo paradigma filosófico, al mismo nivel que supuso el giro lingüístico para la filosofía del siglo XX:

Si el “paradigma de la conciencia” (de Descartes a Husserl) fue subsumido por el “paradigma del lenguaje” (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el “paradigma de la vida”³¹⁸.

Lo que nos importa aquí es destacar el principio ético de contenido referido a la vida humana, aunque por sí mismo no explica las exigencias del *deber ser*. Lo propiamente ético del concepto de vida no se debe a la función de autoconservación realizada por el cerebro, lo cual exigiría aceptar la eticidad de las acciones de seres vivos que no son estrictamente humanos. Lo que distingue al ser humano del resto de seres vivos es su capacidad para desarrollar mecanismos neurológicos complejos que le permiten tomar conciencia de sus propias acciones y representárselas como posibilidades para la conservación y el crecimiento de la vida. El criterio de la vida es *práctico* porque está referido a la acción voluntaria del ser humano al tomar conciencia de que la exigencia de mantenerse en vida recae sobre sí mismo. El ser humano no actúa conforme a un simple mecanismo de estímulo-respuesta, sino que, además, posee la

³¹⁶ DUSSEL, E., *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009, § 404.

³¹⁷ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 142.

³¹⁸ DUSSEL, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993, p. 25.

capacidad de organizar sus acciones conforme a representaciones voluntarias de la realidad que se le presentan para mantener su ser en vida y desarrollarlo. Entre el suicidio y la religión, ya lo vimos, está el espacio ético de un sujeto consciente y responsable de sí mismo que *debe* actuar conforme a los imperativos de su propio *ser* neuronal.

En este sentido no se trata de realizar una mera inferencia lógica, como pensaría la filosofía analítica, sino de *explicitar* en la práctica ética las pautas de acción *implícitas* en los mecanismos autorregulados del sistema nervioso. La conciencia y la autoconciencia son conquistas del proceso biológico evolutivo, pero a su vez *presuponen siempre ya un principio implícito práctico-material de autoconservación por selección*. El cerebro es el más viejo legislador moral de la historia. El estudio de los procesos neuronales demuestra que es el cerebro la verdadera *klugheit* de la vida, la primera astucia de la razón. Cabría decir que la ética no es un invento humano, tampoco una ficción, sino una epigénesis del mismo proceso evolutivo que ha derivado en formas complejas de autoconciencia y responsabilidad ajenas al resto de la cadena biológica. Esta dimensión de autoconciencia y responsabilidad ante la propia vida es exclusivamente humana, y por ello, hace de la ética una función específicamente humana que “cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable”³¹⁹. Este tema lo veremos con mayor claridad cuando lleguemos al capítulo dedicado a Hans Jonas.

Podemos decir que el *ser* de toda acción humana posee un elemento material y autorregulado de selección de los estímulos que le permite conservar sus condiciones vitales, pero también un elemento de conciencia de orden abstracto que le exige hacerse cargo de esas normas preconscientes. Esta capacidad para hacerse cargo de su propia corporalidad, donde el sujeto autorresponsable se encuentra ante el desafío de decidirse entre las opciones más adecuadas para mantenerse en vida y desarrollarla, nos permite acceder a las esferas cerebrales más complejas relacionadas con la autorrealización:

Desde un punto de vista cerebral ambos sistemas tienen la misma necesidad objetiva: responden, en primer lugar, a las exigencias de la vida humana (necesidad objetiva primera); en segundo lugar, se articulan con el nivel lingüístico-cultural e histórico; y, en tercer lugar, responden a las exigencias superiores y culturales universales de una ética crítica³²⁰.

³¹⁹ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 110.

³²⁰ *Ibid*, § 70.

Por un lado, tenemos el elemento material del ser, la exigencia de seguir siendo en vida, pero, por otro lado, tenemos el elemento práctico de la ética, que hace consciente el mandato de la permanencia del *ser*, ahora como *deber ser*. Este deber ser no corresponde a una aplicación inmediata de una respuesta frente a un estímulo, sino que remite a la exigencia de autorresponsabilidad respecto a la vida de uno mismo desde la libertad para decidirse por ella. Ética es esto, decidir la manera en que un sujeto va a continuar en vida. Respecto a la responsabilidad por uno mismo tenemos que no es un fenómeno intrínsecamente lingüístico ni intersubjetivo al modo de la ética del discurso. Responde, como hemos visto, a una explicitación consciente de las exigencias implícitas del sistema nervioso. La responsabilidad por la vida no se limita a las exigencias del propio organismo, sino que es un fenómeno extensivo al resto de seres humanos. El estudio de la corresponsabilidad ética por los demás, el deber ser de nuestra acción en relación con el resto de semejantes lo interpreta Dussel mediante la filosofía de la alteridad de Lévinas. La experiencia del *otro en tanto que otro* es nuestro deseo trascendental de perdernos en la infinitud de los demás seres humanos, en la exterioridad de nuestro ser finito e imperfecto, en la afirmación de la vida del género humano. La experiencia de la alteridad reconoce en el otro su dignidad de ser humano sea éste quien sea, y exige en cuanto tal la obligación de nuestra responsabilidad:

El otro, que me manda a partir de su trascendencia, es también el extranjero, la viuda y el huérfano en relación a los cuales estoy obligado³²¹.

Esta obligación es máxima respecto a la muerte que, “fuente de todos los mitos, solo está presente en el otro; solamente en él me llama de urgencia a mi última esencia, mi responsabilidad”³²². Según Dussel, “la razón ética –que es la única razón sustentable– nace de la responsabilidad por el otro”³²³, una responsabilidad que es inmediata, originariamente tutelar, inexcusable, que exige acción y transformación. Para Lévinas, la responsabilidad hacia el otro es ineludible:

³²¹ LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, p. 76. La crítica de Dussel a Lévinas se debe al hecho de no haber captado la figura del otro con toda la crudeza que presenta la víctima como heterogeneidad del sistema.

³²² *Ibid.*, p. 195.

³²³ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 265.

La voluntad es libre de asumir esta responsabilidad en el sentido que quiera, pero no es libre de rechazarla, no es libre de ignorar el mundo sentido donde la mirada del otro le ha introducido. Es en la acogida de la mirada donde la voluntad se abre a la razón³²⁴.

La pulsión de corresponsabilidad y hospitalidad hacia los desfavorecidos, las víctimas, los que sufren de inanición, tortura psicológica, ignorancia, explotación laboral, etc., es inevitable porque son semejantes a nosotros. La indiferencia ante una situación así sólo puede ser patológica. Como dice Lévinas:

Delante del hambre de los seres humanos, la responsabilidad se mide objetivamente³²⁵, (...) [pues] la objetividad que busca el conocimiento plenamente cognoscente se cumple más allá del objeto. Es lo que se presenta independiente a todo movimiento subjetivo, es el interlocutor cuya manera consiste a partir de sí, a ser extranjero y, sin embargo, a presentarse a mí³²⁶.

Acabamos de mostrar que el fenómeno de la responsabilidad por el ser de la vida es un deber ético que corresponde aplicarlo no sólo sobre nuestra propia corporalidad, sino también sobre la corporalidad necesitada de quienes nos rodean. A partir de estas premisas podemos formular la definición de Dussel sobre la *eticidad de la vida*:

Principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización”, pues “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*”³²⁷.

Este principio es una crítica explícita a la falacia naturalista que Dussel todavía atribuye a Hume en su *Ética de la liberación*, aunque rectificará después. Así resume lo que denomina *principio material universal de la ética*:

Principio de la corporalidad como «sensibilidad» que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o

³²⁴ LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, p. 241.

³²⁵ *Ibid*, p. 219.

³²⁶ DUSSEL, E. *Ética de la liberación*, p. 63.

³²⁷ *Ibid*, § 57.

sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: 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 (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello como *pretensión de rectitud* también), 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*³²⁸.

Ética crítica de las víctimas

Hemos empleado todo el apartado anterior en explicar el criterio práctico-material de la ética de la liberación, mostrando que el concepto de vida es el fundamento de toda acción ética. Esto quiere decir que actuar éticamente remite en última instancia a la producción, reproducción y desarrollo de la vida en una comunidad cualquiera. La importancia de la vida está en su función regulativa, en el contenido material que toda manifestación orgánica representa. Pero también posee un sentido ideal si pensamos la *acción ética y racional con arreglo a la vida* como un principio que no siempre se cumple efectivamente. De hecho, nunca se cumple por completo, tal y como ya vimos en el pensamiento ecológico y en el pensamiento de Nietzsche. El ideal a lograr por este principio ético, es decir, que todas las acciones humanas sirvan como mediación para la conservación y la expansión de la vida, se enfrenta siempre a la realidad de la ética crítica, es decir, a la existencia inevitable de víctimas que tienen que liberarse de una situación real de opresión. La noción de la «víctima» es discutible, aunque Dussel la sitúa siempre en relación con el sistema que genera exclusión.

Hasta ahora hemos hablado de la ética de la vida de Dussel en términos ideales, dado que el principio material de la vida es irrealizable empíricamente en su totalidad, quedando relegado a una función regulativa; por ello advierte el filósofo argentino-mexicano que “el tema propiamente ético no se inicia tanto en la *positividad* de la vida humana, sino en su *negatividad*”³²⁹. Dussel es plenamente contemporáneo en ética, pues la estudia desde las ambivalencias que se producen entre la positividad de la vida y el incremento de las víctimas en la actual sociedad globalizada.

³²⁸ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 110.

³²⁹ *Ibid.*, § 217.

La ética de la liberación parte del *factum* de la negatividad de todo sistema y de las víctimas que produce, a fin de construir críticamente un proyecto transformador del sistema y, dado el caso, hasta revolucionario. El *factum* positivo a partir del cual vimos el principio universal que fundamenta una ética de la vida se convierte ahora en *la muerte como factum negador de vida y principio ético de liberación*. Si la ética positiva remite a una situación socialmente ideal donde se desarrollan todas las potencialidades del vivir, la ética negativa, trágicamente real y crítica, remite a la *víctima*. La existencia de la víctima es el objeto empírico, real, sensible y humano imposibilitado en el desarrollo de sus capacidades, incluso imposibilitado de la vida misma. A partir del dolor que exhala en su condición de excluido del sistema, Dussel fundamenta una deontología de la negatividad, un deber ser como *razón crítica* que rastrea la existencia de víctimas, ya que “en el dolor de la corporalidad de las víctimas -es donde reside- exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica posible, del “juicio de hecho” crítico (“esto no permite la reproducción de la vida del sujeto”)”³³⁰.

La ética de la liberación tiene esta doble cara. Por un lado, un principio ético universal material y de contenido práctico que ordena la acción conforme a las exigencias implícitas de la vida humana; por otro lado, un principio ético crítico de acción conforme a las exigencias explícitas de liberar a un sujeto individual o colectivo de una situación real de *opresión y muerte*. La muerte es el reverso de la vida, y aquí cabe entenderla en el sentido amplio de la dominación, la exclusión, la represión, el abuso, la inanición, la precariedad, etc. El sentido crítico de la ética de la liberación se debe a la existencia de múltiples formas de muerte englobadas por la categoría de *víctima*. Puesto que siempre existen víctimas, es necesario una ética crítica capaz de identificar y hacer consciente las distintas formas de victimación: como mujer discriminada, como desempleado, como pobre, como país endeudado, etc. Tal vez no haya un «tipo ideal» de víctima más absoluto que el de la mujer pobre:

La mujer popular, la mujer de la cultura periférica, viene así a sufrir un doble embate, una doble violación: violada por ser una cultura y nación oprimida, por ser miembro de una clase dominada, por ser mujer de sexo violentado. Mujer pobre de los pobres del mundo. Mujer india, africana, asiática³³¹.

³³⁰ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 208.

³³¹ DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Ediciones la Aurora, Buenos Aires, 1985, p. 101.

El lado crítico de la ética de la liberación establece criterios para rastrear estas víctimas y devolverles el derecho de realizar a voluntad las exigencias de la materialidad de la vida. Se trata de un tránsito inacabable de los principios críticos a los principios ideales, de la existencia de víctimas a la realización del criterio de la vida.

Hemos visto que entre la existencia de víctimas que no pueden disponer a voluntad de su propia corporalidad y el ideal de la vida en sus formas de producción, reproducción y expansión existe siempre *de hecho* un desfase. En toda comunidad, en todo sistema de organización social, existe una diferencia entre aquellos que pueden disponer de su vida y desarrollarla y aquellos que no pueden porque son víctimas de alguna forma de opresión. La opresión se manifiesta como acción coactiva de un individuo sobre otro o de un colectivo sobre otro, imposibilitando la acción ética material conforme al criterio de la vida. Para la ética crítica todo sistema social tiene siempre alguna connotación negativa. La perfección de toda institución y de todo sistema es un ideal regulativo y exige una renovación continua debido a los efectos no-intencionales que siempre acompañan a la acción humana y que producen víctimas. La doble cara de la ética de Dussel, a la vez positiva y negativa, bascula entre una ética de la vida que tiene como ideal regulativo la erradicación total de las víctimas existentes y una ética crítica que detecta la existencia real de tales víctimas en cualquier sistema histórico. Si el bien supremo formal consiste “en la plena reproducción de la vida humana de las víctimas, (...) [y en el] ser plenamente humano en los niveles superiores de las creaciones espirituales de la humanidad”³³², nos encontramos con que, día a día, la figura de la víctima se reproduce con caracteres inauditos, siempre nuevos, demostrando las miserias del sistema que los produce y excluye.

Para precisar este desequilibrio Dussel distingue entre *legalidad* y *legitimidad*. Legal es toda norma institucionalizada dentro de un sistema vigente (político, económico, cultural, sexual, etc.). La norma está formalmente explicitada en la positividad del derecho y los propios usos sociales, y sirve para regular el funcionamiento de una sociedad, de un sistema. El problema está en que a pesar de la legalidad siempre existen víctimas y masas excluidas, es decir, nunca existe *de hecho* una norma completamente válida para todos. La realidad de cualquier sociedad es siempre imperfecta porque siempre existen sectores sociales que no pueden desarrollar sus potencialidades de vida, sus aspiraciones de felicidad o, lo que ocurre en muchas

³³² DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 399.

ocasiones, ni siquiera conservarse en vida y sobrevivir. Para Dussel, en todo sistema hay por defecto una producción de excluidos debido a la “inevitable contradicción que tiene todo sistema histórico, por ser histórico (es decir, por tener un origen y un término en el tiempo)”³³³.

Puesto que siempre existen formas de exclusión (siendo en unas sociedades más acusadas que en otras), las acciones emprendidas por los grupos oprimidos contra tales normas legales se pondrán en marcha *transformando* algunos aspectos de ese sistema formal vigente o incluso llegando a una transformación total, lo que llamamos *revolución*. La acción crítica que normalmente acontece es *transformadora*, pues afecta a una parcela del sistema, ya sea económica, política, etc., siempre en vista de los principios de la verdad de la vida buena y la validez del discurso simétrico. La acción crítica y legítima siempre se inscribe en el ámbito de la razón estratégica y de la razón instrumental, y está regulada por el principio ético liberador, principio esencialmente “transformativo, pues desarrolla la vida y no sólo la mantiene”³³⁴. Para Dussel, sólo la «transformación» crítica de un sistema de eticidad completo (una cultura, un sistema económico, un Estado, una nación, etc.) lleva el nombre de «revolución»³³⁵. La revolución, en este sentido, es excepcional en la historia universal.

Transformación y revolución son las dos posibilidades de la *acción crítica* que anhela la vida como desarrollo, como vida buena, y no la exclusión generada por las instituciones que pretende modificar. Se trata de tomar una posición crítica ante la realidad, ya que morir “es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal”³³⁶. La perfección de toda institución y de todo sistema conforme al criterio de la vida es un *ideal regulativo* que exige una continua renovación por los efectos no-intencionales que producen víctimas. El problema de la víctima se debe a que la ley no resulta nunca de una discusión simétrica entre los sujetos afectados, y por tanto es parcial y oprime dentro de un sistema que produce víctimas. Una ley que ampara la negatividad de la muerte no puede ser legítima, pues con seguridad no resulta de un acuerdo pleno de pareceres en discusión. Por el contrario, la legitimidad es ética, válida, “en la medida en que se ejerce cumpliendo las exigencias de los principios material,

³³³ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 389.

³³⁴ *Ibid.*, § 372.

³³⁵ *Ibid.*, § 370.

³³⁶ *Ibid.*, § 363.

formal, discursivo y de factibilidad ética: que se garantice la vida de todos los afectados, que participen simétricamente en las decisiones de mediaciones factibles éticamente”³³⁷.

Lo propio de la acción crítica está en que su agente es una víctima que desea liberarse de alguna forma de opresión (por ejemplo, una mujer frente al machismo de su pareja), también de unos colectivos dominados por otros (por ejemplo, una comunidad indígena ante el gobierno de su país) o unos países sobre otros (por ejemplo, los países empobrecidos que sufren la deuda externa respecto a los países prestatarios enriquecidos). Las acciones emprendidas por estos *grupos de exclusión* estarán siempre fuera de la legalidad, pues su objetivo es transformar la legalidad misma, pero sus acciones serán consideradas como legítimas (al contrario de Weber) porque están orientadas a modificar una situación opresora que disminuye la vida; la acción de la víctima será tanto más legítima cuanto mayor sea la dificultad de producir y conservar la vida. Desde la óptica de la alteridad (del Otro), que es la víctima, legalidad y legitimidad nunca coinciden, pues la legalidad es el sedimento del sistema opresor, es ya una forma de muerte. La legitimidad, por contra, permanece a la sombra de la vida pública, es la acción ilegal para el sistema pero válida para las víctimas, es germen de vida que adelanta el desgaste de la legalidad del sistema y se mueve por el principio universal de la afirmación de la vida.

Ser y deber ser en la ética de la liberación

En este apartado vamos a recapitular los momentos fundamentales de la ética de la liberación al hilo de la refutación de la falacia naturalista. Como ya quedó aclarado, nuestro objetivo es encontrar los fundamentos comunes a las éticas de la vida aquí analizadas, demostrando que el concepto de vida es fundamental para toda ética posible, por lo menos tal y como han sido hasta hoy las condiciones naturales de la experiencia ética: corporal, social y medioambiental. La refutación de la falacia naturalista es nuestro recurso principal para tal fundamentación. Por último, elaboraremos una crítica de la acción comunicativa de Habermas a la luz de la ética de Dussel.

Ya hemos visto el principio ético afirmativo de la vida humana y el principio negativo de la existencia de víctimas. Dussel trata de refutar la falacia naturalista, que en la *Ética de la liberación* todavía atribuye a Hume, tanto en la parte afirmativa como en la parte negativa de su ética. Vimos que Dussel interpreta el concepto de vida como

³³⁷ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 375.

el modo de la realidad humana que se actualiza en el cerebro constantemente. Sus funciones van desde el estímulo más inmediato, pasando por el sistema límbico (sensaciones, emociones, etc.) y por las categorizaciones lingüísticas del neocortex, hasta llegar a la autoconciencia, la función más compleja del cerebro. La vida tiene un doble aspecto: por un lado, es un sistema autorregulado por el cerebro y las funciones más elementales del sistema límbico afectivo-evaluativo, que actúan autorregulándose y seleccionando las mediaciones básicas para la producción, reproducción y crecimiento de la vida: alimento, oxígeno, calor, protección, etc.; por otro lado, la vida humana posee la capacidad cerebral de categorizar conceptualmente las evaluaciones realizadas por el sistema límbico y reorganizar o jerarquizar esas selecciones y valoraciones conforme al mismo principio de la vida. La capacidad lingüística le permite tomar conciencia de esta facultad organizativa y reflexionar sobre ella atribuyéndola al «sí mismo». Esta es la autoconciencia de estar a cargo de la propia vida. Dussel estudia a los biólogos de la conciencia como Maturana, Damasio o Edelman para demostrar que la responsabilidad es un resultado evolutivo del cerebro y no una deducción lógico-analítica. Estas funciones complejas del cerebro (categorización, memoria, lenguaje, conciencia y autoconciencia) demuestran que la facultad de la responsabilidad es un hecho biológico subsumido material y dialécticamente en los principios de la ética.

Si es verdad que todos los seres vivos pretenden conservar su propia vida, sólo el ser humano es consciente de ello; sólo el ser humano puede completar este hecho natural con un juicio ético de contenido capaz de hacerlo explícito en el nivel lingüístico. Este fenómeno ético pone en entredicho la falacia naturalista:

La posibilidad de fundamentar desde el criterio material (de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) una exigencia, una obligación o un deber-ser propiamente ético. Se trata del «pasaje» del mero *criterio* descriptivo (el «ser» en sentido concreto y material, como vida humana) al propiamente dicho *principio ético material* normativo de la ética (el «deber-ser»), que no se sitúa lógicamente en el mismo nivel abstracto o formal de la llamada «falacia naturalista», porque en ese caso sería una deducción imposible o indebida. En efecto, la llamada falacia naturalista define como erróneo el deducir de un criterio formal medio-fin descriptivo (que sería para Weber, y tantos otros, el único tipo de «juicio de hecho») una exigencia o principio material normativo de la ética (que sería un «juicio de valor»). Ese tipo de deducción es imposible lógicamente. Nosotros (...) nos situaremos en el ámbito de un tipo

particular de juicios de hecho (referentes a la vida humana en concreto y como ejercicio de la razón práctico-material)³³⁸.

Un juicio de valor referido a una acción con arreglo a la conservación y expansión de la vida no resulta de una mera deducción lógica, sino de una evolución del sistema nervioso animal que permite al ser humano ser consciente de sus actos y autoconsciente de la responsabilidad ética que conlleva actuar conforme a la vida. Se trata de un estadio superior de nuestra complejidad cerebral, nunca de una inferencia formal:

Con la neuro-biología actual, afirmamos que, en efecto, la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialécticamente y materialmente el fenómeno ético (que se establece en el nivel de las funciones «mentales superiores» del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales bien determinados y desde un principio material universal)³³⁹. (...) Dicho «deber-ser» tiene una estructura estrictamente ética (por ser un sistema evaluativo cerebral humano), ya que ha sido formado con la participación simultánea de las funciones superiores «mentales», que ha subsumido el sistema evaluativo puramente «animal» (estimulico o instintivo específico) en el sistema humano en general, y, en concreto, de valores ético-culturales en particular, que están a la base de las emociones, sentimientos, conciencia moral y voliciones autoconscientes, lingüísticas y responsables (sin dejar de tener siempre una implantación cerebral)³⁴⁰.

Dussel nos resume en su *Ética de la liberación* el principio de la vida como solución a la falacia naturalista:

La producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un hecho (sobre el que pueden efectuarse «juicios de hecho» o «enunciados descriptivos»; no meramente de la razón analítico-formal o instrumental), que se «impone» a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género, de la comunidad y a cada sujeto ético) 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» (racional, práctico-material y reflexivamente) el deber-ser ético (que puede emitirse como «enunciado normativo» o «juicios éticos de realidad»), con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde el ser-viviente del sujeto

³³⁸ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 107.

³³⁹ *Ibid.*, § 72.

³⁴⁰ *Ibid.*, § 73.

humano se puede fundamentar la exigencia del deber-vivir de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir³⁴¹.

Dussel todavía interpreta en la *Ética de la liberación* el argumento de la falacia naturalista según la tradición estandar de la filosofía analítica y lo atribuye al propio Hume. Pero años después cambia su postura acerca de esta división entre los hechos y los valores, para, siguiendo a MacIntyre, establecer que:

No sólo Hume no habla de “falacia naturalista”, sino que, por el contrario, nos está diciendo que el “deber-ser” ético se infiere o fundamenta en el “es”, entendido éste en el nivel de los sentimientos, el placer, la felicidad, las pasiones; pero, por otra parte, negando explícitamente una fundamentación racional o religiosa (como en el caso de la obediencia a los mandamientos divinos). Era una muy crítica fundamentación secularizante (desde los sentimientos, material entonces), pero no formalista³⁴².

Dussel descubre que el argumento de la falacia naturalista parte de la tradición analítica de George Moore, continuando con la lógica formal del positivismo lógico y llegando a la filosofía analítica de Hare. Como ya vimos, la interpretación lógico-deductiva de la corriente analítica niega la posibilidad de deducir juicios de valor a partir de juicios de hecho porque rompería un axioma de la lógica: la imposibilidad de obtener conclusiones cuyo contenido sea mayor al de la premisa. Dussel muestra cómo la falacia naturalista no es tal si se evita el planteamiento lógico. Inspirado en la terminología del filósofo de Harvard Robert Brandom en su libro *Making it explicit*, establece una fundamentación dialéctica práctico-material según la cual *las normas implícitas pueden ser explicitadas por la ética*. Según los analíticos, el hecho de vivir no puede conducir al deber de vivir porque ese deber es un valor que no pertenece a los hechos, sino a las preferencias de lo que llaman «ética naturalista». Dussel acepta esta imposibilidad de deducir lo normativo de lo empírico, mostrando por el contrario que el deber vivir de la ética es una explicitación dialéctica de normas que están implícitas en todo ser vivo:

³⁴¹ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 110.

³⁴² DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 91.

Esa normatividad puede ser “implícita”. Pero se puede igualmente “explicitar” (lo implícito), y esto sería un “fundamentar dialécticamente” práctico-materialmente, no por deducción lógico-formalmente, juicios normativos de juicios de hecho³⁴³.

El ser humano, al contrario que el resto de seres vivos, posee una serie de funciones neurológicas superiores: categorización perceptual y conceptual, memoria, lenguaje, conciencia, etc. La autorreflexividad y la conciencia de responsabilidad por sus propios actos le permiten razonar éticamente y hacer explícitas las funciones vitales que realiza autónomamente el sistema nervioso. Por otro lado, Dussel también fundamenta su negación de la falacia naturalista en la parte crítica de su *Ética de la liberación*, en la que habla de tres principios: ético-crítico, moral-crítico y de factibilidad crítica. Me refiero, como vimos, al momento de la víctima. Cuando no podemos cumplir con la exigencia de este deber-vivir somos entonces sujetos de algún tipo de negación del criterio de la vida, sea como producción, como reproducción o como desarrollo de nuestra misma vida o la de nuestros semejantes, y por ello nos vemos *obligados* a actuar de manera que podamos recuperar las condiciones para las que todo organismo humano está preparado.

Es el pasaje del «no-poder-ser-viviente» del Otro, de la víctima, ante un sistema que la niega, al «deber-ser-viviente» de la víctima liberada bajo la re-sponsabilidad por la vida del Otro y ante un sistema en el Poder³⁴⁴.

Estas son las acciones legítimas, más allá de las supuestas normas legales vigentes que, en cierto modo, son cómplices de la existencia de víctimas. Sufrir una situación de opresión nos pone ante el deber inmediato de actuar con responsabilidad criticando el orden presente, responsabilidad que nos “permite pasar de los enunciados de hecho (“Esta víctima no puede vivir en este sistema”) a los enunciados normativos”³⁴⁵. La distinción entre normas legales y normas legítimas está en relación con el cumplimiento del criterio de la vida como producción, reproducción y desarrollo. La legitimidad de este criterio está en la autoconciencia que todo ser humano posee de saberse responsable del funcionamiento autorregulado de su propio organismo en

³⁴³ DUSSEL, E., «Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista”», op. cit., p. 73.

³⁴⁴ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 272.

³⁴⁵ *Ibid*, § 264.

relación con la vida, lo cual lo convierte en ser humano ético capaz de asumir la exigencia, el deber de actuar conforme al dictado de permanecer en vida.

La clave ahora está en ese *deseo metafísico* levinasiano por el Otro, un deseo que se traduce en responsabilidad infinita ante el dolor de los demás, lo cual nos convoca inmediata y pulsionalmente hacia un “tomar a cargo” personalmente la llamada del otro que clama nuestra ayuda:

Este «tomar-a-cargo» la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro *como igual*. El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido *como otro*: porque es una víctima; porque tiene hambre: porque no puedo obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la responsabilidad. (...) Y este «tomar-a-cargo» es anterior a la decisión de *asumir* o no a dicha responsabilidad. El asumir la re-sponsabilidad es posterior, y ya está signada éticamente: si no asumo la re-sponsabilidad no dejo de ser por ello responsable de la muerte del Otro, que es mi/nuestra víctima, y de la cual victimación soy/somos causa cómplices, al menos por ser un ser humano, asignado a la re-sponsabilidad comunitaria de la vulnerabilidad compartida de todos los vivientes. Soy/somos re-sponsable/s por el Otro por el hecho de ser humano, «sensibilidad» abierta al rostro del Otro. Además, no es re-sponsabilidad por la propia vida; ahora es re-sponsabilidad por la vida negada del Otro que funda un enunciado normativo: porque debo producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general, hay razón para reproducir la vida negada de la víctima de un sistema opresor³⁴⁶.

El fenómeno de la responsabilidad en Lévinas como entrega infinita al Otro en tanto que otro demuestra que esta situación real de exclusión material y comunicativa *tiene que interpelar* a aquellos miembros que sí participan de la comunidad de habla productora de normas legales (pero no legítimas), a fin de disminuir la distancia entre los excluidos de la participación comunicativa y la opresión (normalmente involuntaria) y quienes producen las normas legales.

Ante el formalismo de los actos de habla de una comunidad ideal de comunicación como la que presupone la ética del discurso, Dussel recurre a la *interpelación* dentro de una comunidad *real* de comunicación cotidiana, por la cual “entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), “fuera” o “más allá” (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del “sistema”³⁴⁷. La interpelación

³⁴⁶ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 272.

³⁴⁷ DUSSEL, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, p. 37.

es la acción vocativa del pobre que no posee competencia lingüística, pero que se comunica como *epifanía*, como rostro de lo desconocido y excluido. Este excluido tan sólo puede comunicarse desde el efecto perlocucionario de un gesto sincero que pretende apelar desde su veracidad al interpelado, a fin de que asuma la responsabilidad asimétrica de incluirlo en la comunidad ideal de habla. La interpelación es inevitable si se entiende la comunidad ideal de habla como un constructo teórico sin consistencia real, pues difícilmente se materializan alguna vez las condiciones formales de competencia lingüística, participación simétrica en la discusión y libertad para argumentar con autonomía. Dussel apela a toda una serie de factores que inciden en estas restricciones: la raza, el patriarcalismo, la economía neoliberal, la destrucción ecológica, el eurocentrismo cultural³⁴⁸.

De este modo, la figura interpelada es, según Dussel, el intelectual orgánico y todas aquellas personas indefensas que toman conciencia de su condición de oprimido y asumen la responsabilidad de concienciar al resto de víctimas:

El que obra *ético-críticamente debe* (está «obligado» deónticamente por re-sponsabilidad) *participar* (siendo víctima o articulado como «intelectual orgánico» a ella) en una *comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica³⁴⁹.

En la medida en que nos sabemos sujetos con capacidad para hablar y actuar, los distintos colectivos de víctimas se sienten obligados a actuar en contra de su situación de oprimidos y conforme al criterio último de la vida. El fenómeno de la liberación, volvemos a repetirlo, consiste en las relaciones éticas de unos individuos por oposición a otros, sea en forma de colectivo, institución, norma, etc. Los colectivos que están en la situación de saberse sujetos de una situación de opresión y victimación deberán asumir a su vez las exigencias de encontrar las distintas determinaciones, estrategias y tácticas disponibles en su presente concreto, con el fin de liberarse del sufrimiento de la opresión y recuperar sus condiciones vitales constitutivas.

³⁴⁸ DUSSEL, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, pp. 46-47.

³⁴⁹ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 328.

Los colectivos de víctimas, o simplemente la víctima, son los sujetos del proceso de liberación, ese conjunto de acciones transformadoras o revolucionarias (respecto del conjunto de estructuras legales vigentes y existentes) que hacen efectivo su derecho (natural, autorregulado, preconsciente) de conservar y desarrollar su propia vida. Este tipo de acciones críticas son consideradas como legítimas porque obedecen al principio ético de la vida. La liberación, transformadora o revolucionaria, exige una condición originaria para hacerse efectiva: el proceso pedagógico de concienciación de las víctimas en tanto que víctimas. Dussel se remite a las aportaciones de Paulo Freire en clave crítica respecto de la falacia naturalista. El hecho de *ser* conscientes de sufrir algún tipo de opresión que nos hace víctimas es ya una *exigencia* para asumir la responsabilidad de comunicarse con el resto de la comunidad de víctimas y organizar el conjunto de acciones, tácticas y estrategias liberadoras:

El *Principio-Liberación* enuncia el *deber-ser* que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad, y que se origina, práctico-materialmente, como normatividad, desde la existencia de un cierto Poder o Capacidad (*el ser*) en dicha víctima. Porque *hay* víctimas con una cierta capacidad de transformación *se puede y se debe* luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica³⁵⁰.

Estas capacidades estarán siempre en consonancia con el orden material existente en cada momento histórico, los distintos avances tecnológicos, el desarrollo de los múltiples niveles estratégicos, las posibilidades económicas, la imaginación táctica, etc. Las distintas condiciones de factibilidad de las acciones decididas por un colectivo de víctimas condicionarán a su vez las acciones conforme al criterio de la vida, pues en función de las capacidades instrumentales será posible recortar en mayor o menor medida la distancia entre el ser de la víctima dominada y el deber ser un sujeto ético libre y autónomo. De nuevo nos encontramos con una fundamentación del ser y el deber ser:

El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica *debe* cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de b) *las exigencias*: b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales discursivas

³⁵⁰ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 387.

de la validez, dentro de un rango que va desde b.i) las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente «posibles» que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.ii) las acciones *debidas* (que son las éticamente «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano- o formales —desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones-)³⁵¹.

Dussel se está refiriendo a la razón instrumental de los medios-fines que analizamos en el capítulo 10 a propósito de Max Weber y su influencia en Habermas. En este caso, la ética de la liberación también aprueba las aportaciones de la acción racional con arreglo a fines descrita por Weber, pero no ya como criterio para analizar la racionalización de Occidente, tal y como hizo Weber, sino como esfera racional que sólo es aceptable cuando los “fines” están puestos en relación con el criterio último de la vida y con las mediaciones formales propias de la ética del discurso:

Para que el «poder-hacer» sea una condición de *mediación ética*, la razón instrumental-estratégica debe ordenarse a los fines (materiales y formales universales) y valores (culturales) *puestos* por la razón práctico-material, ético-originaria y discursiva, que enmarca el mero «poder-hacer» dentro de lo que está éticamente «permitido» o «debido-operarse» -lo que permite la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano en cuanto participante libre actuando en simetría-. Pero ese «permitir» u «obligar» como deber no depende sólo de meros juicios de valor con validez cultural (con sólo pretensión de rectitud relativa a cada horizonte histórico-valorativo como opina Habermas), sino que también responden, como lo hemos repetido frecuentemente, a principios universales materiales de verdad práctica y formales de validez moral: enunciados normativos que se fundan en «juicios de hecho» concretos sobre los fines —que subsumen los «juicios de hecho» formales (medio-fin) de la razón instrumental y lo juzgan como mediaciones para la vida humana-³⁵².

En esta triple articulación racional (práctico-material y ético-originaria, moral-formal discursiva y estratégico-instrumental), Dussel pone en cuestión la llamada falacia naturalista de Hume, pues cuando la acción humana se mira desde la perspectiva ético-práctica de la vida, los juicios de hecho y los juicios de valor coinciden plenamente en el criterio de la conservación y el desarrollo de la vida. Este principio universal es el que pone en movimiento toda la argumentación de la *Ética de la liberación*, que es una ética de la intersubjetividad, es decir, una reflexión sobre las

³⁵¹ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 195.

³⁵² *Ibid*, § 197.

acciones éticas que se dan en la relación dialéctica ego-alter, opresor-oprimido (unas categorías que, como ya quedó dicho, considero muy discutibles, aunque no podemos detenemos en este debate). La solución de Dussel es la *liberación*, es decir, el cumplimiento ético, autoconsciente y responsable del mandato fáctico de nuestra propia estructura orgánica: la producción, reproducción y el desarrollo de la vida humana. La acción ética liberadora tiene un fundamento universal práctico-material que demuestra la relación ética que existe entre los individuos y sociedades, y está siempre fundamentada legítimamente en los condicionamientos neurobiológicos de nuestro sistema nervioso y las valoraciones de nuestra conciencia responsable por la vida.

Crítica de la acción comunicativa: la rectitud

En el capítulo anterior intentamos demostrar las deficiencias de la validez de un sujeto que se expresa con pretensiones de verosimilitud apelando a la racionalidad práctica de la ética de la especie. Allí mostramos la paradoja de que las reglas formales de la ética del discurso podían fundamentar un tipo de ética de la especie (en clave liberal) contradictoria con la misma ética del discurso. Esto es así porque podrían afectar a las *condiciones subjetivas de la autonomía* de un individuo capaz de reconocer su propia identidad manipulada genéticamente. Estos errores son corregidos por el mismo Habermas en su ética de la especie, donde apela a criterios normativos de orden material que ponen al mismo nivel el ser genético de la especie y su deber de mantener dichas condiciones ontológicas. Siguiendo a Dussel, vamos a abordar ahora la problemática de la validez en el ámbito de la rectitud normativa. De este modo, mostraremos la transformación de la experiencia ética en el ámbito social-intersubjetivo cuando la interpretamos a partir de una ética con fundamentos materiales y de contenido.

Ya hemos puesto de relieve el desfase existente entre legalidad y legitimidad, entre opresores y oprimidos, entre sistema y exclusión. Se trata de un juego dialéctico que forma parte de las dos caras de la ética: el ideal de poder actuar conforme al criterio universal de la vida y la realidad de una ética crítica que parte de la existencia inevitable de víctimas excluidas. Habermas no puede resolver esta distinción por el *idealismo* de su *Teoría de la acción comunicativa*, mostrándose incapaz de corregir las *situaciones reales de exclusión* de los procesos de participación discursiva, así como las consecuencias de las normas acordadas en tales discursos (lo que afectaría directamente al postulado «U») de su ética del discurso. Las reglas ideales de la pragmática comunicativa son muy deficientes cuando se ponen en relación con la existencia de

víctimas. Si observamos la figura de la víctima con los términos de la ética del discurso, ésta se muestra incapaz de participar en el procedimiento de validación de normas que le afectan debido a múltiples causas: analfabetismo y dificultades de competencia lingüística, represión de la libre voluntad para expresar sus exigencias e intereses personales, exclusión respecto de la comunidad de habla que pacta una norma como válida, etc. Esta seria limitación no escapa al propio Habermas, cuando confiesa que:

En vista de las cuatro grandes cargas moral-prácticas que pesan sobre nuestra propia existencia –en vista del hambre y de la miseria del Tercer Mundo; en vista de la tortura y de la continuada violación de la dignidad humana en los Estados que no lo son de Derecho; en vista del creciente desempleo y del dispar reparto de la riqueza social en los países industrializados occidentales; en vista, finalmente, del riesgo autodestructivo que significa la carrera armamentística atómica para la vida sobre este planeta-, en vista de situaciones provocativas de este tipo, mi concepción restrictiva de la capacidad de la ética filosófica puede que suponga una decepción³⁵³.

A partir de esta negatividad Dussel fundamenta el rechazo de la ética del discurso de Habermas, no ya como ética primera, sino como ética complementaria a la ética de la liberación: “Las “situaciones de excepción”, de asimetría para la aplicación de una Ética del Discurso son las “*situaciones normales*” de fundamentación de normas para la Ética de la Liberación”³⁵⁴. Para Dussel nunca hay una simetría de discurso porque nunca podremos conocer completamente a todos los involucrados en el problema a debatir. No se trata de un problema de vicio moral, de cinismo, sino de *imposibilidad empírica*, pues las buenas intenciones no son suficientes para paliar una inteligencia humana que es finita:

La no-participación fáctica de la que hablamos es un tipo de exclusión no-intencional inevitable. Siempre habrá (y no podrá no haber algún tipo de) *afectados-excluidos* de toda comunidad de comunicación *real posible*³⁵⁵.

Este argumento tan fundamental atraviesa el espectro completo de las nuevas relaciones entre la ética y la vida. *La ética no sólo no puede ser concluyente en sus argumentos (como demuestra la ética del discurso u otras éticas postmodernas), sino*

³⁵³ HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2001, p. 33.

³⁵⁴ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 280.

³⁵⁵ *Ibid*, § 278.

que la racionalidad práctica en la complejidad del mundo global se muestra incapaz de predecir, controlar e incluso corregir los efectos no intencionales producidos contra la vida en su conjunto en el largo plazo y en otras áreas geográficas del planeta.

Dussel presenta una perspectiva negativa desde la que plantear la posibilidad de una racionalidad dialógica de validez crítica que incluye a todos los afectados posibles, pues “habiendo constituido una comunidad las víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que ese consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional”³⁵⁶. Dussel apela continuamente a la categoría de víctima como principio ético, pues son las víctimas quienes, por su propia condición de exclusión, hacen factible una situación de simetría del discurso, una *isegoría de la exclusión* donde se reconoce la dignidad de cada interlocutor como ser humano digno. La experiencia de vivir como oprimido se transforma en un *sentimiento* de reconocimiento mutuo y simétrico ante la opresión del sistema vigente, llegando a verbalizarse en palabras, en consenso. Así, “toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de esa comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica”³⁵⁷. La condición de *alter* respecto al egocentrismo del sistema se traduce en *pulsión de alteridad*, en deseo de reconocimiento a través de la palabra. Ese reconocimiento como otro que yo de igual dignidad y palabra viene dado por el resto de víctimas que le son semejantes. Este proceso comienza desde “la víctima, el otro, no simplemente como otra “persona-igual” en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusiones*)”³⁵⁸.

Frente al descubrimiento de la existencia de vida excluida, de víctimas, el idealismo de la acción comunicativa para la construcción de normas queda en evidencia. Como ya vimos, desde esta perspectiva cobran sentido las experiencias del brasileño Paulo Freire con comunidades marginales de oprimidos y su *pedagogía de la liberación*. Esta es una forma radical de diálogo horizontal entre un profesor o intelectual orgánico y una comunidad excluida (sea de mujeres campesinas, de analfabetos empobrecidos, de niños abandonados, etc.) con el fin de concienciarla

³⁵⁶ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 327.

³⁵⁷ *Ibid*, § 328.

³⁵⁸ *Ibid*, § 283.

críticamente acerca de su condición de víctima. La acción crítica de la víctima, la liberación, sólo es posible cuando resulta de un proceso previo de concienciación donde se descubre la condición de ser víctima, así como la represión de distintas posibilidades de actuar conforme al criterio material de la vida. Estos dos momentos se engarzan entre sí por medio de la *racionalidad dialógica anti-hegemónica* ejercida por la pedagogía, “dado que es la acción pedagógica [la que] se efectúa en un horizonte dialógico intersubjetivo comunitario mediante la transformación real de las estructuras que oprimían al educando”³⁵⁹. Siguiendo a Dussel, sólo hay una forma de obtener una validez intersubjetiva y crítica que asuma el criterio de la vida:

Se consigue por el consenso argumentativo gracias a la razón discursiva de la comunidad *simétrica* de las víctimas, con la articulación de la retaguardia de los intelectuales orgánicos (que usan y refunden las ciencias sociales y filosofías críticas), que se opone así a la antigua validez intersubjetiva hegemónica. La simetría creada entre las víctimas, gracias a su dura lucha por el reconocimiento, por el descubrimiento de la no-verdad (incluso con una colaboración del método científico), de la no-validez (por el procedimiento formal participativo-democrático del estamento de víctimas conscientes, críticas y militantes), de la no-eficacia (factibilidad tecnológica, instrumental o estratégica) delante del sistema hegemónico, abre las puertas a la creatividad positiva en la formulación de las utopías posibles³⁶⁰.

La existencia masiva de víctimas con capacidad para organizarse permite a Dussel construir un tipo de racionalidad intersubjetiva ética y universal válida para todas las culturas del planeta y de la historia conocida. Más allá de Habermas, no es a partir de las virtudes del debate y la discusión como se orientan las normas válidas de toda acción, sino desde un principio ulterior metalingüístico implícito en todo proceso de argumentación: *la irrefutabilidad de la vida*. El problema que está en juego es que *hay una mayoría de población excluida de toda participación en el discurso neoliberal dominante en la sociedad global de nuestros días, así que es desde esta situación real y material de exclusión y pobreza generalizada a escala mundial como Dussel construye una ética con pretensiones universales basada en la materialidad de la vida*.

La verdad del criterio ético de la vida no excluye la validez de las reglas formales de la ética del discurso, sino que se complementan. Los consensos de la ética del discurso no tienen una validez intrínseca, no sólo por la imposibilidad empírica de

³⁵⁹ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 296.

³⁶⁰ *Ibid*, § 315.

reunir a todos los afectados por un problema de validez, sino, por encima de todo, porque tales consensos deben de orientarse siempre a la consecución de la vida como producción, reproducción y desarrollo. La obediencia a este criterio ético material responde a las exigencias autorreguladas por el propio sistema nervioso humano, nunca a un pacto consensuado, y son objeto de la ética porque el individuo puede asumirlas como una exigencia de responsabilidad, no por pertenecer a una sociedad post-convencional.

14. La naturaleza. La ética de la responsabilidad de Hans Jonas

La austeridad se confunde muchas veces con la pobreza o la renuncia.

No es ninguna de las dos.

La austeridad proviene de la madurez.

Es señal de una sociedad saludable

Sri Sri Ravi Shankar, *Celebrando el silencio*

La vida como fundamento ontológico

La trayectoria intelectual del filósofo judío Hans Jonas tiene dos etapas bien diferenciadas. Mientras que la primera parte de su carrera la dedicó a la filosofía de la religión (especializándose en una interpretación del gnosticismo según los conceptos del existencialismo heideggeriano), su obra posterior la dedicó a la fundamentación filosófica del concepto que nos acompaña a lo largo de esta investigación, la *vida*. Fruto de las tragedias del Holocausto, la bomba atómica y la crisis ecológica, Jonas se enfrenta a las cuestiones más acuciantes del presente: los límites de la acción tecnológica, la organización política para un futuro donde la naturaleza está amenazada, el impacto de la biotecnología en la comprensión tradicional de la vida y la muerte, etc.

Nuestro autor toma conciencia de que, con el fin de la II Guerra Mundial y con la expansión del desarrollo tecnológico industrial, además de la llegada de las telecomunicaciones y la biogenética, el concepto clásico de acción humana y la reflexión ética que tradicionalmente le acompaña sufre una modificación de enormes dimensiones. Primero en Canadá y posteriormente en EEUU, Jonas pudo experimentar en dos de las sociedades más desarrolladas del momento los efectos perversos que pueden desencadenar las acciones que realizamos cotidianamente sin aparente trasfondo ético. Con el precedente de las matanzas provocadas por el régimen nazi, capaz de convertir la muerte en un suceso cotidiano, así como el impacto de las nuevas tecnologías en un mundo cada vez más globalizado y consumidor, el filósofo judío dirige sus reflexiones a la cuestión más fundamental: la vida y sus amenazas.

En este capítulo nos vamos a centrar en la etapa que arranca en la década de 1950 y que le acompañará hasta el final de sus días, analizando sus obras más importantes: *El principio vida*, de 1966, y *El principio de responsabilidad*, de 1979.

Veremos cómo las dos obras, escritas paralelamente a la formación de una conciencia ecológica en la sociedad norteamericana, recogen reflexiones fundamentales para nuestros intereses, no sólo en torno al concepto de vida, sino también en cuanto a la refutación de la falacia naturalista atribuida a Hume. De hecho, podríamos decir que Jonas es el autor que más importancia va a otorgar a este problema, pues *El principio vida* está consagrado a una refutación del dualismo que atraviesa toda la historia de la filosofía. Dicotomías de la filosofía moderna como libertad/necesidad o cuerpo/alma son para Jonas aspectos complementarios de un mismo fenómeno: la vida. Este libro es una *fundamentación ontológica del ser* basada en el concepto de vida. Además, lo que hemos denominado «deber ser» siguiendo la interpretación estandar de la falacia naturalista, en Jonas encuentra una formulación explícita: la *responsabilidad* como fenómeno moral propio de los seres humanos vivos dotados de conciencia.

La obra del filósofo alemán va a bascular entre la metafísica y la ética, entre el *ser* ontológico de la vida y el *deber ser* moral de la responsabilidad. Además, comprobaremos que el concepto de acción que introduce no se refiere exclusivamente al resto de semejantes, es decir, al resto de seres humanos, tal y como sucede en todas las éticas clásicas, sino que *Jonas propone una ética que comprende la acción humana en relación con el resto de seres vivos*. Se trata del tercer y último aspecto de la acción moral que faltaba por estudiar en este trabajo, y que, al final del capítulo, vamos a confrontar con la validez veritativa de la acción comunicativa de Habermas.

* * *

El pensamiento del filósofo alemán inmediatamente posterior a la II Guerra Mundial tiene como objetivo establecer las bases biológicas que subyacen al pensamiento filosófico, no sólo con el fin de lograr un fundamento ontológico, sino también con el fin de acabar con la tradición del dualismo cuerpo/alma predominante en la historia de la filosofía. En adelante, vamos a penetrar en las tesis expuestas en *El principio vida*, a fin de explicar la *teoría del ser* que Jonas expresa en clave biológica.

Como hemos dicho, la obra consiste en una refutación del problema del dualismo, es decir, la distinción irreconciliable entre materia y espíritu, entre cuerpo y alma. Este tema ya lo anticipamos en el tercer capítulo a propósito de la distinción moderna entre libertad y necesidad, entre la ciudad política y la naturaleza mecánica. El principal interlocutor de este debate es René Descartes, padre del dualismo filosófico

moderno. La filosofía cartesiana se caracteriza por considerar la naturaleza como una inmensa máquina que se mueve según las leyes de lo necesario y conforme a principios mecánicos. Esta *res extensa* carece de espontaneidad o intencionalidad. Su funcionamiento es tan regular, predecible y calculable como pueda ser el de un artefacto fabricado. En la naturaleza de Descartes no hay voluntad ni fines, sino más bien inercia y cálculo. Frente al panteísmo vitalista de la Grecia clásica, donde todo fenómeno natural estaba sujeto al capricho de los dioses y del destino, la Modernidad occidental se esfuerza en contemplar los objetos externos a la propia conciencia del ser humano como entes manejables, útiles y sin vida. Este reino de lo inerte está legislado por axiomas matemáticos que sólo encuentran excepción en el alma de los seres humanos. En este reino de lo subjetivo es donde habita la conciencia interior del humano, la *res cogitans*. Allí no hay necesidad mecánica, pues los fenómenos de la conciencia son a veces impredecibles. La duda radical es el inicio de un método de investigación filosófica que aspira a demostrar la existencia del mundo objetivo de la *res extensa* a partir de la conciencia subjetiva.

En la visión cartesiana de la ciencia prevalece lo inerte en perjuicio de lo vivo, reduciendo el ámbito de lo animado a lo que denomina *res cogitans*, es decir, el intelecto humano. Así, el sistema cartesiano ancla sus bases filosóficas en las autoevidencias del espíritu consciente para demostrar después la existencia del vasto reino de la materia. Las consecuencias de este dualismo, tan contagiado por los logros de la ciencia moderna, se expresan en las dos corrientes filosóficas posteriores, el idealismo y el materialismo, la vía del espíritu y la vía de la materia. La primera sostiene la tesis de que puede haber espíritu sin materia porque esa misma materia se limitaría a una representación mental más de cuantas se manifiestan al intelecto humano; la segunda corriente, al contrario, expresa que las ideas de nuestro intelecto no son más que el resultado de conexiones eléctrico-neuronales que resultan de nuestro ser corporal. Para el idealismo, tan sólo conocemos mediante ideas, mientras que, para el materialismo, sólo podemos conocer las sensaciones que percibe nuestra corporalidad material. Jonas no puede aceptar ninguno de estos dos reduccionismos:

Cada uno de ellos encarna la contradicción interna de todo monismo particularista: una contradicción que se revela en el fracaso de su reducción de un elemento al otro. El

materialismo fracasa por lo que hace a la conciencia; el idealismo, en lo que respecta a la cosa en sí³⁶¹.

Tanto el idealismo de la conciencia pura como el materialismo de los entes excluyen la perspectiva de la vida corporal. Frente a esta tesitura, Jonas aboga por la mayor credibilidad que aporta la tesis del materialismo frente al idealismo, y es que, según el filósofo judío, es insostenible defender una forma de conocimiento desligada de la receptividad de la sensibilidad, es decir, ajena a la corporalidad viva. Según Jonas, la pertinencia del materialismo dio sus frutos a lo largo del siglo XIX por medio del evolucionismo darwinista y a lo largo del siglo XX con la cibernética o la teoría de sistemas. En ambos casos la vida aparece como una materialidad despojada de intencionalidad o de voluntad animada, sea el caso de la selección de las mejores especies o el de los mecanismos de *feedback* de un sistema funcional. Como se puede comprobar, Jonas no ve la influencia del darwinismo en el pensamiento ecológico.

A pesar de esta concesión, Jonas demuestra que la reducción materialista imposibilita que toda forma de conciencia pueda intervenir en las determinaciones musculares y mecánicas de nuestro cuerpo. A lo sumo, la aceptación de toda realidad espiritual como parte integrante del cuerpo material sólo es posible como *epifenómeno*, esto es, como emergencia de lo inmaterial dentro de algo material. El materialismo asume que la formación de la conciencia no es autopoyética, sino que es resultado del desarrollo de la materialidad corporal, pero en ningún caso puede esta conciencia influir en el ámbito material mismo. Para Jonas, esta tesis no es válida:

Además de su dificultad ontológica, el epifenomenismo contiene una contradicción lógica: se niega a sí mismo el estatus de argumento, dado que priva a todo argumento del estatus de tal³⁶².

En cualquier caso, tenemos que, según Jonas, la solución del dualismo vía materialismo, si bien es más aceptable que la solución idealista, en ningún caso es válida, pues con ella aceptaríamos la tesis unilateral de que lo material repercute en lo espiritual sin recibir contrapartida alguna³⁶³. Para escapar de las dificultades del

³⁶¹ JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000, p. 32.

³⁶² JONAS, H., *El principio vida*, p. 185.

³⁶³ Esta crítica está desarrollada en la obra: JONAS, H., *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005, donde Jonas demuestra el absurdo que supone defender el monismo materialista en sus dos versiones: como refutación de lo psíquico o desde la formación epifenoménica de lo psíquico.

dualismo, dada la impotencia del espíritu frente a las determinaciones de la materia o, en todo caso, la imposibilidad de una materia y un espíritu en relación de reciprocidad, Jonas echa mano del concepto aristotélico de *teleología*. Con este concepto pretende demostrar la existencia de *telos* en la realidad viva, lo cual quiere decir que la acción, lejos de estar subyugada a los dictados de una ley impersonal calculable conforme a fórmulas matemáticas, puede estar regulada por fines cuyo cumplimiento exige del esfuerzo y la actividad voluntaria de su agente.

Si la naturaleza de la filosofía cartesiana funciona conforme a criterios de necesidad y pasividad, la naturaleza teleológica de Jonas (inspirada en el aristotelismo) vive conforme a criterios de finalidad y actividad. No se trata de calcular un funcionamiento previsible, sino de señalar los *intereses* que mueven la acción de los seres animados. Esta es una visión de la naturaleza dinámica y viva que actúa conforme a intereses que le son propios, intrínsecos. Según Aristóteles, todos los seres, animados o no, artificiales o naturales, poseen una causa, sea material, formal, eficiente o final. Pues bien, lo propio de los seres vivos es que se mueven *por sí mismos* conforme al cumplimiento de unos fines inscritos en su misma esencia. La estructura ontológica de los seres vivos consiste en que son *seres para algo*, seres cuya esencia es teleológica, final, y está encaminada a la manifestación real de un cumplimiento prescrito en esa misma esencia. Se trata de unos fines hacia los cuales todos los seres vivos manifiestan una tendencia, un interés y una motivación que ponen en marcha su actividad vital.

Nada es casual en la naturaleza, sino que, al contrario, podemos encontrar a lo largo de la cadena evolutiva de la vida una *ontología esencialmente teleológica*. El reino de la vida está organizado conforme a la esencia expansiva de cada ser vivo, y encuentra verdadero cumplimiento en el éxito de las mediaciones que satisfacen este fin esencial. Las acciones de los seres vivos son mediaciones motivadas que se dirigen al logro de fines relacionados con la permanencia en la vida, pero ello no quiere decir que dichos fines vayan a cumplirse. Contra el mecanicismo, el logro de unos fines no obedece a unas leyes necesarias, sino a un *esfuerzo activo* por conseguir tales fines. De esta manera, los seres vivos no funcionan como meros sujetos pasivos que cumplen órdenes, sino más bien como *fuerzas motivadas* por unos intereses intrínsecos que pretenden cumplir, y así ocurre desde el reino vegetal, pasando por el reino animal hasta llegar al ser humano. Esta es la tesis principal de todo el libro:

Que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones³⁶⁴.

De todos los fines que cabe imaginar, podemos señalar la existencia de un fin común a todos los seres vivos: el interés por la *vida*. Por muy sencilla que sea la estructura de un organismo, lo cierto es que en sus acciones siempre encontraremos una motivación primera: el deseo de seguir conservando la vida. No es concebible la existencia de un organismo que no esté interesado en conservarse como ser vivo:

Este individuo ontológico, su existencia en cada instante, su duración y su mismidad en la duración, son por tanto esencialmente su propia función, su propio interés, su propia actividad continua³⁶⁵.

Se trata de una distinción esencial respecto de todo ser inerte, bien sea natural o artificial, porque es incapaz de manifestar una actividad autónoma o interés particular más que el motivado por un agente externo. El reino de lo inerte carece de intereses ontológicos porque carece de vida, que es el interés primero. Descartes no supo hacer esta apreciación, y por ello mezcló lo inerte con lo vivo dentro del mecanicismo de la *res extensa*. De esta manera, cabe afirmar con Jonas la existencia de un fundamento ontológico en todo el reino de lo vivo, siendo dicho fundamento esencialmente *biológico* dado que la vida como organismo sensible se manifiesta siempre interesada por la permanencia de la vida, independientemente de las mediaciones que utilice para lograrlo:

El hecho de «ser» adquiere un sentido determinado: caracterizado intimísimamente por la amenaza de su negación, el ser tiene que afirmarse, y para un ser que tiene que afirmarse la existencia toma el carácter de un interés o un propósito. La posibilidad de no ser es tan constitutiva para la vida que su ser propio es esencialmente un mantenerse suspendido sobre ese abismo, un continuo moverse por su borde. Es así como el ser, en lugar de un estado dado, se ha convertido en una posibilidad perdida una y otra vez, que hay que estar recuperando incesantemente de manos de su contrario, el no ser, siempre presente, que acabará engulléndole inevitablemente³⁶⁶.

³⁶⁴ JONAS, H., *El principio vida*, p. 13.

³⁶⁵ *Ibid*, p. 123.

³⁶⁶ *Ibid*, p. 17.

Cuando a una pura materialidad viva se le añade la existencia de intereses que ponen en juego una motivación, un dinamismo y un esfuerzo, entonces se hace imposible separar totalmente los fenómenos materiales y los fenómenos de conciencia, es decir, se hace imposible un dualismo como el cartesiano:

El hecho de la vida como unidad corporal-anímica, según se nos da en el organismo, convierte a esa separación en ilusoria. La coincidencia de hecho entre interioridad y exterioridad en el cuerpo vivo obliga a esos dos saberes (materialismo e idealismo) a relacionarse desde otro punto de vista que el de la diferencia de objetos³⁶⁷. (...) El cuerpo que es capaz de vivir y de morir, que tiene mundo y es a la vez un trozo de ese mismo mundo, el cuerpo que puede tanto ser sentido como sentir, cuya forma externa es el organismo y la causalidad y cuya forma interna es ser en sí mismo y la finalidad: este cuerpo es el *memento* de la pregunta de la ontología que sigue sin resolver –qué es el ser- y habrá de constituir el canon de los intentos de respuesta futuros, que, más allá de las abstracciones particulares, habrán de acercarse al fundamento escondido de su unidad³⁶⁸.

Resumiendo hasta aquí, tenemos que la sustancia esencial de todo ser vivo es su tendencia a la consecución de unos fines prefigurados, siendo la conservación de la vida el primero de todos ellos. Esta es una ontología teleológica que Hans Jonas recibe de Aristóteles y que aplica específicamente al reino de lo vivo. La argumentación de Jonas pretende refutar el dualismo filosófico occidental representado por Descartes, demostrando la existencia de una continuidad entre el ámbito de lo físico y el ámbito de lo espiritual, entre el materialismo y el idealismo. Se trata de una continuidad a la vez filosófica y biológica, ya estudiada por Aristóteles y refrendada por Darwin (si bien en otros términos).

Jonas defiende la tesis de que existe una continuidad a lo largo de todo el reino de los seres vivos, y que no sólo consiste en su esencia teleológica, sino también en la *forma* en que se manifiesta dicha vitalidad. Esta forma es la *libertad* en que se presenta todo ser vivo frente a la materia inerte. Si el ser inerte es aquella materialidad sometida a una inseparable interdependencia entre la forma en que se presenta y la materia que la constituye, el ser vivo, al contrario, es aquella forma libre capaz de lograr un espacio de autonomía (por reducido que sea) con respecto a su dependencia con la materia:

³⁶⁷ JONAS, H., *El principio vida*, p. 32.

³⁶⁸ *Ibid*, p. 34.

Su llegada va acompañada de una total inversión de las relaciones ontológicas. La forma se ha convertido en la esencia, y la materia en el accidente. Expresado ontológicamente: en la configuración orgánica, el elemento material deja de ser la sustancia (cosa que sigue siendo en su propio nivel) para convertirse en mero sustrato³⁶⁹.

Todos los seres vivos, para lograr el fin inmediato de su permanencia como vida, necesitan relacionarse con la materia externa que se encuentra a su alrededor. Esta relación originaria, material, corresponde al metabolismo en los organismos más sencillos. El intercambio de materia con el exterior, tanto en el sentido de incorporación como el de excreción, es una relación necesaria y material de todo ser vivo que pretende continuar su existencia en vida. De cara a las motivaciones de la teleología esto no basta, tal y como ya habíamos visto en Nietzsche:

El criterio de la supervivencia misma es insuficiente para valorar la vida. Si sólo importase garantizar la duración, la vida no hubiese debido ni empezar³⁷⁰.

Frente a esta relación necesaria con la materia, los seres vivos presentan *simultáneamente* la peculiaridad de la libertad, ya que su relación metabolizante con el exterior no es totalmente continua en el tiempo, sino más bien discontinua y ocasional. Es un hecho que los seres vivos necesitan intercambiar materia, pero el fenómeno del intercambio no es incesante, sino que puede expresarse de muchas maneras, con la opción de permanecer latente durante un tiempo limitado. Recordemos la tesis de Nietzsche respecto de la vida: conservarse mediante la expansión. En consonancia con la refutación del dualismo cartesiano, cabe decir que la libertad está presente en todo organismo vivo:

Si el «espíritu» está prefigurado en lo orgánico desde el principio, también lo está la libertad. Y afirmamos de hecho que ya el metabolismo, el estrato básico de toda existencia orgánica, delata libertad, incluso que es la primera forma de libertad³⁷¹. [Pero] la independencia de la forma no implica ser separado: la unidad concreta en cada caso de materia y forma, que es una insuprimible característica del mundo en general, se mantiene naturalmente también aquí, a saber, en la coincidencia de la forma con la base material de cada instante. El organismo es siempre, esto es, en cada caso, la forma de una determinada multiplicidad de materia³⁷².

³⁶⁹ JONAS, H., *El principio vida*, p. 124.

³⁷⁰ *Ibid*, p. 159.

³⁷¹ *Ibid*, p. 15.

³⁷² *Ibid*, p. 124.

La materia como intercambio y la libertad como forma de intercambio son los dos aspectos de una relación *dialéctica* que se extiende a lo largo de todo el árbol de la vida. El sentido de esta dialéctica está en la creciente complejidad de sus relaciones, puesto que a ella va unida una expansión de la libertad del ser vivo para relacionarse de distintas maneras con una materia cuya dependencia nunca cesa. Como ya vimos en el capítulo anterior, el propio Dussel apela a esta condición dialéctica de la complejidad viviente para argumentar contra la falacia naturalista.

Es un hecho que todo ser vivo se constituye de materia, y que, por lo tanto, requiere de una renovación de dicha materia para mantenerse como tal ser vivo. Pero esto no es todo; la renovación de la materia viene dada por unos intereses que, para Jonas, están más allá de la pura materialidad, es decir, están relacionados con una forma de espiritualidad que se manifiesta como libertad. Vivir consiste en desear vivir y, por tanto, esforzarse por mantenerse en vida. Pero tal esfuerzo no es mecánico, ni puramente pasivo como es el caso de los seres inertes. El *esfuerzo* por vivir consiste, muy al contrario, en evitar la muerte, en conservar el salto cualitativo que supone el paso de lo inorgánico a lo orgánico, del reino inerte al reino vivo. Si el reino de lo inerte consiste en una relación necesaria y permanente de forma y materia, el reino de lo vivo consiste en una relación precaria y amenazada por la muerte, donde la búsqueda de intercambio de materia está sujeta al éxito o al fracaso, a la permanencia en vida o al perecimiento mortal. En esta inestabilidad radica la libertad, pues el hecho de no tener asegurado el logro de los fines (intercambiar materia para vivir) implica la posibilidad de todo ser vivo para elegir entre distintos medios y estrategias de acción (libertad formal).

La refutación del dualismo cartesiano la expresa Jonas mediante las categorías dialécticas de forma y contenido, de libertad y materia, puesto que se manifiestan sintéticamente a lo largo de la historia natural de los seres vivos. Todos los seres vivos necesitan de materia para lograr el interés primero de la permanencia en vida, pero, además, todos disponen de la libertad formal de relacionarse de una manera u otra respecto de dicha materia. Cuanto más compleja sea esta dialéctica, mayores serán las posibilidades de elección que dispondrá el organismo vivo con respecto al entorno material que le rodea. La libertad de un organismo se incrementa cuanto más amenazada está su vida, cuanto mayores tienen que ser sus recursos para lograr paliar su condición de indigencia y precariedad vital. Si vivir es ser precario, es decir, si vivir se caracteriza

por estar amenazado constantemente por la muerte, esta amenaza se incrementa cuanto mayores son las posibilidades que tiene el organismo vivo para relacionarse con la materia:

La dialéctica del hecho de la vida lleva de la positividad fundamental de la libertad ontológica (forma-materia) al factor negativo de la necesidad biológica (dependencia de la materia), y pasando por ésta de nuevo a la positividad superior de la trascendencia, que reúne a los dos anteriores factores y en el que la libertad se apodera de la necesidad y la supera en virtud de la facultad de tener mundo³⁷³.

Estamos ante una paradoja insoluble. Cuanto más precaria sea una existencia en vida, mayores serán sus posibilidades para lograr la permanencia. Este espacio de posibilidad, la libertad, evoluciona progresivamente conforme aumenta la amenaza de muerte. Así pues, *el motor ontológico de la teleología aumenta el acecho biológico de la muerte a la vez que incrementa las oportunidades con las que la libertad se manifiesta como vida*. La relación entre amenaza y libertad es directamente proporcional. La teleología asume el interés primero por la vida, cuya necesidad coincide con la necesidad de relación con la materia. Sin embargo, la teleología dispone de una forma específica de obtener sus fines, la libertad, ya que dichos fines, conforme se enriquecen y complejifican las exigencias de seguir en vida, requieren de mediaciones igualmente variadas y complejas que deben aceptarse como parte integrante de los fines mismos de la naturaleza:

«Medios» de supervivencia como la percepción y el sentimiento no se deben juzgar solamente como medios, sino también como cualidades de la vida misma que se trata de conservar, y por lo tanto como aspectos del fin de la conservación³⁷⁴.

Ahí es donde entra en juego el espacio para la elección, porque el carácter teleológico de todo organismo vivo (mantenerse en vida) se inscribe dentro de un fundamento más general que alcanza a todos los seres orgánicos: la simultanea conservación y expansión de la vida como libertad creciente. Si la vida es el fin primero, vivir en libertad es el fin ontológico del proceso evolutivo de la naturaleza. La mayor revolución ontológica de la historia aconteció con el primer tránsito de lo inerte a

³⁷³ JONAS, H., *El principio vida*, p. 131.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 159.

lo orgánico, de lo que siempre *es* a lo que puede *no ser*. En ese preciso instante, allí donde aflora la vida por contraposición a la inercia de la pura materia, podemos decir que acontece el primer acto de libertad en la naturaleza. La *libertad* se contrapone a la necesidad, que siempre es materia, y es la *forma* de todo ser vivo en su necesaria relación con la materia. Esta relación, si bien es necesaria dada la exigencia del interés primero por la vida, no quiere decir que sea exitosa, lo cual significa que la existencia de libertad implica la posibilidad no sólo de vivir distintas relaciones con la materia, sino también de perecer en el intento.

El primer suspiro de vida es también el primer conato de libertad, y esto ocurre ya en los organismos más sencillos, aquellos que se definen por la estricta función del metabolismo. Es una libertad primitiva y precaria porque sus relaciones con la materia que les rodea son seguras y poseen garantías de éxito. La escasa libertad de los primeros organismos se debe a que sus relaciones con la materia son continuas y exitosas, lo cual resulta fundamental para el cumplimiento teleológico de todo organismo vivo. La función metabólica es característica en el reino vegetal; el número limitado de sus funciones orgánicas es inversamente proporcional a las máximas garantías de permanecer en vida.

A pesar de ello, el fundamento ontológico de la teleología tiene intereses insaciables. Se trata de mantener la vida, sí, pero siempre en una actitud de expansión de todas aquellas posibilidades en que dicha vida pueda expresarse. La vida está guiada por las exigencias del enriquecimiento continuo, de la plenitud de sus manifestaciones, de la expansión de sus relaciones cada vez más libres con el medio material que le es exterior. La vida está condenada a ser cada vez más precaria y frágil, y por tanto, más libre. Esta paradoja es más intensa en el reino animal si lo comparamos con el reino vegetal. En este caso, nos encontramos con formaciones vitales cuyos fines nunca son satisfechos de un modo inmediato y seguro sino, todo lo contrario, requieren de un refinamiento de los medios necesarios para el mantenimiento de la especie. En el reino animal encontramos características vitales jamás imaginadas en el reino vegetal: la percepción de los órganos sensoriales, la motilidad impulsada por la fuerza vital y los sentimientos del órgano interno. Es un enriquecimiento de los medios con los que la vida pretende lograr la permanencia en vida; pero, a su vez, un incremento de las posibilidades de fracaso. La distancia entre el motivo interno de continuar existiendo y el cumplimiento de las acciones encaminadas a lograr dicho objetivo se incrementa. En este sentido, si bien los animales pueden cazar de múltiples maneras una multitud de seres diversos,

también es cierto que no siempre tienen éxito. *Su mayor libertad implica mayor precariedad.*

Además, el animal desarrolla una receptividad que se manifiesta en sus órganos sensoriales, distanciándose del reino vegetal y aproximándose al reino de lo humano. Todos ellos son mediaciones vitales que impulsan al animal hacia una acción que no tiene garantías de cumplimiento. Es por ello que a la formación de los sentidos le viene acompañada la manifestación de emociones, siendo el temor y el deseo sus expresiones más primitivas. Al contrario que una planta, el animal no está inmóvil y en relación permanente con el alimento, sino, al contrario, posee la facultad de desplazarse porque su alimento no le es cercano; debe buscarlo para conseguirlo, a la vez que debe cuidarse de no ser capturado por otro animal como una presa suya.

De todos los órganos que posee el animal, el de la *vista* es el más importante de todos, hasta el punto de ponerle en una relación irrevocable con el ser humano. La vista es la sensación más presente y constante de todas, debido a la simultaneidad de los objetos que se le presentan y percibe. Además, guarda siempre una relación de distancia con el objeto percibido, el «estado de cosas», produciéndose una separación tanto de los objetos como del tiempo presente; así, el desarrollo de la imaginación visual permite al animal representarse situaciones futuras. Esta capacidad representativa no existe en órganos como el olfato o el tacto, que están limitados por la inmediatez de la percepción. Su presencia en el reino animal se perfecciona en la especie humana, pues la capacidad representativa se expresa como capacidad *pictórica*, imaginativa, no solamente para anticipar un futuro suscitado ya en la imagen de los estados de cosas, sino también para producir representaciones pictóricas que presentan una relación de semejanza con la realidad que es contingente y no necesaria.

Si el ser humano es ontológicamente libre y conforme a fines, tal y como ocurre con el resto de seres vivos, en *El principio vida* tenemos que la índole específicamente humana es ser un *homo pictor*, un ser capaz de producir libremente imágenes que pueden desligarse de la realidad de los hechos. Esta es ya una facultad intelectual, teórica, distanciada de las exigencias inmediatas del entorno material. En este caso, la forma libre adquiere las connotaciones de un espíritu capaz de expresar su interioridad desde una modalidad nueva y desconocida hasta entonces: la producción de imágenes, las cuales no tienen por qué ser necesariamente visuales, sino también lingüísticas, verbales. La libertad del ser humano escapa de los límites impuestos por la vida práctica para abrazar también el ámbito de posibilidades abierto por la acción teórica, pictórica.

Allí se alcanzan las formas superiores de la vida libre, pues sus vínculos con la materia, si bien necesarios, son mínimos:

El nivel del hombre es el nivel de las *posibilidades* mostradas (no definidas y, desde luego, no garantizadas) por la facultad de hacer imágenes: el nivel de una *mediatez* no animal en la relación con objetos, y de una distancia respecto de la realidad que esa mediatez mantiene abierta a la vez que tiende un puente por encima de ella. La existencia de imágenes, que muestra a la forma sustraída al *factum*, es prueba de ese nivel y, en su ilimitada promesa, basta como evidencia de la libertad humana³⁷⁵.

Para Jonas, sólo el ser humano posee las facultades semióticas del lenguaje y las facultades epistemológicas de la verdad y el error, incluso de la mentira. Sin perder de vista la finalidad de conservarse como vida, el ser humano posee la libertad de distanciarse de su entorno, separarlo de su propio ser para objetivarlo y teorizarlo, esto es, para poder reflexionarlo. Ningún ser vivo más que el humano posee la capacidad de la reflexión, máxima separación entre el sujeto y el objeto, entre el humano y su entorno, que a su vez es máxima expresión de una libertad ontológica siempre inseparable de la necesidad biológica. Esta libertad máxima, la capacidad de teorizar, implica también la indigencia máxima, pues ya vimos que el enriquecimiento de las mediaciones puestas en relación con la vida se debe a un descenso de las garantías vitales. El ser humano es el más precario de cuantos seres vivos existen, desde su nacimiento prematuro, su inadaptación a las inclemencias de la naturaleza y sus conflictos sociales dentro de su misma especie. Sólo así se explica que el humano sea el único ser vivo capaz de suicidarse. Tenemos, pues, que el precio de la máxima libertad del reino vivo viene acompañada de la máxima amenaza de la vida, y ésta es la peculiaridad ontológica del ser humano como ser vivo y libre. Con la aparición de la reflexión, ponemos fin a “la gradación de las capacidades naturales con las que los organismos hacen frente a las pretensiones del mundo según están equipados en cada caso: metabolismo, sensación, movimiento, emociones, percepción, imaginación, espíritu”³⁷⁶. El evolucionismo de Jonas es finito porque termina en el ser humano, obra cumbre del arte biológico, pero no especifica que la evolución de la naturaleza está abierta a posibles variaciones de la misma especie humana. Sí advierte, por el contrario, la capacidad que tiene el humano para intervenir artificialmente en un posible proceso

³⁷⁵ JONAS, H., *El principio vida*, p. 236.

³⁷⁶ *Ibid*, p. 19.

evolutivo posthumanista, como veremos. Para Jonas el humano es culminación de la vida natural en tanto que libertad y también es culminación desde la perspectiva de las percepciones. La teleología presenta estos dos aspectos, percepción y libertad, saber y poder:

Se puede interpretar la gradación de dos maneras: según conceptos de la percepción y según conceptos de la acción (según conceptos, por tanto, del «saber» y del «poder»). Es decir, por un lado se puede interpretar atendiendo a la amplitud y claridad de la experiencia, a los grados crecientes de presencia sensible del mundo, que atravesando el reino animal alcanzan en el hombre la más amplia y libre objetivación del todo del ser. Por otro lado, de manera paralela y culminando así mismo en el hombre, la gradación se puede interpretar atendiendo al modo y medida de la intervención sobre el mundo, esto es, a los grados de progresiva libertad de acción³⁷⁷.

Del análisis de Jonas se desprende una concepción *dívina* de la vida. El carácter sagrado de la vida pertenece a ella misma porque la manifestación ontológica del ser vivo sólo es sostenible desde la propia vida. El ser no es posible como no-vida, por lo que el atributo primero de todo ser consiste en su ser-vida. La construcción teleológica de la naturaleza viva encuentra su fundamento último en este argumento. La manifestación del ser, es decir, de aquello permanente que siempre acontece y nunca cambia, se resuelve siempre como vida, es más, como vida que se refuerza, se reproduce y se expande como libertad. Lo propio del ser ontológico es su vitalidad, su estructura material viva que intercambia materia con su entorno en una relación de libertad creciente. El ser humano es el resultado perfeccionado de toda esta cadena que representa el reino de lo vivo; no es, al contrario que Descartes, una *res cogitans* separada de la *res extensa*, sino una misma ontología viva que posee tanta dignidad como cualquier otra. Este fundamento ontológico incluye al ser humano en una totalidad viviente, y lo aleja definitivamente de toda demarcación con relación al resto de seres vivos. Si la vida humana posee un valor intrínseco se debe no al atributo de su humanidad, sino antes bien al atributo de su vitalidad, de pertenecer al género de lo vivo. *Esta vitalidad es una autoevidencia que podemos constatar por el hecho de que nosotros somos también organismos vivos:*

³⁷⁷ JONAS, H., *El principio vida*, p. 14.

En virtud del testimonio inmediato de nuestro cuerpo, nosotros podemos afirmar lo que ningún espectador incorpóreo estaría en condiciones de decir: (...) que la vida es individualidad autocentrada, que existe por sí y frente a todo el mundo restante y que está dotada de una frontera esencial entre dentro y fuera, a pesar de, o mejor, debido al intercambio que de hecho tiene lugar entre esos dos lados de dicha frontera³⁷⁸.

La ontología humana culmina una ontología superior, la de los seres vivos, resultado de una progresión continua de la forma ontológica libre. Vida y libertad son inseparables en toda la cadena de las especies vivas, y ello posee un fundamento ontológico que es teleológico. En este sentido, podría argumentarse que ese motor teleológico es ciego en último extremo, no siendo más que el resultado de una evolución material cada vez más rica y diversa. Frente a esta tesis darwinista, Jonas propone un *mito* que comprende la vida como una expresión cada vez más integral de la divinidad. Dios como bondad infinita anhelaba en la Tierra la manifestación de unas potencialidades a las que Él mismo renuncia en nombre de la vida orgánica. El elemento de lo inorgánico e inerte es insatisfactorio en este sentido. Esta motivación divina de expresar en vida los atributos potenciales de Dios es el motor teleológico de la vida. Es una teleología que es teología, pues Dios es la justificación última de una vida libre que trata de apropiarse de todas sus capacidades latentes. Por tanto, la evolución de la vida de las especies como expansión de la libertad es la manifestación *in actu* de los atributos de la divinidad; ésta es una argumentación próxima a Spinoza. Las formas materiales con que la libertad se expresa son formas divinas que adquieren su propia autonomía en la vida terrena. Dios ha entregado a la naturaleza el desafío no de imitarlo, sino de representarlo, pues Dios ha delegado todo su poder en la sabiduría de la naturaleza; de ahí ese impulso rebelde por la continua expansión, por el crecimiento de las posibilidades de expresión vital. En el fondo, Dios no se conoce más que desde la experiencia de la vida, la cual consiste en una actualización divina que transcurre como teleología. El ser humano se corresponde con la forma más perfecta de divinidad viva al ser capaz de manifestar como ningún otro ser vivo las potencias que el programa divino había relegado a la aventura de la teleología natural.

Siguiendo a Jonas, no es exagerado decir que el humano es el autor de Dios como organismo vivo, pues su finalidad en la vida es la de actualizar todas las potencialidades de la libertad. El humano es expresión del máximo poder actualizante,

³⁷⁸ JONAS, H., *El principio vida*, p. 123.

el máximo poder como libertad, lo cual se corresponde con las máximas exigencias de *cuidado* por una vida que es menesterosa, no sólo la suya, que es la más indigente de cuantas existen, sino la del resto de seres vivos que forman parte de la misma obra divina.

El principio vida es una obra de fundamentación ontológica del ser en clave biológica; todavía no encontramos aquí una filosofía moral. Sin embargo, sí que podemos encontrar unas reflexiones sobre la acción humana en el concierto ontológico de la teleología. Jonas toma la acción humana para ponerla en relación con lo *eterno*, con aquello que conserva siempre las posibilidades de nueva vida. No se trata de inmortalidad, pues éste es un concepto relacionado con la conservación y expansión de la vida ya existente o, dicho en otras palabras, con el resguardo de la muerte. *La eternidad, por el contrario, no aspira a escapar de la muerte, sino más bien a conservar la vida como posibilidad ontológica.* Si la inmortalidad se refiere al alma humana individual, la *eternidad* está en relación con aquellas acciones humanas que permiten la renovación de nuevas acciones humanas, independientemente de quien las realice:

No los agentes, que siempre pasan, sino sus actos se van agregando a esa divinidad que se está haciendo y van configurando imborrablemente su imagen, que con todo nunca queda decidida por entero. El destino propio de Dios está en juego en este universo, a cuyo proceso carente de saber cede su sustancia, y el hombre se ha convertido en el excelente custodio de este depósito supremo y siempre traicionable. En cierto sentido, el destino de la divinidad está en sus manos³⁷⁹.

La acción humana es sagrada cuando se comprende a sí misma como eterna, como irrenunciable, *como condición de posibilidad para nuevas acciones.* Esta es una visión divina de la acción, propia de un autor que ha vivido los horrores del Holocausto nazi y el exterminio de la bomba atómica. En adelante veremos que los progresos filosóficos de Hans Jonas abandonarán el terreno de la ontología para explorar el campo específico de la ética y el deber ser. Allí nos vamos a encontrar con una teoría de la acción marcada por los condicionantes de la nueva civilización tecnológica.

³⁷⁹ JONAS, H., *El principio vida*, p. 316.

La vida como responsabilidad ética

Acabamos de analizar los fundamentos biológicos correspondientes a la ontología de Hans Jonas. Para los intereses de nuestra investigación, podríamos decir que hemos presentado su *teoría del ser*. En adelante, vamos a centrar nuestra mirada en los fundamentos de su *teoría del deber ser*, o, dicho de otro modo, su filosofía moral. Para ello vamos a abordar su obra más famosa, *El principio de responsabilidad*, sin perder de vista el hilo conductor de los capítulos precedentes: el concepto de vida como fundamento ético y como refutación de la falacia naturalista en sus tres ámbitos de experiencia ética: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Debemos tener presente que este libro fue escrito durante el triunfo de la sociedad occidental del consumo y del bienestar que nace con el fin de la II Guerra Mundial. Su principal preocupación es la amenaza que el desarrollo tecnocientífico supone no sólo para la vida humana sino también para el resto de seres vivos. Ya no es el Holocausto el principal adversario, ni siquiera la bomba atómica. Ahora es el triunfo de la técnica en su fase más avanzada: la producción libre para un mercado globalizado y la biotecnológica como industria genética. Pero es un triunfo del progreso material sólo en apariencia, dado que la influencia que tiene la tecnociencia en las relaciones entre los seres humanos y, sobre todo, entre dichos seres humanos y el medio natural, trae consigo un proceso rampante de destrucción medioambiental y de amenaza creciente para la vida: desaparición de especies, recalentamiento global del planeta, acumulación de vertidos tóxicos, etc.:

Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella³⁸⁰.

Mientras que la ética de la especie de Habermas centra su atención en el cuerpo biotécnico y la ética de la liberación de Dussel se centra en las víctimas de un determinado sistema social, Jonas construye su ética de la responsabilidad a partir de la amenaza de la civilización tecnológica a la biosfera de nuestro planeta. Ya no se trata de reflexionar sobre el *homo pictor*, como en *El principio vida*, sino más bien sobre el *homo faber* y su espíritu fáustico de transformación insaciable. Para poder explicar el mecanismo interno que pone en movimiento esta amenaza de la vida, Jonas interpreta la

³⁸⁰ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 33.

acción humana de un modo desconocido hasta entonces en la filosofía moral. Las acciones cotidianas del día a día, siguiendo los preceptos de las éticas clásicas (el deber, la utilidad, etc.), podrían considerarse como “buenas”, pero si las observamos desde la perspectiva de los efectos provocados en el largo plazo, pueden no llegar a serlo. *Este giro ético supone una revolución espacio-temporal de nuestra comprensión de los efectos producidos por la acción humana.* Las éticas clásicas estaban fundadas, siguiendo la argumentación de Jonas, en una *temporalidad de la presencia*, porque analizaban los efectos de la acción por sus resultados inmediatos, fueran moralmente aceptables o detestables. Y no sólo eso; estas acciones también acontecían en un *espacio de la presencia*, de la proximidad espacial entre el sujeto agente y el sujeto paciente. Con estas categorías espacio-temporales del aquí y ahora, determinadas en buena medida por los límites de la técnica y, como diría Koselleck, el «espacio de experiencia» del momento, la ética tradicional se orientaba al perfeccionamiento del ser en la acción moralmente correcta, temporalmente presente y geográficamente cercana.

Todo lo contrario ocurre en nuestra civilización tecnológica, propiamente globalizada, donde las consecuencias de las acciones se pierden en una espiral de efectos cuyo control escapa a su agente productor. Desde una perspectiva temporal, *el valor de nuestras acciones tiene que medirse a partir de su acumulación en el tiempo futuro, y no solamente presente.* Un ejemplo de ello son los combustibles fósiles, que a día de hoy constituyen la energía estándar de los medios de transporte y que, en un futuro, podrían agotarse definitivamente. Además, *nuestras acciones también pueden tener una influencia importante en puntos geográficamente lejanos con respecto al origen de tal acción.* Siguiendo el ejemplo de los combustibles fósiles, la necesidad de un recurso como el petróleo refinado para el desplazamiento de los automóviles es un motivo para crear conflictos bélicos como los ocurridos en lugares tan alejados de Occidente como son Kuwait o Irak.

De este modo, Hans Jonas postula la necesidad de una ética que tenga en cuenta estas nuevas características de la acción humana. Los efectos de la acción pueden ser totalmente desconocidos por su agente, tanto por su dilatación temporal como por su ampliación espacial; y no sólo desconocidos, sino también nocivos. Además, el impacto de tales acciones puede acarrear consecuencias totalmente mortales e irreversibles, como puede ser el caso de la explosión de la central nuclear en Chernobyl, cuyos efectos tóxicos tuvieron un alcance geográfico de muchos kilómetros alrededor y un alcance temporal que afectó a varias generaciones. Por estos motivos, Jonas advierte la

importancia de contemplar en la valoración de nuestra acción no sólo el beneficio que reporta a un individuo, sino también al ámbito entero de los seres vivos; y no sólo los resultados inmediatos del presente, sino también las consecuencias acumulativas que se manifiestan en la dilatación del tiempo futuro. A partir de estas consideraciones, Jonas propone un modo de acción humana que tenga en cuenta los intereses de los sujetos que no están siempre presentes, como son los seres vivos en general, y que incluso puede que no existan, tal y como ocurre con las *generaciones humanas por venir*. La ética de la responsabilidad contempla en sus acciones los efectos perversos para las generaciones futuras a partir de aquellas acciones del presente que tradicionalmente hemos asumido como buenas. Esta ética, al igual que la ética de la especie y la ética de la liberación ya estudiadas, *parte de la amenaza de la vida y se enfrenta al desconocimiento de los efectos no deseados en el futuro*. Por eso dice Jonas que es necesaria una *ciencia de la futurología* que guíe nuestras acciones (sobre todo las acciones instrumentales de la tecnociencia) por el *principio de la ignorancia y la cautela* más que por el principio del progreso ciego e insaciable. *El principio de responsabilidad* contiene largas digresiones especulativas en torno a la conveniencia de nuestro sistema democrático actual, las distintas teorías y alternativas para la organización social, o el polémico concepto de utopía.

Mientras que las teorías clásicas de la ética, amparadas en una visión espacio-temporal limitada al aquí y al ahora, han puesto su empeño filosófico en la deducción de un bien cuya puesta en práctica es sinónimo de perfección (la *eudaimonía* en Aristóteles, el *factum* en Kant, etc.), la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, condicionada por los efectos devastadores de la civilización tecnocientífica, no se interesa tanto por el logro de un ser moralmente perfecto sino por *la conservación del ser mismo como principio de toda ética posible*. En *El principio de responsabilidad* nos encontramos con una teoría sobre el deber del ser, y no sobre el ser mismo:

La *presencia del hombre en el mundo* era un dato primero del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano. Ahora esa presencia misma se ha convertido en *objeto de obligación*: de la obligación de garantizar en el futuro la premisa primera de toda obligación, esto es, justamente la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico. Y esto implica, entre otras cosas, conservar este mundo físico de tal modo que las

condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones³⁸¹.

Ya vimos en *El principio vida* que la finalidad última de este mundo físico es fundamentalmente biológica, trófica, y se extiende desde los microorganismos unicelulares hasta el ser humano. Todos estos seres vivos tienen un interés originario, la conservación de la vida, lo cual manifiesta un sentido teleológico, un fin en sí mismo que podía lograrse de tantas formas como permitiese el estadio evolutivo de su forma libre. Este es un *sentido interno* a cada ser vivo, independiente de las consideraciones externas que pueda sufrir, invariable en su motivo ontológico. De esta manera, el sentido teleológico de todo ser vivo se constituye como un *bien en sí mismo*, ya que este sentido constituye el fundamento mismo de su ser vivo. Negar el sentido teleológico del ser es igual que negar el ser mismo, lo cual eliminaría del reino de la vida la existencia de todo bien y de toda valoración. En Jonas nos encontramos con *una identificación entre ser, vida y bondad*.

La existencia de vida como bondad, como fundamento de sí misma, implica a su vez una estimación por la importancia de tal vida. En *El principio de responsabilidad* nos encontramos con una teoría de los valores. La existencia de valores *implica* la importancia de un objeto, y en este caso, el objeto más importante de cuantos quepa imaginar es el organismo vivo, pues *dicho organismo es condición de posibilidad para que puedan aparecer nuevos valores, nuevos intereses, nuevos fines, nuevos objetos*. Para Jonas, la vida es el *valor primero* porque afirma el bien ontológico en que consiste toda finalidad en el reino de los seres vivos: ser en tanto que vida. La ética de la responsabilidad se interesa por el ser y no tanto por el perfeccionamiento del ser. La novedad de *El principio de responsabilidad*, frente a su predecesor *El principio vida*, está en que hay una amenaza creciente del ser de la vida causada por el impacto de la tecnociencia en nuestra acción, y que sólo el imperativo de la responsabilidad podrá contrarrestar. Como ya apuntamos en capítulos anteriores, la posición de Jonas es próxima al biocentrismo, aunque evitando los argumentos que cuestionen la centralidad del ser humano:

El estado de la naturaleza extrahumana –la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder- se ha convertido precisamente por ello en un bien

³⁸¹ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 38.

encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio. (...) Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de «fines en sí mismos» más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos³⁸².

Se trata de reflexionar sobre la conservación del bien de la vida más allá de su fundamento onto-teleológico. La amenaza de la tecnociencia pone en riesgo tal principio de vida, por lo que sólo una intervención del ser humano puede contrarrestar los efectos de una máquina construida por él mismo. Jonas apela entonces a un sentimiento olvidado por la historia de la ética, el *sentimiento de responsabilidad*, que pertenece de suyo a la misma índole del ser humano. Si antes quedó demostrada la existencia de un principio biológico según el cual la vida desea reproducirse como vida, ahora Jonas lo reinterpreta con el fenómeno de la *paternidad*. Lo interesante de este fenómeno biológico es que asume simultáneamente un principio moral que tiene motivaciones pulsionales y también, no siempre, racionales. Se trata del sentimiento de responsabilidad que todos los progenitores sienten hacia el *cuidado* de su descendencia. Este cuidado es la experiencia originaria de una responsabilidad que no es contractual sino tutelar, no es horizontal sino vertical, no es recíproca sino unilateral:

Es éste el único comportamiento totalmente altruista procurado por la *naturaleza*; de hecho el origen de la idea de responsabilidad *no* es la relación entre adultos autónomos (la cual es origen de la idea de los derechos y deberes recíprocos), sino esta relación —consustancial al hecho biológico de la procreación— con la *prole* necesitada de protección. (...) Éste es el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que, felizmente, no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza en nosotros (o, al menos, en la parte de la humanidad que da a luz)³⁸³.

De nuevo, y al igual que Dussel, cabe decir que la responsabilidad no es una deducción lógica tal y como lo plantean los analíticos respecto de la falacia naturalista, sino que *está implícita en nuestra condición de seres humanos vivos capaces de tener descendencia*. De modo similar lo encontramos en el último Habermas, aunque no trata el tema con rigor: *Leib* está implícito en *Körper*, es decir, nuestra corporalidad “dada”, nuestro “ser cuerpo” nos permite objetivarnos como “tener cuerpo”.

³⁸² JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 35.

³⁸³ *Ibid*, p. 83.

Los seres humanos están dotados de esta potencialidad primera, la capacidad de velar por la preservación de una vida que se manifiesta menesterosa y frágil. Por este mismo hecho, *la sola capacidad de poder ser responsables por la vida de otros nos obliga a actualizar dicha capacidad y responsabilizarnos efectivamente*. Este añadido ético no es artificial ni es una deducción, sino que forma parte de la propia evolución de la vida como libertad; en este caso, como conciencia responsable capaz de hacer explícita esta obligación. El ser humano es el ser vivo más libre de cuantos existen y, por ello, el ser que más mediaciones vitales posee para conservarse como vida. Una de ellas, perteneciente a las formas superiores del espíritu, es el sentimiento de responsabilidad, cuyo ejercicio no deja de obedecer al principio biológico de la teleología.

Esta responsabilidad, necesaria y natural en todas las relaciones paterno-filiales, tiene su análogo más artificial en la responsabilidad que asume un político de forma totalmente voluntaria, como ya vimos. La bondad intrínseca que supone un ser dotado de la facultad de la responsabilidad implica también valorar la conservación de dicho bien; dicho de otra forma, *el deber de la responsabilidad está en la exigencia de conservar la facultad humana de ser responsable*, lo cual implica una valoración primera del valor de valores, la vida. En esta responsabilidad paterno-filial encontramos una síntesis psíquico-física entre la facultad biológica de la responsabilidad y el deber ético de la responsabilidad, lo cual no es más que una de las consecuencias que se desprenden de la ontología biológica estudiada en *El principio vida*:

Es el prototipo elemental humano de la coincidencia entre la responsabilidad objetiva y el principio subjetivo de responsabilidad; mediante ese prototipo la naturaleza nos ha educado de antemano para todas las clases de responsabilidad, que no están muy aseguradas por el instinto, y ha preparado nuestro sentimiento para eso³⁸⁴.

Pero la responsabilidad no se limita exclusivamente al mandato biológico por el cuidado de la prole, tampoco por la conservación de lo vivo en todas sus manifestaciones; más allá, la responsabilidad humana se extiende también hacia las generaciones futuras, lo cual implica responsabilizarnos por la permanencia futura de un sentimiento ya presente, ya logrado: el sentimiento propio de la responsabilidad. La acción responsable obedece a un mandato ontológico del cual participa el único ser vivo

³⁸⁴ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 160.

capaz de la responsabilidad, el ser humano. Se trata de un imperativo sometido a los intereses ontológicos de todos los seres vivos, tanto más cuanto mayor sea la amenaza que se cierne sobre dichos intereses. Hans Jonas lo formula desde distintas perspectivas:

Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre»³⁸⁵.

Destaca la importancia que otorga Jonas no solamente a la vida humana como pura existencia fáctica, sino también a la existencia de una forma de vida humana *auténtica*, íntegra. No se trata de responsabilizarnos por un humano cualquiera, sino por un humano en posesión de las facultades morales que le ha proporcionado su estructura ontológica; la conexión con las reflexiones del último Habermas es aquí evidente. Además, el agente de esta responsabilidad debe estar a la misma altura que la magnitud de los efectos que se desencadenan con sus acciones. Ya no podemos recurrir, como en el caso de la ética tradicional, a un individuo singular y próximo, sino, todo lo contrario, el sujeto de la ética de la responsabilidad, que tiene como encargo velar por la vida en su conjunto, debe de ser a su vez el conjunto de seres humanos. Aquí coincide Jonas con Habermas y Dussel, pues los tres formulan una ética que apela a un sujeto colectivo que se enfrenta a riesgos, exclusiones y amenazas que afectan a toda la humanidad. Estas tres éticas no dejan de ser una respuesta a las prácticas tecno-biopolíticas de gestión de poblaciones surgidas desde finales del siglo XVIII, de ahí la importancia del sujeto colectivo:

Son el actor colectivo y el acto colectivo, no el actor individual y el acto individual, los que aquí representan un papel; y es el futuro indeterminado más que el espacio contemporáneo de la acción el que nos proporciona el horizonte significativo de la responsabilidad³⁸⁶.

³⁸⁵ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 40.

³⁸⁶ *Ibid*, p. 37.

En definitiva, el fenómeno de la responsabilidad atañe al sujeto humano poseedor del sentimiento de responsabilidad, articulándose como *acción humana colectiva* con arreglo al imperativo de preservar la renovación de la vida humana y natural en su conjunto. En este sentido, la humanidad como colectivo tiene el deber de perpetuarse como colectivo, no como seres singulares:

Hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no³⁸⁷.

Por tanto, no se trata de la responsabilidad tradicional de apropiarse del pasado y rendir cuentas de las acciones que allí sucedieron, sino de una responsabilidad por las acciones cuyas consecuencias futuras desconocemos.

La relación entre el poder y la responsabilidad es una de las reflexiones más interesantes de toda la obra de Jonas. La tesis dice que *la responsabilidad es una función del poder*, de tal manera que a mayor grado de poder le irá siempre acompañada una mayor presencia de la responsabilidad. Esta observación es interesante cuando nos situamos desde la perspectiva de la actual civilización tecnológica: un poder potencialmente infinito del sistema tecnocientífico debe ir acompañado de unas dosis de responsabilidad también potencialmente infinitas. La amenaza de la vida en su conjunto es una experiencia inaudita en la historia. De hecho, dice Jonas, cabría interpretar la historia humana como una preocupación por la muerte, por el más allá de la vida terrenal, pero nunca por la vida misma como facticidad, como hecho empírico. El ser humano ha vivido tradicionalmente en una relación de contingencia extrema ante las amenazas de la naturaleza, debido en buena medida a su inferioridad frente al poder que la naturaleza manifestaba no sólo para regular sus ciclos, sino también para condicionar y dominar las formas de vida humana. Los progresos de la técnica han sido históricamente exiguos en relación con las distintas formas de subordinación del ser humano ante la omnipotencia de la naturaleza.

Esta relación comenzó a invertirse seriamente con la llegada de la Modernidad y la formación de la ciencia como institución reconocida socialmente. El modelo matemático de la objetividad y la cuantificación se trasladó al ámbito de la mecánica, y su éxito comenzó a peregrinar a lo largo de la química, la electrónica, etc. A partir de

³⁸⁷ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 80.

los siglos XVI y XVII comienzan a invertirse las relaciones de poder entre el ser humano y la naturaleza. Así lo resume la frase canónica de Bacon “saber es poder”. Esta inversión alcanza su máximo esplendor en el siglo XX, el siglo de Jonas, cuando la explosión de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki llevó al poder tecnocientífico a su cénit. Este poder no es neutral ni inocuo, sino que, como ya vimos, manifiesta su aspecto más negativo cuando valoramos su impacto mortal en toda la cadena de los seres vivos y en la biosfera terrestre. Estos efectos, en muchas ocasiones incontrolables, irreversibles y destructivos, demuestran que la lógica del poder tecnocientífico no puede continuar su camino independientemente de toda valoración. Precisamente por eso, porque pone en juego la posibilidad misma de valorar, se introduce la necesidad de valorar la protección de los valores mismos. De esos valores, la vida es el más importante de todos, porque ella hace posible cualquier otro valor. En esta relación entre vida y valor hay una diferencia con Dussel que luego examinaremos.

La vida no puede protegerse a sí misma cuando comprendemos que los fundamentos ontológicos de la naturaleza están amenazados por un poder externo a ella, la tecnociencia. El poder tecnocientífico es de suyo irreflexivo y automático, solamente interesado por la lógica de su propia expansión; lógica que, un buen día, fue introducida por el hombre como parte integrante de sus propios intereses por la vida. En esta encrucijada, sólo el ser humano puede tomar conciencia moral de la amenaza que suponen los efectos de su propia creatividad tecnocientífica, y esto es así porque sólo él posee entre sus facultades la capacidad para reflexionar y explicitar éticamente su sentimiento de responsabilidad. Siguiendo a Jonas, ningún otro ser vivo es capaz de responsabilizarse más que de su propio interés, su propia vida; si acaso, por los intereses de su propia especie, nunca por el género de lo vivo como totalidad.

Históricamente, podríamos decir que la naturaleza estuvo en condiciones de actuar como poder dominante, tanto la naturaleza inerte como sus especies vivas, ante las cuales el ser humano se mostró impotente. A pesar de ostentar un poder capaz de dominar al humano, ninguno de estos seres manifestó la facultad de la responsabilidad por lo humano, pues sólo éste es capaz de actuar como tal. De hecho, la preservación de la vida natural estaba lo suficientemente garantizada como para prescindir del elemento responsable. Hasta la aparición del ser humano, el poder estaba restringido por una capacidad limitada de la libertad. La extensión de las posibilidades del hacer como consecuencia de una ampliación de la forma libre en los humanos es lo que posibilita la formación de un poder por primera vez destructivo para el conjunto de los seres vivos:

Únicamente en el hombre el poder está emancipado del conjunto en virtud del saber y el libre albedrío y puede resultar fatal tanto para el conjunto como para el hombre mismo. Su poder es su destino y se convertirá cada vez más en el destino de todas las cosas. De este modo —en su caso y sólo en el suyo— del propio querer surge el deber como autocontrol de su poder³⁸⁸.

Sólo ahora, a partir de los efectos acumulativos, crecientes y devastadores de la acción tecnocientífica respecto del conjunto de los seres vivos, resultan necesarias las demandas éticas de la responsabilidad. Utilizando los términos manejados en esta tesis, sólo a partir de las crecientes ambivalencias vida-muerte surgidas del modelo de gestión tecno-biopolítico desde 1800 en adelante, se toma cada vez más urgente una preocupación ética por lo viviente. El poder de la tecnología es tal que amenaza el fundamento mismo del ser teleológico perteneciente al reino de la vida, por lo que la necesidad de la responsabilidad debe evitar esta contradicción ontológica. Por eso dice Jonas que la responsabilidad es una función del poder:

Los actos del poder producen el *contenido* del deber; éste es, esencialmente, por lo tanto, una respuesta a lo que acontece. Tal cosa invierte la relación habitual entre deber y poder. Lo primero no es ya lo que el hombre debe ser y hacer (el mandamiento del ideal) y luego puede o no puede hacer, sino que lo primario es lo que él hace ya de hecho, porque puede hacerlo, y el deber se sigue del hacer; el deber le es asignado al poder por el *fatum* causal de su hacer. Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes³⁸⁹.

La responsabilidad no es un invento de Jonas puesto que es una facultad esencial al ser humano. Al poder limitado de los individuos en posesión de un escaso avance tecnológico le correspondía una pequeña dosis de responsabilidad que empezaba y terminaba propiamente en lo humano. *La novedad de la responsabilidad de Jonas está en que se extiende al conjunto de todos los seres vivos, presentes y futuros, con lo cual se abre un campo de eticidad totalmente nuevo en la historia de la filosofía moral:*

El poder, unido a la razón, lleva asociada la responsabilidad. Desde siempre se ha entendido así en el ámbito intrahumano. La reciente extensión de la responsabilidad, más allá de ese ámbito, al estado de la biosfera y a la futura supervivencia de la especie humana es algo que

³⁸⁸ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 214.

³⁸⁹ *Ibid*, p. 212.

viene sencillamente dado con la ampliación de nuestro poder sobre tales cosas, que es en primer lugar poder de destrucción. El poder y el peligro ponen de manifiesto un deber que, en virtud de la inexcusable solidaridad con el resto de las cosas, se extiende, también sin un consentimiento específico, desde el ser propio al ser general³⁹⁰.

No se trata de una simple solidaridad hacia la biosfera, sino de pertenencia a ella como un eslabón ontológico más:

Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aun en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana. En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará a su cuidado todo lo demás³⁹¹.

Esta es una responsabilidad sin precedentes, pues debe velar por la vida presente y futura, por los seres humanos que le son contemporáneos y por las generaciones por venir, sin olvidar que abarca el reino de lo vivo como totalidad. Más allá de Habermas y Dussel, no se trata de uno mismo, de una comunidad particular o de la propia especie humana, sino de *la vida en su conjunto*, pues toda ella es también condición de posibilidad para la existencia de la vida humana. El problema de esta responsabilidad es que convive con una forma de poder cuyos efectos desconoce. La civilización tecnológica es un entramado global y complejo de relaciones sociales e instrumentales que escapan a la inteligencia finita de todo ser responsable. Frente al anatema de Bacon que defiende el saber como fuente del poder, tenemos que, en la actualidad, el poder produce desconocimiento; y lo que es peor, también produce temor y amenazas. Por eso Jonas aboga por una responsabilidad en términos de "heurística del temor", pues el conocimiento de las propias amenazas de la vida nos proporciona luz sobre las acciones responsables que debemos emprender. Contrariamente a la ética tradicional, la ética de la responsabilidad no pretende darnos un vademécum de las acciones moralmente

³⁹⁰ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 230.

³⁹¹ *Ibid*, p. 228.

bondadosas, sino, todo lo contrario, nos advierte de que es una ética que nos preserva de las acciones cuyos efectos desconocemos, y que, por cautela, debemos evitar:

Solamente la prevista desfiguración del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser preservada de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea amenazado – con formas muy concretas de amenaza- para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre. Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger y por qué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de «aquello que hay que evitar»³⁹².

Frente a la acción tecnológica del poder y su apuesta por la novedad, Jonas defiende una responsabilidad que se caracteriza por la *cautela* ante lo desconocido y la *conservación* de lo existente, la vida. En este sentido, la acción responsable será antes conservadora que perfectiva. Aquello que podemos advertir como posibilidad futura no es garantía de bondad, mucho menos cuando vislumbramos los efectos acumulativos, perversos y devastadores que pueden provocar los avances tecnocientíficos. La bondad está ligada a la existencia, lo cual nada tiene que ver con la tecnociencia, sino con la ontología. Por tanto, podemos decir que el poder no tiene un derecho autónomo a su existencia porque constituye una amenaza para la existencia misma. El sentido de la responsabilidad está en demarcar los límites de este poder, y por ello representa una función del poder, tanto más imperativa cuanto mayor sea el riesgo. A lo sumo, los beneficios del poder tan sólo podrán emplearse para el ejercicio de la responsabilidad, nunca al contrario.

Como podemos comprobar, la preocupación fundamental de la filosofía del último Jonas está en el poder inmenso que la tecnociencia ha adquirido durante el siglo XX. Este poder aparece como una seria amenaza para el conjunto de los seres vivos, incluyendo el más importante de todos ellos, el ser humano. En su obra *Técnica, medicina y ética*, publicada en 1981, Jonas trata de abordar el caso particular del impacto que supone el desarrollo de la biotecnología en relación con el humano. Este texto recuerda a la obra de Habermas *El futuro de la naturaleza humana*, ya que ambos especulan con el nuevo campo de posibilidades abierto por el poder de la biotecnología, una especulación que, como tal, contiene un trasfondo importante de ignorancia y desconcierto ante los efectos que pueda producir la manipulación genética del

³⁹² JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 65.

organismo humano. Mientras que Habermas especula en torno a la posibilidad de normalizar las prácticas de una eugenesia liberal con fines de mejora, las reflexiones de Jonas se limitan al hecho de experimentar con el mapa genético de la vida. La cuestión de las prácticas eugenésicas era todavía reciente en el tiempo de Jonas, por eso sus preguntas se dirigen al ejercicio responsable de unos experimentos cuyos resultados son inciertos: quiénes deben ser los sujetos del experimento, dónde están los límites del experimento, cuáles deben ser los fines del experimento, etc. Jonas reflexiona desde el desconocimiento de un avance tecnológico radicalmente nuevo respecto al cual se decanta por una tesis ya defendida en *El principio de responsabilidad: la cautela como principio de prevención ante lo desconocido*. Se trata de una tesis que también defenderá posteriormente Habermas, tal vez más consciente de las nefastas consecuencias que acarrearán las prácticas eugenésicas de cara a una ética del discurso:

El control biológico del ser humano, especialmente el genético, plantea cuestiones éticas enteramente nuevas, para las que no nos ha preparado ni la práctica anterior ni el pensamiento anterior. Dado que es nada menos que la naturaleza del hombre la que entra en el ámbito de poder de la intervención humana, la cautela será nuestro primer mandato moral³⁹³.

En cualquier caso, Jonas postula respecto de la acción biotecnológica las mismas patologías advertidas en *El principio de responsabilidad*. La medicina con fines melioristas trabaja con la vida misma, no ya con la materia inerte, al modo de la industria y la técnica clásica. En este caso, los resultados de la acción son definitivos para ese organismo y no reversibles, con lo cual se producirían unos efectos vinculantes que, de ser nefastos, acompañarían al individuo durante toda su vida. Se trata de un nuevo poder no ya sobre la naturaleza, sino de un poder del humano ejercido sobre el humano. Respecto a estas tecnologías que experimentan con seres humanos, tanto Jonas como Habermas defienden el principio de cautela, una defensa que conlleva el rechazo de las prácticas eugenésicas libres. En el caso de Jonas, este rechazo se debe no sólo al desconocimiento de unos efectos posiblemente negativos, sino también al problema de iniciar unas prácticas conforme a fines completamente artificiales que no se corresponden con el fundamento teleológico de la *ontología de la vida*. Vistos desde la misma perspectiva existencialista, tanto Jonas como Habermas consideran que artificios tales como la clonación o la manipulación genética pueden dar lugar a individuos

³⁹³ JONAS, H., 1997, *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, p. 109.

desprovistos de finalidad en la vida, individuos sin sentido. La biociencia posee la capacidad y el poder de alterar la esencia teleológica de la vida humana, lo cual modificaría profundamente las bases de la teoría del ser y la responsabilidad, que son las que, en definitiva, responden a una imagen auténtica del hombre:

Si se intentara también con una base de partida humana, esta aventura degradaría en sus diversos «éxitos» (fenotipos capaces de vivir, sin importar lo que valgan en sí) la imagen de la unicidad «del» ser humano como objeto de respeto último y rescindiría la fidelidad a su integridad. Sería una ruptura metafísica con la «esencia» normativa del ser humano³⁹⁴.

El principio de responsabilidad, que es un principio de cautela ante lo desconocido, debe velar por la conservación de la facultad de ser responsables. Cuando una intervención tecnológica afecta a los fundamentos biológicos del ser humano, esta facultad de sentirse responsables puede quedar dañada:

Ninguna idea de dignidad trascendente «del» ser humano, y en consecuencia ninguna idea de obligación moral derivada de ella, puede sobrevivir a esta renuncia a la inviolabilidad de una «imagen» genérica. Aparte de esta desvalorización interior, también se rompería la unidad de la especie como tal (...), e incluso el nombre «hombre» se volvería ambiguo³⁹⁵.

Un individuo clonado y consciente de que ha sido diseñado con unos fines que no son los suyos propios puede no manifestar ningún sentimiento de responsabilidad tanto por su propia vida como la de sus congéneres y la del resto de seres vivos. Es por esto que, en favor del principio de responsabilidad, es una obligación evitar toda intervención genética que tenga una finalidad de perfección en el ser humano. Siguiendo a Jonas, el conocimiento de la perfección es más difuso que la imperfección, y por ello debemos velar por la conservación del ser en mayor medida que su mejora. Esta tesis remite a las ambivalencias del vitalismo de Nietzsche, analizadas anteriormente y retomadas por autores afines a la aventura posthumanista:

El ultrahombre es un deseo de la insolencia, no de la necesidad, como puede reclamar la eugenesia negativa. Y la deseada mejora de la especie humana desconoce que ésta, tal como es, contiene ya en sí la dimensión en la que tienen su espacio tanto lo mejor como lo peor, tanto la ascensión como la caída, sin estar sometido a ninguna barrera reconocible, ni

³⁹⁴ JONAS, H., *Técnica, medicina y ética*, p. 131.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 132.

impulsora hacia arriba ni protectora por debajo. Ningún sueño zoológico, ningún truco de cría, puede ocupar el lugar de esta opción esencial y su inmenso campo de juego³⁹⁶.

El rechazo de la ingeniería genética alcanza incluso a las posibilidades de prolongar la vida indefinidamente. Para Jonas, un aparente avance del progreso técnico no sería tal, al poner en entredicho la espontaneidad que acontece con la renovación de las generaciones humanas. Una sociedad cuyos miembros nunca mueren y se acumulan demográficamente impediría la llegada de vida nueva y el fenómeno del nacimiento, lo cual supondría una verdadera clausura para la alteridad del nacimiento, la espontaneidad y la renovación de las generaciones humanas. En este caso, no tendría sentido el sentimiento de responsabilidad, pues no habría descendencia por la que sentirse responsable, lo cual podría producir una atrofia del mismo sentimiento y de la imagen auténtica del ser humano. El *deber de la responsabilidad* sólo es posible ejecutarlo cuando un ser humano posee la *capacidad para ser responsable*, así que el rechazo de la experimentación biotecnológica se debe al temor y la posibilidad de poner fin a los fundamentos biológicos del sentimiento de responsabilidad, incluyendo los experimentos de prolongación de la vida. Una vez más, tenemos que *la responsabilidad debe velar por la renovación del sentimiento de responsabilidad en el futuro*. Desde la perspectiva de la medicina, este principio ético tan sólo está en condiciones de aceptar los remedios de la medicina preventiva, además, con un sentido muy próximo al de Habermas. Se trata de evitar un mal, no de inventar un bien. Así pues, medicina preventiva o eugenesia negativa es el veredicto coherente de la ética de la responsabilidad cuando se trata de la biotecnología.

Ser y deber ser en la ética de la responsabilidad

De los tres autores que protagonizan este análisis de lo que hemos llamado éticas de la vida, encontramos en la obra de Hans Jonas una dedicación más profunda a la problemática de la falacia naturalista, de ahí la necesidad de desglosar su argumentación en varios momentos. En este caso, vamos a estudiar su primer acercamiento al tema emprendido en *El principio vida*. Ya vimos que ésta es una obra de ontología, o lo que es lo mismo, una teoría del ser. La estructura del ser es fundamentalmente viva y activa, y está directamente relacionada con la victoria de la existencia de lo orgánico sobre lo inorgánico, del ser sobre el no-ser. Se trata de una ontología de lo vivo, por tanto, de

³⁹⁶ JONAS, H., *Técnica, medicina y ética*, p. 119.

una biología, y se distingue por su dinamismo teleológico, es decir, por una irrefrenable tendencia a la consecución de unos fines que son intrínsecos a cada organismo, siendo la vida el más fundamental de todos.

Jonas estudia este dinamismo teleológico mediante el concepto *formal* de libertad, sosteniendo la tesis de que el fenómeno de la vida consiste en una dialéctica inseparable entre forma y materia, entre *libertad ontológica* y *necesidad biológica*. La libertad es la facultad de la independencia, aunque siempre limitada por la materia y las exigencias vitales de conservar la vida. Se trata de un fundamento extensible a todos los seres vivos, desde los microscópicos unicelulares hasta los mamíferos superiores. El desarrollo de la libertad a lo largo de la historia natural consiste en un despliegue de las capacidades para manifestarse como organismo vivo. De hecho, el ser humano representa el estadio más evolucionado de esa libertad, expresando un elevado distanciamiento de lo material en su facultad pictórica, es decir, reflexiva, teórica, psicológica, espiritual.

La importancia de esta tesis evolucionista, donde conviven la materia y la forma, el aspecto físico y el aspecto psíquico, radica en su justificación dialéctica y continuista, contrapuesta a la tesis del dualismo que, según Jonas, atraviesa toda la historia de la filosofía. Esta refutación está ya expresada en la actividad del metabolismo:

La forma viva, en su existencia en el tiempo, es en cada caso concreta desde el punto de vista material, pero no puede permanecer en esta irreplicable concreción de sí misma, es decir, en la coincidencia con la suma material concreta de cada instante. No puede: su «libertad» es su «necesidad», el «poder» se convierte en «tener que» cuando se trata de ser, y este «ser» es lo que realmente le importa a la vida. Por tanto, el metabolismo, la posibilidad distintiva del organismo, su primacía soberana en el mundo de la materia, es al mismo tiempo algo que le está forzosamente impuesto. Pudiendo lo que puede, mientras exista no puede *no* hacer lo que puede. Posee la facultad, pero para ser tiene que ejercerla de hecho, y no puede dejar de ejercerla sin dejar de existir: una libertad de hacer, pero no de omitir³⁹⁷.

Siguiendo la interpretación de Jonas, el propio David Hume, con su teoría de la causalidad, compartiría el error dualista. Jonas discute la tesis psicologista de Hume sobre las causas y las inducciones, expuesta en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, pero no analiza el argumento de la falacia naturalista tal y como lo interpreta la filosofía analítica. En la *Investigación* vimos que el filósofo escocés defiende que el

³⁹⁷ JONAS, H., *El principio vida*, p. 130.

concepto de causalidad no es más que un constructo psicológico sólo justificable por la costumbre. La observación de distintos fenómenos empíricos cuyas mismas causas produjeron los mismos efectos no nos da derecho, según Hume, a sostener racionalmente que así seguirá ocurriendo en el futuro. Es por ello que el escocés sostiene la imposibilidad de obtener conclusiones racionales a partir de observaciones empíricas si no es recurriendo al efecto psíquico de creer en la repetición.

La tesis de la continuidad dialéctica físico-psíquica le sirve a Jonas para rechazar este dualismo. Para ello es decisiva su defensa de un concepto de vida caracterizado por la actividad y la receptividad. Siguiendo a Jonas, estos atributos de lo orgánico son cognoscibles por el ser humano no por un efecto de la costumbre, sino *por el hecho de que nosotros mismos formamos parte de lo vivo y orgánico*:

La concreta vida corporal —en el choque de sus fuerzas, que se sienten a sí mismas, con el mundo— puede ser la fuente de la fuerza, y por tanto de la representación de la causalidad. (...) La vivencia de la fuerza viva, concretamente de la propia, en la actividad del cuerpo es la base empírica para las abstracciones de los conceptos universales de eficiencia y de causalidad³⁹⁸.

Jonas otorga especial relevancia a nuestra condición corporal viviente, pues con ella la experiencia interna de la vida se convierte en principio de todo conocimiento de causas y efectos:

*El cuerpo vivo es el prototipo de lo concreto y, en la medida en que es mi cuerpo, es en su inmediatez simultánea de interioridad y exterioridad la única cosa concreta que se me da íntegra en la experiencia. (...) Sin cuerpo y su autoexperiencia elemental, sin este punto de partida de nuestra más amplia y universal extrapolación al todo de la realidad, no podríamos obtener representación alguna de la existencia de fuerzas y efectos en el mundo*³⁹⁹.

El hecho de estar vivo produce y acompaña todas nuestras representaciones, dándoles una continuidad real. La continuidad de nuestra actividad y esfuerzo en relación con el entorno que nos rodea, esta insistencia por permanecer en el ser es la que demuestra que podemos lograr conclusiones racionales a partir de sensaciones empíricas. El error de Hume se explica comprendiendo la dinámica de la libertad como un despliegue imparable de las distintas potencialidades de la percepción. Para ello,

³⁹⁸ JONAS, H., *El principio vida*, p. 38.

³⁹⁹ *Ibid*, p. 40.

Hans Jonas apela al órgano visual como paradigma de este error. La vista nos capacita para percibir un estado de cosas situado a una cierta distancia y de un modo simultáneo. Gracias a esta distancia no precisamos de un contacto directo con los objetos, lo cual nos permite seleccionarlos y concentrar nuestra atención en aquellos que nos resultan de mayor interés. Por contraposición al resto de órganos sensoriales, la vista es una facultad dinámica, activa, y no meramente pasiva, capaz de objetivar la realidad y producir asociaciones nuevas que no encontramos directamente en dicha realidad. Esto es lo que hace la imaginación, una facultad que, siguiendo a Jonas, antecede directamente a la facultad humana de la reflexión. Con ello, tenemos que la vista produce unos efectos que no se desprenden inmediatamente de la receptividad de la sensibilidad, pero que, indudablemente, proceden de ella. Se trata de nuevo de una tesis ontológica y continuista:

La distancia respecto del fenómeno proporciona una «imagen» neutral, y esta última, a diferencia del «efecto», puede ser contemplada y comparada, retenida en la memoria y recordada, modificada por la imaginación y combinada con otras a voluntad. La esencia es así separable de la existencia, y con ello es posible la teoría. No se trata de otra cosa que de la libertad fundamental de la vista y del elemento de abstracción que le es propio y que se prolonga en el pensamiento conceptual. Y de la percepción visual hereda el concepto y la idea el modelo ontológico de objetividad⁴⁰⁰.

La facultad de abstracción es esencialmente visual, pero Hume incurre en la trampa de privilegiar la potencia cognitiva de un órgano de los sentidos capaz de distanciarnos de los fenómenos sensibles hasta el punto de producir teorías sobre los mismos. Su teoría de la causalidad es dualista, y Jonas la rechaza demostrando que la espontaneidad del pensamiento está en estrecha relación con la receptividad sensible:

A ninguna experiencia de la fuerza, a ninguna cualidad relacionada con el impulso y la causalidad transitiva se le permite la entrada en la naturaleza de la «imagen», por lo que todo edificio conceptual erigido únicamente sobre este testimonio tiene que mostrar el hiato en la conexión recíproca de las cosas que Hume observó. Esto únicamente significa que tenemos que completar el testimonio de la vista con otros de procedencia distinta y que en la exclusividad de la *theoria* se suelen olvidar con demasiada frecuencia⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ JONAS, H., *El principio vida*, pp. 206-207.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 205.

Para Jonas, la causalidad no es un efecto psíquico de la costumbre, sino un fenómeno de lo vivo que es físico y psíquico, y que sólo puede inducir a error cuando nos limitamos a explorar el más complejo de los órganos sensoriales, la vista, allí donde mayor es la distancia entre la sensibilidad y el pensamiento; tanto que se nos manifiesta aparentemente invisible:

Lo más necesitado de explicación no es cómo pasamos del vacío causal de la percepción a la idea de causa, sino cómo es que precisamente la percepción no la muestra, es decir, logra ocultarla, de manera que lo asombroso es su ausencia en la percepción y no su presencia en nuestras ideas; que el aspecto primario de la causalidad no es la conexión regular, ni siquiera la conexión necesaria, sino la fuerza y la producción de efectos; que la fuerza y la producción de efectos son contenidos originarios de la experiencia y no interpolaciones entre contenidos de experiencia⁴⁰².

Tenemos así una primera refutación de la falacia naturalista, en este caso atacando el argumento psicológico de la inducción defendido por Hume. Esta refutación se apoya en el argumento ontológico de la vida como corporalidad activa, asumiendo a su vez una primera reflexión sobre el poder y el deber que todavía no da lugar a una ética.

Por otro lado, ya vimos que *El principio de responsabilidad* es una obra de ética, y, por tanto, una teoría sobre el deber ser. En este caso, el concepto que nos interesa no es la ontología como síntesis de materia y libertad, sino la responsabilidad como síntesis entre sensibilidad y moralidad. Al igual que la ontología, no se trata de una responsabilidad cualquiera, sino que remite directamente al concepto material de la vida. El problema de esta obra ya no es tanto la fundamentación filosófica de la vida sino la defensa de la vida ante la amenaza de su deformación e incluso su desaparición definitiva. La responsabilidad, al igual que la libertad, se refiere siempre a la existencia de la vida como primer deber. La permanencia de la vida del ser humano en la naturaleza es condición de posibilidad para responsabilizarse por el resto de seres vivos, puesto que dicho humano es el único capacitado para tal responsabilidad.

La teoría de la responsabilidad de Hans Jonas manifiesta un hecho inmediato de la naturaleza. La responsabilidad aparece en el fenómeno de la procreación como un sentimiento que experimentamos espontáneamente. Siguiendo la teoría de la libertad ya analizada, la responsabilidad no es un invento moral del hombre, sino más bien una

⁴⁰² JONAS, H., *El principio vida*, p. 53.

facultad superior que resulta de la evolución de la cadena de los seres vivos. La capacidad para ser responsables la experimentamos de forma incondicionada en la relación paterno-filial, formando una parte integrante de las múltiples potencialidades que expresa la forma de la libertad en la especie humana. En este sentido, podemos decir que la existencia de la responsabilidad tiene un fundamento ontológico y, por tanto, un fin en sí misma. Ya vimos que esta ontología de la vida implica unos fines que se justifican en sí mismos y que, por tanto, podemos considerar como válidos. Todos los seres vivos poseen un interés irrevocable por permanecer en vida, y este interés es ya un fin, por lo que toda adecuación a tales fines es de suyo buena. La conclusión que se desprende de este argumento es la bondad intrínseca de la capacidad para la responsabilidad, pues se trata de una facultad ontológica y humana. Merece la pena volver a repetir esta cita tan explícita en el rechazo de la falacia naturalista:

Manifestación de un deber en el ser, haciendo de ella no sólo la primera empíricamente y la más manifiesta intuitivamente, sino también el paradigma más perfecto en cuanto a su contenido, literalmente el prototipo de un objeto de la responsabilidad⁴⁰³.

De esta capacidad paterno-filial para la responsabilidad podemos obtener de un modo intuitivo el *deber por la responsabilidad* en general: la responsabilidad laboral, política, familiar, etc. Ontológicamente, el ser biológico es también teleológico, y esto en el sentido de que la vida crece acumulando las posibilidades que se le ofrecen para poder manifestarse. La responsabilidad es una de esas posibilidades y, conforme al principio biológico de la conservación de ese fin primero que es la vida, *debe* velar por la perpetuación de esa capacidad moral:

Viene siempre en primer lugar la existencia de la humanidad, independientemente de que ésta merezca tal existencia en razón de lo realizado hasta ahora y de su probable continuación: la posibilidad, intrínsecamente vinculante y siempre transcendente, eso es lo que tiene que ser mantenido abierto por la existencia. Precisamente la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo⁴⁰⁴.

⁴⁰³ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 217.

⁴⁰⁴ *Ibid*, p. 174.

Así las cosas, podemos concluir con que la *existencia* de la capacidad para poder ser responsable exige a su vez el *deber* de conservar tal existencia, y esto es así por mera conformidad al motivo ontológico. Se trata de un mandato fundado en un sentimiento, una idea paradójicamente cercana a Hume, lo que muestra la ambigüedad de sus textos:

El abismo entre la sanción abstracta y la motivación concreta ha de ser salvado por el arco del sentimiento, única cosa que puede mover la voluntad. El fenómeno de la moralidad se basa a priori en el emparejamiento de esos dos miembros⁴⁰⁵.

Siguiendo a Jonas, los fines existen en la naturaleza independientemente de que los conozcamos o no; son fines implícitos. Todos los seres vivos tienen intereses, puesto que todos desean vivir, y este es el principio fundamental de la ontología biológica. Ahora bien, la teoría ontológica de la libertad demuestra que únicamente el ser humano está en condiciones de conocer la existencia de tales fines de un modo ético-racional, en lo que podríamos llamar una «conciencia ecológica». Todos los seres vivos actúan de conformidad al fin primero, la permanencia en vida, y este impulso pre-racional y natural demuestra también la existencia de *valores intrínsecos* en el reino de la vida:

En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte a su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, el primer «sí»⁴⁰⁶.

Frente a la nada del no-ser, los seres vivos experimentan en la vida un valor fundamental, y en su consecución, un bien. La novedad está en que sólo el humano puede, por su potencialidad libre y su capacidad tecnocientífica, modificar esta jerarquía que tiene a la vida como primer valor. El exceso de libertad le pone en disposición de elegir fines para los cuales va a dedicar un esfuerzo; estos intereses y fines los elegimos libremente y, por tanto, les otorgamos un valor.

Lo cierto es que el valor de la vida no había suscitado hasta ahora un interés consciente por los seres vivos. La propia estructura bio-teleológica mueve inmediatamente al organismo hacia la consecución de los fines que le son esenciales y,

⁴⁰⁵ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 155.

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 147.

por tanto, no tiene sentido hablar de un deber a aquello que se cumple ya ontológicamente. Como dice Jonas en un sentido cercano al de Lévinas, “la autoconservación no precisa ser mandada y no requiere otra persuasión que la del placer que va asociado a ella”⁴⁰⁷. La ontología de la vida es un imperativo que se cumple en todo momento, salvo en los casos excepcionales del suicidio. La mera existencia de esta estructura orgánica es ya un motivo para la sumisión de la voluntad humana a la consecución de tales fines; por eso el suicidio individual es aceptable, dice Jonas, no así el colectivo, pues sería contradictorio con nosotros mismos. Este argumento no es un capricho de Jonas; el imperativo de la vida está implícito en el sentimiento de la responsabilidad que hemos mencionado, especialmente la paternidad. La naturaleza nos hace *de hecho* responsables, y esto se convierte en un deber cuando disponemos de una voluntad consciente de tal hecho. Por tanto, según Jonas, hay valores universales escritos en la naturaleza, siendo la vida el primero de todos, y, además, que el ser humano posee un sentimiento, el de la responsabilidad, que le permite tomar conciencia de su deber para tales valores (más allá de su voluntad caprichosa). Esquivar el sentimiento de responsabilidad nos desplaza hacia otro sentimiento, el de culpabilidad:

Valer la pena «realmente» tiene que significar, pues, que el objeto de la pena es bueno independientemente de lo que digan mis inclinaciones. Precisamente esto hace de ese objeto la fuente de un deber con el que llama al sujeto a la situación en la que lo que está en cuestión es concretamente la realización o la adquisición de este bien por parte de este sujeto. (...) Sólo su fundación en el ser lo coloca frente a la voluntad. El bien independiente demanda convertirse en fin. No puede forzar a la voluntad libre a convertirlo en su fin, pero puede forzarla a reconocer que ése sería su deber. Si no en la obediencia, el reconocimiento se muestra en el sentimiento de culpa: al bien le hemos dejado a deber lo suyo⁴⁰⁸.

Sentirse responsable implica inmediatamente un deber ser responsable para aquellos seres dotados de conciencia:

Lo bueno o valioso, cuando lo es por sí mismo y no sólo gracias a un deseo, necesidad o elección, es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 150.

⁴⁰⁸ *Ibid*, p. 152.

⁴⁰⁹ *Ibid*, p. 145.

Esta tesis, auténtica refutación de la falacia naturalista, está claramente expresada en otro pasaje:

En el ser del hombre existente está contenido de manera totalmente concreta un deber; su calidad de sujeto capaz de causas lleva consigo por sí misma una obligatoriedad objetiva en la forma de responsabilidad externa. Con ello el hombre no es todavía moral, pero es un ser moral, es decir, un ser que puede ser moral o inmoral⁴¹⁰.

El exceso de libertad en el humano pone en peligro lo que el resto de la naturaleza viva ejecuta de manera *casi* automática. Este exceso de libertad, ya lo vimos, se traduce igualmente en un exceso de capacidad, más aún, de poder. El desarrollo de este poder es tal que en nuestros días está en condiciones de amenazar todo el mandato ontológico de la naturaleza viva. El excedente del hacer pone en peligro la existencia del ser, todo lo cual demanda una intervención todavía más imperativa por parte del deber:

Ese «sí» que se repercute ciegamente a sí mismo adquiere fuerza obligatoria en la libertad del hombre, una libertad que ve y que, en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no-ser⁴¹¹.

Es decir, *cuando el imperativo ontológico está amenazado tenemos que apelar al imperativo ético, y nunca como en el siglo XX ha estado tan amenazado tal imperativo, lo cual explica la aparición de las éticas de la vida y de nuevas prácticas sociales*. No podía formarse una conciencia ecológica sin una previa amenaza de la vida. El éxito de la libertad como capacidad para el poder se traduce en una amenaza que tiene su correlato: la capacidad para la responsabilidad. Esto nos conduce a la conclusión de que *la existencia del poder implica el deber de la responsabilidad*. Nótese que aquí no hay síntesis. El ser del poder ya no es un deber ser:

Aquello «por lo» que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone al poder su derecho a la

⁴¹⁰ JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 173.

⁴¹¹ *Ibid*, p. 149.

existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. En su derecho intrínseco, lo dependiente se convierte en lo que manda; en su causalidad, lo poderoso se convierte en lo obligado⁴¹².

La diferencia con relación al resto de nuestra argumentación está en que el ser del poder tecnocientífico no es necesario, ni natural, ni vivo. Se trata de un invento artificial con fines melioristas creado por el hombre, pero que en ningún caso resulta del movimiento fenomenológico de las percepciones naturales. *El ser del poder humano es una amenaza para el ser de la existencia ontológica, por lo tanto, en este caso, el ser del poder debe ser acotado por el deber ser de la ética de la responsabilidad.* Cuando el poder pone en peligro la autoevidencia de la ontología viviente, entonces nace el motivo para introducir la necesidad de una ética.

Hume es, por tanto, uno de los interlocutores habituales de la obra de Jonas, unas veces de manera explícita y otras de manera implícita. Frente a los «saltos» filosóficos realizados por los pensadores dualistas, entre los que Jonas incluye al propio Hume (aunque, como vimos, es una tesis discutible), el propio Jonas defiende una postura dialéctica y sintética; en definitiva, *la tesis de la continuidad entre lo material y lo espiritual, entre la ontología y la ética, entre el ser y el deber ser, en un sentido bastante próximo al de Dussel.* Y lo más importante, en todos los casos apela al concepto de vida como el verdadero y último fundamento de esta continuidad.

En resumen, por un lado, en *El principio vida* Jonas defiende la continuidad ontológica entre la forma y la materia, la vida física y la libertad espiritual, el concepto de vida comprende toda esta ontología. El continuismo ontológico comienza en los primeros organismos unicelulares y se extiende hasta el humano. El ser es la vida en todas sus manifestaciones, siempre en un doble aspecto psíquico-físico, y cada vez más notorio cuanto más compleja sea esa forma viva, pero en todo caso inseparable. El concepto de libertad es básico, pues expresa la capacidad creciente de las distintas posibilidades del hacer, lo que Jonas denomina «forma», pero que, a su vez, mantiene un deber necesario con el entorno orgánico, es decir, con la «materia» del metabolismo. El ser ontológico es un poder-hacer en expansión, un despliegue de las facultades de la percepción, pero también una necesidad, una inevitable obligación de intercambiar materia para conservar sus potencialidades vitales, su existencia.

⁴¹² JONAS, H., *El principio responsabilidad*, p. 165.

Por otro lado, en *El principio responsabilidad* también nos encontramos con la tesis continuista, esta vez desde la ética antes que desde la ontología; pero, en ambos casos, se trata de defender la continuidad entre la existencia y el deber por conservar tal existencia. De nuevo se hace evidente el recurso del concepto de vida como garante último de esta tesis, pues el sentido originario de la existencia está en su manifestación como vida. Para explicar esta síntesis entre ser y deber ser, el concepto fundamental del libro es el de la responsabilidad. Ya no se trata de una dialéctica implícita en todo el reino de lo natural y vivo, sino de una síntesis que se manifiesta exclusivamente en el humano: el sentimiento de la responsabilidad y el deber de la responsabilidad. Frente al resto de seres vivos, que cumplen su finalidad ontológica con sus capacidades y libertades limitadas, en el ser humano, verdadero excedente de posibilidad y de poder, la adecuación de las acciones a sus fines vitales intrínsecos requiere de una voluntad consciente que toma el nombre de responsabilidad, no sólo por el propio individuo y sus congéneres, sino por la salvaguardia de la ontología teleológica que la vida manifiesta a lo largo de toda la cadena natural.

Por último, tratando de generalizar esta doble argumentación, podemos decir que *la ética de la responsabilidad es la garantía del principio de la vida*. La teoría del ser de Hans Jonas, que en un primer momento trata de justificarse por sí misma como ontología, como un deber que la teleología manifiesta más y más en su doble aspecto material y espiritual, digo que esta teoría del ser necesita, a partir de la amenaza del poder tecnológico, de un segundo momento, el de la ética. En este caso, la síntesis entre sentimiento y razón se reduce al ser humano como teoría de la responsabilidad. El ser ya no puede sostenerse a sí mismo más que con la ayuda de un fundamento del deber moral. Ya no se trata de un deber inmediato de intercambiar materia, sino de un deber ético de conservar esa necesaria relación metabólica de incorporación y expulsión de materia. Por tanto, *la tesis última del ser y del deber ser en Jonas es a la vez ontológica y ética*. Su fundamento está en el concepto de vida, que se manifiesta como ser natural y vivo, pero que, a su vez, requiere de las garantías éticas del único ser capaz de, simultáneamente, poner en peligro dicho ser al mismo tiempo que tomarlo a su cargo y experimentar un deber hacia él. Este ser tan singular es el ser humano.

Crítica de la acción comunicativa: la verdad

Volviendo al argumento de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, podemos situar la ética de la responsabilidad de Hans Jonas dentro de las acciones veritativo-

proposicionales que relacionan a un sujeto con los estados de cosas del mundo; dicho de otra manera, la ética de la responsabilidad se refiere a las relaciones instrumentales que el humano mantiene con la naturaleza. El *homo faber* es un ser esencialmente transformador de los entes que le rodean para la consecución de sus propios fines. Para recuperar la tradición intelectual que estamos siguiendo respecto de Weber y Habermas, nos referimos a la acción racional con arreglo a fines, que Habermas sitúa dentro del paradigma de la conciencia. No es necesario volver a explicar en qué consiste, ahora tan sólo nos interesa reflejar la correspondencia filosófica entre lo que Weber denomina acción racional con arreglo a fines, lo que Habermas identifica como esfera de valor científico-veritativa del paradigma de la conciencia y lo que Jonas define como civilización tecnológica, como *homo faber*.

Esta perspectiva asume la correspondencia de un estado de cosas del mundo y su función veritativo-proposicional correspondiente. No se trata de las relaciones de un sujeto consigo mismo, tampoco de una relación social entre varios individuos, sino de una acción de medios y fines en la que uno o varios individuos pueden concertarse estratégicamente para intervenir en los estados de cosas del mundo. Ya vimos cómo Habermas identificaba en esta esfera de acción un aspecto particular de la validez, el ámbito de la verdad (frente a la verosimilitud subjetiva y la rectitud normativa), pues el discurso científico se caracteriza por demostrar a un auditorio la correspondencia entre un estado de cosas determinado y su forma veritativa. Ésta es obviamente la esfera propia de la ciencia, interlocutor de primer orden en la obra de Jonas; ya lo vimos en sus discusiones con Descartes, las biotecnologías y el tema de la “civilización tecnológica”.

Pero aquí nos encontramos con una distancia entre el discurso de Habermas y el de Jonas. Mientras que el primero se refiere a los discursos verdaderos referidos a objetos externos a uno mismo, vivos o inertes, humanos o artificiales, el argumento de Jonas se refiere a la responsabilidad de nuestras acciones hacia el resto de seres vivos, incluido el ser humano. La diferencia es importante. Mientras que el primero mantiene la perspectiva de la comunicación y la validez, el segundo nos ofrece una visión marcada por la responsabilidad y la vida. Después de las aportaciones de Hans Jonas podemos demostrar que *las tres esferas de la acción comunicativa de Habermas son susceptibles de una reinterpretación ética*: ya lo vimos en la propia evolución del pensamiento de Habermas con referencia a la esfera estético-expresiva, en el capítulo 11; con Dussel también demostramos este mismo fenómeno en la esfera jurídico-moral; y, en esta ocasión, podemos decir lo mismo respecto de la esfera cognitiva-instrumental.

El énfasis del primer Habermas en torno al concepto de validez le conduce a un error que podemos ver claramente en su aplicación a la ética del discurso. Ya vimos en la obra *Conciencia moral y acción comunicativa* una deflacción del argumento de la validez tanto en la esfera veritativo-científica como en la esfera estético-verosímil, en favor de la esfera jurídico-moral. El argumento que ahí prevalece es que sólo desde esta esfera de acción cabe la posibilidad de construir una acción moral y sostener formas estables y solidarias de sociedad. Por decirlo con mayor claridad: Habermas reduce el espacio de la ética exclusivamente a esta esfera de racionalidad normativa, precisamente argumentando en favor de la postura contraria a la que sostenemos en este trabajo: la distancia existente entre las normas vigentes y las normas válidas, lo que es y lo que debería ser. Ya lo vimos cuando Habermas establece que “la verdad de los enunciados implica la existencia de realidades, al igual que la rectitud de las acciones supone el cumplimiento de las normas”⁴¹³. Siguiendo a Habermas, la distancia entre el ser normativo y el deber ser normativo sólo se entiende y reconfigura mediante el procedimiento formal de las reglas del discurso, sin importar los contenidos materiales del contexto. En este caso no encontramos por ninguna parte el concepto de vida, sino el de la validez y el discurso. Estos conceptos tienen una estrecha vinculación con el ámbito comunicativo de las relaciones sociales, en detrimento del ámbito comunicativo de la acción instrumental (que Habermas atribuye a autores como Marx y Weber). Viene al caso repetir la cita:

Esta asimetría se explica por el hecho de que las pretensiones de verdad *únicamente* residen en las acciones de habla, mientras que las pretensiones de validez normativa residen en principio en las normas y sólo *de forma derivada* en las acciones de habla. Para servirnos de un modo de hablar ontológico, podemos remitir la asimetría al hecho de que el orden de la sociedad, que podemos aceptar o rechazar, no se constituye *al margen de la validez*, como el orden de la naturaleza, frente al cual nos limitamos a adoptar una posición objetivadora. La realidad social, a la que nos remitimos con acciones de habla regulativas, se encuentra *desde el inicio* en una relación interna con las pretensiones normativas de validez. Por el contrario, las pretensiones de verdad no residen en modo alguno en las propias entidades, sino en las acciones de habla comprobativas, mediante las cuales nos referimos a las entidades en el discurso que determina los hechos a fin de dar cuenta de las realidades⁴¹⁴.

⁴¹³ HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 79.

⁴¹⁴ *Ibid*, p. 80.

Vamos a recordar una vez más las consecuencias que acarrea la construcción de este tipo de ética. El propio Habermas se da cuenta en *El futuro de la naturaleza humana* de la necesidad de un argumento material de contenido (la “inviolabilidad” y protección de los genes del cuerpo humano), para poder sostener una ética del discurso. Vimos que esta ética de la especie implicaba una defensa de ciertas normas vitales implícitas, al contrario que la ética del discurso, por las consecuencias obvias que ya expusimos. Pero la insostenibilidad de la ética del discurso también puede corroborarse desde la ética de la responsabilidad. Para ello, tenemos que recordar que la ética de la responsabilidad es una ética de la futurología, una ética que contempla no sólo la vida presente sino también la vida futura. En este sentido, Jonas saca a relucir la figura de las generaciones futuras, es decir, los herederos futuros del presente. Lo interesante de este colectivo es su no-presencia, es más, su inexistencia; pero, por otro lado, su derecho a recibir un mundo donde se pueda vivir con autenticidad. Las generaciones del futuro no participan de este procedimiento formal de discusión racional, por lo que podría darse el caso de verse perjudicadas por unas decisiones válidas aceptadas por sus antepasados, por nosotros. De hecho, este es el problema que identifica Jonas a propósito de la civilización tecnológica, cuyo espíritu depredador y consumidor pone en serio peligro la sostenibilidad de la vida en el futuro.

De este modo, siguiendo a Jonas, tenemos un presupuesto previo a la validez formal, un presupuesto material, la vida en toda su plenitud. Independientemente de la posibilidad o imposibilidad de la participación de las generaciones futuras como sujetos afectados en las discusiones y acuerdos logrados hoy, tenemos que éste es un argumento que está *presupuesto en la validez*. Se trata de una firme verdad que Jonas califica como ontológica. La verdad del principio de la vida no puede ser sometida a un procedimiento de discusión racional, pues está siempre ya presupuesta. *La vida es un presupuesto implícito en todo acto de habla, no requiere su validación para seguir existiendo*. De ahí la desconfianza que muestra Jonas en muchas ocasiones respecto de las virtudes de la democracia liberal.

Con estas aclaraciones, podemos visualizar con mayor claridad el error que supone relegar la esfera científico-instrumental a un segundo plano, tal y como hace Habermas en la ética del discurso. El error está en sostener una ética que sienta sus bases en la teoría de la comunicación, la cual, como ya quedó reflejado, tiene en el concepto de validez su fundamento último. Cuando comprendemos la esfera de la acción instrumental desde la responsabilidad y no desde la comunicación, y cuando

fundamentamos dicha esfera desde la vida y no desde la validez, vemos la importancia capital que tiene dicha esfera de acción para la construcción de toda ética posible. Para ello, una vez más, es necesario recordar que la clave está en la crítica de la falacia naturalista de Hume, pues sólo con ella podemos asumir la existencia implícita, presupuesta y pre-conceptual de juicios de valor en los estados de cosas del mundo. En nuestro caso, la existencia de la vida vegetal, animal y humana, y, a su vez, el deber de responsabilizarnos por conservar dicha vida en el futuro. *Se trata de un argumento material que no considera la ética del discurso y que sin embargo es condición de posibilidad para todo argumento y toda validez ética.*

15. Hacia una ética de la vida

Primero viene el comer y después la moral

Bertolt Brecht, *Ópera de los tres centavos*

Fundamentos

Este capítulo es el más importante de la tesis. En los capítulos precedentes hemos tratado de rastrear las circunstancias históricas, sociológicas, biológicas y filosóficas que nos permiten entender las nuevas relaciones que se están produciendo entre la ética y la vida. A continuación, hemos identificado las tres éticas de la vida más relevantes de la segunda mitad del siglo XX, representadas por el último Habermas, Dussel y Jonas. Ahora vamos a recapitular las aportaciones de la ética de la especie, la ética de la liberación y la ética de la responsabilidad, con el fin de identificar sus principales afinidades y diferencias. A partir de esta clarificación, en el capítulo 16 trataremos de confrontar las éticas de la vida con algunas de las principales éticas contemporáneas, con el fin de especificar su novedad y sus aportaciones más importantes de cara a la pregunta de oro de la ética: “¿qué hacer?”. Esta comparación nos llevará a una reflexión final en el capítulo 17 donde trataremos de especificar la novedad de las éticas de la vida en relación con la ética tal y como se ha entendido tradicionalmente.

En primer lugar, ya hemos demostrado que la aparición de estas éticas de la vida sólo se explica con la formación de la sociedad global durante la segunda mitad del siglo XX. Vimos la aparición de una serie de catástrofes desconocidas hasta entonces, como el estallido de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki y la crisis ecológica del planeta; la aparición de nuevas amenazas, como la carrera atómica emprendida por EEUU y la Unión Soviética durante la Guerra Fría o el aumento de la deuda externa en América Latina; y el desarrollo de nuevos riesgos, como el uso de la ingeniería genética para la creación de vida artificial y la consolidación de gobiernos tecnocráticos. Todos estos hechos han movilizado una nueva conciencia ecológica mundial sensible a la fragilidad de la vida en todas sus dimensiones, así como una nueva responsabilidad que le corresponde a la humanidad en su conjunto. No hubiera sido posible la aparición de una nueva ética sin todos estos precedentes negativos. Si no negativos, al menos *paradójicos*: una de las características de la sociedad global es la toma de conciencia de los efectos ambivalentes para la vida producidos por el desarrollo tecnocientífico, la

concentración de la riqueza económica, la extensión del consumo de masas, etc. Así lo han demostrado autores como Jacques Ellul, Jürgen Habermas, Samir Amin, Enrique Dussel, Hans Jonas, Roberto Esposito, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, etc.

La creencia de la Modernidad europea en el crecimiento ilimitado y en el progreso unívoco empezó a resquebrajarse desde las dos Guerras Mundiales y el Holocausto nazi. A partir de entonces, los antiguos prejuicios que distinguían entre sociedades civilizadas y pueblos salvajes, y entre las razas superiores y las razas inferiores, comenzaron a ponerse en cuestión. Esta *dualidad jerárquica* no sólo empezó a resquebrajarse entre las sociedades y las razas, sino también entre los seres humanos y el resto de seres vivos. Ya vimos que el precedente de Darwin puso en cuestión el antropocentrismo de la especie humana, reduciéndola a un miembro más del proyecto evolutivo de la naturaleza. La formación de la ecología como disciplina, con autores como Jakob von Uexküll, François Jacob o Fritjof Capra, reforzó esta perspectiva y contribuyó a la comprensión de que nuestra condición de seres vivos se equipara y depende de la existencia de otros seres vivos, desde los organismos celulares hasta la biosfera terrestre. La contribución de Darwin fue muy importante para cuestionar las grandes dicotomías que elaboró la Modernidad europea: naturaleza y sociedad, necesidad y libertad, física y política, etc. La disolución de estas divisiones ha abierto en todas las ciencias un horizonte de investigación caracterizado por la interdisciplinariedad de los saberes y la complejidad de sus relaciones, como lo muestra la teoría de sistemas de Ludwig von Bertalanffy o el pensamiento de la complejidad de Edgar Morin.

El interés de la ciencia por comprender los procesos funcionales de la vida aparece simultáneamente al nuevo interés del poder político por la gestión de la vida, desde finales del siglo XVIII en Inglaterra y Francia hasta alcanzar hoy unas dimensiones planetarias. En la actualidad no hay programa político que no sea una biopolítica, es decir, que no cuente con una predicción y una administración de fenómenos vitales como el crecimiento o la disminución de las poblaciones, la prevención contra las enfermedades, la planificación familiar, el envejecimiento, etc.

Conforme la ciencia y la política empiezan a interesarse por la vida, lo mismo ocurre con la filosofía. Con los precedentes de Kant, Schopenhauer o Marx, vimos que el pensamiento de Nietzsche fue el genuino fundador del vitalismo, el cual ha contado con numerosos adeptos desde entonces. En el capítulo cuarto prestamos una atención especial a la filosofía moral del pensador alemán por sus repercusiones en torno a la

cuestión de la vida y los valores, el fundamento y lo fundado. A pesar de su rechazo de las religiones y el cristianismo en particular, además de todas las doctrinas moralizantes, la filosofía de Nietzsche no deja de elaborar una propuesta ética más bien aristocrática y jerarquizante. Como ya vimos, Nietzsche formula, junto a Darwin y a los darwinistas sociales como Spencer, una visión dialéctica y azarosa de los procesos vivientes, caracterizada por una lucha por la supervivencia que enfrenta a los más fuertes con los más débiles. Esta ambivalencia es abrazada todavía en el siglo XIX como una dinámica del proceso evolutivo, y no tanto como una amenaza ética para la vida. El cruce entre filosofía y vida va a continuar durante la primera mitad del siglo XX, interesando a pensadores como José Ortega y Gasset, Henry Bergson o Martin Heidegger, aunque en ningún caso conducirá a un planteamiento ético tal y como aquí lo estamos estudiando.

Este cruce entre la ética y la vida sólo pudo darse a partir de 1945 por la proliferación, la aceleración y la amenaza mundial de múltiples ambivalencias entre el crecimiento de la vida y su degradación. Paralelamente a su desarrollo teórico, la reflexión ética sobre la vida experimenta una importante consolidación práctica, a la vez institucional y política. Me refiero, con Foucault, al vínculo entre el saber y el poder. La aparición de comités de bioética en los hospitales, las agencias de cooperación internacional y las ONG's multinacionales, o la formación del movimiento ecologista en el ámbito social y parlamentario demuestran que la preocupación por la vida y las responsabilidades que nos corresponden están cada vez más instaladas en la conciencia social.

Pero la filosofía también comienza a hacerse eco de las nuevas relaciones entre la ética y la vida en sus tres condiciones universales: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. A partir de la triple división de las esferas de acción que encontramos en la tradición de Kant, Weber y Habermas, hemos tratado de interpretar éticamente las tres esferas racionales de la acción comunicativa y las tres pretensiones de validez que Habermas estudia en la *Teoría de la acción comunicativa*: la pretensión de verosimilitud con la que se expresa un sujeto, la pretensión de rectitud con la que un colectivo alcanza acuerdos vinculantes y la pretensión de verdad con la que hablamos del mundo objetivo. Hemos planteado estas tres esferas éticas de acción a partir de las tres condiciones naturales que han determinado la vida humana hasta hoy: nuestra condición de especie *homo sapiens*, nuestra pertenencia a una comunidad viviente de seres humanos y nuestras relaciones con el medio ambiente. Estos tres condicionamientos de la vida humana, al haber sufrido una serie de ambivalencias,

riesgos, exclusiones y amenazas a lo largo del siglo XX, han comenzado a pensarse éticamente y han servido de fundamento *explícito* de nuestras responsabilidades como seres vivientes. Y no sólo eso; han comenzado a pensarse *como un presupuesto universal que es condición de posibilidad para la ética*. Este hecho nos permite descubrir *la existencia de tres esferas de acción ética en las que podemos actuar siempre ya con pretensión de responsabilidad y cuidado*. En este sentido, vimos que la ética de la especie de Habermas privilegia nuestra condición de seres humanos vivos que contamos con un cuerpo heredado genéticamente, la ética de la liberación de Dussel privilegia nuestra condición de seres humanos que convivimos en una comunidad continuamente amenazada por la división entre verdugos y víctimas, y Jonas privilegia nuestra condición de seres humanos vivos que mantenemos una relación de interdependencia con el resto de seres vivos y la biosfera terrestre.

En todas estas éticas encontramos de un modo tácito o expreso la cuestión de la falacia naturalista atribuida a David Hume. La supuesta separación entre los hechos y los valores la hemos cuestionado y reinterpretado en términos de condicionamientos vitales y deberes hacia los mismos. Después de un breve recorrido por la obra de Hume y algunos de sus intérpretes, hemos tratado de demostrar que la terminología de la llamada “falacia naturalista” no es propia de Hume, sino de la corriente analítica anglosajona desde Moore. Esta interpretación es la que se ha impuesto, arrastrando a una multitud de autores a compartir la tesis de la escisión entre los hechos y las normas, una escisión dualista que la lógica deductiva no puede resolver. Pero las aportaciones de Jonas y Dussel, la primera en términos de teleología fenomenológica y la segunda en términos de fundamentación dialéctica práctico-material, junto al precedente de MacIntyre, nos han permitido replantear este debate evitando la interpretación estandar. Ya aclaramos en su momento que lo importante para nuestro trabajo no es “descubrir” las intenciones que escondía Hume en sus palabras, ni siquiera resolver el debate sobre la falacia naturalista, sino más bien comprender cuáles son los presupuestos subyacentes a las éticas de la vida y qué las distingue del resto. El hecho de que hayamos estudiado específicamente el concepto de vida no es casual; se trata, como ya dijimos al principio de la tesis, del fundamento último de toda ética posible, al menos de toda ética practicable hasta hoy, y pretendimos demostrarlo *refutando el argumento de la falacia naturalista* atribuida a Hume.

Dicho esto, ya vimos que Habermas no plantea explícitamente el tema, posiblemente porque su ética de la especie no forma parte de su enorme proyecto

intelectual (dedicado más bien a superar el paradigma filosófico de la conciencia y a reforzar en cambio el paradigma del lenguaje), sino que es más bien el resultado imprevisto de una polémica con Sloterdijk. La falacia naturalista es un presupuesto especialmente conflictivo en la obra de Habermas, ya que el tránsito de una ética del discurso hacia una ética de la especie no se entiende sin la cuestión subyacente de los hechos y los valores, diferenciados por Habermas con los términos de "ética" y "moral", "mundo de la vida" y "rectitud de las normas". Si en la ética del discurso hay una división radical, en la ética de la especie encontramos una reconciliación inesperada. En efecto, su ética de la especie pone en cuestión el dualismo formalista de la ética del discurso. Para salvarla construye *ad hoc* una ética autónoma de la especie (*Gattungsethik*), apelando a la indisponibilidad de nuestro cuerpo como condición de posibilidad para preservar las reglas formales del discurso: autonomía, consentimiento, simetría, etc. Esto quiere decir que la ética del discurso tiene un fundamento vital referido a nuestra condición corporal y que éste es un límite irrebasable para la ética tal y como la hemos entendido hasta hoy. Dicho de otra forma: *el discurso racional subsume y presupone unos condicionamientos que nos son dados por la naturaleza porque somos una especie viva. Hemos tomado conciencia de estos condicionamientos y hemos comenzado a plantearnos nuestra responsabilidad por ellos sólo cuando han sido cuestionados por los avances de la biotecnología. A la vez que se plantea la posibilidad de modificarlos, se requiere la necesidad de protegerlos. Es decir, el riesgo que supone alterar nuestra condición de especie humana hace explícito el hecho de que pertenecemos a dicha especie humana y no a otra. Hasta ahora, la filosofía a lo largo de la historia se refería normalmente a la vida en términos biográficos y existencialistas, o también celestiales y eternos. Cuando hablamos de la «vida buena» estamos subsumiendo siempre nuestra corporalidad viviente engendrada por una información genética ajena a la intervención científica. Este «experimento natural» ha sido normativo implícitamente hasta hace bien poco, obedeciendo a las normas del lenguaje genético y a la evolución de las especies. Sólo ahora, al explicitarse como un problema y como una posibilidad, se convierte en un objeto de valoración moral. Siguiendo a Habermas, negar nuestros deberes hacia la indisponibilidad de nuestra condición genética de especie *homo* conlleva negar la normatividad implícita que hay en ello, abriendo un futuro incierto que pone en juego nuestra propia capacidad para explicitar los valores y las responsabilidades morales.*

La evolución intelectual de Enrique Dussel respecto del problema de la falacia naturalista también es importante porque su interpretación va a transformarse a lo largo de su obra. La cuestión empieza a plantearla después de haber estudiado a Marx y las neurociencias, en la década de los noventa. Hasta la *Ética de la liberación*, considera que Hume es un filósofo más del dualismo occidental. Dussel asume todavía la interpretación estandar de la falacia naturalista, aunque refutándola. A partir de autores como Maturana, Edelman y Damasio, demuestra que los procesos auto-organizados del sistema nervioso afectivo-evaluativo, en cuanto a la búsqueda y selección de aquellos estímulos que le permiten continuar su función vital, son completados por las funciones superiores del cerebro: lenguaje, conciencia y autoconciencia, las cuales nos capacitan para una responsabilidad consciente por nuestra propia vida y por la vida de los demás. No se trata de un salto psicologicista, dice Dussel, sino antes bien de una evolución dialéctica y material de las funciones de nuestro sistema nervioso. Esta biología cerebral le permite defender una continuidad entre el *ser material* del sistema nervioso autorregulado por la vida y el *deber ser ético* del humano consciente de sí mismo y de su responsabilidad por seguir manteniendo su condición viviente. Años después, la influencia de Franz Hinkelammert le llevará a reelaborar una interpretación naturalizada de Hume en su obra *Hacia una filosofía política crítica*, de 2001, rechazando cualquier atribución dualista al pensamiento del escocés y demostrando que su filosofía de los sentimientos morales (principalmente el de la simpatía) establece un puente dialéctico entre las pasiones y el intelecto. Esta modificación queda todavía más especificada en su artículo ya citado «Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista”». Allí niega la interpretación lógico-deductivista de la filosofía analítica y retoma su propia fundamentación dialéctico-material en términos de explicitación de aquello que está implícito. Es decir, *los deberes de la ética de la vida no son externos (pactos legales) o trascendentes (mandato divino), sino una explicitación de la normatividad implícita que está subsumida en toda acción responsable*. Esta explicitación se hace tanto más evidente cuando se incumplen las normas implícitas: comer a diario, beber agua potable, tener un clima habitable, etc. Cuando el sistema nervioso auto-organizado en sus funciones de selección y evaluación no es capaz de satisfacer las mediaciones que reproducen la vida, entonces es cuando las funciones superiores del cerebro pueden explicitar ético-normativamente las mediaciones que el cerebro selecciona por sí mismo. Este incumplimiento biológico explica la tipología del oprimido o la víctima, pero nuestras capacidades autoconscientes para la responsabilidad nos permiten tomar a

cargo este incumplimiento, explicitarlo e iniciar un proceso ético-crítico y político de liberación.

Por su parte, la obra que escribe Hans Jonas después de la tragedia del nazismo y su exilio en Norteamérica es toda una refutación de la falacia naturalista, a buen seguro la más compleja y rica de cuantas hemos visto. El propio Dussel se hace eco de ello y refuerza su principio material de la política echando mano de la refutación de la falacia naturalista de Jonas⁴¹⁵. En efecto, la crítica al dualismo filosófico tradicional es uno de los puntos fuertes de la obra intelectual de Jonas. Él es el único de los tres autores analizados que mantiene una discusión directa y continua con las tesis de Hume, aunque bien es cierto que no lo hace con la terminología estandar de la falacia naturalista. Para superar el dualismo que atribuye a Hume, emprende la tarea de demostrar la continuidad que hay a lo largo de la cadena de la vida, desde las amebas hasta el humano; una continuidad que evoluciona, no sólo físicamente sino también psíquicamente. Sus análisis respecto a la fenomenología de las percepciones pretenden demostrar cómo la evolución de la sensibilidad y la libertad de los seres vivos encuentra su estadio superior en el ser humano. Es el órgano de la vista, no sólo por su función visual sino también teórica, el que establece una mayor distancia entre los fenómenos de la sensibilidad y las ideas del pensamiento. Jonas postula que esta distancia, en ningún caso insalvable, confunde a Hume y lo arrastra hacia el inveterado dualismo cuerpo/mente. Frente a este error, Jonas hace un trabajo de síntesis entre los aspectos materiales y los aspectos formales de la vida en todas sus manifestaciones. Si, por un lado, dedica *El principio vida* a describir el fenómeno *ontológico* de la vida, expresado en términos de libertad en expansión, en *El principio de responsabilidad* explicita la existencia de un *deber* incondicional que tiene sus raíces en ese propio devenir expansivo de la ontología. Se trata del sentimiento de responsabilidad, especialmente el que se produce en la relación paterno-filial. En el largo recorrido de la fenomenología teleológica de la naturaleza viviente, las percepciones se hacen más complejas y ganan libertad, a la vez que, paradójicamente, se toman más frágiles y amenazadas. En esta expansión de las libertades *el ser humano es el único ser vivo que se sabe viviente*, y por eso tiene la facultad de tomar a cargo la vida y asumir imperativos morales. Esta libertad de ser responsable es la contrapartida a las amenazas que padece su vida, no sólo por la fragilidad con la que viene al mundo como ser viviente, sino, más todavía,

⁴¹⁵ DUSSEL, E., *Política de la liberación II*, § 411.

por la carrera tecnocientífica que ha desencadenado para proteger su vulnerable condición biológica. De nuevo, la amenaza (ontológica) de la propia existencia es lo que explicita la capacidad (ética) para ser responsable y asumir deberes para la propia supervivencia. El deber no es externo ni trascendente, sino que explicita las normas que han permitido la existencia de la biosfera y la vida humana, y que ahora se encuentran en riesgo de muerte. No es, por tanto, una deducción lógica, sino una explicitación ético-racional de una serie de presupuestos vitales implícitos normativamente.

En resumen, *estos tres autores construyen una ética de la vida porque tratan de encontrar un fundamento biológico a sus razonamientos éticos*. Este fundamento biológico, al menos hasta hoy, no ha sido una elección caprichosa del ser humano, sino una condición de posibilidad que nos convierte en seres humanos capacitados para actuar éticamente. Esta ética está implícita en la propia normatividad biológica, y sólo se explicita cuando se pone en juego la existencia misma de la vida humana. En este sentido, *la ética de la especie, la ética de la liberación y la ética de la responsabilidad se postulan a sí mismas como condición de posibilidad de toda ética posible*. Su universalidad reside en el fundamento biológico, implícito en todas las culturas y momentos históricos de la vida humana, y sin el cual no cabe entender la acción ética tal y como nos ha sido legada hasta nuestros días. Por eso, cabe clasificarlas como *éticas materiales* o *éticas de contenido*, porque no se limitan a un procedimiento formal de acuerdos normativos, sino que pretenden fundamentar racionalmente unas normas éticas que se explicitan a partir de una determinada experiencia material de la vida que está siempre presupuesta en la práctica.

El concepto de vida es básicamente sensible y concreto, ligado tanto al ser humano como al resto de seres vivos. En este trabajo hemos expuesto tres interpretaciones diferentes del mismo fenómeno. Habermas apela a la natural indisponibilidad del patrimonio genético de lo que hasta hoy llamamos especie humana u *homo sapiens*. Dussel se remite al cerebro humano y sus funciones neuronales auto-organizadas y auto-reguladas de reconocimiento y selección de estímulos. Por último, Jonas apela a un doble fundamento biológico: por un lado, el equilibrio de la biosfera, porque establece las condiciones para que pueda existir vida humana en la Tierra; por otro lado, nuestro sentimiento de responsabilidad, especialmente el que experimentan los padres con sus hijos. En todos estos casos nos encontramos con una serie de *mecanismos vitales que obedecen a normas implícitas referidas a la protección y la expansión de sí mismos, es decir, de la vida*. Schopenhauer y Nietzsche lo expresaron

filosóficamente por primera vez con el concepto de “voluntad de vivir” (*Wille zum Leben*). El primero negó la voluntad por su insaciable producción de deseos y sufrimiento (el llamado *principium individuationis*), mientras que el segundo la afirmó con soberbia, mostrando el doble efecto de protección y expansión que experimenta la voluntad de vivir cuando la comprendemos en términos de “voluntad de poder” (*Wille zum Mach*). Mientras que la ética de Schopenhauer acaba en el nihilismo y la compasión, la ética de Nietzsche es bélica y dualista, porque plantea la historia de la moral en términos de fuertes y débiles, de quienes afirman valores heroicos y quienes se refugian en valores humillantes. Pero, como ya analizamos en su momento, es importante recuperar la distinción que hace el propio Nietzsche entre la voluntad de poder y los valores, entre el «fundamento» y los «fenómenos». Para Nietzsche los valores son las mediaciones, las distintas jerarquías organizadas en sistemas morales y religiosos que afirman un tipo determinado de voluntad de vivir y de poder, ya sea una voluntad heroica y aristocrática o una voluntad sumisa y resignada. La voluntad es a la vez protección y expansión, y se afirma poniendo valores “sublimes” o “degenerados”. En otras palabras, *la voluntad de vivir es condición de posibilidad de todos los valores*.

Habermas no tematiza esta distinción entre la vida y los valores, pero, como hemos visto, está implícita en su ética de la especie. Sin embargo, Dussel y Jonas sí tematizan este debate, aunque llegando a conclusiones diferentes. Dussel recupera la distinción de Marx entre el «trabajo vivo» y el «trabajo objetivado». Mientras que el trabajo vivo es la fuente de todo valor, el trabajo objetivado produce plusvalor al capital. El trabajo en Marx es dignidad y también la mediación que posee el humano para humanizarse. Esta recepción de Marx, unida a los estudios de la biología del cerebro, lleva a Dussel a definir la vida como dignidad y como presupuesto de todos los valores. Para él, *la vida no es un valor sino el fundamento de todos los valores, porque está siempre ya implícita en cada jerarquización de los valores*. Estos valores no son fines en sí mismos, sino que actúan como mediaciones que nuestro cerebro selecciona en última instancia para producir, reproducir y desarrollar la vida en todas sus manifestaciones. Por tanto, la vida es un fenómeno universal que, simultáneamente, se explicita culturalmente dentro de cada contexto histórico y geográfico, a partir de una determinada jerarquía de valores, pero sin ella no cabría hablar ni de cultura ni de valores. La identificación entre vida y valor olvida esta distinción, aunque luego volveremos a hablar de ello. Por ahora cabe señalar que el mismo Jonas incurre en esta identificación, atribuyendo a la vida la condición de “valor de valores”. Como ya

dijimos, la principal influencia filosófica en la obra de Jonas es Aristóteles y su teleología de los seres naturales. Todos los seres vivos, al contrario que los inertes, se caracterizan por su doble condición vital y mortal. Este condicionamiento demuestra la fragilidad y menesterosidad de su existencia, obligándolos a afirmarse continuamente en la vida. Esta exigencia que nunca está asegurada se convierte en un fin, es más, en el fin primero de la existencia vital. Así pues, para Jonas la vida de los seres naturales es lo primero que valoran en la elección de todos los fines posibles que disponen a su alcance. Por tanto, la vida en Jonas es un valor, pero el filósofo alemán no advierte que *este valor presupone siempre la condición de la vida*, que es, en realidad, el fundamento implícito que subyace a toda elección de fines. Creo que, en este sentido, el análisis de Dussel es más preciso, porque además explica con más claridad un tema que no suele ser tenido en cuenta en el debate entre universalistas y comunitaristas.

Así pues, el fundamento implícito de la ética se encuentra en la vida misma, en su triple acepción: como especie genética, como sistema nervioso autorregulado y como pulsión de responsabilidad. Ahora vamos a ver el triple correlato que la ética explicita en forma de deberes: la autonomía, la dignidad y la responsabilidad por la imagen fiel de la humanidad. Habermas apela a la *autonomía* del sujeto individual capaz de apropiarse biográficamente de sus acciones en el pasado y de expresarse libremente frente al resto de semejantes que participan en una discusión racional. Por su parte, Dussel reclama la *dignidad* para vivir libre de toda forma de opresión, especialmente de aquellas que afectan al funcionamiento fisiológico del organismo humano. Por último, si bien Jonas entiende por vida todo ente que intercambia materia y que está destinado a perecer, cuando se refiere a la especie humana precisa dicho concepto de vida atribuyéndole la peculiaridad de ser *auténtica*, esto es, de tener una *imagen fiel* del proyecto vital al que pertenece.

Como podemos advertir, la distinción entre vida y valores, así como la distinción entre hecho biológico y mandato ético, es fiel a las distintas tradiciones filosóficas que siguen Habermas, Dussel y Jonas. En primer lugar, es incuestionable que la ética habermasiana tiene una relación directa con el proyecto ilustrado de Kant. Si bien esta influencia es muy clara en la ética del discurso, al ser un desarrollo del imperativo formal-categorico, en la ética de la especie encontramos razones materiales y pulsionales que Habermas utiliza para la defensa de la autonomía de un individuo dueño de sus acciones y palabras. Es decir, la ética de la especie trata de sostener los presupuestos del kantismo argumentando en favor de la eugenesia preventiva. En

segundo lugar, hemos mostrado que el concepto de vida empleado por Enrique Dussel está influido por sus estudios sobre la obra de Marx. Del “trabajo vivo” al “cuerpo vivo”, Dussel interpreta la categoría de vida, al igual que hizo Marx con la de trabajo, no como un valor, sino como dignidad, como condición de posibilidad para cualquier clase de valor. Con esta transferencia de términos, Dussel continúa y amplifica el dualismo marxista entre capitalistas y obreros, reproduciéndolo dentro de un dualismo mucho más genérico, aquel que representa las relaciones conflictivas entre el opresor y el oprimido, entre el poder y la víctima (aunque bien es cierto que en sus últimas obras de filosofía política va a relativizar esta distinción, haciéndola menos sustantiva). Por último, sin llegar a entrar en ella, pudimos comprobar la influencia del aristotelismo en la obra de Jonas. Esta influencia es más evidente en *El principio vida*, donde el filósofo judío defiende un continuismo ontológico de todo el género de lo vivo, desde el reino vegetal hasta el ser humano, que con el nombre de libertad se manifiesta como teleología de la vida, dinámica y expansiva.

Pero volvamos a la cuestión del fundamento de la vida como hecho biológico y como concepto ético. La voluntad de vivir que encontramos en la ética de Habermas, Dussel y Jonas no es una mera prolongación del nihilismo de Schopenhauer y Nietzsche, ni tampoco una reacción religiosa a ciertas prácticas biomédicas como la eutanasia o el aborto. En realidad, *estas éticas de la vida tratan de situarse a medio camino entre el nihilismo y la religión*. Todas ellas son fruto de la sociedad globalizada, y esto quiere decir que todas están pensando a partir de problemas y riesgos colectivos que afectan a la humanidad. Ya lo dijimos anteriormente: estas éticas están preocupadas por la aceleración y la intesificación de las ambivalencias vida-muerte que hemos heredado de la Modernidad tecnocientífica, la economía industrial-capitalista y la gestión biopolítica. La proliferación de nuevas catástrofes está poniendo en cuestión el equilibrio de los ecosistemas de nuestro planeta, la justicia entre los pueblos e incluso nuestra condición misma de *homo sapiens*. En este sentido, *la vida ya no es sólo un presupuesto que fundamenta los valores (como en Schopenhauer y Nietzsche), sino que también es un fin afirmado conscientemente por la ética (como explican las éticas de la vida)*. La vida, que es el presupuesto de toda ética posible, se convierte ahora en un fin, en un postulado que regula nuestras acciones individuales y colectivas. Dussel, parafraseando a Kant, lo denomina «postulado ético de la vida perpetua». Se trata de un criterio (una «idea regulativa») que podemos pensar como lógicamente posible, pero que es, de hecho, empíricamente irrealizable. El postulado de la vida perpétua sirve para

organizar nuestra práctica y darle un sentido unitario, pero no es un principio normativo como tal. La vida está inscrita en el sinuoso terreno de la aparición y la desaparición, el nacimiento y el fallecimiento, y esta ambivalencia constitutiva es irresoluble para la ética. La ética puede incidir en ella y equilibrarla organizando la práctica conforme al postulado de la vida, pero no puede erradicarla.

Otra novedad importante es que las éticas de la vida no se reducen a las relaciones humanas que se producen en la presencia espacial y en el presente temporal, sino que también prestan una especial atención a la globalización de las relaciones que potencialmente pueden afectar a cualquier punto del planeta y a las generaciones futuras, y esto en una trama compleja que afecta tanto a los seres humanos como a los ecosistemas y al resto de especies vivas vegetales y animales. La ética ha comenzado a pensar abarcando espacialmente la Tierra y temporalmente el futuro. Estas nuevas variables espacio-temporales, unidas a la aceleración vertiginosa y al potencial diferenciador de las ambivalencias de la vida y la muerte, han llevado a la noción de riesgo a un primer plano. Las éticas de la vida se caracterizan por considerar los efectos no intencionales ni deseados que pueden acarrear en el largo plazo o en otros lugares geográficos determinadas acciones, privadas o públicas, que son asumidas por la lógica tecnocientífica, la economía capitalista y la gestión biopolítica. Este *impacto*, como dijimos, es complejo: a la vez social y medioambiental; afecta a la especie humana y al resto de especies vivas; nace del cruce conflictivo entre la circularidad, la lentitud y la estabilidad de los procesos ecológicos y la linealidad, la rapidez y la incertidumbre de los experimentos tecnocientíficos. Pero también es a la vez presente y futuro, afectando tanto a las generaciones existentes como las que están por venir.

Las advertencias de Habermas con su ética de la especie se dirigen al futuro incierto y a los riesgos irreversibles que posiblemente se deriven de la introducción de antropoides modificados genéticamente y que no se sientan identificados con nuestra especie. Es un reclamo de cautela y prevención frente a cierto entusiasmo liberal por las nuevas posibilidades tecno-antropológicas, un entusiasmo que no advierte la incertidumbre de este tipo de experimento artificial. En el caso de Dussel, su análisis se refiere a la imposibilidad empírica en todo sistema económico-político de predecir y controlar los efectos no intencionales que generan inevitablemente exclusión y víctimas a escala mundial y en el largo plazo. La formación de frentes políticos de liberación es la respuesta social ante estas ambivalencias, reclamando la transformación de algunas instituciones perversas o incluso, aunque sólo en ocasiones muy puntuales en la historia,

provocando una revolución en todos los ámbitos institucionales, políticos, económicos, culturales, etc. Jonas, por su parte, es el filósofo que mejor anticipa las transformaciones de la acción humana en el mundo contemporáneo. Si tradicionalmente los efectos prácticos que estudiaba la ética eran de bajo impacto, de escasa dilatación temporal y de consecuencias controlables en un contexto inmediato, ahora la novedad está en el poder causal de nuestras acciones, especialmente las tecnológicas, al abarcar un mayor ensanchamiento espacial y una mayor dilatación temporal, llegando incluso al extremo de producir efectos irreversibles de carácter acumulativo. Estas nuevas características de la acción tecnológica no sólo afectan a los seres humanos, sino al conjunto de todos los seres vivos, advirtiéndonos de la vulnerabilidad del planeta y de nuestras nuevas responsabilidades hacia el mismo.

En todos estos casos, y frente al viejo emblema predictivo de la tecnociencia, lo que se está revelando es justo lo contrario: las crecientes dificultades que tenemos para conocer los efectos de nuestros experimentos artificiales a escala mundial y su impacto en las generaciones futuras en un triple ámbito tecnológico, económico y político. Ya dijimos que una de las características de la sociedad global es la reflexividad acerca de las ambivalencias a la vez ventajosas y perjudiciales que nuestras acciones suponen para la vida. Paradójicamente, el aumento de nuestros conocimientos científicos y nuestras capacidades tecno-económicas crece a la vez que aumenta nuestra incertidumbre, los riesgos y los desastres que acarrearán estas empresas. Por tanto, *los principios de cautela, respeto y humildad ante el futuro empiezan a consolidarse en el ámbito de la ética de la vida*. Este «no saber» es uno de los principales estímulos para la formación de nuevas formas de reflexividad, como los comités bioéticos contemporáneos o la corriente política y cultural «decrecentista»; y de nuevas prácticas sociales, como los movimientos antinucleares y los movimientos ambientalistas de protección y cuidado de la naturaleza. Las acciones colectivas están creando *un nuevo sujeto ético a escala mundial que es propio de las éticas de la vida*. Habermas está pensando en términos de especie, Dussel en términos de frentes oprimidos de liberación y Jonas en términos de humanidad auténtica y no desfigurada.

Las relaciones de proximidad cara-a-cara no son negadas, sino que son subsumidas por la nueva ética de la vida, cuando se trata de plantear el problema de las nuevas responsabilidades morales, los efectos negativos no intencionales y las ambivalencias de la gestión de la vida, tal y como hemos señalado. De hecho, en el caso de la ética de la especie, el agente último de la acción son los progenitores de la prole,

pues ellos son los que podrán decidir en torno a la intervención o no del mapa genético de su descendencia; el sujeto paciente del acierto o fracaso de esta decisión es la descendencia, que corre el riesgo de convertirse en un agente incapaz de cumplir los preceptos formales de la ética del discurso. Pero, antes incluso de que esto ocurra, la liberalización de estas prácticas eugenésicas tendrá que aprobar el consentimiento público en aquellos países donde se pretenda legalizar. Si tomamos los presupuestos de la ética de la liberación, el sujeto agente es el colectivo de víctimas de alguna forma de opresión, aunque también se producen en el nivel más individualizado de las relaciones yo-tú. Sólo en un segundo momento se presta atención en esta ética a la descendencia como beneficiaria de los procesos sociales de liberación. En el último caso, el sujeto agente de la ética de la responsabilidad es la humanidad como un todo global, capaz de modificar sus hábitos de transformación de la naturaleza y consumo ilimitado, pero entendiéndola desde los procesos cotidianos e individualizados, no solo desde la transformación político-social. Si bien los agentes se benefician de esta acción responsable, todavía más sucederá con las generaciones que les sucedan, pues son ellas las únicas que pueden recibir un planeta cuyas condiciones vitales no sólo estén amenazadas como en el presente, sino también deformadas y sean inhabitables.

La acción humana en los diferentes subsistemas sociales relacionados con la vida (tecnocientífico, económico y biopolítico) desencadena una serie de consecuencias ambivalentes que escapan a la visión ética tradicional de la presencia cara a cara y el corto plazo. Tanto la producción de efectos negativos como la consecuente reacción ética están protagonizadas cada vez más por un *sujeto colectivo*, el cual se involucra inercialmente tanto en los procesos de acumulación económica como en la expansión tecnocientífica, pero que también reflexiona acerca de las consecuencias y transforma sus hábitos cotidianos y sus pautas de consumo, sus acciones sociales y su opinión en la vida pública.

La complejidad inabarcable del entramado tecno-económico y biopolítico se refleja en las visiones parciales que los tres autores aquí protagonistas utilizan a la hora de explicar las causas que están motivando un nuevo pensamiento ético. En primer lugar, Habermas acusa al liberalismo político y económico por pretender mercantilizar todos los espacios de acción social, con la novedad de producir seres vivos modificados genéticamente. El avance tecnocientífico no sería más que subsidiario de esta lógica neoliberal encabezada principalmente por Estados Unidos. Dussel, por su parte, denuncia también la alianza político-económica de las grandes instituciones del

capitalismo financiero: el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, por estar estrechamente vinculadas al despotismo que el imperialismo estadounidense ha heredado del viejo colonialismo europeo. Las oligarquías locales, las maquinarias electorales y su industria propagandística, el bipartidismo parlamentario y la consolidación de las empresas multinacionales por todo el globo serían los otros factores fundamentales que explican la producción de víctimas y excluidos en la sociedad global. Sin embargo, Dussel no presta especial importancia al potencial tecnocientífico, que sería un mero subsidiario del capitalismo mundial. En el caso de Jonas, el principal responsable de la crisis ecológica y la amenaza de la vida humana en la Tierra es el inmenso poder de la acción tecnológica, cuyo carácter expansivo desde la Modernidad obedece a procesos cada vez más autoreferenciales y desligados de las necesidades de la vida. Es cierto que Jonas también considera el desbocamiento consumista de la sociedad de masas y el incremento de la población mundial, pero no dejan de ser momentos secundarios en comparación a lo que llama “civilización tecnocientífica”.

Los tres autores prestan atención a esta triple gama de factores o subsistemas que están relacionados entre sí, pero ninguno de ellos acierta a considerar temáticamente todo el conjunto: el avance tecnocientífico, la acumulación capitalista y la gestión biopolítica. De hecho, no utilizan el término foucaultiano de «biopolítica», el cual está experimentando un auge en el lenguaje filosófico contemporáneo. A pesar de ello, no dejan de señalar a la política como uno de los principales motivos en la proliferación de ambivalencias respecto a la vida y su crecimiento o contracción. Como ya vimos, la biopolítica es la nueva técnica gubernamental empleada desde finales del siglo XVIII para gestionar la vida de las poblaciones, y su formación no puede entenderse sin los saberes y los poderes desarrollados por la tecnología y el mercado.

En este cruce entre la vida y la ética que estamos estudiando, hay un predominio generalizado entre los autores (y no sólo los tres aquí estudiados) al señalar a la *tecnociencia* como el fenómeno fundamental que está detrás de las tres grandes amenazas que la vida soporta en nuestros días. Pero, si bien es cierto que la tecnociencia está transformando nuestra comprensión de la ética, es importante mostrar que no es la única causa. El ejemplo más claro es la ética de la liberación de Dussel, donde queda reflejado claramente que los conflictos de opresión y liberación no son exclusivamente actuales. En este sentido, podemos decir que la ética de la liberación es la más clásica de las tres éticas de la vida aquí estudiadas, la más común a todas las épocas y sociedades,

pues reflexiona sobre un fenómeno ético que está presente por doquier: los conflictos sociales de opresión y liberación, los cuales siempre han existido, y desde luego con muchísima antelación respecto de las amenazas de la tecnociencia.

A pesar de ello, sí que es cierto que el filósofo argentino-mexicano atribuye al fenómeno de la invasión de América y al desarrollo de las sociedades capitalistas europeas una influencia decisiva que explicaría las relaciones de opresión y victimación de nuestros días. El proceso de acumulación capitalista, que no puede entenderse sin el desarrollo de la ciencia, la técnica y la industria, además de la explotación colonialista de seres humanos y de recursos naturales, llega hasta nuestros días bajo el nombre de «capitalismo tardío», «capitalismo postindustrial» o «neoliberalismo». Bien es cierto que este «sistema de los 500 años», como lo denomina Noam Chomsky, ha adoptado nuevas formas de opresión gracias al desarrollo de las tecnologías de la comunicación y la información, además de la expansión del capitalismo financiero. Los nuevos avances tecnológicos, que para Dussel son subsidiarios de la lógica capitalista, han permitido nuevas formas de opresión nunca conocidas hasta ahora. A pesar de todo, las acciones éticas de liberación pueden estudiarse en otras sociedades históricas, mientras que la ética de la responsabilidad y, sobre todo, la ética de la especie, se limitan a los contextos propios de la sociedad global contemporánea.

El discurso del segundo Habermas y el de Hans Jonas sí que son propiamente contemporáneos, pues no sería posible sostenerlos sin el impacto de las biociencias, el desarrollo de la tecnología industrial y la nueva ingeniería genética. La cuestión de la ingeniería genética interesa a ambos, por lo que las semejanzas entre los dos autores son más que evidentes, a pesar de los 20 años que separan un discurso de otro. En cierto sentido, cabría decir que *El futuro de la naturaleza humana* de Habermas es una reflexión más avanzada con respecto a *Técnica, medicina y ética* de Jonas, debido a la evolución temporal y tecnológica, pero que, en última instancia, ambos defienden una misma postura ética: la eugenesia estrictamente preventiva en contraposición a la eugenesia positiva con fines de mejora. La amplitud de miras es mucho más extensa en el caso de Jonas que en el de Habermas, pues no sólo supo interpretar el problema de la intervención en el genoma humano, sino que contempló el fenómeno de la tecnociencia como un problema global, civilizatorio. A diferencia de Habermas, que contrapone la acción instrumental de la razón con arreglo a fines y la acción comunicativa orientada a la validez, Jonas muestra una verdadera preocupación por el impacto de la civilización tecnológica sobre el fenómeno de la vida. Este problema lo extiende, a diferencia de

Habermas y Dussel, a la existencia de todos los seres vivos. La sociedad industrial y tecnocientífica, que ha desatado un poder adquisitivo enorme, contribuye con sus acciones cotidianas al abuso, sobreexplotación e incluso desaparición de muchos de nuestros recursos naturales y especies vivas. Este fenómeno reciente viene del desarrollo tecnológico y económico, y es afrontado por Jonas con mayor agudeza que Habermas y Dussel.

Crítica

Una vez analizadas las semejanzas y diferencias existentes entre cada una de las tres éticas de la vida aquí descritas, llega el momento de introducir una crítica a sus límites respectivos. Como ya intentamos demostrar a lo largo de la exposición, cada ética hace una aportación parcial cuando estudiamos el fenómeno ético desde sus tres esferas de acción. En este sentido, distinguimos entre la ética de la especie, la ética de la liberación y la ética de la responsabilidad como momentos éticos respectivamente correspondientes a las relaciones personales de un sujeto consigo mismo, las relaciones sociales de un sujeto con otros y las relaciones globales de las sociedades con el resto de seres vivos. Ya vimos que en el caso de la ética de la responsabilidad, la más sintética de estas tres éticas de la vida, asumía tanto la primera como la tercera de las esferas, pero en ningún caso la segunda, tratada únicamente por Dussel. La ética de la responsabilidad tiene como objeto primero preservar la vida del conjunto de las especies naturales en el futuro, pero esta perspectiva totalizante de la vida le impide contemplar el fenómeno específico de la opresión humana, y más en concreto, el de la pobreza, como una adversidad de primer orden para el sustento y la expansión de la vida. De hecho, este olvido es común en la mayoría de autores que han estudiado las nuevas relaciones entre la ética y la vida. La responsabilidad de la que nos habla Hans Jonas es esencialmente ecológica, atiende a la conservación de las especies vivas, obviando por su parte la desaparición de seres humanos incapaces de mantener su existencia o al menos víctimas de la degradación de sus condiciones de vida. Jonas se expresa especialmente preocupado por las amenazas de cara a la humanidad entera, concretamente a la deformación de su imagen fiel e incluso a la desaparición de la humanidad como un todo. El fenómeno de la pobreza es olvidado en este discurso, tal vez porque no pone en peligro la desaparición de nuestra especie.

De hecho, el fenómeno de la responsabilidad que menciona Jonas, si bien presenta sus atributos naturales en la paternidad, parece afectar principalmente a las

sociedades desarrolladas occidentales, en la medida en que son éstas las que contribuyen en mayor medida a la degradación de la vida global del planeta. Jonas trata de exculpar a los países del Tercer Mundo de este problema, reduciéndolos a meros sujetos pacientes exentos de toda función responsable:

Nosotros, los del llamado «occidente», hemos creado el coloso tecnológico y lo hemos dejado caer en el mundo; en adelante, somos los máximos consumidores de sus frutos y, en este punto, los máximos pecadores sobre la Tierra. A nuestra voluptuosidad bien hay que exigirle, también, limitación. Sería obsceno sermonear a los hambrientos de las partes empobrecidas del planeta sobre la protección del medio ambiente por el bien del futuro, encima, del global, claro. La necesidad desnuda del día les fuerza, precisamente, a la destrucción, que más tarde conducirá a una necesidad todavía mayor. Librarlos previamente de esta premura debe ser el objetivo de toda ayuda al desarrollo, a la que deberían contribuir, también por su parte, con la limitación de la natalidad. Sin embargo el verdadero problema radica en los ricos de esta Tierra, en los sibaritas, con su culpa y su deber globales⁴¹⁶.

Este texto parece darnos a entender que la responsabilidad de las sociedades más pobres debe limitarse exclusivamente a reducir el crecimiento demográfico descontrolado y exponencial del planeta, cediendo la responsabilidad por una ecología sostenible y la erradicación de la pobreza a las naciones más poderosas. Se trata de un paternalismo inaceptable desde el punto de vista ético, no sólo por legitimar ciertas prácticas y actitudes que fomentan la expansión de la civilización tecnológica (como de hecho está ocurriendo en «países emergentes» como China o Brasil), sino, sobre todo, porque despoja a los pueblos oprimidos del Sur de toda iniciativa responsable de liberación, de toda autonomía, de toda conciencia histórica de la que tanto han carecido.

Esta actitud paternalista la ha denunciado Enrique Dussel, que, muy al contrario, ha producido una filosofía que entrega a los colectivos excluidos la legitimidad de la responsabilidad, pues sólo así es posible liberarse de las distintas formas de opresión existentes actualmente: patriarcalismo, imperialismo, neoliberalismo, etc. Se trata de reflejar la dialéctica existente entre los colectivos que disponen del poder para oprimir y los colectivos que requieren de la responsabilidad para liberarse de la opresión. Sin entrar a discutir la pertinencia teórica de un dualismo de esta clase para analizar todos los conflictos sociales, podemos identificar en Dussel una insuficiencia cuando nos colocamos ante el problema de la crisis ecológica que afronta Hans Jonas: ¿Cuál es aquí

⁴¹⁶ JONAS, H., *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, p. 128.

la clase opresora? ¿Quiénes son los oprimidos? ¿Cómo sería un proceso de liberación frente a la naturaleza contaminada y sobreexplotada? Estos interrogantes son irresolubles porque la ética de la liberación está centrada exclusivamente en los conflictos sociales, mientras que en el fenómeno de la crisis ecológica participa todo ser humano de uno u otro modo. Cuando se trata de la crisis ecológica no es posible plantearla como un conflicto social entre opresores y oprimidos, porque unos y otros la padecen, como advierte Ulrich Beck. Las consecuencias del recalentamiento global del planeta y del agotamiento de los recursos naturales afectan negativamente tanto a las poblaciones más poderosas como a las más empobrecidas. Si acaso, el único verdaderamente oprimido que cabría señalar es la misma naturaleza viviente, la cual obviamente no entiende de liberación; en todo caso, los procesos vivos pueden degradarse en perjuicio de la humanidad, deformándola, incluso extinguiéndola, o bien pueden desatarse sucesos convulsivos cada vez más frecuentes: terremotos, riadas, sequías, etc.

Cuando se trata de reflexionar sobre el concepto de vida, Dussel muestra una pretensión totalizante que incluye también el fenómeno ecológico, pero ya hemos demostrado las carencias insalvables que supone la ética de la liberación de cara a una ética ecológica (aunque bien es cierto que en las últimas obras de Dussel encontramos el tema de un modo más explícito):

La ética de la liberación reflexiona filosóficamente a partir de este horizonte planetario del sistema-mundo; a partir de este doble límite que configura una crisis terminal de un proceso civilizatorio: la destrucción ecológica de la vida en el planeta y la extinción de la propia vida humana en la miseria y en el hambre de la mayoría de la humanidad⁴¹⁷.

Además, al contrario que la ética de la responsabilidad, la ética de la liberación no aborda el problema de las biotecnologías y la manipulación del genoma humano. Dussel no afronta el debate de lo que se entiende por bioética, reduciéndola a un caso particular de la ética aplicada, sin advertir los riesgos globales que implica plantear una mutación de nuestra especie. Aquí tampoco es posible reducir la cuestión a términos de conflicto social y de opinión pública, pues el tema incorpora el problema de las

⁴¹⁷ DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, § 44. El tema ecológico no lo introducirá hasta la década de 2000 con su política de la liberación: DUSSEL, E., *20 tesis de política*, «Tesis 18. Transformación de las instituciones de la esfera material. La "vida perpetua" y la solidaridad», Siglo XXI, México, 2006, p. 131 y ss.

decisiones privadas de los progenitores sobre una descendencia que todavía no existe, y éste es el argumento fuerte del liberalismo. Los padres podrán ser opresores y el hijo un oprimido, pero en ningún caso sería posible un proceso de liberación porque la intervención genética afecta al individuo hasta el final de sus días. El problema de la ética de la especie, vislumbrado por Jonas y profundizado por Habermas, consiste en las posibles distorsiones existenciales que puede sufrir un sujeto individual manipulado artificialmente. Se trata, como ya hemos repetido en múltiples ocasiones, de las relaciones de un sujeto consigo mismo. El fenómeno de la opresión y la liberación es independiente de que un individuo haya sido modificado o no genéticamente; al menos, es distinto. Lo mismo ocurre con la capacidad para la responsabilidad, que puede no darse incluso en individuos que no han sufrido alteraciones genéticas. En todo caso, una ética de la especie preventiva es condición de posibilidad para la liberación y la responsabilidad ética, aunque en ningún caso puede ser suficiente por sí misma.

Por todo ello, podemos establecer que *las tres éticas son irreducibles e interdependientes entre sí, pues son a la vez condición necesaria pero no suficiente para que se cumplan las demás, para que se cumpla una ética de la vida*. Estas múltiples condiciones no son autosuficientes, sino que se interrelacionan y se remiten entre sí. Dados estos presupuestos, no sería aceptable un movimiento ético de liberación que, a su vez, diera curso legal a las ambiciones de la eugenesia liberal, con todas las coacciones que ella supondría: cuestionamiento de la autonomía, dificultad para expresar los deseos personales, diferenciación insalvable y extrañamiento respecto de sus semejantes, etc. Tampoco son aceptables éticamente movimientos de liberación que impulsen la máquina de la destrucción ecológica (Jonas señala, en este punto, a las ya extintas repúblicas soviéticas), pues, si por un lado tratan de potenciar las posibilidades negadas de la vida individual y colectiva, por otro, estarían recortando las posibilidades vitales en términos globales, como el género de lo vivo.

En segundo lugar, tenemos los mismos problemas y límites con la ética de la responsabilidad. No se puede defender la responsabilidad por la vida futura de las próximas generaciones y del resto de seres vivos sin contemplar al mismo tiempo la responsabilidad ante las discriminaciones e injusticias sociales del presente. Sin embargo, este tema no lo trata Jonas. Menos ético todavía sería negar una práctica de responsabilidad a los colectivos discriminados; en este caso, estaríamos ante una responsabilidad por sus propias vidas tutelada por un paternalismo occidentalizante, como denuncia Sèrge Latouche. Si bien las sociedades desarrolladas del Norte poseen

una posición de responsabilidad ecológica superior a las sociedades del Sur, ello no disminuye la necesidad de que tales sociedades del Sur y, con ellas, el resto de colectivos oprimidos, ejerzan funciones de responsabilidad personal y colectiva con las que superar su estado de opresión y precariedad. Es más, la tradición de muchos de estos pueblos oprimidos posee una riqueza ecológica de la que mucho tendríamos que aprender. Además, dicha responsabilidad global por la biosfera y por las generaciones futuras no tendría sentido si a la vez se promueven formas legales de eugenesia positiva, las cuales podrían restar responsabilidad a los individuos modificados genéticamente. Un individuo de estas características, consciente de su condición modificada artificialmente, puede no sentir ningún arraigo, compromiso o parentesco hacia una familia, una sociedad y una especie que lo ha programado desde su nacimiento.

Tampoco tiene sentido defender una posición firme de eugenesia negativa con el objetivo de evitar posibles individuos que no sientan responsabilidad ante nada ni libertad ante nadie, y que, al mismo tiempo, no se cuestionen las diferentes formas ilegítimas de opresión y precarización vital, sean individuales o colectivas: machista, laboral, bélica, etc. Del mismo modo, la defensa del fenómeno de la responsabilidad por parte de la eugenesia negativa es completamente insuficiente si no es completada por funciones éticas de responsabilidad global por el planeta, tal y como lo establece Hans Jonas. Esta contradicción es especialmente acusada en algunos grupos religiosos que se proclaman “defensores de la vida” y que sin embargo no se preocupan por la opresión social ni por la degradación del planeta.

En resumen, los aciertos parciales de cada una de las tres éticas de la vida aquí analizadas demuestran al mismo tiempo sus insuficiencias y límites cuando se trata de definir una ética de la vida en sentido amplio. El concepto de vida sólo tiene un respaldo ético completo cuando en nuestras acciones comprendemos las tres perspectivas aquí estudiadas. De este modo, podemos defender con mayor amplitud el carácter material de la vida desde una perspectiva global y normativa; de hecho, sólo así es posible acometer una “biopolítica afirmativa” en el sentido de Roberto Espósito. *Cuando asumimos el fundamento material implícito de la ética de la vida, y por tanto de toda ética posible, podemos analizar todos los «campos» o «subsistemas» políticos, económicos, tecnológicos, culturales, etc., en función de si subsumen o no el presupuesto empírico de la vida.* En este sentido, Dussel lo define claramente cuando señala que la ética no tiene un campo propio y separado de los demás, sino que los principios éticos de contenido son abstractos y se realizan en todos los campos prácticos:

Nadie puede cumplir un acto ético *en sí*, un mero acto de *justicia* en cuanto tal. Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo *determinado*, dentro de un sistema, en referencia aunque sea lejana a algún tipo de pertenencia comunitaria⁴¹⁸.

Los presupuestos ontológicos vitales de las éticas de la vida nos enseñan que la ética está presente y subsumida en todos los actos de nuestra vida cotidiana, intersubjetivos o individuales. Los condicionamientos vitales que constituyen nuestra experiencia ética están continuamente interactuando en nuestra relación con el mundo: otros cuerpos, otros seres vivos, otros ecosistemas, etc. La ética no se reduce a un comité de hospital, ni a una organización social o caritativa, ni a un acto heroico o discursivo, ni a una «voluntad buena», etc. La ética de la vida está implícita en todos estos ámbitos y cualquiera que nos podamos plantear, de ahí su universalidad a la vez corporal, social y medioambiental. Este planteamiento invita a abandonar la visión de que somos seres humanos rodeados de objetos inertes, o de que somos seres libres en medio del mecanicismo y las leyes físicas de la necesidad y la inercia. No somos puros seres racionales que casualmente están en la Tierra, sino que somos seres vivos que venimos de la Tierra y morimos en ella. Gaia es el superorganismo viviente que se regula a sí mismo poniendo fin a infinidad de especies incapaces de continuar su proyecto evolutivo. Está por ver si el ser humano podrá sostenerse dentro de este proyecto o no; si aceptará las reglas de la vida o si las transgredirá. Este desafío, lleno de riesgos e incertidumbres, es el límite extremo de las éticas de la vida.

Las éticas de la vida aquí analizadas nos ayudan a romper una serie de falsas dicotomías, aunque no las suficientes. Si bien es cierto que rompen con el dualismo entre “sujetos” humanos y “objetos” naturales (como hace Jonas), o entre generaciones presentes y generaciones futuras (como hacen tanto Habermas como Jonas), o entre pueblos “civilizados” y pueblos “atrasados” (como hace Dussel), estas éticas no rompen con un dualismo muy profundamente arraigado en el pensamiento filosófico, me refiero al patriarcalismo. La ideología machista apenas es cuestionada en estas éticas, y en ningún caso se produce un diálogo explícito con el pensamiento feminista. Esta carencia perpetúa la dicotomía entre una filosofía masculina mayoritaria y hegemónica y una filosofía femenina ignorada. Y peor aún, sigue sin plantear una ética desde la

⁴¹⁸ DUSSEL, E., *Política de la liberación II*, § 372.

perspectiva y los valores que plantea el feminismo. Si bien es cierto que el feminismo no se puede encasillar dentro de una sola categoría o corriente, sí es imprescindible para este trabajo reflejar la importancia que tiene la corriente de la ética del cuidado dentro del feminismo. Como hemos podido comprobar en esta tesis, la fragilidad de la vida es un presupuesto ontológico que requiere cada vez más de una práctica del cuidado. Si bien la categoría de cuidado está esbozada por Hans Jonas (quien, a su vez, la toma de la *Sorge* heideggeriana) en su ética de la responsabilidad, lo cierto es que no la tematiza con la profundidad que sí lo han hecho ciertas pensadoras feministas. En este sentido, fue la psicóloga estadounidense Carol Gilligan en su famosa obra *In a different voice*⁴¹⁹ quien planteó por primera vez la cuestión, generando desde entonces toda una corriente en torno a la ética del cuidado. Como confrontación a la obra de su maestro Lawrence Kohlberg acerca de las etapas del desarrollo moral, Gilligan sostiene que la noción ulterior de la moral en un sentido universalista y abstracto referido a la justicia es una construcción propiamente masculina, pero que no corresponde con el sentido habitual que tienen las mujeres de la moral. Muy al contrario, este sentido moral femenino suele caracterizarse por una mayor concreción de las prácticas, al ser más contextuales y al estar delimitadas al cercano mundo de las relaciones interpersonales. La moral femenina no se mueve tanto por un principio abstracto de justicia sino por una serie de emociones compartidas en la familia, los círculos de amistades, etc. Aunque la autora se defiende de atribuir a las mujeres un sentido “esencialista” de esta “voz diferente” de la moralidad, sí es cierto que muestra cómo el ámbito privado en el que tradicionalmente se han movido las mujeres está profundamente marcado por la afectividad y el cuidado de los otros.

Las discusiones motivadas a partir de la obra de Gilligan han mostrado que la práctica del cuidado no hay que restringirla sólo a las mujeres ni tampoco al marco culturalmente opresivo que les fue asignado, sino que debería extenderse también a los hombres otorgándole un sentido favorable en cuanto a su rol activo en la vida íntima de la familia⁴²⁰. Además, no sólo se restringe al ámbito privado de la familia y su particular imagen del bien, sino que debe exteriorizarse en las instituciones públicas como uno de los valores más importantes que encarnados por la justicia. Como hemos mostrado en este trabajo, las ambivalencias de la vida en la sociedad global son cada vez más

⁴¹⁹ GILLIGAN, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1986.

⁴²⁰ COMINS, Irene, *Filosofía del cuidar. Una perspectiva coeducativa para la paz*, Icaria, Barcelona, 2009.

extremas, por lo que la ética de la vida debe asumir la práctica del cuidado en todos sus ámbitos, públicos y privados, abarcando el cuidado tanto de sí mismo como de los otros en términos tanto de reciprocidad (hombre-mujer, yo-tú, etc.) como en términos subsidiarios (humanos-animales, humanos-naturaleza, generaciones presentes-generaciones futuras, etc.).

Por tanto, la pertinencia de la ética del cuidado desarrollada por el pensamiento feminista no sólo cuestiona la dicotomía entre el hombre y la mujer, sino también la separación que ya vimos en su momento entre lo privado y lo público. Si el cuidado debe trascender el hogar para alcanzar también las instituciones políticas, la justicia debe estar presente en las relaciones afectivas que se producen entre hombres y mujeres, entre padres, madres e hijos.

Para concluir este capítulo, cabe recordar de nuevo que los tres condicionamientos vitales de la ética no nos reducen a una supuesta posición dual «humano-naturaleza». Es decir, la ética no se limita a la aplicación de leyes biológicas. Somos un producto de la evolución natural y con ella evolucionaremos o nos extinguiremos alguna vez, y este destino sólo lo puede ralentizar la tecnociencia, pero difícilmente impedirlo. Pero eso no quiere decir que seamos seres vivos únicamente «naturales». Como ya tratamos de mostrar en la primera parte de la tesis, nuestra condición humana es a la vez natural y cultural, biológica y racional, salvaje y civilizada, reglada y transgresora. A la vez que el «mundo» nos es dado por estas condiciones naturales, nosotros nos apropiamos de este «mundo» modelándolo mediante el lenguaje, los símbolos, la técnica, las costumbres, las creencias, etc. *Estas éticas de la vida no hacen más que explicitar ético-conceptualmente una serie de presupuestos implícitos universalmente en los mecanismos vitales de la especie humana, pero que se han ido diseminando en muy diversas formas históricas y culturales.* Si esos presupuestos universales se han puesto ahora en cuestión, ha sido por una serie de factores tecnológicos, económicos, políticos, ideológicos, etc., ligados al poder sobre la vida (de gestión, de predicción, de incremento). Ellos nos recuerdan cuáles son los límites de nuestra experiencia ética y los riesgos incontrolables que supone rebasarlos. Las posibilidades mismas de nuestra experiencia moral están en juego.

El mayor desafío al que se enfrenta una ética de la vida que contemple estas tres variables de la acción ética está en la complejidad global de nuestras sociedades actuales, puesto que, tal y como establecen los tres autores de un modo u otro, nunca

estamos en condiciones de anticipar y predecir las consecuencias morales de nuestras acciones. En este caso, la restricción más importante está en el desconocimiento de la compleja estructura de causas y efectos que acompañan a nuestras acciones a lo largo del tiempo y del espacio. El entramado de intercambios económicos, culturales, tecnológicos y políticos cada día más y más globales restringe nuestras posibilidades éticas para el control y seguimiento de las consecuencias. Por tanto, hoy nos enfrentamos más que nunca a la dificultad de conciliar nuestras pretensiones ético-prácticas de responsabilidad con las consecuencias favorables o desfavorables para la vida. Como dice Jonas, es nuestra actual condición de *homo faber* insaciable en sus deseos y logros el mayor adversario para resolver estas tramas complejas que se producen entre los distintos campos y subsistemas sociales. Pero no sólo la imagen tradicional del “hombre de éxito” tiene que ser puesta en cuestión, sino también la del “consumista insatisfecho” expuesto continuamente a las seducciones de comprar y tirar, “experimentar” y olvidar. No podemos analizar aquí esta figura, pero a buen seguro escapa a Jonas.

Vida, ética y filosofía

Hemos tratado de aclarar las relaciones y las diferencias entre la ética de la especie, la ética de la liberación y la ética de la responsabilidad. Puesto que todas estas éticas tratan de especificar un fundamento material de contenido con referencia a la vida, hemos considerado apropiado llamarlas «éticas de la vida» ya que, como veremos, guardan una distancia considerable respecto a la ética tradicional y contemporánea. De todas formas, no son las únicas éticas que se preocupan por la vida, ni tampoco el único ámbito filosófico que ha incorporado el concepto de vida como argumento principal. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, han aparecido otras reflexiones éticas preocupadas por la vida, pero creo que no han profundizado en la justificación normativa del principio de la vida, ni tampoco en las relaciones entre los hechos y las normas.

Cuando recorrimos la formación de la ética biomédica, la ética del desarrollo y la ética medioambiental, mencionamos algunas de ellas. En el caso de la bioética encontramos que V. R. Potter, el precursor del término «bioética», es también el primer precedente de lo que hemos definido aquí como «éticas de la vida». Su reclamo de un diálogo entre las ciencias experimentales y las ciencias humanas, así como su crítica a la tecnociencia, han sido parte de nuestro trabajo. Como ya tuvimos ocasión de comprobar, esta línea de reflexión ha quedado ampliamente relegada en beneficio de la

bioética médica. Al imponerse esta corriente, la bioética sufre una deflacción en sus temas, sus ambiciones y su amplitud de miras, limitándose al reducido ámbito de los hospitales y la medicina, junto a una serie de problemas que afectan principalmente a las sociedades occidentales más desarrolladas. De hecho, la bibliografía más abundante es la anglosajona: EEUU, Gran Bretaña y Australia. Estas restricciones impiden la posibilidad de elaborar una ética desde las tres condiciones universales de experiencia antes mencionadas. La bioética médica se limita a debatir los dilemas acerca del momento del nacimiento y la muerte, la justificación del aborto o la eutanasia, la responsabilidad del médico o los derechos del paciente. En este contexto, sus problemas están directamente relacionados con los avances de las biociencias. Por eso, la mayoría de autores que tratan de reflexionar sobre las transformaciones de la ética en relación con los fenómenos vitales se remiten a los avances tecnocientíficos, sin considerar sus relaciones con el neoliberalismo económico y político. En esta larga serie de autores cabría destacar a Tristram Engelhardt, Peter Singer (con matices), Javier Sádaba o el mismo Habermas. El objetivo de esta tesis es el de mostrar cómo las nuevas relaciones que se están produciendo entre la ética y la vida van mucho más allá, teniendo alcance mundial y afectando a la triple condición corporal, social y medioambiental de nuestra experiencia.

En España se ha publicado una interesante obra que trata de clasificar todas las corrientes de bioética desde los años 70 del siglo pasado: *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Sus autores, J. J. Ferrer y J. C. Álvarez, estudian las distintas fundamentaciones filosóficas que subyacen a una gran diversidad de corrientes bioéticas: principalista, casuística, de las virtudes, comunitarista, utilitarista, etc. Distinguen dos grandes tradiciones, la anglosajona y la mediterránea, concretamente Italia y España. Los autores se sienten próximos a la ética formal de bienes de Diego Gracia. Aunque la orientación de su trabajo se dirige a la ética biomédica y de la salud, merece la pena rescatar su propuesta de canon formal de la moralidad, condicionada por el personalismo de Zubiri, el formalismo universalista de Kant y la ética ecológica de Hans Jonas:

Todos y cada uno de los seres personales actuales merecen igual consideración y respeto (son fines en sí mismos), mientras que los seres humanos de las generaciones futuras, las especies animales, el entorno y la biosfera merecen respeto en su conjunto, aunque individualmente

puedan ser tratados como medios (individualmente no pueden ser considerados como fines, pero sí globalmente)⁴²¹.

Esta formulación es interesante, pero todavía hereda un cierto antropocentrismo moderno. ¿Acaso tratamos siempre a los humanos como fines en sí? Este imperativo kantiano escapa a la vida cotidiana, donde tratamos con infinidad de gente con otros fines que ellos mismos. Entonces, ¿por qué distinguimos por encima del resto de seres vivos si, en la práctica, no lo hacemos? Peter Singer, con razón, acusa a este tipo de formulaciones como «especieístas», por situar a la especie humana por encima del resto de especies amparándose en una supuesta superioridad genética. Si acaso, tal y como acaba la formulación, valdría decir que a los seres humanos sólo cabe considerarlos como fines globalmente. Además, no se trata de una cuestión de respeto y consideración (algo que, por lo demás, ya contemplan los ordenamientos jurídicos), sino que se trata del hecho empírico de vivir con dignidad en una condiciones sostenibles en el largo plazo.

Es cierto que numerosos autores han planteado el problema ético de la vida ampliando esta perspectiva y relacionando los nuevos problemas éticos con el ámbito médico y con el ámbito medioambiental. En este caso, de nuevo, el foco de atracción que une ambos temas es el de la tecnología. Estos autores prestan atención a la capacidad transformadora, manipuladora y destructora del potencial tecnocientífico, declarándolo como causa y desafío principal de la crisis medioambiental y de las nuevas posibilidades eugenésicas. El ejemplo más claro de esto es Gilbert Hottois, quien utiliza el término bioética en el sentido amplio de Potter en *El paradigma bioético*. Hottois se sitúa entre los límites extremos del imperativo técnico y la abstención romántica, defendiendo una postura aristotélica de prudencia deliberativa en función de las certezas científicas alcanzadas. Se trata de una ética pragmática, abierta a los cambios y consciente de su incapacidad para resolver *a priori* los nuevos problemas que están apareciendo. Es consciente de que una novedad importante de la sociedad tecnocientífica está en que se juega las posibilidades mismas de nuestra experiencia ética. Por eso plantea, en la línea que hemos seguido en nuestra tesis, la insostenibilidad dualista entre la materia y el pensamiento, proponiendo la idea ética de “solidaridad antropocósmica” como condición de posibilidad para la experiencia ética:

⁴²¹ FERRER, Jorge José, ÁLVAREZ, Juan Carlos, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2003, p. 474.

Solidaridad antropocósmica significa que el hombre no es esencialmente extraño al cosmos que le rodea, sino que es, al contrario, en tanto que especie natural, un producto de ese cosmos. Para comprender bien esta solidaridad antropocósmica —de la cual no podemos dudar sin poner en cuestión el conjunto del saber científico— el efecto es a la vez, hasta cierto punto, reductor para el hombre e «irreductor» para el cosmos, la naturaleza. Por un lado, la solidaridad antropocósmica nos fuerza a pensar la especificidad o la diferencia antropológica (el lenguaje, la consciencia, el pensamiento...) como immanente a la evolución, y no como venida del exterior (sobrenatural, mundo divino, espiritual, transcendencia); pero por otro lado, el hecho de que la evolución biofísica haya podido «producir» un ser tal que invite al hombre a repensar esta evolución —especialmente los conceptos reductores tales como materia, mecanismo, determinismo, etc. (...) Es este dualismo de la materia y del espíritu (...) que el sentido de la solidaridad antropocósmica rechaza⁴²².

A pesar de todo, Hottois, como la gran mayoría de autores que se ocupan de la bioética, no presta ninguna atención a la estructura del capitalismo neoliberal en sus relaciones con la tecnociencia. Este enfoque reductivo⁴²³, mayoritario en los autores de Europa Occidental, Estados Unidos o Australia, le impide advertir el fenómeno de la exclusión social, el incremento de la pobreza mundial y la degradación de los derechos humanos. Además, como ya vimos al tratar la ética de la especie de Habermas, sostiene una cierta complacencia y sumisión respecto del avance imparable de la tecnociencia y los riesgos que le son inherentes.

Una excepción muy relevante en este contexto es la ética de la vulnerabilidad de Corine Pelluchon, quien, partiendo de su experiencia personal con enfermos en hospitales de Francia y EEUU, trata de fundamentar una bioética crítica con la tradición filosófica anclada en el sujeto soberano, y que pretende no sólo repensar el modo ético de relacionarse un médico con un enfermo, sino también problematizar este tipo de relaciones asimétricas y subsidiarias de responsabilidad que se producen entre los adultos y los ancianos, entre los padres y los hijos, entre las generaciones actuales y las generaciones futuras, y entre los seres humanos y el resto de seres vivos. Como ella misma dice, se trata de:

Una ética de la fragilidad que invita a considerar la humanidad más allá o más acá de la autonomía de la voluntad. Esta consideración del sentido de la humanidad del hombre nos

⁴²² HOTTOIS, G., *Le paradigme bioéthique*, p. 165.

⁴²³ Por ejemplo, en: HOTTOIS, G., *Le paradigme bioéthique*, pp. 182-183; ENGELHARDT, H. T., *Los fundamentos de la bioética*, p. 36 y ss; SINGER, P., *Repensar la vida y la muerte*, p. 181 y ss.

concierna a todos, tanto dentro como fuera del hospital. Tiene sus consecuencias en la manera como encaramamos nuestra relación con los otros hombres en la Ciudad y en el mundo, y nuestra relación con los otros vivientes y la naturaleza⁴²⁴.

Se trata de una propuesta ética fundada en la ética de la responsabilidad de Emmanuel Lévinas. A pesar de todo, no problematiza el fenómeno de la vulnerabilidad que se produce entre personas en principio igualmente soberanas y en condiciones simétricas, pero que, a pesar de todo, mantienen relaciones de dominación y exclusión, tal y como nos enseña la obra de Dussel.

Uno de los autores más representativos que ha teorizado la relación entre vida, exclusión y ecología ha sido el teólogo brasileño Leonardo Boff. En su obra *Grito de la Tierra, grito de los pobres* muestra que los dos seres vivos más amenazados actualmente son los pobres de los pueblos del Sur y la naturaleza en su conjunto, Gaia. Por tanto, la justicia social está estrechamente ligada a la justicia ecológica. La liberación, más allá de Dussel, implica tanto a los pobres como a los ricos, porque ambos están presos del consumismo y el menosprecio al medio ambiente⁴²⁵. La atención de Boff no sólo se dirige a la amenaza tecnocientífica, sino también al modelo excluyente del capitalismo económico y el consumismo inconsciente. Su propuesta, fundada en la “teología de la liberación”, aboga por superar el normativismo de la ética en favor de lo que llama *religación de la vida*. Destaca la sabiduría ecológica de los pueblos ancestrales todavía existentes y la exigencia de una ecología interna que parta desde nuestra interioridad misma y se extienda hacia todas las relaciones del planeta y el cosmos. En este sentido, la importancia primordial del equilibrio de los ecosistemas y la dignidad humana está relacionada con la religión, en un sentido más abierto que el viejo cristianismo antropocéntrico, paternalista y asistencialista. Esto significa entender la amplitud ecológica en términos de una nueva alianza entre el humano y el resto de seres vivos, una fraternidad-sorelidad con la Madre Tierra en la línea de una nueva cosmología revolucionaria: el *paradigma de la vida*. Física cuántica, liberación y religión son los tres vectores que nos conducirían a resacralizar la vida en todas sus posibilidades. En este caso, la mística de la vida rebasaría la ética.

Otra corriente filosófica y también política que ha asumido el fundamento ecológico ha sido el ecofeminismo. Su motivo principal es señalar que la dominación

⁴²⁴ PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée*, PUF, París, 2009, p. 176.

⁴²⁵ BOFF, L., *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, p. 145.

del hombre sobre la naturaleza es inseparable de la dominación del varón sobre la mujer. Esta concepción, aunque minoritaria en el feminismo, está presente desde los años 70, y defiende la conexión interdependiente entre el machismo ideológico y la degradación medioambiental. Denuncia que el sistema económico capitalista es una ideología masculina de dominación que reduce la condición de la mujer y de la naturaleza a meras entidades pasivas y utilitarias. Una representante importante de esta perspectiva es Vandana Shiva, quien establece una estrecha relación entre el machismo, el capitalismo, la tecnociencia y la opresión. Esta autora sostiene una visión religiosa del ecofeminismo, en un sentido próximo al de Arne Naess y la “ecología profunda”. En esta visión filosófica sustantiva, la mujer y la Madre Tierra aparecen mimetizadas en una misma unidad solidaria frente al modelo explotador de Occidente. Ambas son portadoras de los valores del cuidado, el sustento, la reproducción y la vida. La mujer, especialmente las mujeres del llamado Tercer Mundo, lejos de ser una alteridad pasiva respecto del varón, se presenta como el sujeto activo fundamental para la transformación y la liberación. Frente al dominio de las categorías machistas del desarrollo y el progreso, la mujer oprimida es portadora de un proyecto no violento, holístico y alternativo al capitalismo patriarcal y colonizador, basado en el respeto a la naturaleza, la lucha por la justicia y la paz:

La destrucción ecológica y la marginación de la mujer han sido los resultados de la mayoría de los programas y proyectos de desarrollo basados en dichos paradigmas; violan la integridad de una y destruyen la productividad de la otra. Las mujeres, como víctimas de la violencia de las formas patriarcales de desarrollo, se han alzado contra éste para proteger la naturaleza y preservar su vida y su sustento. Las mujeres indias han estado a la vanguardia de las luchas por conservar los bosques, las tierras y las aguas. Han impugnado el concepto occidental de la naturaleza como objeto de explotación y la ha protegido como *Prakriti*, la fuerza viviente que sostiene la vida⁴²⁶.

En este sentido, la autora india se muestra muy cercana a la ética de la liberación de Dussel y a la ética de la responsabilidad de Jonas, y al mismo tiempo elabora una crítica de la biopiratería, los alimentos transgénicos y la expansión de los monocultivos. Vandana Shiva, junto a autores como Peter Singer, tiene una obra extensa dedicada a las

⁴²⁶ SHIVA, Vandana, *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Horas y horas, Madrid, 1995, p. 23.

nuevas responsabilidades éticas por la vida, aunque sin llegar a proponer una teoría de conjunto que aborde el tema de los fundamentos normativos.

La bibliografía referida a las nuevas relaciones entre la ética y la vida crece exponencialmente, a una velocidad paralela a la crisis medioambiental y a la crisis económica mundial. Encontramos multitud de enfoques éticos de la vida planteados desde el ámbito de la salud, el ámbito científico, el ámbito cristiano, el ámbito feminista, el ámbito ecológico, el ámbito económico-socialista, etc. Todos ellos están dando un papel cada vez más relevante a la cuestión de la vida desde sus distintas perspectivas. A pesar de ello, encontramos un enfoque mayoritariamente tecnocientífico a la hora de tratar el tema. Pero, como hemos dicho en varias ocasiones, sería muy limitado conformarnos con esta visión reductiva que sólo abarca un ámbito parcial de los hechos. Hay también autores, aunque son los menos, que tratan de integrar varios enfoques a la vez: económicos, religiosos y ambientales (como Leonardo Boff o Vandana Shiva); ecológicos, económicos y políticos (como Jorge Riechmann o Serge Latouche); o sanitarios, económicos y especistas (como Peter Singer).

En nuestro caso, hemos narrado una breve historia de cómo empezó a gestarse socialmente una nueva conciencia ecológica acerca de los problemas vitales, aludiendo a elementos simultáneamente tecnocientíficos, económicos y políticos. No es posible encontrar uno dominante sin remitir a su vez a los demás, en un círculo complejo entre la producción del saber y las tácticas del poder. Además, y por último, hemos de decir que en la bibliografía más conocida apenas encontramos teorías éticas dedicadas a la fundamentación de la praxis y de las normas desde una perspectiva vital. Autores como Hans Jonas o Enrique Dussel son una excepción dentro del panorama filosófico dominante, que, como veremos, ha eludido en su inmensa mayoría los enormes problemas que actualmente se plantean en las relaciones entre la vida y la ética.

16. Otras éticas contemporáneas a las éticas de la vida

¿Cuál es el sonido de una sola mano que aplaude?

Koan zen

Ahora es el momento de confrontar las aportaciones filosóficas de las éticas de la vida con algunas de las éticas más relevantes que se han publicado desde 1945. Esta confrontación nos permitirá comprender mejor la novedad que introducen las éticas de la vida en paralelo a una serie de hechos históricos antes mencionados: la crisis medioambiental, la crisis humanitaria y, tras ellas, una crisis especieísta de nuestro estatuto de *homo sapiens*. Tenemos que recordar que el fundamento práctico-material de la ética manifiesta todas las dimensiones prácticas de la vida, de modo que a la ética no le corresponde un ámbito determinado de acción, sino que está subsumida en todas nuestras acciones cotidianas, profesionales, ociosas, familiares, etc. Cuando el principio material de la vida no está subsumido en estas acciones, entonces es cuando aparecen los efectos más negativos a nivel económico, tecnológico, cultural, etc., que ponen en riesgo de exclusión, amenaza o muerte a la vida. Por tanto, *cuando actuamos con pretensión ética subsumimos en nuestras acciones el principio material de la vida en su triple dimensión corporal, social y medioambiental*.

Frente a esta problematización explícita de la vida por parte de éticas como las de Habermas, Dussel o Jonas, vamos a comprobar su ausencia en la mayoría de éticas publicadas durante la segunda mitad del siglo XX. A fin de cuentas, estas éticas siguen siendo herederas de un modo tradicional de pensar la ética, en el sentido de no problemar la vida como presupuesto implícito en todas nuestras prácticas.

La ética del discurso de Habermas

A la altura de este trabajo ya tenemos una idea clara de las principales deficiencias de la ética del discurso a la luz de las éticas de la vida; es más, a la luz de los escritos del mismo Habermas. La limitación más evidente es la insostenibilidad de una ética formal-procedimental. La posición teórica de Habermas sobre la racionalización de los mundos de la vida y la formación de sociedades postconvencionales le lleva a infravalorar el contenido concreto de las distintas concepciones éticas sobre la vida buena, favoreciendo los procedimientos formales que su ética del discurso establece para lograr

consensos. Como vimos, estos supuestos implican una aceptación de la falacia naturalista en su versión estandar: la distinción irreconciliable entre el ser y el deber, entre el mundo cotidiano de la vida y la validez de las normas pactadas. Las dificultades de esta división radical se ponen de manifiesto en su obra posterior, concretamente en su formulación de la ética de la especie en *El futuro de la naturaleza humana*. El filósofo alemán descubre la insostenibilidad de las reglas formales de la validez normativa, es decir, la autonomía de la voluntad, la simetría de la validez normativa y la posibilidad de la crítica emancipadora, si éstas no presuponen el fundamento práctico-material de nuestra condición de especie *homo*. Somos cuerpo y tenemos un cuerpo, somos biografía y tenemos biología. Estos dos elementos son inseparables de la vida humana y están presupuestos en el “nosotros argumentamos” de la ética del discurso. Lo que pasa es que el avance de la ingeniería genética cuestiona la indisponibilidad natural del ser humano respecto de sus propias dotaciones genéticas, poniendo en riesgo la imagen que tenemos de nosotros mismos en tanto que especie. Como ya demostramos en su momento, el mismo Habermas nos sorprende con un lenguaje lleno de referencias de contenido, tratando de recuperar para la filosofía la antigua pretensión de sustantivar los discursos conforme a fundamentos últimos.

El sociólogo de la racionalización discursiva de Occidente distingue, siguiendo a Kant y Weber, tres tipos de racionalización de la acción discursiva: la esfera científica y la verificación de los estados de cosas, la esfera jurídico-moral y la rectitud de los pactos validados intersubjetivamente y, por último, la esfera estética y la verosimilitud de la expresión subjetiva. Después de criticar el paradigma de la conciencia desde Platón hasta Heidegger, defiende el giro lingüístico como factor decisivo de la transformación de la filosofía y como fundamento de la acción comunicativa. A pesar de este enorme esfuerzo, y siguiendo el hábito de la filosofía tradicional, reduce la ética a la segunda esfera de acción comunicativa, estableciendo que la esfera veritativa y la esfera estética no son relevantes para la estabilización normativa de una sociedad postconvencional. Como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, la ética no se puede reducir a la esfera social de validación de normas. Habermas, al igual que Kant, cae en un “reductivismo jurídico”. Al cambiar el enfoque discursivo por el enfoque vital, tal y como hemos realizado aquí, vemos que la experiencia ética es a la vez individual y colectiva, afectando a las tres condiciones vitales: el cuerpo, la sociedad y el medio ambiente. Estos tres elementos están subsumidos en todo discurso ético, y su negación incurre en una contradicción performativa *vital*. Esta contradicción explica

casos como el de George Bush en 2003, saltándose las resoluciones de las Naciones Unidas y declarando la guerra a Irak; este ejemplo revela que la existencia de pactos internacionales consensuados no garantiza la vida.

La ética del discurso no posee un enfoque ecológico, y por tanto la fragilidad de la vida queda reducida a la ética de bienes del “mundo cotidiano de la vida”. Ya vimos anteriormente que una de las reglas formales para cumplir con las exigencias del procedimiento discursivo consistía en la participación de *todos* los posibles afectados en la discusión, a fin de que la construcción colectiva de normas contase con el consentimiento de *todos* aquellos que pudieran sufrir las consecuencias de su aplicación. Pues bien, siguiendo a Enrique Dussel, es empíricamente imposible reunir *de facto* a todos los afectados en una discusión racional de validez intersubjetiva. Independientemente de la buena voluntad de los componentes para lograr la participación de todos los posibles afectados, nunca será posible lograr una tal comunidad ideal de habla, tanto más cuanto más complejo sea el problema a discutir y cuantas más sean las personas implicadas en ello. El argumento esgrimido por Dussel es el de la finitud de la inteligencia humana para descubrir el alcance potencialmente infinito de afectados que deberían formar parte de la discusión, máxime en una sociedad globalizada como la nuestra. Cuanto más complejas y globalizadas son nuestras sociedades, más difícil es saber exactamente si están incluidos en el proceso de argumentación racional todos los interesados, pues la cadena de consecuencias que acarrea una acción decidida por un colectivo es potencialmente infinita e incontrolable.

La ética del discurso de Habermas, y, como veremos, también la de Apel, *totaliza* (en términos de Lévinas) la realidad porque los consensos pactados no resultan de la participación de todos los afectados potenciales, sino que, al contrario, los encubren. La ética del discurso asume implícitamente un momento inevitable de encubrimiento de una porción de excluidos en la validación de normas que sí les afectan pero que no pueden aprobar. Esta debilidad no se debe solo a la actitud del cínico que no quiere considerar los intereses de todos los implicados, sino al hecho fáctico de la imposibilidad de conocer el alcance total del número de afectados por un problema, sobre todo cuando se carece de un principio material que oriente las características de los afectados en cada caso.

Además, ante el formalismo de los actos de habla de una comunidad ideal de comunicación, Dussel menciona la *interpelación* dentro de una comunidad *real* de comunicación cotidiana. Como ya vimos, la interpelación es la acción vocativa del

pobre que no posee competencia lingüística para argumentar en términos postconvencionales, pero que se comunica como *epifanía*, como rostro de lo desconocido y excluido. Este excluido, dice Dussel, puede comunicarse desde el efecto perlocucionario de un gesto sincero que pretende apelar por su veracidad al interpelado, a fin de que asuma la responsabilidad asimétrica de incluirlo en la comunidad ideal de habla. La interpelación es inevitable si se entiende la comunidad ideal de habla como un constructo teórico que no tiene consistencia real, pues nunca se hacen efectivas completamente las condiciones formales de competencia lingüística, participación simétrica en la discusión o libertad para argumentar con autonomía. En este sentido, la existencia de las desigualdades sociales, de género, etc., explican la inevitable aparición de movimientos populares de liberación. Los movimientos populares acontecidos en todo el Norte de África en 2011 contra los viejos regímenes dictatoriales, junto a otros tantos ocurridos en Islandia, Grecia o España en contra de los procesos de recortes sociales, desempleo y rescate de la banca privada, son un buen ejemplo de ello.

Otro aspecto importante es el supuesto *universalismo* de la ética del discurso. El recurso a unas reglas formales y pragmáticas para la construcción de normas consensuadas es la solución de Habermas a las aporías del paradigma de la conciencia. Una de las exigencias mínimas para lograr consensos válidos está en la competencia lingüística de sujetos capaces de hablar y actuar. Pero éste es un nuevo supuesto ideal, ya que Habermas presupone que todos los seres humanos poseen un grado suficiente de alfabetización (de hecho, el mismo) que les permite argumentar con autonomía a los sujetos partícipes de la construcción de consensos. La realidad nos demuestra que esto es una falacia, dada la existencia multitudinaria de seres humanos analfabetos o con poca competencia lingüística que se muestran incapaces de verbalizar sus frustraciones y reivindicar sus derechos. La posibilidad de construir normas mediante las exigencias de la acción comunicativa tan sólo está al alcance de individuos escolarizados que gozan de unas garantías mínimas, y esto ocurre principalmente en los países occidentales, las grandes urbes o las familias occidentalizadas.

Además, la exigencia de la competencia lingüística supone la autonomía del individuo para deliberar con libertad y conforme a los intereses derivados de su identidad. Pero sabemos que el fenómeno de la autonomía y la identidad es tanto más claro y preciso cuanto mayor es el grado de descentramiento del mundo de la vida del individuo, en su triple vertiente científico-veritativa, moral-jurídica y estético-verosímil. Las construcciones religiosas, metafísicas o mitológicas del mundo de la vida sólo han

recibido una contrapartida racional, tal y como lo entienden Weber y Habermas, mediante los procesos de autonomización de las tres esferas de valor: la verdad, la rectitud y la veracidad, y sus tres ámbitos específicos: la ciencia, la moral y el arte. Este proceso tiene una fecha concreta de aparición, localizada entre los siglos XVI y XVII, además de un punto geográfico determinado, la Europa occidental. Por ello la ética del discurso, lejos de ser universalista, se manifiesta *contextualista*, porque solamente es viable en aquellos contextos del mundo de la vida influenciados por el proceso de descentramiento de la imagen unitaria del mundo, de la realidad entendida como cosmovisión unificada. Estas condiciones fueron en sus orígenes exclusivamente europeas, y sólo quien se adapta a ellas puede lograr normas cuya validez se corresponden con el principio de universalidad (U). Del texto de la *Teoría de la acción comunicativa* podemos concluir perfectamente que la ética del discurso no existió siempre, ni es válida para cualquier cultura, sino que es exclusivamente válida para contextos occidentalizados del mundo de la vida⁴²⁷.

Por último, y lo más fundamental, tenemos que volver a recordar que la ética del discurso no asume contenidos normativos concretos. Sus pretensiones de universalidad se limitan a los aspectos formales que debe cumplir todo procedimiento que quiera lograr consensos válidos. Lo que importa es que el consenso sea válido, y no tanto el contenido del consenso. Con estas premisas, podríamos entender que todo argumento es susceptible de pacto siempre y cuando se cumplan las normas determinadas: presencia de todos los afectados con competencia lingüística, capacidad para argumentar desde los intereses propios y en provecho de todos, y posibilidad de dar validez al argumento que mejor represente el interés general. Por ejemplo, volvamos al caso que tanto dificulta a Habermas la solidez de su ética del discurso: es pactable y universalizable la regulación de una eugenesia positiva cuyos fines sean mejorar el cuerpo genético de la especie humana. Para ello es necesario que así lo acepten los afectados por la normativa (los progenitores de las generaciones futuras genéticamente modificadas), teniendo todos las mismas oportunidades para argumentar conforme a su propia voluntad autónoma. Pactar normas de contenido que pueden contradecir las reglas formales de la comunicación simétrica entre sujetos autónomos entra en conflicto con la propia ética del discurso. La

⁴²⁷ Véase especialmente el apartado 2 del capítulo I, «Algunas características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo»; por ejemplo, cuando dice que “las imágenes míticas del mundo están lejos de permitir orientaciones racionales de acción en el sentido en que nosotros entendemos el término «racional»”, en: HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I*, p. 71.

conclusión inmediata que salta a la vista es que *no todo es pactable*, es decir, no es suficiente con el cumplimiento de unas reglas *ideales* o *formales* de argumentación.

En cierto modo, la ética del discurso está pensada para escapar al relativismo axiológico de la sociedad postconvencional y multicultural. Sus pretensiones de universalidad se apoyan en la validez de consensos logrados entre ciudadanos diferentes, entre razas diferentes, entre culturas diferentes. Las reglas formales del procedimiento pretenden escapar del contextualismo de cada mundo de la vida, de las trabas y prejuicios de toda comunidad, de las tradiciones imperantes en un determinado país o región, de la parcialidad de una perspectiva determinada. La ética del discurso tiende a fagocitar las reglas éticas implícitas en cada contexto para construir reglas morales explícitas de tipo formal. Dicho de otro modo: las reglas del deber ser desbordan las reglas del ser, la forma sustituye al contenido.

Pero, y como espero haber mostrado a estas alturas de la tesis, la cuestión fundamental de la ética contemporánea no es tanto la gestión de la diversidad y los mecanismos democráticos para estabilizar la pluralidad, sino, antes bien, las amenazas, destrucciones y exclusiones que se están produciendo de un modo vertiginosamente acelerado en referencia a la vida en todas sus manifestaciones. En este sentido, la crítica de Dussel a la ética del discurso de Habermas es muy esclarecedora:

La filosofía de la liberación piensa que la "condición absoluta pragmática de toda argumentación" (y por ello de toda comunidad de comunicación) es el *factum* de la razón de que el "sujeto esté vivo" (mal podría un sujeto muerto argumentar)⁴²⁸.

La ética del discurso de Apel

El otro gran representante de la ética del discurso es Karl-Otto Apel, maestro del propio Habermas y estudioso de la transformación que la filosofía experimenta en la segunda mitad del siglo XX con las aportaciones de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, el pragmatismo de Peirce, los actos de habla de Austin y Searle, y la hermenéutica de Gadamer. En *La transformación de la filosofía*, de 1973, postula una "ética de la comunidad ideal de comunicación". En esta obra se propone obtener una fórmula trascendental mediante una pragmática del lenguaje que supere los desafíos del escepticismo. Como ya vimos en capítulos anteriores, encuentra una solución en la llamada *contradicción performativa*. Ella le permite demostrar las condiciones

⁴²⁸ DUSSEL, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, p. 78.

universales de racionalidad de todo discurso, puesto que la lógica de toda argumentación exige implícitamente discurrir sin contradicción entre los términos.

La influencia de Habermas en la década siguiente le llevará a adoptar la ética del discurso, pero introduciendo un sentido histórico-práctico que su discípulo no asume. La considera como una “ética de principios referida a la historia”, concretamente a la era industrial y de la técnica, capaz de afrontar cuestiones de contenido. Critica el principio «U» de Habermas al ser una simple reinterpretación ético-discursiva de Kant que no contempla la responsabilidad histórica por la aplicación de las normas. Apel distingue tres momentos éticos: 1) la eticidad cultural-histórica convencional previa, en el sentido de la hermenéutica de Gadamer; 2) la ética del discurso postconvencional; 3) la responsabilidad histórica de fundamentación y aplicación de normas universales. Estructura su ética del discurso a partir de una parte A de *fundamentación* de tipo ideal y una parte B de *aplicación* de tipo histórico. La primera le corresponde a la comunidad *ideal* de comunicación y la segunda a la comunidad *real* de comunicación. Su ética del discurso pretende aunar la norma ideal-consensual y la responsabilidad histórica. Esta alianza le permite superar el formalismo de Habermas al considerar su ética vacía de historia y no preocuparse por los problemas más acuciantes del presente.

A pesar de todo, la ética del discurso de Apel no deja de ser formal y discursiva. El filósofo alemán reconoce que el valor discursivo es considerado por quienes lo hayan comprendido (algo que no ocurre en una cultura convencional o incluso en muchos conflictos étnicos o económicos), lo cual les obliga a emplearlo en nombre de la comunidad real de comunicación que confía en ellos para sentirse representados. Así pues, las condiciones formales de la ética del discurso (o parte A) raramente se dan en la historia concreta, por lo que, cuando nos situamos en la parte B de la responsabilidad histórica, los fundamentos formales-procedimentales se convierten en un “principio teleológico”, como dice Apel, no realizado todavía pero que eleva la competencia judicativa moral. En este sentido, la ética del discurso, formulada formalmente y contrafácticamente, se ve obligada a combatir y reducir los grandes diferenciales existentes entre la realidad histórica de la moral convencional y los supuestos formales universales de la comunidad ideal de habla.

El propio Apel nos descubre los problemas de la ética formal del discurso. Por un lado, se refiere al fundamento discursivo implícito de la ética:

A mi parecer, la *transformación* pragmático-lingüística de la *filosofía trascendental* puede mostrar dos cosas: 1) que cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de este modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una *ética del discurso*⁴²⁹.

Este principio, por tanto, carece de contenido:

El principio se tiene que determinar a sí mismo como un puro *principio procedimental discursivo*, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales. Así pues, la *ética del discurso* delega en los propios afectados la fundamentación concreta de las normas, para garantizar un máximo de *adecuación a la situación*⁴³⁰.

Pero la aplicación del principio ético por parte de los afectados genera varios problemas insolubles: 1) los afectados, salvo problemas muy locales, exceden en número a las posibilidades de una comunicación simétrica de habla; 2) el hecho empírico de las desigualdades sociales imposibilita que la mayor parte de los afectados pueda efectivamente participar en la fundamentación de normas. Frente a estos problemas, Apel responde que la cuestión de la situación real de desigualdad está contemplada en la «parte B» de la *ética del discurso*, gracias a la responsabilidad solidaria de quienes participan en la *comunidad real de habla*. Ellos son quienes deben “actuar conforme a una máxima que pudiera considerarse como una norma susceptible de consenso, si no en un discurso real, sí al menos en uno ideal, imaginario de todos los afectados de buena voluntad”⁴³¹.

Las normas pactadas en las sociedades postconvencionales normalmente no reúnen a todos los afectados ni consideran cuáles son sus intereses; es decir, no hay efectivamente una comunidad *ideal* de habla, sino una comunidad *real* e histórica de agentes minoritarios que pactan intereses. La aplicación de la «parte B» de la *ética del discurso* desea corregir todas estas desigualdades, funcionando la mencionada comunidad ideal de habla como una *idea regulativa* a la que todo proceso de argumentación debe aspirar.

⁴²⁹ APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 154.

⁴³⁰ *Ibid*, p. 160.

⁴³¹ *Ibid*, p. 182.

Un tercer problema insoluble de esta ética se debe a la distinción entre normas convencionales y normas postconvencionales, puesto que en la mayor parte del planeta todavía domina el primer modelo normativo. La ética del discurso de Apel reclama que todos aquellos que “en el nivel filosófico-discursivo han llegado a la idea de la validez universal del principio ético del discurso se encuentran obligados tanto a observar un principio deóntico del discurso como una responsabilidad histórica”⁴³². La responsabilidad de conocer, representar y consensuar los intereses de los excluidos (por ejemplo, las naciones más ricas respecto de las más empobrecidas), con el fin de integrarlos en la comunidad de habla, es la práctica a seguir por una ética discursiva. Apel reconoce este dualismo implícito entre los hechos históricos y las normas ideales, reduciendo la utilidad del fundamento pragmático-comunicativo a una exclusiva minoría filosófica postconvencional que asume un rol de liderazgo en el arbitrio normativo. Dicho de otro modo, las normas procedimentales obligan a corregir las condiciones históricas de contenido, lo cual invierte el fundamento material de la vida que hemos expuesto a lo largo de esta tesis:

Con la comprensión de la *diferencia* entre la situación condicionada históricamente de la comunidad *real* de comunicación y la situación *ideal*, anticipada ya siempre contrafácticamente, en la que se darían las condiciones de aplicación de la ética del discurso – comprensión inevitable en el plano filosófico del discurso- se ha reconocido también, en mi opinión, que se está obligando a *colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia*⁴³³.

A diferencia de Apel, hemos demostrado que la ética de la vida no se puede “anticipar contrafácticamente”, sino todo lo contrario: son los hechos los que fundamentan las normas, y, más allá, en la vida hay normas presupuestas que puede tematizar la ética; en nuestro caso, hemos tratado de mostrar que son las tres condiciones materiales de posibilidad de la experiencia humana las que están siempre implícitas en cualquier contexto lingüístico o realidad histórica particular. Estas normas no son producidas por una élite intelectual postconvencional y nord-atlántica, sino que, al contrario, tienen que explicitarse cuando sus fundamentos se ponen en cuestión.

A lo largo de los múltiples debates que mantuvieron públicamente Apel y Dussel desde 1989, el filósofo argentino-mexicano demostró la inversión de la ética del

⁴³² DUSSEL, E. y APEL, K.-O., *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005, p. 70.

⁴³³ *Ibid*, p. 183.

discurso y la necesidad de fundamentarla considerando el argumento material de la vida:

No se trata sólo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente de que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material, [puesto que] la norma material es la condición de posibilidad de «contenidos» de la «aplicación» de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora⁴³⁴.

Frente a las éticas de la vida, cuyos presupuestos están siempre ya implícitos, la ética del discurso se muestra más bien limitada a una serie de condiciones que, por lo general, no suelen cumplirse. La ética no puede reducirse a exclusivos presupuestos formales, sino que, como ya dijimos, los principios éticos de contenido son abstractos y no tienen un campo propio; es decir, se realizan en todos los campos existentes: el económico, el político, el familiar, el sexual, etc. Nuestra triple interacción corporal-social-medioambiental es continua y genera un flujo constante de efectos positivos o negativos con relación a la vida, mientras que las reglas formales del discurso exigen una serie de condiciones extracotidianas, ideales y excepcionales que limitan la experiencia ética a un evento ocasional. Esto no quiere decir que una ética de la vida fundada en contenidos prácticos deba renunciar a las ventajas de la ética del discurso, como ha mostrado Dussel, sino que demuestra cómo *los procedimientos normativos están siempre referidos, de un modo explícito o no, a alguna forma de producción y expansión de la vida humana*. Omitir este presupuesto sería una *contradicción vital*, y no performativa, pues todo sujeto que argumenta está presuponiendo y afirmando implícitamente las tres condiciones biológicas que le permiten argumentar, discutir, llegar a acuerdos, etc.

En conclusión, la contradicción performativa de Apel es un reduccionismo dualista y logocéntrico heredero de la Modernidad europea, común tanto al paradigma de la conciencia (el pensador solitario) como al paradigma de la pragmática lingüística (la comunidad ideal de habla). Sin el enfoque histórico de la globalización y sus espectaculares ambivalencias entre la vida y la muerte, así como la asunción de un enfoque ecológico en sus tres dimensiones irreductibles, la ética seguirá anclada en un enfoque tradicional que presta más atención a los principios ideales que a los problemas

⁴³⁴ DUSSEL, E. y APEL, K.-O., *Ética del discurso y Ética de la liberación*, p. 350.

históricos a enfrentar, sin plantearse los fundamentos no lingüísticos de contenido que están implícitos en la experiencia ética.

La teoría de la justicia de Rawls

En la misma corriente del formalismo kantiano encontramos, además de la ética del discurso de Habermas y Apel, la *Teoría de la justicia*, publicada por John Rawls en 1971. Este trabajo aparece en un contexto anglosajón dominado por la filosofía analítica y el utilitarismo. La propuesta de quien fuera profesor de Harvard está en desarrollar una teoría de la justicia distributiva referida a los bienes sociales. Se trata de una interpretación afín al liberalismo político que pretende rescatar las teorías clásicas del contrato al modo de Locke y Rousseau.

Se confronta con la tesis utilitarista de la búsqueda del mayor beneficio para la mayoría, al creer necesario primero establecer una serie de principios de justicia social, es decir, un procedimiento formal a seguir por instituciones como el Estado y el mercado con el fin de beneficiar a los menos favorecidos. Es decir, no se trata de beneficiar a la mayoría, sino de beneficiar a los menos aventajados. Para lograr este continuo juego de compensaciones sociales, imagina un nuevo contrato o «posición originaria» ideal en la que todos los individuos se encuentran en una situación de igualdad radical. Este escenario hipotético se corresponde con el estado de naturaleza de las teorías del contrato, donde debido a un hipotético “velo de ignorancia” nadie conoce su posición social o de clase, ni sus dotes físicas e intelectuales, ni tiene información de la sociedad en la que vive, ni una personal inclinación hacia un determinado bien. Es una situación hipotética de individuos que ignoran no sólo las circunstancias sociales en las que viven, sino también sus propias inclinaciones personales. Son sujetos racionales, individuales, desinteresados e iguales que están en una posición de simetría al desconocer las posibles ventajas o desventajas que existen en relación a los demás. Sólo así sería posible hacer coincidir la justicia con la equidad. Rawls reconoce las semejanzas entre la condición “tan natural” del velo de la ignorancia que postula y el sujeto práctico del imperativo categórico kantiano.

De este modo, toda sociedad que asuma este procedimiento de justicia como imparcialidad se aproximará al ideal práctico de la libre voluntad individual. A partir de la posición hipotética en la que todos los individuos estarían limitados por el velo de la

ignorancia, es posible lograr un acuerdo originario que toda persona libre y racional estaría en condiciones de aceptar. Dada esta situación, los dos principios fundamentales serían:

1. Igualdad en la asignación de derechos y obligaciones fundamentales. Se refiere a las libertades políticas, la libertad de pensamiento y conciencia, la libre concurrencia económica y la propiedad.

2. Las desigualdades económicas y sociales son justas en la medida en que produzcan beneficios compensatorios, sobre todo para los menos favorecidos. Este segundo principio queda desglosado en dos partes. En primer lugar, un principio de igualdad de oportunidades en cuanto al acceso a cargos públicos y remuneración y, en segundo lugar, un principio diferencial de reparto de beneficios a favor de los menos favorecidos.

De este modo, el procedimiento de Rawls tiene cuatro momentos: 1) velo de la ignorancia y situación hipotética de igualdad, 2) establecimiento de acuerdos racionales sobre los principios de justicia, 3) elaboración de una constitución y unas leyes, 4) creación de instituciones que velen por el cumplimiento del principio según el cual la existencia de riqueza y desigualdad beneficie a los menos favorecidos. A la luz de los argumentos expuestos a lo largo de este trabajo, me parece que la principal dificultad de la teoría de Rawls está en su neocontractualismo y su reformulación de un supuesto estado de naturaleza premoral. La posición originaria de Rawls es, de nuevo, un artificio filosófico para justificar unos principios éticos. Como ya vimos anteriormente en Habermas y Apel, la mayor dificultad del procedimentalismo está en la construcción hipotética e irreal de la que parte. Los principios de la justicia de Rawls preceden a las instituciones y éstas preceden a las acciones. No encontramos en su obra una problematización histórica sino más bien una confrontación teórica, principalmente con el utilitarismo. La «posición originaria» nunca existió, ni tampoco el «velo de la ignorancia». Todo lo contrario, una de las principales causas de la problematización contemporánea de la vida y sus ambivalencias se debe al crecimiento de un desigual acceso y distribución de bienes básicos, recursos técnicos, información, salarios, etc.

Pero la amenaza de la vida no es un problema histórico en la teoría de la justicia de Rawls. Su enfoque no tiene un fundamento material sino más bien procedimental-abstracto, afín al liberalismo político y a la teoría de la elección racional. Los sujetos éticos que imagina Rawls son racionales y libres en sus elecciones, ajenos a la fragilidad de la vida y a las coacciones que la amenazan:

Tienen suficiente conocimiento como para jerarquizar las alternativas. Saben que, en general, tienen que tratar de proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos, cualesquiera que estos sean. (...) Pueden tomar una decisión racional en el sentido ordinario de la palabra. (...) Así, es usual que se piense que una persona racional tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrecen. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos, y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutar con éxito⁴³⁵.

La herencia del liberalismo político le lleva a situar la promoción de las libertades formales y jurídicas en el primer lugar de los principios de la justicia, una consideración muy discutible una vez que se asume la proliferación de las amenazas de la vida como el gran reto actual para la ética. De hecho, es necesario enfatizar que fenómenos como la crisis ecológica o la crisis del capitalismo financiero tienen su epicentro en los países occidentales de larga tradición democrática. Luego, sería un error privilegiar en ética las libertades formales a las amenazas de la vida en su conjunto. Este error es muy frecuente en la tradición kantiana.

Rawls acierta al considerar las desigualdades sociales y económicas como un principio solamente justificable cuando beneficia a los menos favorecidos, pero se equivoca al relegarlo a una posición secundaria respecto de las llamadas libertades fundamentales: libertades políticas, de conciencia, de propiedad, etc. De hecho, y como ha señalado Dussel, es una contradicción proponer una situación originaria donde hay igualdad de derechos pero no hay igualdad socio-económica, porque convierte la desigualdad en un presupuesto ontológico *a priori*. Por tanto, Rawls antepone erróneamente las libertades políticas a la justicia económica. La vida es condición de posibilidad de la ética y está subsumida en el campo de la política, la religión, la economía, etc., y no al revés. La ética de Rawls está ligada al contractualismo y a la concepción liberal de las libertades fundamentales, mientras que las éticas de la vida son una propuesta teórica ante las amenazas y desigualdades de la vida:

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales⁴³⁶.

⁴³⁵ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, p. 170.

⁴³⁶ *Ibid*, pp. 33-34.

La ética no es fruto de personas racionales que eligen unos principios desde una posición originaria de ignorancia y equidad, sino que, como hemos tratado de demostrar, explicita sus fundamentos vitales cuando están amenazados. Es más, el supuesto hipotético e idealista del velo de la ignorancia, lejos de ser una solución, se muestra hoy día como un problema ético de primer orden. En el contexto de la globalización y la complejidad de las relaciones sociales, los intercambios económicos y las acciones cotidianas, lo más peculiar y radicalmente nuevo es que están proliferando una serie de efectos negativos no intencionales y desconocidos por sus agentes que afectan a otras áreas geográficas del mundo en el corto y el largo plazo. Esta ignorancia empírica es una de las grandes transformaciones históricas que no contempla Rawls.

La ética de las virtudes de MacIntyre

El filósofo escocés Alasdair MacIntyre ofrece un panorama muy diferente a los tres autores anteriores. Mientras que autores como Habermas, Apel o Rawls comparten la ambición de elaborar un procedimiento formal de principios universales válidos para todos los sujetos éticos, MacIntyre pertenece a la corriente del comunitarismo político, inspirada en Aristóteles y marcada por un acentuado sentido histórico. Esta corriente norteamericana se va a desarrollar durante la segunda mitad del siglo XX en contraposición al vacío ético de la tradición analítica, el liberalismo político y el formalismo neokantiano.

En su obra *Tras la virtud*, de 1981, demuestra el fracaso del proyecto moderno ilustrado de edificar una teoría moral a partir de principios racionales universales. Es decir, la quiebra del ideal de soberanía y libertad individual. Este fracaso se debe al intento de emprender una ciencia de los comportamientos humanos del mismo modo que la ciencia física de Newton. Esta operación, cuyo máximo representante es Kant, sólo fue posible al separar la acción moral-práctica de la explicación empírica causa-efecto. Esta separación dualista trata de reducir las intenciones humanas a una serie de leyes universales capaces de legislar el comportamiento humano. El fracaso de este proyecto se debe al olvido de que las prácticas están siempre ligadas a un contexto histórico particular, a una tradición, y no a una generalización conceptual que desliga los significados morales del contexto en el que aparecieron. El romanticismo fue, de

hecho, una reacción ante el proceso uniformizador de la Modernidad tecno-industrial y un intento por rescatar los auténticos orígenes culturales.

Por eso, autores como Kierkegaard y Nietzsche están en la antesala moral del siglo XX. Corrientes tan dispares como el emotivismo y la filosofía analítica o el vitalismo de Nietzsche y el existencialismo de Sartre desembocan en un común denominador: el subjetivismo radical. La gran paradoja de la moral contemporánea es la coexistencia de lenguajes incommensurables que, a su vez, aspiran a cerrar el debate moral a partir de principios últimos. Así pues, el lenguaje moral actual no deja de ser emotivista y, en último extremo, representa el triunfo de Nietzsche frente a la Ilustración. MacIntyre reacciona contra las disputas interminables entre las distintas corrientes morales y el abuso de una terminología aparentemente común pero significativamente dispar. Ni siquiera el proyecto de la filosofía analítica ha logrado zanjar el debate acerca de la corrección conceptual de nuestro lenguaje moral. Frente a este panorama de disputas interminables, el autor rescata a Aristóteles y su ética de las virtudes. Además, uno de los puntos fuertes es su rechazo de la supuesta falacia naturalista, que, dicho sea de paso, considera un abuso terminológico que se ha cometido en el siglo XX respecto del discurso de Hume.

Sin la profundidad de Hans Jonas, el filósofo escocés también defiende una “biología metafísica” en Aristóteles. La naturaleza de todos los seres vivos está en la consecución de objetivos y fines, en moverse hacia un *telos* que constituye su bien máspreciado. En Aristóteles sería imposible una separación entre los hechos y los valores porque es inseparable la inteligencia práctica y la moral virtuosa. La *phronesis* o prudencia práctica es el elemento clave. Se trata de una virtud intelectual (o dianoética) que se adquiere por el conocimiento, y que es necesaria para las virtudes del carácter (o éticas), que se adquieren por la práctica. Así pues, en nuestras actividades prácticas (o “hechos”) estamos siempre orientados por los fines (o “deberes”) que constituyen nuestra naturaleza. Esta escisión, señala MacIntyre, se produce con la llegada del mecanicismo y la Modernidad, tal y como señalamos al principio de nuestro trabajo:

La noción de “hecho” en lo que a los seres humanos respecta, se transforma durante la transición del aristotelismo al mecanicismo. En el primero, la acción humana, precisamente porque se explica teleológicamente, no sólo puede, sino que debe, ser caracterizada por referencia a la jerarquía de bienes que abastecen de fines a la acción humana. En el segundo, la acción humana no sólo puede, sino que debe, ser caracterizada sin referencia alguna a tales bienes. Para el primero, los hechos acerca de la acción humana incluyen los hechos acerca de

lo que es valioso para los seres humanos (y *no* sólo los hechos acerca de lo que consideran valioso). «Hecho» se convierte en ajeno al valor, «es» se convierte en desconocido para «debe» y tanto la explicación como la valoración cambian su carácter como resultado de este divorcio entre «es» y «debe»⁴³⁷.

Al igual que hay una relación entre la *praxis* y el *telos* en el plano individual, el ser humano, que para Aristóteles es un animal político, experimenta la misma correspondencia en el plano comunitario entre el ejercicio de las virtudes personales y la moralidad de las leyes, ya que siempre están orientadas al logro del bien común. Frente al liberalismo moderno, que divide los hechos de los valores y lo privado de lo público, erosionando así la peculiaridad de cada contexto, MacIntyre recupera la noción de tradición que constituye la vida narrada de todo sujeto en una comunidad dada. Es lo que Habermas denomina “mundo cotidiano de la vida”. El individuo de las elecciones racionales de Rawls o Kant es una abstracción ahistórica que ignora la sustancia narrativa de la que se compone toda biografía personal, al ser heredera de una tradición histórica y unos referentes simbólicos encarnados por las personas de autoridad que dan identidad a la comunidad cultural: el héroe, el profesor, el artista, etc. Esos referentes sociales son quienes han inspirado las distintas tradiciones morales a lo largo de la historia, y es la pérdida del sentido histórico lo que pervierte y vacía de significado los conceptos morales recibidos y reinterpretados por la ética contemporánea.

De este modo, MacIntyre aboga por una recuperación del sentido moral que ha dado identidad histórica y cultural a las distintas tradiciones sociales. El rescate de las virtudes que son propias a cada comunidad nos pone en condición de eliminar las eternas luchas entre las distintas corrientes de filosofía moral y de lograr el bien común. No se trata de atar al sujeto a la tradición, sino de redescubrir sus condicionamientos históricos, sus raíces, su pertenencia y las prácticas morales que le han permitido formarse y adquirir una identidad. Lo que une a los distintos contextos y tradiciones culturales, étnicas, etc., es la acción conforme a una imagen sustancial del bien, lo cual está más allá de la incommensurabilidad entre los distintos supuestos y fundamentos de las teorías morales abstractas y modernas:

La elección entre bienes rivales en una situación trágica difiere de la elección moderna entre premisas morales incommensurables por varias maneras, una de las cuales es que en *ambos* cursos alternativos de acción a los que el individuo se enfrenta hay que reconocer que

⁴³⁷ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 112.

conducen a un bien auténtico y substancial. Al escoger uno de ellos, no hago nada que derogue o disminuya la pretensión que el otro tiene sobre mí; y haga lo que haga, omitiré algo que habría debido hacer. El protagonista trágico, al contrario que el agente moral descrito por Sartre o Hare, no elige entre la fidelidad moral o un principio u otro, no establece prioridad entre los principios morales. De aquí que el «debe» conlleve significado y fuerza diferentes de los del «debe» de los principios morales entendidos al modo moderno⁴³⁸.

La importancia del argumento de MacIntyre se debe a la recuperación, por un lado, de una ética material de contenidos frente al formalismo kantiano y la filosofía analítica, y, por otro lado, del ineludible condicionamiento cultural implícito en nuestras decisiones morales. Este elemento práctico es más preciso que una abstracta “elección racional” entre principios morales y una fidelidad práctica a los mismos. Todo ser humano asume implícitamente en sus acciones una determinada noción del bien y de la vida buena, y la consecución de este fin determina el ejercicio de las virtudes propias de su contexto recibido. MacIntyre recupera a Aristóteles para refutar la falacia naturalista de los analíticos y, con ella, la sociedad de expertos especialistas y planificaciones tecnocráticas heredera de la alianza positivista entre ciencia y política. Todos estos argumentos son muy cercanos a las éticas de la vida que hemos estudiado, pero, al contrario que Hans Jonas, el filósofo escocés no problematiza la vida en su cualidad de amenaza y fragilidad, en su doble condición biológica y cultural, que es condición de posibilidad en los tres ámbitos de nuestra experiencia ética. El hambre, el calentamiento global o las invenciones genéticas de la biotecnología no son problemas para MacIntyre, más preocupado por la esterilidad de los debates morales contemporáneos. La vida buena es inseparable de la vida como condición de posibilidad, y esta es la novedad que introducen las éticas de la vida desde 1945 hasta hoy.

Si bien es cierto que la formulación y la elección entre principios éticos universales escapa a nuestra comprensión de la vida cotidiana, no es menos cierto que las tres condiciones vitales de la experiencia ética (el cuerpo, la comunidad y la naturaleza) son universales a todas las tradiciones, pueblos, etnias, sociedades, etc. Los deberes hacia ellas se hacen tanto más explícitos cuanto mayor es su amenaza de extinción. Esto no quiere decir que sean imperativos de un modo abstracto, pues depende de cada cual la asunción de esta responsabilidad o no, pero es nuestra propia experiencia práctica la que los pone en evidencia, tanto más cuando hay problemas

⁴³⁸ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, p. 276.

como la crisis ecológica o la alteración de la especie humana que afectan potencialmente a todos los habitantes del planeta, y no sólo a una cultura o tradición particular.

La globalización es, entre otros factores, un resultado de la mezcla cultural y racial entre distintas tradiciones nacionales y comunitarias, y además, de su mutua y creciente interdependencia económica, política y, sobre todo, moral. Esta novedad está ausente en la obra de MacIntyre y, en mi opinión, abre una puerta a una ética de contenido pero con pretensiones universales y globales en términos ecológicos, de especie, implícita siempre ya en todas las culturas y tradiciones a lo largo de la historia, y cada vez más explícita en nuestra sociedad contemporánea, en la medida en que los riesgos, las amenazas y la degradación ponen a la vida humana cada vez más ante el abismo de la extinción. Para MacIntyre sólo es posible una racionalidad interna a cada contexto o tradición, eliminando la posibilidad de elementos comunes que trascienden cada particularidad. Pero retomando los argumentos de las éticas de la vida, una visión comunitarista de este tipo nos resulta insuficiente y reductiva cuando asumimos los retos de la época histórica en la que nos encontramos.

Las esferas de la justicia de Walzer

El filósofo judío Michael Walzer es uno de los teóricos de la política más influyentes en Estados Unidos. Su postura ética es bastante próxima a la de MacIntyre, en el sentido de rechazar las abstracciones universalizantes de la moral a favor de una postura más pluralista y contextual. De hecho, ambos autores suelen ser incluidos dentro del llamado «comunitarismo político». Según Walzer, el estudio comparado de las culturas nos demuestra la ausencia de un bien social único que haya sido dominante a lo largo de la historia. Lejos de esto, las distintas imágenes del mundo han concebido distintos bienes y distintas maneras de distribuirlos, o, dicho de otro modo, distintas “esferas de justicia”. Por tanto, es imposible encontrar bienes intrínsecos transversales a todos los pueblos y culturas.

Lo más relevante para la teoría moral es el significado social que se le atribuye a un objeto particular, y sólo a partir de esta construcción simbólica es posible plantear la justicia distributiva. La distribución no se refiere a los bienes mismos, sino al significado históricamente condicionado que se les atribuye. Por tanto, no hay un criterio único para ejercer la justicia distributiva, ni un solo sistema distributivo, lo que lleva a Walzer a postular una concepción pluralista de los bienes:

Los principios de la justicia son en sí mismo plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural⁴³⁹.

Esta defensa del pluralismo moral tiene su justificación en cuanto teoría crítica de la dominación. Para Walzer, bienes como el dinero o el poder no pueden ser hegemónicos ni subordinar la distribución del resto de bienes sociales. El mecanismo de la distribución sólo puede plantearse desde cada comunidad política conforme a su tradición y sus intereses más particulares. Cuando esto no ocurre, aparece la amenaza de ciertas generalizaciones uniformizantes o “igualitaristas”, como dice el autor, que engendran dominación y planificación centralizada. De ahí que su postura sea más próxima al igualitarismo político que al igualitarismo económico. Paradójicamente, el autor llega a afirmar que lo único universalizable es la existencia misma de la comunidad y sus tres dimensiones fundamentales: la religión, la cultura y la política. Estas tres son las condiciones que constituyen la “necesidad socialmente reconocida” en cada momento histórico. Cada una de estas tres esferas sociales fundamentales configura sus propios bienes, sin que por ello deba haber una clasificación jerárquica ni una imposición tiránica de unos bienes sobre otros, sino una compensación entre las distintas esferas y formas de autoridad. Se trata más bien de una “justicia compleja” entre las distintas esferas, pues cada una de ellas tiene su ámbito propio de dominación y distribución de bienes. Como se puede advertir, el planteamiento culturalista de Walzer, como la mayoría de las éticas que estamos examinando, está muy lejos de contemplar las ambivalencias de la vida tan características de nuestra sociedad contemporánea. Walzer presta atención a las condiciones culturales de posibilidad, mientras que nosotros hemos insistido en las condiciones vitales de posibilidad. La vida no es un bien sustantivo cuya imposición engendre tiranía, sino que, antes bien, es un presupuesto cuya fragilidad requiere de una responsabilidad potencialmente global:

Somos criaturas (todos nosotros) productoras de cultura; hacemos y habitamos en mundos llenos de sentido. Puesto que no hay forma de clasificar y ordenar estos mundos según lo que entienden por bienes sociales, hacemos justicia a los hombres y mujeres actuales respetando

⁴³⁹ WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1997, p. 19.

sus creaciones particulares. Y claman justicia y resisten a la tiranía insistiendo en el significado que tienen entre ellos de los bienes sociales⁴⁴⁰.

El condicionamiento vital de la ética no es un problema para Walzer. Lejos de afrontarlo, apela a cierto tipo de argumentaciones muy propias del relativismo cultural. Para negar cualquier fundamento valorativo, pone el ejemplo de la comida:

No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales. Incluso la gama de las necesidades, si tomamos en cuenta las de carácter físico y las de carácter moral, es muy amplia y las jerarquizaciones muy diversas. Un mismo bien necesario, y uno que siempre es necesario, la comida, por ejemplo, conllevan significados diversos en diversos lugares. El pan es el sostén de la vida, [pero] si el empleo religioso del pan entrara en conflicto con su uso nutricional –si los dioses exigiesen que el pan fuera preparado y quemado pero no comido– ya no resulta claro qué empleo sería el primario. ¿Cómo entonces se ha de incluir el pan en la lista universal?⁴⁴¹.

Salta a la vista la inocencia de este tipo de reflexión, que, además, trata de reforzarse con el argumento de los sacrificios humanos. En primer lugar, cabe decir que la ausencia de comida en nuestra sociedad global no se debe a una cuestión religiosa, sino más bien política, económica, etc. El ejemplo de Walzer, al igual que el velo de la ignorancia de Rawls o la comunidad ideal de comunicación de Apel, es una abstracción irreal y alejada de los problemas vitales de la actualidad, como el hambre de millones de humanos. Además, y en segundo lugar, en caso de contemplar ese tipo de rituales religiosos, habría que entender que el sentido específico que tienen está siempre relacionado con la vida: invocar las lluvias y la renovación de los ciclos naturales, la fertilidad, las cosechas, la prosperidad de la comunidad, etc. Es decir, este tipo de tradiciones, mayoritariamente ausentes entre las grandes poblaciones metropolitanas de hoy, tenían también un sentido ético que está muy lejos de compararse con las vertiginosas ambivalencias vida-muerte que han brotado en las últimas décadas.

Hay que recordar de nuevo que si la vida se ha convertido en un objeto de primer orden para la ética, se debe a la aparición de toda una serie de amenazas y transformaciones que son socialmente nuevas y de alcance mundial; no estamos ante un valor postmoderno entre otros, elegido por una comunidad particular. Es más, y de

⁴⁴⁰ WALZER, M., *Las esferas de la justicia*, pp. 323-324.

⁴⁴¹ *Ibid*, p. 22.

nuevo recurriendo a una observación de Dussel, la ética comunitarista de Walzer no sólo niega la posibilidad de prácticas éticas de alcance universal, sino que además no cuestiona el *ethos* o tradición norteamericana desde la que está pensando el autor, cuando es bien sabido que uno de los principales focos de la crisis ecológica y económica está en las prácticas tecno-industriales, el individualismo competitivo y la desregulación del sistema financiero de EEUU.

La ética hermenéutica de Vattimo

Otro autor representativo de esta corriente comunitarista de la ética de contenidos es Gianni Vattimo. Al igual que MacIntyre y Walzer, su filosofía representa una reacción a las tentativas universalizantes de la experiencia humana y de los contenidos normativos. Su proyecto es heredero de Nietzsche y Heidegger, además de ser uno de los principales representantes del pensamiento postmoderno. Según este filósofo italiano, el discurso metafísico de la filosofía occidental ha reducido el ser al ente, en un intento por recluir el pluralismo de los distintos *logoi* a entidades objetivadas por la ciencia y la técnica. Para Vattimo, por el contrario, el ser y la *praxis* ética no pueden obedecer sino a «eventos» que no se someten a una norma o ley universal y necesaria, sino que remiten a los valores históricos dominantes en cada época.

Para Vattimo, la hermenéutica es el pensamiento que pone fin al reduccionismo universalista, cuyo último representante es Habermas. Critica al alemán por el presupuesto que está en la base de su ética formal del discurso, el *a priori* de la comunidad ideal de habla, pues en realidad es un ideal de perfección individual que se logra al reintegrarse uno en la comunidad de la que viene y a la que pertenece, aunque sea a través de la política, y no del amor, como es el caso del joven Hegel. Según Vattimo, la ética de la comunicación se identificaría con la metafísica moderna al orientarse plenamente hacia la subjetividad. Acusa a Habermas de cientifista y todavía moderno, al tratar de “demostrar” el yo intersubjetivo por medio de las distintas investigaciones de las ciencias humanas: psicología, sociología, semiótica, etc., como si se tratara de un sujeto ahistórico de laboratorio. Muy al contrario, para la hermenéutica el sujeto no puede ser objeto de investigación científica descontextualizada, sino que está constituido por las verdades pre-metódicas y pre-científicas que le son dadas por la experiencia comunitaria en la que se ha formado. Para la hermenéutica, la verdad es una interpretación de la tradición, lengua o cultura a la que se pertenece, y no el resultado objetivo de una investigación científica. Por esto la hermenéutica tiene un profundo

sentido ético, porque se caracteriza por su crítica a la metafísica tradicional y a su última encarnación cientifista.

En su obra *Ética de la interpretación*, Vattimo sólo se confronta con la ética de Habermas, reivindicando sustituir la ética de la comunicación por la ética de la interpretación. De la verdad como reflejo objetivo a la verdad como comprensión. Es decir, del *a priori* de la comunidad ilimitada de comunicación a la pertenencia cultural y verdadera a una comunidad dada. La ética de la comunicación sigue siendo imperativa, metafísica, pues se presenta a sí misma como el método para lograr verdades, sin reconocer que ella misma no es más que una posibilidad entre otras. Si la hermenéutica asumiera el error de “describir o dar cuenta” de la existencia, entonces también sería metafísica:

La hermenéutica ha venido a configurarse, desde sus inicios, como una filosofía guiada por la vocación ética —en el sentido específico mencionado— que ha contribuido poderosamente a lo que se suele llamar la “rehabilitación de la filosofía práctica”; sin embargo, los contenidos de esta misma rehabilitación no parecen satisfacer luego las exigencias más propiamente morales que también la ética implica, y en concreto las que se refieren a la expectativa o la necesidad de imperativos y normas. La ética que la hermenéutica hace posible parece ser principalmente una ética de los bienes, para usar una expresión de Schleiermacher, y no una ética de los imperativos. O mejor, si algún imperativo se delinea en ella es el que prescribe reconducir, entendiendo la interpretación como acto de traducción (...) los varios *logoi* -discursos de los lenguajes especializados, así como las diversas esferas de intereses y ámbitos de racionalidad autónomos— al *logos*-conciencia común, al sustrato rector de los valores compartidos por una comunidad histórica viviente que se expresa en su lengua⁴⁴².

La hermenéutica parece convertirse en un instrumento catalizador de los conflictos entre los distintos *logoi* o comprensiones del mundo en las que estamos arrojados, con el fin de lograr un *logos* o conciencia común capaz de unificar o al menos facilitar la comprensión mutua entre las distintas opciones y comunidades históricas. Vattimo también recupera una noción de la ética en cuanto *ethos*, es decir, en el sentido de una comunidad de pertenencia y unas costumbres históricas particulares que están antes de las verdades del científico.

A pesar de todo, Vattimo declara que su ética no es una fútil filosofía relativista de la cultura, pues la ética hermenéutica es el resultado del final de la metafísica, y el

⁴⁴² VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 207.

hecho de “proceder” de esta disolución le otorga su propia consistencia y solidez. Esto se corresponde con la ontología nihilista nietzscheano-heideggeriana. La ética hermenéutica sería el resultado del final del sueño metafísico, y éste es el caso de la Europa secularizada postmoderna. El fin de la metafísica (o la reducción del ser al ente) y el cientifismo son los eventos que constituyen la experiencia ética de nuestra cultura occidental europea, lo que tampoco determina una identidad definitiva o esencial, pero sí corresponde a una “ontología del presente”. Los valores son irreductiblemente plurales, y es así por:

La conciencia de que los valores, a partir de los cuales se opera en cada ocasión dentro del diálogo social la preferibilidad de cierta opción, son valores radicalmente históricos. Lo que, obviamente, es exacto⁴⁴³.

Pero esta reflexión, muy frecuente en la corriente «culturalista» de la ética, vuelve a incurrir en el error de reducir la experiencia ética a una serie de valores históricos variables y perecederos. Como hemos tratado de demostrar a lo largo de este trabajo, y precisamente apoyándonos en algunas distinciones del propio Nietzsche, la vida humana en este planeta no puede concebirse como una opción valorativa más, sino como el fundamento (o voluntad de vivir) que está implícito a todos los valores o mediaciones para la vida. De nuevo, tenemos que recordar que *la vida no es un valor, sino el fundamento de todo valor*, la condición misma de posibilidad de todos los valores, que está siempre ya subsumida en nuestra experiencia hermenéutica, en los contextos sociales de cada comunidad histórica y en toda comprensión personal de los contextos del mundo de la vida precientífica. Este fundamento vital es el que necesariamente orienta la práctica ética, tanto más cuanto más expuesto está a su negación. Utilizando el lenguaje de Vattimo, el evento del presente no es el final de la metafísica tradicional, sino la amenaza de la vida en unas proporciones imprevisibles y desconocidas hace apenas unas décadas atrás. Esta amenaza, que tiene un triple carácter tecno-político-económico, comienza a gestarse en el contexto europeo de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, y se ha expandido paulatinamente por todo el mundo, intensificándose desde 1970 con la irrupción de la biopolítica neoliberal. Por tanto, la amenaza de la vida no es un evento propio de la Europa secularizada, sino un

⁴⁴³ VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, p. 209.

problema fundamental que afecta potencialmente a toda la Tierra y que está transformando nuestra comprensión misma del quehacer ético. El problema de Vattimo, como el de tantos otros autores, vuelve a ser la ausencia de este enfoque histórico, sociológico y ecológico, que permite comprender el fundamento vital de la ética.

V. CONCLUSIÓN

17. Hacia una nueva interpretación de las categorías de la ética

*Ser es estar relacionado y no existe tal cosa como el aislamiento,
es la falta de verdadera relación lo que causa conflictos, sufrimiento y lucha.
Por pequeño que sea nuestro mundo,
si podemos transformar nuestras relaciones en esta pequeña área,
actuará como una onda expansiva continua en todo lo externo.*

Jiddu Krishnamurti, *La primera y última libertad*

A lo largo de esta tesis hemos tratado de articular un recorrido simultáneo tanto a nivel histórico como a nivel metodológico en torno a las relaciones que se producen entre ética y vida. Tanto la historia es un requisito indispensable para la aparición de nuevos conceptos y nuevas prácticas, como nuestra constitución de seres vivientes con unas cualidades biológicas frágiles y amenazadas requiere tanto de una nueva reflexión ética sobre los fundamentos normativos como de nuevas prácticas referidas al cuidado de la vida.

Por un lado, hemos comprobado que desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se produce un nuevo y creciente interés por la vida como objeto de gestión política, de investigación científica y de reflexión filosófica. Este interés no llegará a la ética hasta mediados del siglo XX, después del Holocausto nazi y las bombas nucleares de Hiroshima y Nagasaki.

Por otro lado, hemos tratado de formular una ética de la vida siguiendo un análisis pormenorizado de la ética de la especie de Habermas, la ética de la liberación de Dussel y la ética de la responsabilidad de Jonas. A partir de las categorías utilizadas en torno a la falacia naturalista atribuida a Hume, el “ser” y el “deber ser”, hemos encontrado semejanzas en estas tres propuestas, mostrando que la fundamentación de normas éticas requiere del presupuesto implícito de la vida como condición de posibilidad para toda ética posible en sus tres ámbitos prácticos: corporal-existencial, interpersonal-social y medioambiental.

En resumen, desde 1945 en adelante se ha ido conformando una sociedad cada vez más mundializada e interdependiente entre lo social y lo natural, entre lo individual y lo colectivo, entre lo vivo y lo no vivo. Estas relaciones se han tomado más complejas y multidimensionales (migratorias, económicas, ecológicas, culturales, políticas, etc.). Estos procesos complejos se han desatado y acelerado con la aparición de la gestión

biopolítica desde finales del siglo XVIII en Inglaterra y Francia, extendiéndose por todo el mundo junto a dos nuevos saberes-poderes: la economía capitalista y la tecnociencia. Desde entonces, los procesos vitales no sólo son más complejos, sino que se han convertido en un objeto de saber y de poder que produce resultados ambivalentes, a la vez beneficiosos y destructivos para la vida. Este hecho lo ha asumido la llamada Modernidad reflexiva contemporánea, y en especial la ética, tanto en el plano práctico como en el más filosófico. Aquí hemos tratado de mostrar cómo la ética ha empezado a considerar la vida como un objeto de saber y de responsabilidad, de reflexión normativa y de cuidado en sus tres ámbitos de experiencia. Estas tres condiciones universales de la vida se han convertido en un nuevo fundamento normativo de la ética en razón de su fragilidad constitutiva y la necesidad de su cuidado. Las éticas de la vida aquí estudiadas explicitan normativamente estas condiciones vitales que siempre están presupuestas implícitamente en toda acción humana. Dicho de otra manera: explicitan los deberes que están presupuestos en nuestra condición misma de seres vivientes pertenecientes a la especie *homo sapiens* y habitantes de este planeta vivo, Gaia. Por tanto, niegan la supuesta falacia naturalista atribuida a Hume que separa el ser del deber ser, el hecho de ser viviente y las normas que le acompañan.

El hecho radical que distingue más claramente estas éticas de la vida del resto de éticas posteriores a 1945 está en que problematizan las ambivalencias cada vez más agudas entre la vida y sus amenazas tanto en los seres humanos, los animales, los ecosistemas, etc. La ética de la vida no hubiera sido posible sin una gestión política del riesgo y la muerte y sin una nueva conciencia social de la degradación y la exclusión en un sentido amplio. *Este cruce entre la exclusión, la depredación, la aniquilación, la contaminación y la opresión, por un lado, y la reflexividad, la concienciación, la responsabilidad, el cuidado y la ética, por otro, definen a las éticas de la vida frente al resto de propuestas éticas.*

Esta novedad no sólo nos lleva a cuestionar, como hicimos en el capítulo 11, las distinciones entre “ética privada” de las preferencias y “justicia pública”, o entre “éticas de la bondad” y “éticas del deber”, puesto que las prácticas que generan efectos negativos no intencionados y en el largo plazo se producen tanto en el nivel individual y cotidiano como en el nivel colectivo e institucional de tipo político (pero también tecnológico, económico, etc). La novedad de las éticas de la vida nos lleva a cuestionar también la pertinencia del debate entre éticas “universalistas” y éticas “comunitaristas”, las dos corrientes más importantes del panorama ético actual. Por un lado, están las

éticas de tradición kantiana, como la de Habermas y Apel, que ponen su acento en los fundamentos formales-ideales que dan lugar a un procedimiento válido para los consensos y la fundamentación de las normas, o el “neocontractualismo” de Rawls, que imagina una hipotética “posición originaria” de completa simetría entre seres humanos que permite establecer una serie de principios fundamentales aceptables por todo individuo racional. Por otro lado, las éticas de tradición aristotélica, como la ética de las virtudes de MacIntyre, que se escandaliza del subjetivismo contemporáneo y trata de encontrar en la noción de virtud una serie de contenidos prácticos que dan a la idea de bien un sentido más auténtico, más concreto y narrativo que las abstracciones de la modernidad y la filosofía analítica, y que lo encontramos en las distintas tradiciones y contextos culturales. O la propuesta de Walzer, que critica la posibilidad de encontrar una única noción del bien válida para todas las culturas, y elabora una propuesta “culturalista” que sitúa el bien y la justicia en función del sentido histórico condicionado que se le atribuye y de la esfera social correspondiente.

Tanto unas como otras proponen, a la luz de la ética de la vida, una falsa disyuntiva entre la validez universal y el sentido concreto de nuestras prácticas. Esto es así porque, como vimos en nuestra revisión de Habermas, la experiencia ética está constituida por una triple dimensión ontológica: personal-existencial, social-colectiva y medioambiental-ecológica. Por tanto, son esferas prácticas irreducibles entre sí que constituyen nuestra realidad viviente, cuya visibilidad es más o menos explícita en función del campo práctico en el que nos encontremos (sentimental, político, económico, etc.). Pero, además, estas tres esferas prácticas no son meras abstracciones “formales” o “vacías”, sino que todas ellas tienen un fundamento viviente. La vida es el fundamento de nuestra experiencia humana, es el contenido presupuesto cada vez que hablamos y actuamos, y es también el sentido último y la finalidad de todos nuestros actos y pretensiones culturalmente mediatizadas. Todas las culturas comen de un modo distinto, tienen diferentes “lenguajes culinarios”, pero todas ellas “comen”. Todas las culturas viven en entornos ecológicos distintos, tienen distintos paisajes, pero todos ellos son favorables para la vida. Por tanto, *la vida es el contenido primero de nuestras acciones y el presupuesto transversal a todas las culturas de nuestro planeta.*

En fin, el postulado de la “vida perpetua” está detrás de cada representación cultural y de cada práctica en los campos y subsistemas sociales, familiares, etc., movilizand o nuestras motivaciones más profundas y renovando constantemente nuestra

afirmación de la vida, nuestra “voluntad de vivir”. La ética sólo tiene sentido como inacabable realización de este postulado, tanto más cuanto mayor sea su amenaza. Como dice Dussel, sólo con el suicidio se pone fin tanto a la vida como a la ética. Lo que es inconcebible, esta vez con Jonas, es una humanidad pretendidamente suicida, pues en todos nuestros actos en tanto que seres vivientes estamos ya afirmando tal condición. Por tanto, y a modo de resumen, decir que *la ética de la vida explicita simultáneamente una triple serie de condiciones universales de la experiencia práctica y un presupuesto viviente como contenido último de nuestras acciones*.

Este hecho determinante de la ética de la vida no sólo replantea la clásica distinción entre las éticas kantianas del deber y las éticas aristotélicas del bien, sino que también provoca una nueva comprensión entre la tradición filosófica que no ha problematizado nuestra condición de seres vivientes y las nuevas propuestas filosóficas que sí lo hacen. Para mostrar esta novedad vamos a analizar el libro póstumo de Jacques Derrida *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Derrida muestra que la tradición filosófica occidental, desde Aristóteles hasta Heidegger, pasando por Descartes y Kant, está fundada en un logocentrismo que justifica la superioridad ontológica del ser humano sobre los demás animales, reduciéndolos a objetos instrumentales. El título del libro quiere mostrar la paradoja humana que supone tener una condición corporal viviente que es natural y animal y, a pesar de ello, perseguir al resto de seres vivientes para instrumentalizarlos, cazarlos, domesticarlos, comerlos o usarlos para la experimentación. Derrida, coincidiendo con la aparición histórica de la gestión biopolítica, señala que desde hace 200 años se ha incrementado vertiginosamente un proceso de:

Saberes zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de técnicas de intervención en su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a una escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ DERRIDA, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 41-42.

A pesar de nuestra animalidad constitutiva, no sólo porque tengamos instintos, afectos o motilidad, sino sobre todo porque somos seres vivos, el discurso filosófico moderno y las prácticas cognitivas, productivas y consumidoras ponen al humano en una posición hegemónica de dominación y superioridad frente al resto de “animales” vivos. Lo propio de esta visión antropocéntrica y soberana del sujeto es su pretendida emancipación de la naturaleza y su conquista de la libertad, su sociabilidad frente a la barbarie, su saber y su técnica frente a la ignorancia y la supervivencia, su devenir-sujeto frente al ser-objeto. Por otro lado, lo no-humano, el «animal», es utilizado como un cajón de sastre que reúne a todo lo vivo distinto a la especie humana. Con esta generalización se pierde la multiplicidad, la diversidad y la pluralidad inherente al reino de lo vivo y se produce una nueva paradoja: a la vez que nuestra superioridad sobre el animal es sinónimo de humanización, el uso y el abuso que hacemos de él, reduciéndolo a un objeto instrumentalizable, pone en cuestión el sentido de nuestra propia humanidad.

Siguiendo a Derrida, esta tradición antropocéntrica se remonta a la Antigüedad greco-latina y a las tres religiones abrahámicas, pero recibe una nueva fundamentación en el *Discurso del método* cartesiano, fundador de la Modernidad europea con su filosofía de la subjetividad. El «yo pienso» se autonomiza de la condición viva y se recluye en su no-ser-animal. Este «yo soy una cosa pensante» niega no sólo su propia corporalidad, sino también al resto de seres vivos, reduciéndolos a *res extensa* carente de libertad y sometida a los imperativos de la necesidad. Por tanto, el «yo pienso» cartesiano está fundado por una metafísica de la muerte y de lo inerte, en un sentido próximo al que menciona Hans Jonas respecto del dualismo de la Modernidad. Frente a lo que hemos defendido en este trabajo como el dato radical y el fundamento de toda ética posible (la vida en todas sus manifestaciones, por su precariedad, su victimación y su degradación rampante en la sociedad global), Derrida señala la ausencia de precedentes en la tradición canónica del pensamiento moderno:

La expresión «vivo (es decir, como animal) luego existo» no está garantizada por ninguna certeza filosófica. (...) La indubitabilidad de la existencia, la autopoición y la automanifestación del «existo» no depende del ser-en-vida sino del pensamiento, de un aparecer a sí que, en un primer momento, no está determinado como respiración, soplo o vida (...) en el camino que va desde Descartes hasta Heidegger⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 106.

Esta crítica recuerda a la que hace Habermas respecto del paradigma de la conciencia, frente al cual propone el giro postmetafísico del lenguaje. Siguiendo a Derrida, estas filosofías antropocéntricas olvidan la realidad evidente de la vida, especialmente en nuestro contexto actual con todas las ambivalencias, riesgos y amenazas que se multiplican más y más. Esto mismo ocurre en la ética. Ninguno de los grandes filósofos de la Modernidad se ha detenido a reflexionar acerca de los sacrificios, experimentos y exterminios que estamos cometiendo con las especies vivas. Tampoco han reflexionado sobre las consecuencias de ser vivientes rodeados de otros vivientes no humanos. De ahí su estrechez ontológica. Esta ontología implícita priva al animal del «yo» y del pensamiento, de su capacidad para responder y para hacerse responsable. En todos los filósofos modernos, desde Descartes hasta Lévinas (incluido Bentham), encontramos la misma ecuación logocéntrica que identifica subjetividad y ontología:

1) que el «pienso luego existo» no es denominado subjetividad por Descartes (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta– de una fundación del sujeto); 2) que el «yo pienso» kantiano vuelve a poner en cuestión toda la argumentación de la ontología cartesiana en torno al *cogito ergo sum*, se trata sin embargo de un «yo pienso» que, al acompañar todas las representaciones –y esto es lo que cuenta– define la relación consigo de la razón que se lo niega al animal; 3) que el *Dasein* heideggeriano se define mediante una reconstrucción de la subjetividad cartesiana (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta aquí– de un *Dasein* anclado en un «existo» y en una *Jemeinigkeit*); 4) que el «sujeto» así denominado por Lévinas es anfitrión o rehén (...) y se trata sin embargo de un hombre que se relaciona con el otro hombre como con el «nosotros» de los «hermanos» o de los «prójimos» frente a un animal sin rostro y ajeno a toda ética⁴⁴⁶.

Siguiendo a Derrida, el pensamiento de la subjetividad es la condición de posibilidad en todos los sistemas filosóficos modernos hasta Lévinas y Lacan. El animal, al carecer de autorrepresentación de sí, al carecer de lenguaje, al carecer de respuestas, es excluido de la ontología, la antropología y la ética, un hecho que hemos cuestionado radicalmente en esta tesis. La metafísica de Descartes es subjetiva y se funda en el «yo pienso» o *res cogitans*. Por su parte, la antropología kantiana privilegia al ser humano racional como el único ser que tiene valor intrínseco y dignidad, lo cual

⁴⁴⁶ DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 110.

excluye al resto de seres vivos de tan preciada condición; pero, podríamos preguntarle a Kant: ¿Gaia es digna en sí misma o es un objeto de nuestras representaciones? Derrida llega a decir que “el kantismo sólo tiene odio hacia la animalidad del hombre”⁴⁴⁷. Por su parte, Heidegger considera que el animal es “pobre en mundo” y carece del “en tanto que tal” característico de la pregunta ontológica del *Dasein*. Por último, la metafísica y la ética de Lévinas consideran la alteridad del “Otro en tanto que otro” en un plano estrictamente antropológico, el cual, de nuevo, excluye a los animales y la animalidad en tanto que ser vivo de las cuestiones fundamentales. Y todos estos filósofos no sólo excluyen la animalidad inherente al ser humano, sino también a los seres vivos en toda su extensión y las condiciones medioambientales que permiten su existencia.

En todos estos autores encontramos un prejuicio implícito hacia el reino vivo en general. No se dan cuenta de que en todo «yo» hay un presupuesto vivo, y que todo vivo humano comparte con los demás animales el metabolismo y la sensibilidad, antes de toda actividad lingüística y de todo discurso del «yo». A pesar de ello, objetivan al animal porque no es capaz de hablar ni de responder, careciendo por tanto de obligaciones y derechos. Sus señales no son lenguaje y sus ritmos son mecánicos y previsibles. Esta supuesta carencia fundamental, la no-respuesta, es lo que Derrida pone en cuestión, junto a todas las repercusiones instrumentales, industriales y filosóficas que subyacen tras ella. En este sentido, apela a la exhibición sexual, la seducción y la guerra erótica de atracción y rechazo como eventos «autodéicticos» y de «autoexposición» escritos en los caracteres genéticos o adquiridos por aprendizaje.

Derrida pretende deshacer los tópicos dualistas que sutilmente aparecen diseminados a lo largo de la historia de la filosofía, con el fin de reivindicar una atención hacia la vida no-humana, casi inexistente en nuestra tradición intelectual. El trabajo deconstructivo de Derrida se inscribe en un contexto histórico más amplio que nos permite *diferenciar con más precisión el pensamiento tradicional del pensamiento contemporáneo a la luz de las éticas de la vida*. No sólo se pone en cuestión el primado antropocéntrico de la ética que va de Aristóteles a Lévinas, según el presupuesto del logos racional del ser humano; no sólo se problematiza la tesis dualista que va de Descartes a Kant, y que separa el cuerpo y la mente, lo empírico y lo formal. También

⁴⁴⁷ DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 124.

podemos problematizar la aparente continuidad entre las éticas anteriores a 1945 y las posteriores.

Tal y como he tratado de mostrar en esta investigación, el despliegue histórico de la gestión biopolítica gubernamental y el desastre civilizatorio de las dos Guerras Mundiales motivó lo que algunos autores denominan la «Modernidad reflexiva» o globalización. Una de las principales características de este cambio histórico, como vimos, fue la toma de conciencia y la problematización de los efectos ambivalentes de la acción humana, que hace posible simultáneamente el aumento y la destrucción de la vida en los tres ámbitos de experiencia humana: ser corporal, ser en la sociedad y ser en la naturaleza. Este es el nuevo fenómeno que ha motivado una atención creciente de la filosofía, y en particular de la ética, hacia nuestros condicionamientos vitales, desde 1945 hasta hoy. Por tanto, *la novedad de las éticas de la vida está en que problematizan ciertos presupuestos biológicos y los elevan a un plano normativo, dando a la ética un carácter sistémico, lo cual no ocurre en ninguna ética anterior y, en este sentido, cabe pensar dichas éticas como tradicionales. Incluso la ética de Nietzsche.*

Como ya vimos en su momento, el vitalismo de Nietzsche y su tesis de la dialéctica vida-muerte es un precedente filosófico de las éticas de la vida, por su cuestionamiento, frente a Spinoza y Darwin, de una supuesta conservación y adaptación inercial de la vida. El filósofo alemán es el primero que postula la vida en los términos ambivalentes de expansión y degeneración, de crecimiento y protección, de biología y política. Más allá de Darwin, empleó los términos de expansión-conservación para comparar el evolucionismo biológico de las especies fuertes que acaban con las más débiles con el evolucionismo histórico de las castas dirigentes que dominan a las más débiles. Pero a la aventura de la expansión vital le es inherente la precariedad, la enfermedad, el error y la degeneración. La vida no se caracteriza por su adaptación pasiva a los cambios del medio, sino por su abundancia derrochadora y contradictoria. Esta abundancia vital es el fundamento de la voluntad de vivir, o voluntad de poder, abarcando a todo el reino de los seres vivos. Las reflexiones de Nietzsche acerca de la voluntad de poder no se dirigen sólo a una autosuperación estético-existencial de las propias capacidades, sino que también postulan la necesidad, incluso la exigencia, de una activa política de intervención eugenésica que ponga fin a la degeneración y mejore la especie. Estas formulaciones de Nietzsche, como ya quedó reflejado, se posicionan, en unas ocasiones, en la separación de los fuertes frente a los débiles mediante la eliminación de los enfermos, y en otras ocasiones, en la aceptación de la ambivalencia

indistinguible en el interior mismo del individuo entre salud y enfermedad, entre el crecimiento y la muerte.

Su proyecto ético, explícito en sus últimas obras, contiene este trasfondo biológico y político, o biopolítico, si se prefiere. En él muestra la interminable lucha histórica entre dos grandes cosmovisiones morales: la moral de los fuertes, propia de una clase aristocrática y minoritaria que afirma la expansión vital; y la moral de los débiles, propia del rebaño mayoritario y sumiso, que se entrega a la resignación y al menosprecio de la vida, impuestos por las grandes religiones universales. Por tanto, la ontología de Nietzsche es totalmente vitalista y monista, al problematizar las complejas relaciones entre biología, ontología y política, entre el evolucionismo, la voluntad y el Ultrahombre. Su ética del poder es el producto final.

Pero esta ética dista mucho de semejarse a la ética de la vida que estudiamos. En primer lugar, porque comprende las ambivalencias de la vida en términos ontológicos y no históricos. Si bien es cierto el carácter ontológico que posee la dialéctica vida-muerte en todas sus expresiones (como muestra la tradición oriental), hay que recordar que el contexto histórico de Nietzsche es el de una Europa en plena expansión colonial, en su triple dimensión política, económica y científica. La matanza de nativos y el expolio de recursos en todo el mundo no fue un tema relevante para él, como tampoco la explotación obrera en Europa ni la contaminación producida por la incipiente industrialización. Como ya vimos, el cuestionamiento de estas prácticas no lo asumirá el pensamiento ético hasta el siglo XX. Pero, en segundo lugar, y más importante aún, Nietzsche establece entre la ética y la vida un vínculo de poder, de conflicto, de lucha, de afirmación propia en la confrontación con los otros, los enemigos. Establece una nueva dualidad entre los fuertes y los débiles en términos estéticos y biológicos. Por el contrario, las éticas de la vida se formulan desde unas sociedades que son reflexivas ante la ambivalencia que se produce entre un despilfarro consumista de recursos y una creciente amenaza, fragilidad, exclusión y riesgo creciente al que está sometida la vida en todas sus dimensiones. Por tanto, no se trata de afirmar un dualismo antropológico a la vez ético y político entre los sanos y los degenerados, sino de hacer explícitas normativamente las tres condiciones vitales de nuestra experiencia ética. La ética de Nietzsche no deja de ser antropocéntrica y bélica frente a la ética de la vida, que comprende a todos los seres vivos en sus relaciones interdependientes y frágiles, que son las que posibilitan la vida humana.

Una vez situado la problemática situación de Nietzsche en el contexto de la filosofía tradicional, por contraposición de la ética de la vida, vamos a explorar brevemente algunas de las éticas tradicionales para mostrar que la vida en el sentido que aquí le damos no es un problema. Como dice Jonas, *la ética tradicional se preocupa por la perfección del ser, pero nunca por el ser*. Sus intereses están relacionados con el bien, los sentimientos, el deber o la compasión, pero en ningún caso *con el hecho mismo de estar vivo*. Este hecho está presupuesto implícitamente en todas las éticas tradicionales, aunque ninguna de ellas le presta relevancia moral. Un caso ejemplar es el trascendentalismo de Kant, que eleva al ser humano dotado de facultades racionales a la condición de fin en sí mismo, reduciendo al resto de seres a una condición de objetos subsidiarios. Kant no conoció la Revolución Industrial, la gestión biopolítica o el evolucionismo de Darwin. Su ética es antropocéntrica como todas las de su época, orientándose exclusivamente a la perfección moral y no a las condiciones vitales de posibilidad:

El primer deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no el más relevante, es la autoconservación en su naturaleza animal⁴⁴⁸. (...) Prescindiendo de la necesidad de autoconservarse, que no puede fundar en sí ningún deber, es deber del hombre hacia sí mismo ser un miembro provechoso del mundo, porque esto forma parte también del valor de la humanidad en su propia persona, que él no debe, por tanto, degradar⁴⁴⁹.

Como vemos, la vida no es importante para la ética en comparación con la necesidad de ser provechoso para el mundo. En cuanto al logocentrismo del que hablaba Derrida, y por tanto, su antropocentrismo consecuente, Kant dice:

Juzgando según la mera razón, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia él mismo o hacia otro); porque su deber hacia cualquier sujeto es una coacción moral ejercida por la voluntad de éste⁴⁵⁰.

La ética de Kant es formalista (como la de Habermas, Apel o Rawls) porque se reduce “a la mera razón”, lo cual excluye todo condicionamiento empírico de la fórmula universal de la moral, el imperativo categórico. Las máximas de nuestras acciones son

⁴⁴⁸ KANT, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Parte II «Doctrina de la virtud», Tecnos, Madrid, 2005, § 5.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, § 20.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, § 16.

subjetivas y no universalizables cuando no proceden de nuestra conciencia. Cuando accedemos a la idea de libertad en la conciencia, o «libertad trascendental», que es la misma para todos los hombres dotados de razón, comprendemos entonces su necesidad en la razón práctica. La fórmula moral de Kant separa todo condicionamiento empírico del fundamento incondicionado e inmanente de la libertad, como si la conciencia se valiera por sí misma para ser autosuficiente. Como hemos tratado de mostrar, esta separación entre lo empírico y lo racional, entre la sensibilidad y la libertad, entre la subjetividad y la objetividad, entre las máximas y las leyes, es insostenible⁴⁵¹. A la luz de lo expuesto en este trabajo, no sólo se hace imposible una división así, sino que también se hace imposible una de las peculiaridades de la moral tradicional: formular principios y legislar conductas cuyas pautas, resultados y consecuencias sean visibles y controlables en el largo plazo. Frente a este cognitivismo determinista⁴⁵², y como nos enseña Jonas, los riesgos de la sociedad tecnocientífica (y también los de la sociedad del capitalismo financiero neoliberal) son cada vez más incontrolables, impredecibles y destructivos. Frente a estos hechos de nuestra sociedad global, es insostenible toda moral que pretende conocer las consecuencias de los mismos y determinar de antemano si nuestras máximas particulares se ajustan perfectamente a la ley universal.

Otro ejemplo paradigmático del carácter aporético de la vida en la reflexión moral anterior a las éticas de la vida es la *Ética* de Spinoza. El filósofo judío de origen español trata de encontrar una esencia común a la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes. El orden del pensamiento y el orden de la extensión son las dos expresiones de Dios y obedecen a una misma cualidad: el deseo de todas las cosas por perseverar en su ser. En otros términos, el esfuerzo que toda realidad ontológica realiza activamente para determinar su potencial desiderativo. En esta ontología materialista del *Deus sive natura* encontramos la formulación de un fundamento, el *conatus*:

Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser. (...) Y ninguna cosa tiene en ella algo por lo que pueda ser destruida o que suprima su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo lo que pueda suprimir su existencia. Y por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser⁴⁵³.

⁴⁵¹ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2005, A 31, A 38, A 53, etc.

⁴⁵² *Ibid.*, A 49.

⁴⁵³ SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000, III, 6.

El ideal ético de concordancia entre razón y naturaleza, y por tanto, de rechazo de las pasiones externas, conforma al hombre libre. El ideal de libertad es, por tanto, un ideal de vida:

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida. (...) El hombre libre, esto es, aquel que vive según el solo dictamen de la razón, no se guía por el miedo a la muerte, sino que desea directamente el bien, esto es, actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad⁴⁵⁴.

El *conatus* es la potencia, la capacidad y el esfuerzo que mueve a todos los seres de la naturaleza hacia su conservación y perfección como un todo necesario. Como vemos, el fundamento de la perseverancia en el ser es más metafísico que biológico. En la naturaleza de Spinoza no hay conflictos ni redes solidarias que formen ecosistemas, sino una armonía expresada como atributo esencial de Dios. Además, y como ya dijimos, en el contexto del siglo XVII no existe un planteamiento de la amenaza y la fragilidad de la vida, pues ésta se considera un presupuesto irrelevante para fundar normas. La muerte no deja de ser un elemento natural que no debe afectar al hombre libre, dedicado a su amor intelectual de Dios.

No encontramos en las éticas de la Modernidad una problematización explícita del hecho que supone estar vivo. Si vamos todavía más atrás en el tiempo podemos hallar un último ejemplo en Aristóteles. Su *Ética* es una filosofía práctica de las virtudes encaminada a lograr el máximo fin, la *eudaimonía* o felicidad. Establece que la vida nutritiva y sensitiva no puede constituir por sí misma un fin ético al ser común a las plantas, animales y humanos. Por su parte, el ser humano se distingue del resto del mundo natural por ser un *zoon politikon*, un animal político. La naturaleza humana se caracteriza por vivir en comunidad y orientar su acción al fin comunitario que es el bien común. La *praxis* es la actividad del alma que nos dispone para el ejercicio de las virtudes, y esta actividad es propiamente humana. La acción del ser humano está orientada conforme a fines. Esta práctica corresponde a dos tipos de virtudes: las *virtudes dianoéticas*, que forjan el carácter, se adquieren por el adiestramiento y la experiencia, y corresponden a la sabiduría, la inteligencia y la prudencia; y las *virtudes éticas*, que se adquieren por la costumbre, y corresponden a la liberalidad y la templanza.

⁴⁵⁴ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 67.

Distingue como virtudes este tipo de prácticas porque conducen a la felicidad, el único fin que es querido por sí mismo.

Aristóteles no se interesa por la vida como condición de posibilidad, como vida desnuda (*zoé*), sino que se interesa por la vida buena (*bíos*)⁴⁵⁵ y la consecución de la *eudaimonía*. Para ello distingue entre tres modos distintos de buscar este fin: el placer (*bios apolaustikos*), la virtud política (*bios politikós*) y la vida contemplativa (*bios theoretikós*). Sólo la última, dice, puede considerarse más próxima a la *eudaimonía*, ya que la actividad intelectual se refiere a sí misma, es constante y no busca otros fines distintos a ella, al contrario que la actividad política o la animalidad del placer. No obstante, la *eudaimonía* es una disposición para el ejercicio habitual de la virtud, y una de las virtudes a ejercitar es la consecución del bien en la comunidad a la que se pertenece. De ahí que la ética aristotélica conduzca a la política.

Por tanto, y a modo de conclusión, los autores de la ética tradicional son tales en el sentido de que no vivieron históricamente en una sociedad que problematizara y cuestionara las ambivalencias de la vida y la muerte. Repito, la ética “tradicional” es tal en relación a los nuevos retos y categorías planteados por las éticas de la vida. Hay que recordar que acontecimientos como la crisis medioambiental o el descubrimiento del genoma humano son propios del siglo XX, aunque no así las diferencias sociales, la existencia de excluidos y los procesos de liberación. La exclusión por razones de raza, sexo o condición social ha existido a lo largo de toda la historia, y los filósofos no han sido ajenos a este hecho (como, por ejemplo, Bartolomé de las Casas o Karl Marx). La novedad es que durante la segunda mitad del siglo XX comenzaron a anudarse una serie de movimientos sociales de liberación aparentemente dispersos: la descolonización de naciones africanas y asiáticas, la liberación de la mujer, el movimiento afroamericano en EEUU, el internacionalismo obrero marxista, el movimiento ecologista e incluso la defensa de una liberación animal. Estos acontecimientos, junto a otros tantos analizados anteriormente, fueron promovidos por sujetos y colectivos históricamente nuevos que habían sido olvidados u ocultados por las instituciones e ideologías tradicionales, y que sin embargo lucharon contra una situación de opresión y exclusión. Los frutos de sus reivindicaciones lograron «desnaturalizar» su condición histórica de seres oprimidos, o bien «naturalizar» éticamente sus exigencias al formar parte de los derechos humanos universales.

⁴⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, Libro I, 5.

La fragilidad de la vida y la necesidad de su cuidado no ha sido un problema relevante para la ética a lo largo de la historia. Con la irrupción de la globalización (o modernidad reflexiva) y la intensificación de las ambivalencias de la vida y la muerte, podemos identificar una serie de transformaciones paulatinas que no empezaron a generalizarse hasta la segunda mitad del siglo XX.

En primer lugar, como ya quedó aclarado, el carácter ambivalente de nuestras acciones económicas, políticas, tecnológicas, etc., ha adquirido dimensiones desastrosas e incontrolables con la mundialización de nuestra sociedad. Esta diferencia radical respecto al momento histórico que vivieron los filósofos anteriores ha transformado las dimensiones de nuestra acción. Aristóteles defendía el ejercicio de la *areté* para alcanzar el bien de la *polis*. Kant, por su parte, formula un imperativo abstracto válido para toda la humanidad. La novedad de la experiencia contemporánea es que nuestras acciones, por más que obedezcan a principios éticos, están engarzadas con un entramado complejo de acciones y reacciones cuyas consecuencias no podemos controlar ni predecir. Es más, desconocemos si producirán consecuencias negativas para la vida. Esto quiere decir, de nuevo con Jonas, que la acción humana (tecnológica, pero también consumidora, cultural, política, etc.) se ha ensanchado geográficamente y se ha dilatado temporalmente. *Nuestras acciones empiezan a valorarse por sus efectos potencialmente mundiales y de largo plazo, traspasando las fronteras de nuestro propio control cognitivo, nuestra propia comunidad social y nuestra biografía finita.* Nuestras relaciones con el otro ya no se limitan al prójimo cercano a mí, sino también a los efectos positivos o negativos que afectan a otros seres humanos y no humanos que jamás conoceremos por su lejanía geográfica o incluso porque todavía no han nacido.

Ahora bien, si el potencial de nuestras acciones en la sociedad global es cada vez más complejo, más elevado, más vertiginoso, más impredecible, más incontrolable, más irreversible y más ambivalente, esto quiere decir que el fundamento ético de la vida, aunque es la última instancia de todas nuestras acciones con pretensión ética, no es concluyente, sino que requiere de la interacción con otros principios éticos. De hecho, los tres autores protagonistas de este trabajo proponen otros elementos a considerar: el discurso (como en Habermas), las tácticas de liberación (como en Dussel) o la cautela (como en Jonas). Y para ello no dejan de acudir a autores clásicos como el mismo Kant, Marx o Aristóteles. Como ya quedó dicho anteriormente, la propuesta de la ética del cuidado transversal a hombres y mujeres, tal y como han elaborado algunas feministas actuales, cobra una dimensión fundamental.

En segundo lugar, el hecho de vivir en una sociedad cada vez más interrelacionada e interdependiente nos exige considerar la ética desde una perspectiva más global. Esto quiere decir que *los sujetos a considerar ya no sólo son los seres humanos, sino el resto de seres vivos y los fenómenos que permiten la vida y que componen la ecosfera terrestre*. La ética ya no puede limitarse a reflexionar acerca de las acciones con el otro o los otros, ni siquiera puede limitarse a la humanidad en términos universales. *La ética en un sentido global tiene que considerar en todos los campos y subsistemas de acción económica, tecnológica, familiar, política, etc., si se están cumpliendo los presupuestos que hacen posible en nuestro planeta una vida sostenible en el largo plazo.*

La ética de la vida no puede ser antropocéntrica porque la existencia de vida en un sentido amplio es condición de posibilidad para que exista vida humana. Este *novum* ético nunca fue considerado por la ética tradicional, ni tampoco por muchas éticas actuales que, como hemos tenido ocasión de comprobar, son herederas de dicha tradición. Como hemos tratado de demostrar en esta tesis, cualquier ética conocida hasta hoy subsume implícitamente las tres condiciones universales de la experiencia ética: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Las éticas de la vida las explicitan normativamente cuando sufren algún tipo de abuso, amenaza, exclusión, riesgo o degradación. Solo a partir de esta consideración entran en juego las aportaciones de otras éticas, sean utilitaristas, kantianas, aristotélicas, etc. Es decir, las éticas de la vida no niegan las aportaciones de las éticas tradicionales, sino que explicitan los presupuestos vitales a los cuales nunca prestaron atención normativa. Quien mejor ha entendido esto ha sido Enrique Dussel, quien define el principio ético-material de la razón práctica, pero articulándolo con el principio moral-formal de la razón discursiva y el principio de factibilidad de la razón instrumental. Según esto, *el principio material de la vida es condición de posibilidad para la ética, pero no es suficiente por sí mismo para determinar qué acciones podemos o debemos llevar a cabo. Aunque es el criterio primero implícito que fundamenta todas nuestras acciones, esto no quiere decir que por sí mismo sea concluyente en el modo de emprender dichas acciones.*

Rebasar el antropocentrismo ético y la soberanía del sujeto no quiere decir únicamente rebasar las relaciones yo-tú. Esta experiencia moral es la que mayoritariamente considera la ética tradicional, y como tal es una experiencia universal. Pero la novedad que introduce la sociedad global y reflexiva es que *hemos empezado a pensar y actuar en términos globales: como población, como especie homo sapiens,*

como ecosfera. Las éticas de la vida toman en cuenta un sujeto colectivo que trasciende el “Yo pienso” de Descartes, la “conciencia trascendental” de Kant o el “Ultrahombre” de Nietzsche. Un sujeto colectivo que, repetimos, hace tradicionales a las éticas anteriores a la ética de la vida. El enfoque vital de la ética va más allá del paradigma de la conciencia de la filosofía moderna y del paradigma del lenguaje del giro lingüístico. Su fundamento no está en el «Yo pienso» o el «Nosotros argumentamos», sino en el «Nosotros vivimos». Se trata de un «giro viviente» de la ética.

En tercer lugar, este nuevo sujeto colectivo aparece al explicitar las condiciones universales de la vida, por lo que no sería exagerado situar nuestras prácticas en un *nuevo paradigma de la vida*, tal y como defienden autores como Edgar Morin, Fritjof Capra, Leonardo Boff, Antonio Campillo, Enrique Dussel, etc. Este nuevo paradigma trata de comprender la vida como un fenómeno organizado y complejo que establece redes de interacción, dependencia, solidaridad o depredación, abarcando de forma irreductible e inseparable una triple interacción entre seres vivos que cumplen funciones autónomas, que pertenecen a una comunidad biótica y que dependen de un ecosistema medioambiental. La trama de la vida es una red compleja de interacciones entre el Yo, el Nosotros y el Medio, que son irreductibles entre sí y que abarcan a todos los seres vivos. Por tanto, formular una ética de la vida a partir de este paradigma de pensamiento implica eludir la tentación dualista de separar la sociedad y la naturaleza, la tecnosfera y la ecósfera, la razón humana y la vida orgánica, lo humano y lo no humano, etc. Cuanto más profundizamos en estas distinciones, más problemáticas y limitantes se vuelven. Así pues, las éticas de la vida no pueden ser antropocéntricas. En este sentido, y para evitar equívocos, cabría considerarlas como *antropocentradas*, en el sentido de que la ética es una facultad exclusiva de los seres humanos. Todos los seres vivos *viven*, pero sólo el humano *sabe* que vive. Considerar la ética en términos ecológicos desde una triple y compleja dimensión práctica nos permite comprender *el carácter holístico de la acción humana* y su íntima conexión con nuestra corporalidad, nuestras relaciones sociales y nuestro entorno natural. *En esta sociedad global nada es potencialmente ajeno a los efectos de nuestras acciones.*

En cuarto lugar, la ética de la vida pone fin a la imagen de la autonomía de un sujeto que detenta solamente derechos y obligaciones en relación con otros sujetos iguales a él, mostrando su intrínseca interdependencia con el resto de seres vivos. Frente a los supuestos de la ética tradicional, nuestra facultad reflexiva no nos hace

superiores al resto de seres vivos, subsumiendo todas las acciones a nuestros propios fines; sino que, todo lo contrario, nos permite tomar conciencia de nuestra dependencia de todos los fenómenos que permiten la vida y de nuestra responsabilidad ante la fragilidad de la vida. Nuestra facultad para la reflexión, la autoconciencia, no legitima por sí misma los actos de dominio y posesión que realizamos hacia los no-humanos, ni tampoco hacia los “menos humanos”, que para muchos autores de la historia de la filosofía han sido los animales, las mujeres, los niños, los colonizados o los esclavos, sino que nos permite darnos cuenta de que nuestras acciones acarrearán consecuencias favorables o destructivas para la vida, creando una cadena de consecuencias difícilmente controlable. La ética tradicional ha identificado al intelecto como el elemento ontológico superior que desmarca al humano (concretamente al varón mayor de edad con propiedades) de la cadena evolutiva de las especies vivas, de las cadenas tróficas, de los procesos cíclicos de la vida, del resto de miembros familiares, etc. Las relaciones éticas suelen pensarse en términos simétricos de derechos y deberes que se establecen a modo de un “contrato” de tipo jurídico-moral, pero no se piensan como *relaciones subsidiarias, dependientes o diferenciales* que se producen entre seres que no son iguales ni en términos de derechos y deberes, como es el caso de los padres-madres hacia los hijos, las generaciones actuales y las generaciones futuras o entre los humanos y los animales, ni en términos económicos, como las diferencias extremas que se producen entre las sociedades y colectivos enriquecidos y las sociedades y colectivos empobrecidos, ni en términos sexuales, como las diferencias morales, jurídicas u ontológicas que se han establecido entre el hombre y la mujer a lo largo de la historia.

En quinto lugar, las éticas de la vida prestan una mayor atención a los presupuestos vitales más que sus capacidades posibles, es decir, *presta una mayor atención al ser que al poder hacer*. Este poder no se refiere únicamente al de la razón instrumental de la Escuela de Frankfort, aunque, como dice Derrida, está presupuesto, sino que se refiere al poder para construirmos éticamente en orden a una serie de fines: la virtud, el bien, el deber, el Ultrahombre, etc. Todos estos fines tienen el objetivo moral de la perfección de nuestro ser. Es decir, la ética tradicional presupone la imperfección del ser (nuestra alma, nuestra biografía, etc.) y por eso propone distintos modos éticos de mejorarlo. La novedad de las éticas de la vida es que *no buscan primordialmente ningún ideal de perfección, sino más bien cuidar las condiciones vitales que hacen posible la consecución de esos ideales. Hasta tal punto que la acción normativa orientada al cuidado de la vida se ha convertido en un fin en sí misma*. Se trata de

cuidar y no simplemente de conservar, pues la noción de cuidado es compatible con los inevitables cambios que se producen constantemente a lo largo de la trama de la vida.

Los deberes hacia nuestro ser como especie, como comunidad viviente o como planeta vivo, antes presupuestos, generan nuevas prácticas éticas (la responsabilidad, el cuidado, la liberación, la cautela, etc.) que dan sentido a nuestra acción, conforme al postulado de la vida perpetua. De ahí la refutación de la falacia naturalista y las nuevas relaciones que se establecen entre el ser y el deber, entre nuestras condiciones vitales para la experiencia ética y la normatividad acerca de las mismas. El cumplimiento de una virtud práctica (como en Aristóteles), del *conatus* (como en Spinoza), de un deber universal abstracto (como en Kant), de la felicidad del mayor número (como en Bentham) o el cuidado (como en Gilligan), cobran un nuevo sentido cuando se relacionan en último término con la función de producir, reproducir y acrecentar la vida en cualquiera de sus dimensiones posibles.

Avant propos

Ce thèse doctorale est une tentative de repenser l'éthique dans la société globalisée actuelle. Tout au long des pages suivantes, on posera une question fondamentale: est-il encore possible de vivre sur cette planète sans la menace constante d'une possible extinction de l'humanité? Paraphrasant Kant, on revient à se demander si le postulat éthique de la *vie perpétuelle* dans notre société post-moderne est encore valable.

Cette question de fond soufflera les voiles du bateau philosophique avec lequel nous naviguerons. On ne devrait jamais avoir à se la poser, mais elle représente l'un des plus grands défis actuels, sinon le plus grand. La dialectique négative du présent menace la vie et nous mène à une série de réalités historiques si nouvelles que l'éthique n'a presque pas les concepts pour pouvoir les comprendre. Dans cette thèse on essayera d'identifier une éthique pour le XXI^e siècle en partant de la *négativité ontologique* d'une planète où, pour la première fois dans l'histoire, le nombre de personnes affamées dépasse un milliard; où augmentent continuellement le nombre de chômeurs dans l'Union Européenne; où de plus en plus des catastrophes naturelles ont lieu, comme le déversement des tonnes de pétrole dans le golfe du Mexique à cause de la multinationale britannique BP en 2010; où, comme cela se passe en l'Amérique latine, l'accès aux biens publics comme de l'eau est privatisé; où l'agriculture et la fabrication des produits transgéniques sont légalisées et régularisées sans connaître les risques qu'elles comportent pour la santé. Toutes ces circonstances négatives directement liées à la vie, d'après la lecture de l'*Éthique de la libération* d'Enrique Dussel, et des *Variations de la vie humaine*, d'Antonio Campillo, ont inspirées cette thèse doctorale.

En partant de ces réalités, notre propos consistera à chercher et systématiser une série de concepts éthiques élaborés pendant les dernières décennies pour mettre en lumière certaines des questions les plus importantes relatives à ce que nous nommerons «éthiques de la vie». De fait, *dans cette thèse doctorale nous allons essayer de démontrer l'importance des fondements philosophiques d'un courant que nous nommerons «éthiques de la vie»*. Il est vrai que l'éthique a fait attention à ces phénomènes, spécialement les éthiques appelées appliquées, mais ce que nous tenterons ici est de poser les fondements normatifs de l'éthique depuis une plus ample perspective par rapport aux tentatives réalisées jusqu'à présent.

Pour aborder cet objectif nous dédierons la Section I "Politique et biologie. Le concept de vie au XIXe siècle" à la tâche de suivre historiquement le moment dans lequel, dans sa double constitution inséparable de réalité biologique et culturelle, de phénomène organique et symbolique, la vie subit une série de transformations politiques, scientifiques et idéologiques qui se sont répercutés jusqu'à nos jours. Pour cette tâche généalogique nous allons analyser ce que Michel Foucault a nommé *biopolitique*.

Pour cela, on fera appel à ses études réalisées pendant les années 70, en commençant par son projet dénommé *Histoire de la sexualité*, et sa première oeuvre *La volonté de savoir*, de 1976, avec ses cours au Collège de France, depuis *Il faut défendre la société* et la suite de son oeuvre. La biopolitique de Foucault nous montrera comment depuis la fin du XVIIIe siècle, une série de transformations se produisent dans certaines régions de l'Europe occidentale sur les formes de gouvernement qui vont depuis le vieux modèle de la souveraineté monarchique vers le modèle de la gestion gouvernementale des nouvelles populations urbaines. La clé de cette transformation découle de l'assimilation de la vie humaine comme un nouvel objet à la fois d'une connaissance scientifique et de gestion politique.

Si le modèle de la souveraineté était caractérisé par le pouvoir absolu du souverain pour faire mourir et permettre de vivre aux sujets, avec l'irruption de la biopolitique les limites seront inversées: gouverner commencera à être une pratique de pouvoir avec des connotations positives, en suivant le principe de faire vivre et laisser mourir. En prenant 1800 comme la date symbolique dans laquelle vont commencer à mûrir ces phénomènes, nous pouvons dire que du XIXe siècle à nos jours, d'abord en Europe et après dans le reste du monde, une relation de plus en plus étroite sera articulée entre le pouvoir politique et la gestion de la vie: il s'agit de la prédiction et le calcul probabiliste des naissances et des décès, des personnes malades et des personnes saines, et parmi eux des personnes aptes au travail, ainsi que l'administration continuelle de toutes ces variables vitales touchant la population d'un territoire et ses possibilités d'expansion.

De plus, le concept de biopolitique nous montre comment ce double processus de politisation de la vie et de biologisation de la politique est lié à l'apparition de certains des "savoirs experts" étroitement liés aux nouvelles "pratiques du pouvoir". La naissance de la biopolitique est inséparable, comme nous montrera Foucault, de la naissance de l'économie libérale de marché ainsi que de nouvelles pratiques de

médecine publique. Des savoirs comme l'Économie Politique ou la Médecine Sociale naissent avec le développement du capitalisme industriel et un nouvel intérêt pour la santé publique. Les analyses de Foucault mettent en évidence la relation inséparable qui existe entre la connaissance et les pratiques sociales, entre le savoir théorique et le savoir-faire pratique, en remettant en cause "l'objectivité" supposée du savoir scientifique et de son application "désintéressée" dans la gestion sociale. Ce phénomène historique nous le rattacherons à un chapitre postérieur que nous consacrerons à la controverse de la "fallacie naturaliste" de David Hume, où nous discuterons les rapports entre "l'être" et le "devoir être", c'est-à-dire, entre les faits et les normes.

En lien avec cette généalogie des relations entre la politique et la vie qui persistent jusqu'à aujourd'hui, nous allons aussi étudier une autre dichotomie qui commence à se dissoudre depuis la fin du XVIII^e siècle, cette fois dans le domaine des sciences naturelles. Il s'agit de la relation entre la Physique et la Politique. À nouveau avec Foucault, la philosophie Moderne arrive au XIX^e siècle avec deux courants dominants et irréconciliables l'un à l'autre. D'un côté, la conception moniste et matérialiste d'un univers mécanique, muet et ajusté aux lois mathématiques de la physique. D'un autre côté, la conception dualiste et spiritualiste de l'être humain dans sa relation avec le reste d'êtres organiques. Ce courant entend que l'humain est le seul être qui, parce qu'il est doté d'une conscience, peut échapper aux lois de la nécessité et se gouverner soi-même au moyen des normes créées librement. Donc, entre les lois nécessaires de la physique et des normes contingentes de la politique il n'y a pas de domaine de réconciliation. Cette dispute entre une nécessité et une liberté, entre mécanicisme et idéalisme, se prolongera au XIX^e siècle avec le débat entre les défenseurs des sciences positives et les défenseurs des sciences de l'esprit, les partisans de Comte et les partisans de Dilthey.

Mais, parallèlement à ce débat, il apparaîtra en 1859 en Angleterre la théorie darwiniste de l'évolution des espèces, qui va pousser d'une manière décisive les études d'une science naissante, la biologie, en mettant en cause la dichotomie traditionnelle entre liberté et nécessité. Jusqu'au XIX^e siècle il existait seulement les recherches empiriques de l'embryologie allemande et l'Histoire Naturelle, basée sur la récolte et classification des très divers êtres vivants que les explorateurs européens avaient trouvés dans ses diverses expéditions et invasions d'autres territoires du monde. La théorie darwiniste, qui disposait déjà de précédentes comme celles de Kant ou de Lamarck, réussit à donner un sens dynamique à toute la collection de minéraux, de plantes et

d'animaux, en démontrant que la nature même est caractérisée par un principe de variation et de diversification qui garantit la survie d'une espèce. Si, d'un côté, ont été découvertes les nouvelles lois qui essaient d'expliquer la logique des êtres vivants dans leur lutte par la vie, on découvre aussi que les mêmes lois ne sont déjà pas réductibles aux formules mathématiques, mais, tout au contraire, elles-mêmes se nourrissent de la contingence et du hasard; du chaos, si l'on veut. De cette façon nous obtenons que, à l'intérieur des mêmes sciences naturelles, il n'est pas non plus possible de séparer l'objectif du subjectif, le prédictible de l'hasardeux, la nécessité et de la variation.

Le premier philosophe qui posera explicitement la dissolution de ces dichotomies sera Friedrich Nietzsche. Sa philosophie du vitalisme, fortement influencée par le darwinisme de l'époque, l'amènera à proposer une "morale aristocratique" en face d'une "morale grégaire". La dispute entre l'éthique de *l'ultrahomme* et l'éthique de la résignation l'amènera à formuler un approche dialectique entre la santé et la maladie qui est implicite dans toute société et chez tout être humain. Nietzsche entend l'humain comme le vivant qui désire étendre sa volonté de pouvoir. Vivre est équivalent à croître et à dominer, pas seulement se conserver (en face de Spinoza, Darwin, etc.). La vie n'est pas une option valoratrice quelconque, mais, au contraire, c'est le fondement qui meut le monde et qui subordonne les hiérarchies distinctes valoratrices, religieuses, esthétiques, etc... Cette question est centrale pour les fondements des éthiques de la vie, comme nous le verrons, bien que l'éthique de Nietzsche soit opposée aux éthiques que nous allons analyser.

Nietzsche est important parce que c'est le premier à poser le caractère ambivalent de la vie, soumise et exposée à un double caractère d'expansion et de contraction, de domination et soumission, de pouvoir et de mort. Le philosophe allemand projette ce sujet dans des limites esthétiques - morales (ceux qui "créent" les valeurs face à ceux qui se "soumettent"), mais aussi dans les limites politiques - biologiques (la race "forte" face à la race "dégénérée"). Nietzsche aussi bien que Darwin vont fournir une interprétation ontologique, *une théorie de l'être*, qui rend compte des processus vivants à un niveau philosophique et scientifique. De plus, tous les deux remarqueront pour la première fois les ambivalences qui se produisent dans le règne du vivants entre les plus forts et les plus faibles, entre ceux qui survivent et ceux qui périssent. Les idées darwiniennes et nietzscheennes sur "la lutte pour la vie" conduiront au darwinisme social et au racisme d'État, et légitimeront la domination et l'extermination des peuples "inférieurs", comme les indiens d'Amérique, les noirs de

l'Afrique ou les juifs de l'Europe. Après la deuxième guerre mondiale, la dialectique entre ceux qui survivent et ceux qui périssent va se réinterpréter d'une manière très différente, dans des termes proprement éthiques, et cette nouveauté c'est le sujet de cette thèse.

Pour comprendre le contexte d'apparition des éthiques de la vie, nous consacrerons la Section II "Biopolitique, globalisation et les éthiques appliquées au XXe siècle" à exposer la genèse historique des éthiques appliquées, spécialement l'éthique biomédicale, l'éthique du développement et l'éthique environnementale. Nous reprendrons le fil conducteur de la biopolitique pour montrer comment, sans que ce modèle politique de gestion de la vie ne disparaisse, se produit vers 1945 un changement historique que beaucoup d'auteurs nomment "globalisation" ou "postmodernité". La biopolitique est un concept qui éclaire l'introduction graduelle de la vie comme un élément principalement de gestion politique, mais également présente dans des moments historiques différents qu'il faut distinguer, en particulier la biopolitique ou "gouvernementalité néolibérale", depuis 1975 jusqu'à nos jours. Nous nous concentrerons sur l'étape historique postérieure à 1945 parce qu'une série d'ambivalences de plus en plus écrasantes se produiront au cours de celle-ci, entre les améliorations des capacités technocientifiques et économiques qui permettent d'augmenter la vie (augmentation de la longévité des populations, de la production agricole, du gaspillage consommateur, des améliorations sanitaires, etc..) et la diminution parallèle d'autres capacités vitales (disparition accélérée d'espèces, épuisement de ressources naturelles, accumulation des déchets, contamination de l'eau, de l'air et de la terre, etc). Ces ambivalences se sont multipliées, intensifiées et ont été poussées à l'extrême durant la deuxième moitié du XXe siècle, dans ce qu'Ulrich Beck dénomme une "société du risque", en générant une quantité de contradictions dont les effets touchent potentiellement tous les habitants de cette planète.

Dans ce sens, la société globale est différente de toutes les antérieures, et ce sera en elle que vont apparaître les éthiques appliquées durant les années 60 et 70. Ces éthiques sont le fruit de l'apparition de nouveaux problèmes liés directement à la vie: la définition clinique de la mort, les risques pour l'alimentation que comportent l'usage de pesticides pour l'agriculture, la préoccupation pour la dignité et les droits de l'homme, etc. Ces éthiques appliquées naissent des problèmes historiques relatifs aux ambivalences croissantes entre la vie et la mort, en générant des nouveaux modèles de connaissance scientifique et de pratique politique - sociale. Toutes naissent et se

développent pendant la deuxième moitié du XXe siècle, ce qui renforce *notre hypothèse qui rattache la formation des éthiques de la vie par à l'apparition de la société globale*. Nous allons montrer comment ces éthiques contiennent implicitement certains des fondements philosophiques des éthiques de la vie, ainsi qu'une critique de certains principes du libéralisme politique, du néolibéralisme économique et du développement technocientifiques, aujourd'hui dominants, et déjà incorporés depuis la fin du XVIIIe siècle dans le modèle de gestion biopolitique.

À nouveau, ces conclusions nous conduiront au débat de la fallacie naturaliste dans la Section III, dédiée aux "Fondements philosophiques des éthiques de la vie". Là, nous poserons premièrement une question qui a été attribuée à David Hume et qui appartient plutôt à certaines interprétations de la philosophie analytique anglo-saxonne du XXe siècle. La controverse naît d'un fragment unique du *Traité de la nature humaine*, publié en 1739, et que le philosophe écossais n'a jamais développé et auquel il ne s'est jamais référé a posteriori, puisqu'il s'agit clairement d'un débat propre à notre époque. Il s'agit de la célèbre distinction entre les faits et les valeurs, entre les données de l'expérience et les normes de la morale, ou, avec les mots de Hume, entre l' "être" et le "devoir -être". L'importance de ces distinctions se rapporte à celles antérieurement citées : la gestion politique et la vie naturelle, d'un côté, et la politique et la physique, de l'autre. Nous verrons comment le concept de la biopolitique et le développement de la biologie durant le XIXe siècle nous aideront à comprendre la dissolution de cette dichotomie. Dans le chapitre 9 nous présenterons le débat sur la fallacie naturaliste, les raisons de ses défenseurs et de ses critiques, et essaierons de le résoudre au long de notre travail, à partir des fondements que nous trouverons dans les éthiques de la vie.

Par la suite, nous allons reprendre deux auteurs de filiation kantienne, Max Weber et Jürgen Habermas, pour fonder les trois domaines de l'expérience éthique : la relation que nous avons avec notre propre corps, les relations communautaires que nous avons avec d'autres êtres humains et les relations que nous maintenons avec le reste des êtres vivants. Les trois *Critiques* de Kant, scindés dans une théorie de la connaissance des phénomènes du monde, une théorie de la pratique morale vers les autres et une théorie du jugement esthétique et téléologique, ont été réinterprétées par ces auteurs dans des termes de "sphères de rationalisation". Nous analyserons attentivement cette triple division en suivant la *Théorie de l'action communicative* de Habermas, à une double fin :

1) Démontrer l'absence d'une perspective naturalisée, matérielle et de contenu dans cette triade, ce qui empêche de formuler une éthique de la vie. Alors que Habermas distingue la sphère véritative-scientifique (de validité des états de choses), de la sphère morale-juridique (de validité des normes sociales) et de la sphère esthétique-véritable (d'une validité des états subjectifs), il me semble qu'il est préférable de postuler *les trois sphères naturelles de l'action éthique* de la façon suivante: les relations du corps avec soi même, les relations sociales de quelques êtres humains avec les autres et les relations entre les êtres humains et le reste des êtres vivants.

2) La triple division des sphères de validité de Habermas finit en donnant une prépondérance spéciale à la deuxième, la sphère juridique-normative. Cette opération, qui donnera une plus grande importance à la validation de normes juridiques qu'à l'éthicité des "mondes quotidiens de la vie", nous montrera le dualisme implicite dans son éthique postérieure du discours (en réalité, dans n'importe quelle éthique formelle héritière de la Modernité). Habermas lui-même, comme nous verrons, se verra obligé de reprendre un discours éthique de contenu matériel dans *L'avenir de la nature humaine*, où posera une éthique de l'espèce très éloignée du formalisme kantien.

La Section IV, "Les éthiques de la vie", est la plus importante de cette thèse. Dans cette section nous allons faire référence aux réflexions de trois auteurs principaux qui vont nous fournir des fondements philosophiques des éthiques de la vie: Habermas, avec son éthique de l'espèce; Enrique Dussel, avec son éthique de la libération; et Hans Jonas, avec son éthique de la responsabilité. Le long de ces analyses, nous verrons que chacun des auteurs dédie une attention spéciale aux menaces de la vie depuis différentes sphères éthiques d'action: la relation d'un individu avec soi même (Habermas), la relation de quelques individus et collectifs avec d'autres (Dussel) et la relation de l'être humain avec la biosphère (Jonas). Dans le premier cas nous aurons un concept de vie entendu comme espèce; dans le deuxième cas nous verrons que la vie est interprétée à partir des fonctions primaires du cerveau pour accomplir les besoins basiques, alors que dans le troisième cas la vie humaine apparaît comme "une authenticité", comme la préservation de l'image de l'être humain comme nous la connaissons jusqu'à aujourd'hui.

Dans tous ces cas nous nous trouvons avec une *défense du concept de vie* qui viendra toujours accompagnée d'une *réfutation, parfois implicite, parfois explicite, de la thèse de la fallacie naturaliste attribuée à Hume*. Nous verrons que ces trois auteurs acceptent la possibilité de fonder des jugements de valeur à partir des jugements de fait; ou, ce qui est équivalent, les trois soutiennent, à la différence de ce que pensaient

beaucoup d'interprètes de Hume, qu'il y a des jugements descriptifs qui contiennent en même temps des mandats éthiques. Pour les trois auteurs antérieurement cités, nous verrons que le concept de vie présente un double aspect sensible et rationnel, matériel et spirituel. Et plus important encore: nous ne pouvons pas penser les normes éthiques sans considérer cette double qualité.

Avec ces prémisses, l'argument central de cette thèse doctorale restera exprimé dans le chapitre 15: *la nécessité de considérer pour toute éthique possible le concept de vie comme fondement philosophique premier, en manifestant son double caractère descriptif et évaluatif, comme être et comme devoir être, et cela dans les trois domaines éthiques d'action: le corporel, le social et l'environnemental*. En réalité, ces trois distinctions ne sont que méthodologiques ou correspondent à des *types idéaux*, comme Weber dirait, mais elles acquièrent, comme beaucoup d'auteurs l'ont défendu, le caractère de paradigme. La vie se convertit peu à peu en fondement indéniable d'innombrables problèmes et questions de notre temps que l'éthique traditionnelle ne peut pas résoudre.

Cela arrive dans beaucoup d'éthiques publiées durant la deuxième moitié du XXe siècle, comme l'éthique du discours de Habermas, la théorie de la justice de Rawls ou la théorie des vertus de MacIntyre. Nous allons montrer comment, à la lumière des nouveaux problèmes projetés par l'éthique de la vie, la distinction habituelle entre des "éthiques du devoir" et des "éthiques du bien", ou "des éthiques universalistas" et "des éthiques comunitaristas" semble insuffisante.

Quand l'argument central de la thèse a été développé, nous serons dans des conditions d'affronter la conclusion finale de la thèse, correspondante à la Section V, où nous projeterons certains des différences entre ce que nous allons nommer "éthique traditionnelle" et "éthique de la vie". À la lumière de certains faits historiques, et comme nous ferons aussi avec la date indicative de 1800, nous allons situer l'année 1945 comme un moment symboliquement initial pour l'éthique de la vie. L'objectif est de montrer la nécessité de réorienter l'héritage de l'histoire de l'éthique vers une série de questions actuelles qui sont propres de la société globale, grâce à ses nouvelles capacités de transformer, de manipuler, de presser ou de nier la vie dans ses dimensions multiples. Nous verrons que les éthiques traditionnelles sont projetées depuis un **cosmovisión** où la première donnée, l'existence de vie, n'est pas un problème éminent.

De plus, nous verrons que l'éthique traditionnelle est pensée pour un moment temporel présent qui n'inclut pas les questions à long terme, comme l'impact différé de

nos actions technoscientifique, politiques et économiques. Ces éthiques sont majoritairement formulées dans le sens de la présence interpersonnelle, le visage face - à - face de Lévinas, lequel nous éloigne d'une vision nécessairement systémique pour une éthique dans la société globale. Je me rapporte à la question des effets négatifs non intentionnels de nos actions quotidiennes, les mécanismes d'exclusion de tout système social, de l'ignorance devant les résultats incertains de l'expérimentation technoscientifique, les déséquilibres entre les différents systèmes économiques, technologiques, politiques, écologiques, etc. De plus, et comme Jacques Derrida a remarqué, la tradition philosophique que va depuis Descartes jusqu'à Lévinas est "logocentrique", dans le sens qu'elle ignore la question de l'animalité humaine et son rapport avec le reste des animaux. La philosophie a historiquement été anthropocentrique, en donnant une priorité au nommé "sujet souverain" libre de tout conditionnement vital. Seulement à partir de 1945 la philosophie a commencée à prendre en compte des relations éthiques que nous maintenons avec le reste des êtres vivants.

En résumé, nous vivons dans une société de contingence inévitable et de risques croissants dont les effets négatifs motivent la nécessité de reformuler la pensée éthique et nos manières quotidiennes d'action. Si nous projetons ainsi les choses, il y a une possibilité pour que l'éthique et la philosophie ne soient pas un simple meta-recit postmoderne mais au contraire, qu'elles acquièrent un rôle orientatif utile dans nos actions qui nous permettent de comprendre le sens normatif qu'a la vie quand elle s'expose à une menace. Malgré cela, je suis conscient de la difficulté que suppose aujourd'hui penser une éthique de fondements avec prétentions d'universalité. C'est en définitive la volonté qui meut cette thèse: redéfinir les problèmes éthiques les plus actuels, montrer leurs vigueurs, analyser leurs arguments les plus importants dans une confrontation avec d'autres éthiques et, finalement, contribuer à *la compréhension de quelles sont les possibilités pratiques qu'elles nous offrent pour continuer à réconcilier notre inépuisable volonté de vivre avec le postulat irréalisable de la vie perpétuelle.* Rien de plus et rien de moins...

17. Vers une nouvelle interprétation des catégories de l'éthique

Tout au long de cette thèse nous avons essayé d'articuler un parcours simultané tant à niveau historique qu'au niveau méthodologique autour des relations qui se produisent entre l'éthique et la vie. Autant l'histoire est une condition requise indispensable pour l'apparition de nouveaux concepts et de nouvelles pratiques, que notre constitution d'êtres vivants avec quelques qualités biologiques fragiles et menacées requiert une nouvelle réflexion éthique sur les fondements normatifs et de nouvelles pratiques rapportées au soin de la vie.

D'une part, nous avons vérifié que depuis la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle se produit un nouvel et croissant intérêt à la vie comme objet de gestion politique, de recherche scientifique et de réflexion philosophique. Cet intérêt n'atteindra l'éthique qu'à la moitié du XX^e siècle, après l'Holocauste nazi et les bombes nucléaires de Hiroshima et de Nagasaki.

D'autre part, nous avons essayé de formuler une éthique de la vie en suivant une analyse détaillée de l'éthique de l'espèce de Habermas, l'éthique de la libération de Dussel et l'éthique de la responsabilité de Jonas. À partir des catégories utilisées autour de la fallacie naturaliste attribuée à Hume, le "être" et le "devoir être", nous avons trouvé des similitudes dans ces trois propositions, en montrant que les fondements de normes éthiques impliquent le présupposé de la vie comme condition de possibilité à toute éthique possible dans ses trois domaines pratiques: corporel - existentiel, interpersonal-social et environnemental.

En résumé, depuis 1945 à nos jours s'est constituée une société de plus en plus mondialisée et interdépendante entre le social et le naturel, entre l'individuel et le collectif, entre le vivant et ce que ne vit pas. Ces relations sont devenues plus complexes et multidimensionnelles (migratoires, économiques, écologiques, culturelles, politiques, etc...). Ces processus complexes se sont détachés et accélérés avec l'apparition de la gestion biopolitique depuis la fin du XVIII^e siècle en Angleterre et en France, en s'étendant au monde entier avec deux nouveaux savoirs-pouvoirs : l'économie capitaliste et la technoscience. Dès lors, les processus vitaux ne sont pas seulement plus complexes, mais se sont convertis en objets de savoir et de pouvoir qui produisent des résultats ambivalents, à la fois avantageux et destructifs pour la vie. Ce fait a été assumé par la modernité réflexive contemporaine, et en particulier l'éthique, au niveau pratique

et philosophique. Nous avons essayé de montrer comment l'éthique a commencé à prendre vie comme un objet de savoir et de responsabilité, de réflexion normative et d'attention dans ses trois domaines d'expérience. Ces trois conditions universelles de la vie se sont converties en nouveau fondement normatif de l'éthique en raison de sa fragilité constitutive et la nécessité de son soin. Les éthiques de la vie ici étudiées explicitent normativement ces conditions vitales qui sont implicitement toujours présupposées dans toute action humaine. Autrement dit: elles explicitent les devoirs qui sont présupposés dans notre condition même d'êtres vivants appartenant à l'espèce *homo sapiens* et habitants dans cette planète vivante, Gaia. Alors, ils nient la fallacie dit « naturaliste » attribuée à Hume que sépare l'être du devoir être, le fait d'être vivant et les normes qui l'accompagnent.

Le fait radical qui distingue plus clairement ces éthiques de la vie des autres éthiques postérieures à 1945, est la problématisation des ambivalences de plus en plus aiguës entre la vie et ses menaces chez les êtres humains, les animaux, les écosystèmes, etc. L'éthique de la vie n'aurait pas été possible sans une gestion politique du risque et de la mort et sans une nouvelle conscience sociale de la dégradation et de l'exclusion au sens large. *Ce croisement entre l'exclusion, la prédation, l'anéantissement, la contamination et l'oppression, d'une part, la réflexivité, la sensibilisation, la responsabilité, le soin et l'éthique, d'autre part, définissent les éthiques de la vie par opposition au reste des propositions éthiques.*

Cette nouveauté, non seulement nous amène à remettre en cause, comme nous l'avons fait dans le chapitre 11, les distinctions entre une "éthique privée" des préférences et la "justice publique", ou entre des "éthiques de la bonté" et des "éthiques du devoir", puisque les pratiques qui génèrent des effets négatifs non intentionnés et dans le long terme se produisent dans le niveau individuel et quotidien et dans le niveau collectif et institutionnel de type politique (mais aussi technologique, économique, etc.). La nouveauté des éthiques de la vie nous amène à questionner aussi la pertinence du débat entre des éthiques "universalistes" et éthiques "communautaristes", les deux courants les plus importants du panorama éthique actuel. D'un côté, les éthiques de tradition kantienne, comme celles de Habermas et Apel qui mettent l'accent sur les fondements formels - idéaux qui laissent place à une procédure valable pour les consensus et les fondements des normes, ou comme le "néocontractualisme" de Rawls, qui imagine une "position hypothétique originaire" de symétrie entre les êtres humains permettant d'établir une série de principes fondamentaux acceptables par tout individu

rationnel. D'un autre côté, les éthiques de tradition aristotélicienne, comme l'éthique des vertus de MacIntyre, qui est scandalisée du subjectivisme contemporain et essaie de trouver dans la notion de vertu une série de contenus pratiques qui donnent à l'idée de bien un sens plus authentique, plus concret et narratif que les abstractions de la modernité et de la philosophie analytique, et que nous trouvons dans les traditions distinctes et les contextes culturels; ou bien dans la proposition de Walzer, qui critique la possibilité de trouver une notion unique valable du bien pour toutes les cultures, et élabore une proposition "culturaliste" qui met le bien et la justice en fonction du sens historique conditionné et attribué et de la sphère sociale correspondante.

Tant les unes comme les autres proposent, à la lumière de l'éthique de la vie, une fausse alternative entre la validité universelle et le sens concret de nos pratiques. C'est ainsi parce que, comme nous l'avons vu dans notre révision de Habermas, l'expérience éthique est constituée d'une triple dimension ontologique: personnelle-existentielle, sociale-collective et environnementale-écologique. C'est pourquoi, ce sont des sphères pratiques elles-même irréductibles qui constituent notre réalité vivante, dont la visibilité est plus ou moins explicite en fonction du champ pratique dans lequel nous nous trouvons (sentimental, politique, économique, etc.). Mais, de plus, ces trois sphères pratiques ne sont pas des abstractions simples "formelles" ou "vides", mais toutes ont un fondement vivant. La vie est le fondement de notre expérience humaine, c'est le contenu présumé à chaque fois que nous parlons et agissons, et est aussi le sens final et le but de tous nos actes et de nos prétentions culturellement médiatisées. Toutes les cultures mangent d'une manière distincte, ont des "langages culinaires" différents, mais toutes "mangent". Toutes les cultures vivent dans des environnements écologiques distincts, ont des paysages distincts, mais toutes sont favorables à la vie. C'est pourquoi, *la vie est le premier contenu de nos actions et le présumé transversal à toutes les cultures de notre planète.*

Alors, le postulat de la "vie perpétuelle" est derrière chaque représentation culturelle et chaque pratique dans les champs et les sous-systèmes sociaux, familiaux etc., en mobilisant nos motivations les plus profondes et en renouvelant constamment notre affirmation de la vie, notre "volonté de vivre". L'éthique n'a de sens que comme réalisation inatteignable de ce postulat, d'autant plus lorsque les menaces sont grandes. Comme le dit Dussel, seulement avec le suicide on met fin à la vie et à l'éthique. Ce qui est inconcevable, cette fois avec Jonas, est une humanité prétendument suicidaire, puisque dans tous nos actes d'êtres vivants nous affirmons déjà une telle condition. C'est

pourquoi, comme résumé, *l'éthique de la vie explicite simultanément une triple série de conditions universelles de l'expérience pratique et un présupposé vivant comme dernier contenu de nos actions.*

Ce fait déterminant de l'éthique de la vie non seulement remet en question la distinction classique entre les éthiques kantienne du devoir et les éthiques aristotéliques du bien, mais aussi provoque une nouvelle compréhension entre la tradition philosophique qui n'a pas problématisée notre condition d'êtres vivants et les nouvelles propositions philosophiques qui le font. Pour montrer cette nouveauté nous allons analyser le livre posthume de Jacques Derrida *L'animal que donc je suis*. Derrida nous montre que la tradition philosophique occidentale, d'Aristote à Heidegger, en passant par Descartes et Kant, est fondée sur un logocentrisme qui justifie la supériorité ontologique de l'être humain sur les autres animaux, en les réduisant en objets instrumentaux. Le titre du livre veut montrer le paradoxe humain que suppose avoir une condition corporelle vivante qui est naturelle et animale et, malgré cela, poursuivre le reste des êtres vivants pour les instrumentaliser, pour les chasser, pour les apprivoiser, pour les manger ou pour les utiliser pour l'expérimentation. Derrida, en coïncidant avec l'apparition historique de la gestion biopolitique, remarque que depuis 200 ans a augmenté vertigineusement un processus de:

Des *savoirs* zoologiques, ethologiques, biologiques et génétiques toujours inséparables des *techniques* d'intervention dans son objet, de transformation de son objet même et du milieu et du monde de son objet, l'être vivant animal: par l'élevage et l'entraînement à une échelle démographique sans comparaison avec le passé, par l'expérimentation génétique, par l'industrialisation de ce qui peut se nommer la production alimentaire de la viande animale, par l'insémination artificielle massive, par les manipulations de plus en plus audacieuses du génome, par la réduction de l'animal non seulement à la production et à la reproduction suractivée (des hormones, des croisements génétiques, du clonage, etc.) de la viande alimentaire mais à tout sort d'autres buts au service de certain être et le bien-être supposé humain de l'homme⁴⁵⁶.

Malgré notre animalité constitutive, non seulement parce que nous avons des instincts, des affections ou motilité, mais surtout parce que nous sommes des êtres vivants, le discours philosophique moderne et les pratiques cognitives, productives et consommatrices mettent l'humain à une position hégémonique de domination et de

456

DERRIDA, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 41-42.

supériorité face au reste des "animaux" vivants. Le propre de cette vision anthropocentrique et souveraine du sujet est sa prétendue émancipation de la nature et sa conquête de la liberté, sa sociabilité face à la barbarie, son savoir et sa technique en face de l'ignorance et de la survie, son "devenir un sujet" face à l'être-objet. D'un autre côté, le non-humain, l' "animal", est utilisé comme une « chose » qui réunit tout le vivant à l'exception de l'espèce humaine. Avec cette généralisation on perd la multiplicité, la diversité et la pluralité inhérente au règne du vivant et on produit un nouveau paradoxe: que notre supériorité sur l'animal est synonyme à la fois d'une humanisation, et de l'usage et l'abus que nous faisons de lui, en le réduisant à un objet instrumentalisé, et remettant en question le sens de notre propre humanité.

En suivant Derrida, cette tradition anthropocentrique remonte à l'Antiquité gréco-latine et aux trois religions abrahamiques, mais elle reçoit des nouveaux fondements dans le *Discours de la méthode* cartésienne, fondatrice de la Modernité européenne avec sa philosophie de la subjectivité. Le "Je pense" s'autonomise de la condition vivante et se reclut dans son non-être-animal. Le "je suis une chose pensante" nie non seulement sa propre corporalité, mais aussi celle du reste des êtres vivants, en les réduisant à une *res extensa* dépourvue de liberté et soumise aux impératifs de la nécessité. C'est pourquoi le "je pense" cartésien est fondé par une métaphysique de la mort et de l'inerte, dans un sens proche aux propos d'Hans Jonas sur dualisme de la Modernité. Face à ce que nous avons défendu dans ce travail comme la donnée radicale et le fondement de toute éthique possible (la vie dans toutes ses manifestations, par sa précarité, son victimisation et sa dégradation rampante dans la société globale), Derrida marque l'absence de précédents dans la tradition canonique de la pensée moderne:

L'expression "je vis (c'est-à-dire, comme animal) donc je suis" n'est pas garantie par aucune certitude philosophique. (...) l'indubitabilité de l'existence, l'autoposition et l'automanifestation du "j'existe" ne dépend pas de l'être-en-vie mais de la pensée, d'un apparaître soi même que, dans un premier moment, n'est pas déterminé comme respiration, souffle ou vie (...) dans le chemin qui va des Descartes à Heidegger⁴⁵⁷.

Cette critique nous rappelle à celle que fait Habermas à propos du paradigme de la conscience, auquel il oppose le tournant postmétaphysique du langage. En suivant Derrida, ces philosophies anthropocentriques oublient la réalité évidente de la vie,

⁴⁵⁷

DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 106.

spécialement dans notre contexte actuel avec toutes les ambivalences, risques et menaces qui se multiplient de plus en plus. Cela atteint même l'éthique. Aucun des grands philosophes de la Modernité ne s'est arrêté à réfléchir à propos des sacrifices, des expériences et des exterminations que nous commettons avec les espèces vivantes. Ils n'ont pas non plus réfléchi aux conséquences du fait d'être vivant entouré d'autres êtres vivants non humains. De là leur étroitesse ontologique. Cette ontologie implicite prive l'animal du "moi" et de la pensée, de sa capacité de répondre et de devenir responsable. Chez tous les philosophes modernes, de Descartes à Lévinas (y compris Bentham), nous trouvons la même équation logocentrique qui identifie subjectivité et ontologie:

1) que le "je pense donc je suis" n'est pas nommée subjectivité par Descartes (il s'agit au contraire –voilà c'est qui compte)- d'une fondation du sujet; 2) que le "je pense" kantien recommence à mettre en question toute l'argumentation de l'ontologie cartésienne autour du *cogito ergo sum*, il s'agit cependant d'un "je pense" que, après avoir accompagné toutes les représentations –voilà ce qui compte-, il définit le rapport de la raison avec soi-même en nient ce de l'animal; 3) que le Dasein heideggerien définit au moyen d'une reconstruction de la subjectivité cartésienne (il s'agit cependant –voilà c'est ce qui compte ici- d'un Dasein ancré dans un "j'existe" et dans une *Jemeinigkeit*); 4) que tel "sujet" dénommé par Lévinas est hôte ou otage (...) et il s'agit cependant d'un homme qui se rattache à l'autre homme comme avec "nous" des "frères" ou des "prochains" en face d'un animal sans visage et étranger à toute éthique⁴⁵⁸.

En suivant Derrida, la pensée de la subjectivité est la condition de possibilité dans tous les systèmes philosophiques modernes jusqu'à Lévinas et Lacan. L'animal, par le manque d'autorreprésentation de soi, du langage, des réponses, est exclu de l'ontologie, l'anthropologie et l'éthique, un fait que nous avons radicalement remis en question dans cette thèse. La métaphysique de Descartes est subjective et s'appuie dans le "je pense" ou res cogitans. À son tour, l'anthropologie kantienne privilégie l'être humain rationnel comme le seul être à avoir une valeur intrinsèque et une dignité, ce qui exclut d'une telle condition le reste des êtres vivants; mais, nous pourrions demander à Kant: Gaia est-elle digne elle-même ou est-elle un objet de nos représentations? Derrida va jusqu'à dire que "le kantisme a seulement une haine vers l'animalité de l'homme"⁴⁵⁹. Quant à Heidegger, il considère que l'animal est "pauvre du monde" et manque du "en

⁴⁵⁸ DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 110.

⁴⁵⁹ DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 124.

tant que tel" caractéristique de la question ontologique du Dasein. Finalement, la métaphysique et l'éthique de Lévinas considèrent l'altérité de "l'Autre en tant que l'autre" dans un niveau strictement anthropologique, lequel, à nouveau, exclut les animaux et l'animalité en tant qu'être vivant, des questions fondamentales. Et tous ces philosophes non seulement excluent l'animalité inhérente à l'être humain, mais aussi aux êtres vivants dans toute son étendue et les conditions environnementales qui permettent son existence.

Chez tous ces auteurs nous trouvons un préjugé implicite vers le règne vivant en général. Ils ne se rendent pas compte que dans tout "je" il y a un présupposé vivant, et que tout vivant humain partage avec les autres animaux le métabolisme et la sensibilité, avant toute activité linguistique et tout discours du "moi". Malgré cela, ils assimilent l'animal à un objet parce qu'il n'est pas capable de parler ou répondre, s'affranchissant par cela des obligations et des droits; les signaux qu'il produit ne sont pas langage et ses rythmes sont mécaniques et prévisibles. Ce manque supposé fondamental, la non-réponse, est mise en question par Derrida, avec toutes les répercussions instrumentales, industrielles et philosophiques sous-jacentes. Dans ce sens, il décrit l'exhibition sexuelle, la séduction et la guerre érotique d'attraction et de rejet comme événements "autodeictiques" et de "autoprésentation" écrits dans les caractères génétiques ou acquis par apprentissage.

Derrida essaie de défaire les topiques dualistes qui apparaissent subtilement disséminés tout au long de l'histoire de la philosophie, afin de revendiquer une attention à la vie non-humaine, presque inexistante dans notre tradition intellectuelle. Le travail déconstructif de Derrida s'engage dans un contexte historique plus ample qui nous permet de *différencier plus exactement la pensée traditionnelle de la pensée contemporaine à la lumière des éthiques de la vie*. On met pas seulement en question le primat anthropocentrique de l'éthique qui va d'Aristote à Lévinas, selon le présupposé du logos rationnel de l'être humain; on ne problematise pas seulement la thèse dualiste qui va de Descartes à Kant, et qui sépare le corps et l'esprit, l'empirique et le formel. On peut aussi problematiser l'apparente continuité entre les éthiques antérieures à 1945 et les éthiques postérieures.

Comme j'ai essayé de montrer dans cette recherche, le deployment historique de la gestion biopolitique gouvernementale et du désastre civilisationnel des deux guerres mondiales ont motivés ce que quelques auteurs nomment la "Modernité réflexive" ou globalisation. L'une des caractéristiques principales de ce changement historique,

comme nous l'avons vu, a été la prise de conscience et la problematisation des effets ambivalents de l'action humaine, qui rend possible simultanément l'augmentation et la destruction de la vie dans les trois domaines d'expérience humaine : être corporel, être dans la société et être dans la nature. Voilà le nouveau phénomène qui a motivé une attention croissante de la philosophie, et en particulier de l'éthique, vers nos conditionnement vitaux, de 1945 jusqu'à aujourd'hui. C'est pourquoi *la nouveauté des éthiques de la vie est la problematisation de certains presupposés biologiques et leur considération à un niveau normatif, ceci donnant à l'éthique un caractère systémique, absent de toutes les éthiques antérieures, par conséquent qualifiées de traditionnelles; incluant l'éthique de Nietzsche.*

Comme nous avons déjà vu antérieurement, le vitalisme de Nietzsche et sa thèse de la dialectique vie-mort est un précédent philosophique des éthiques de la vie, par sa mise en question, en face de Spinoza et Darwin, d'une conservation supposée et une adaptation inertielle de la vie. Le philosophe allemand est le premier qui présente la vie dans des termes ambivalents d'expansion et de dégénérescence, de croissance et protection, de biologie et de politique. Au-delà de Darwin, il employait les termes d'expansion-conservation pour comparer l'évolutionnisme biologique des espèces les plus fortes qui l'emportent sur les plus faibles avec l'évolutionnisme historique des races dirigeantes qui dominent les plus faibles. Mais à l'aventure de l'expansion vitale est inhérente la précarité, la maladie, l'erreur et la dégénérescence. La vie n'est pas caractérisée par son adaptation passive aux changements du milieu, mais par son abondance gaspilleuse et contradictoire. Cette abondance vitale est le fondement de la volonté de vivre, ou volonté de puissance, comprenant tout le règne des êtres vivants. Les réflexions de Nietzsche à propos de la volonté de puissance ne se dirigent pas seulement vers un autodépassement esthétique-existential des capacités propres, mais ils postulent aussi la nécessité, même l'exigence, d'une active politique d'intervention eugénique qui met fin à la dégénérescence et améliore l'espèce. Ces formulations de Nietzsche, comme nous l'avons déjà dit, se placent, dans quelques occasions, dans la séparation des forts en face des faibles au moyen de l'élimination des malades, et dans d'autres occasions, dans l'acceptation de l'ambivalence non identifiable à l'intérieur même de l'individu entre la santé et la maladie, entre la croissance et la mort.

Son projet éthique, explicite dans ses dernières œuvres, contient un double sens biologique et politique, ou biopolitique, si l'on préfère. Il montre l'interminable lutte historique entre deux grandes cosmovisions morales: la morale des forts, propre d'une

classe aristocratique et minoritaire qui affirme l'expansion vitale; et la morale des faibles, propre du troupeau majoritaire et soumis, qui se livre à la résignation et au mépris de la vie, imposés par les grandes religions universelles. C'est pourquoi l'ontologie de Nietzsche est complètement vitaliste et moniste, en problematisant les rapports complexes entre biologie, ontologie et politique, entre l'évolutionnisme, la volonté et l'Ultrahomme. Son éthique de la puissance est le produit final.

Mais cette éthique est très éloignée de l'éthique de la vie que nous étudions. Premièrement, parce qu'elle comprend les ambivalences de la vie dans des termes ontologiques et non historiques. S'il est vrai que le caractère ontologique possède la dialectique vie-mort dans toutes ses expressions (comme nous montre la tradition orientale), il faut rappeler que le contexte historique de Nietzsche est celui d'une Europe en expansion coloniale, dans sa triple dimension politique, économique et scientifique. L'extermination de natifs et le spolie des recours dans tout le monde n'étaient des sujets éminent pour lui, de même que l'exploitation ouvrière en Europe et la pollution produite par l'industrialisation naissante. Comme nous l'avons déjà vu, la mise en question de ces pratiques ne sera pas assumée par la pensée éthique jusqu'au milieu du XX^e siècle. Mais, deuxièmement, et plus important encore, Nietzsche établit entre l'éthique et la vie un lien de puissance, de conflit, de lutte, d'affirmation propre dans la confrontation avec les autres, les ennemis. Il établit une nouvelle dualité entre les forts et les faibles dans des termes esthétiques et biologiques. Au contraire, les éthiques de la vie sont formulées dès quelques sociétés « réflexives » devant l'ambivalence qui se produit entre un gaspillage consommateur de ressources et une menace, une fragilité, une exclusion et un risque croissants auxquels la vie est soumise dans toutes ses dimensions. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'affirmer un dualisme anthropologique à la fois éthique et politique entre les sains et les dégénérés, mais de rendre normativement explicites les trois conditions vitales de notre expérience éthique. L'éthique de Nietzsche ne cesse d'être anthropocentrique et belliqueux face à l'éthique de la vie, qui comprend tous les êtres vivants dans leurs rapports interdépendants et fragiles qui rendent possible la vie humaine.

Une fois placée la situation problématique de Nietzsche dans le contexte de la philosophie traditionnelle, par opposition à l'éthique de la vie, nous allons explorer brièvement certaines des éthiques traditionnelles pour montrer que la vie dans le sens qu'ici nous lui donnons n'est pas problematisée. Comme le dit Jonas, *l'éthique traditionnelle s'inquiète de la perfection de l'être, mais jamais de l'être*. Son intérêt sont

liés au bien, aux sentiments, au devoir ou à la compassion, mais dans aucun cas *au fait même d'être vivant*. Ce fait est implicitement présupposé dans toutes les éthiques traditionnelles, bien qu'aucune d'elles en lui prêtent un intérêt moral. Par exemple, le transcendentalisme de Kant porte l'être humain doté de facultés rationnelles à la condition de fin en lui-même, en réduisant le reste des êtres à une condition d'objets subsidiaires. Kant n'a pas connu la révolution industrielle, la gestion biopolitique ou l'évolutionnisme de Darwin. Son éthique est anthropocentrique comme toutes les éthiques de son époque, en s'orientant exclusivement vers la perfection morale et non vers les conditions vitales de possibilité:

Le premier devoir de l'homme pour soi même en qualité d'animal, bien que ne pas le plus éminent, soit l'autoconservation dans sa nature animale⁴⁶⁰. (...) En passant de la nécessité d'autoconservarse, qu'aucun devoir ne peut fonder elle même, il y a le devoir de l'homme pour soi même d'être un membre profitable du monde, parce que ce fait part aussi de la valeur de l'humanité chez sa propre personne, qui il ne doit pas, donc, dégrader⁴⁶¹.

Comme on le voit, la vie n'est pas importante pour l'éthique en comparaison à la nécessité d'être profitable au monde. En ce qui concerne le logocentrisme dont Derrida parlait, et donc son anthropocentrisme conséquent, Kant dit:

En jugeant selon la seule raison, l'homme n'a plus de devoirs que vers l'homme (vers lui même ou vers autrui); parce que son devoir vers n'importe quel sujet c'est une contrainte morale exercée par la volonté de celui-ci⁴⁶².

L'éthique de Kant est formaliste (comme celle de Habermas, Apel ou Rawls) parce qu'il est réduit "à la seule raison", ce qui exclut tout conditionnement empirique de la formule universelle de la morale, l'impératif catégorique. Les maximes de nos actions sont subjectives et non universalisables quand celles-ci ne procèdent pas de notre conscience. Quand nous accédons à l'idée de liberté dans la conscience, ou "liberté transcendante", qui est la même pour tous les hommes doués de raison, nous comprenons alors sa nécessité dans la raison pratique. La formule morale de Kant sépare tout conditionnement empirique du fondement inconditionné et immanent de la

⁴⁶⁰ KANT, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Parte II «Doctrina de la virtud», Tecnos, Madrid, 2005, , § 5.

⁴⁶¹ *Ibid.*, § 20.

⁴⁶² *Ibid.*, § 16.

liberté, comme si la conscience se soutenait elle-même pour être autosuffisante. Comme nous avons essayé de montrer, cette séparation entre l'empirique et le rationnel, entre la sensibilité et la liberté, entre la subjectivité et l'objectivité, entre les maximes et les lois, ne se soutient pas. À la lumière de l'exposé dans ce travail, non seulement telle division devient impossible, mais l'une des particularités de la morale traditionnelle devient aussi impossible: formuler des principes et légiférer la conduite dont les règles, résultats et conséquences soient visibles et contrôlables à long terme. Face à ce cognitivisme déterministe, et comme Jonas nous l'apprend, les risques de la société technoscientifique (et aussi ceux de la société du capitalisme financier néolibéral) sont de plus en plus incontrôlables, imprévisibles et destructifs. Face à ces faits de notre société globale, toute morale qui essaie de connaître les conséquences de ceux-ci et déterminer d'avance si nos maximes particulières s'adaptent parfaitement à la loi universelle n'est pas possible.

Un autre exemple paradigmatique du caractère aproblematique de la vie dans la réflexion morale antérieure aux éthiques de la vie est l'*Éthique* de Spinoza. Le philosophe juif d'origine espagnole essaie de trouver une essence commune à la *res cogitans* et la *res extensa* de Descartes. L'ordre de la pensée et l'ordre de l'étendue sont les deux expressions de Dieu et obéissent à la même qualité: le désir de toutes les choses pour persévérer dans l'être. Autrement dit, l'effort que toute réalité ontologique réalise activement pour déterminer son potentiel désideratif. Dans cette ontologie matérialiste du *Deus sive nature* nous trouvons la formulation d'un fondement, le *conatus*:

Chaque chose, en étant dans elle, s'efforce pour persévérer dans son être. (...) Et aucune chose n'a dans elle quelque chose pour laquelle peut être détruit ou qui supprime son existence, mais, au contraire, celle-ci s'oppose à tout ceux qui peut supprimer son existence. Et c'est pourquoi elle s'efforce, en tant qu'elle peut et c'est dans elle, pour persévérer dans son être⁴⁶³.

L'idéal éthique de concordance entre la raison et la nature, et alors, du rejet des passions externes, produit l'homme libre. L'idéal de liberté est, donc, l'idéal de vie:

L'homme libre à aucune chose ne pense moins que dans la mort, et sa sagesse n'est pas méditation de la mort, mais de la vie. (...) L'homme libre, c'est-à-dire, ce qui vit selon le seule

⁴⁶³

SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000, III, 6.

avis de la raison, ne se laisse pas guider par la peur de la mort, mais qui désire directement le bien, c'est-à-dire, agir, vivre, conserver son être sur la base de chercher la propre utilité⁴⁶⁴.

Le *conatus* est la puissance, la capacité et l'effort qui meut tous les êtres de la nature vers sa conservation et perfection comme un ensemble nécessaire. Comme on le voit, le fondement de la persévérance chez l'être est plus métaphysique que biologique. Dans la nature de Spinoza il n'y a pas de conflits et des réseaux solidaires qui forment des écosystèmes, mais une harmonie exprimée comme attribut essentiel de Dieu. De plus, et comme nous l'avons déjà dit, dans le contexte du XVII^e siècle n'existe pas une problématisation de la menace et la fragilité de la vie, puisque celle-ci n'est pas considérée comme un présupposé valide pour fonder des normes. La mort reste un élément naturel qui ne doit pas affecter l'homme libre, dédié à son amour intellectuel de Dieu.

Nous ne trouvons pas dans les éthiques de la Modernité une problematisation explicite du fait que suppose être vivant. Si nous revenons encore plus loin dans le temps on peut trouver un dernier exemple chez Aristote. Son *Éthique* est une philosophie pratique des vertus dédiée à obtenir le dernier fin, l'*eudaimonía* ou le bonheur. Il établit que la vie nutritive et sensitive ne peut pas constituer par elle-même une fin éthique en étant commun aux plantes, animaux et humains. L'être humain se distingue du reste du monde naturel en étant un *zoon politikon*, un animal politique. La nature humaine est caractérisée par le fait de vivre en communauté et d'orienter son action à une fin communautaire étant le bien commun. La *praxis* est l'activité de l'âme qui nous permet l'exercice des vertus, et cette activité est proprement humaine. L'action de l'être humain est orientée à des fins. Cette pratique correspond à deux types de vertus: les *vertus dianoétiques*, qui forgent le caractère, sont acquis par l'entraînement et l'expérience, et correspondent à la sagesse, l'intelligence et la prudence; et les *vertus éthiques*, qui s'acquièrent par la coutume, et correspondent à la libéralité et la tempérance. Il distingue comme vertus ce type de pratiques parce qu'elles conduisent au bonheur, la seule fin voulue pour elle-même.

Aristote ne s'intéresse pas à la vie comme condition de possibilité, comme vie nue (*zoé*), mais il s'intéresse à la bonne vie (*bíos*) et la réalisation de l'*eudaimonía*. Pour cela il signale trois manières distinctes de chercher cette fin: le plaisir (*apolaustikos*

⁴⁶⁴ SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, IV, 67.

bios), la vertu politique (*politikós bios*) et la vie contemplative (*theoretikós bios*). Seule la dernière, selon lui, peut être considérée comme proche à l'*eudaimonía*, puisque l'activité intellectuelle se rapporte à soi-même, est constante et ne cherche pas d'autres fins différentes d'elle, à la différence de l'activité politique ou l'animalité du plaisir. Cependant, l'*eudaimonía* est une disposition pour l'exercice habituel de la vertu, et l'une des vertus à exercer est l'obtention du bien dans la communauté à laquelle on appartient. Il en résulte que l'éthique aristotélicienne conduit à la politique.

Par conséquent, en conclusion, les auteurs de l'éthique dite traditionnelle le sont en ce qu'ils n'ont pas vécu historiquement dans une société qui remettait en question les ambivalences de la vie et la mort. En d'autres termes, cette éthique est "traditionnelle" en ce qu'elle est par rapport aux nouveaux défis et catégories posées par les éthiques de la vie. Il faut rappeler que des événements comme la crise environnementale ou la découverte du génome humain sont propres du XXe siècle, bien que ne le sont pas les différences sociales, l'existence d'exclus et les processus de libération. L'exclusion pour des raisons de race, de sexe ou de condition sociale a existé tout au long de l'histoire, et les philosophes n'ont pas été étrangers à ce fait (comme, par exemple, Bartolomé de las Casas ou Karl Marx). La nouveauté est que pendant la deuxième moitié du XXe siècle ont commencé à se relier une série de mouvements sociaux de libération apparemment indépendant: la décolonisation de nations africaines et asiatiques, la libération de la femme, le mouvement afro-américain aux USA, l'internationalisme ouvrier marxiste, le mouvement écologique et même la défense d'une libération animale. Ces événements, avec ceux analysés antérieurement, ont été promus par des sujets et collectifs historiquement nouveaux qui avaient été oubliés ou cachés par les institutions et les idéologies traditionnelles, et qui ont lutté cependant contre des situations d'oppression et d'exclusion. Les fruits de ses revendications ont réussi à "dénaturaliser" leur condition historique d'être opprimés, ou bien "naturaliser" éthiquement leurs exigences en prenant part des droits humains universels.

La fragilité de la vie et la nécessité d'en prendre soin n'ont pas été un problème éminent pour l'éthique au long de l'histoire. Avec l'apparition de la globalisation (ou modernité réflexive) et l'intensification des ambivalences de la vie et la mort, nous pouvons identifier une série de transformations lentes qui n'ont pas commencé à se généraliser avant la deuxième moitié du XXe siècle. Premièrement, comme cela a déjà été éclairci, le caractère ambivalent de nos actions économiques, politiques, technologiques, etc., a acquis des dimensions désastreuses et incontrôlables avec la

mondialisation de notre société. Cette différence radicale par rapport au moment historique que les philosophes antérieurs ont vécu a transformé les dimensions de notre action. Aristote défendait l'exercice de l'*areté* pour atteindre le bien de la *polis*. Kant formule pour sa part un impératif abstrait valable pour toute l'humanité. La nouveauté de l'expérience contemporaine est que nos actions, bien qu'elles obéissent aux principes éthiques, sont liées par un réseau complexe d'actions et de réactions dont nous ne pouvons pas contrôler ou prédire les conséquences. De plus, nous ignorons s'ils produiront des conséquences négatives pour la vie. Cela veut dire, à nouveau avec Jonas, que l'action humaine (technologique, mais aussi consommatrice, culturelle, politique, etc.) s'est géographiquement élargie et temporairement dilaté. *Nos actions commencent à être évaluées par ses effets potentiellement mondiaux et à long terme, en dépassant les frontières de notre propre contrôle cognitif, de notre propre communauté sociale et de notre biographie finie.* Nos rapports avec autrui ne se limitent pas maintenant au prochain à côté de moi, mais aussi aux effets positifs ou négatifs qui affectent d'autres êtres humains et non humains que nous ne connaissons jamais par leur éloignement géographique ou même parce qu'ils ne sont pas encore nés.

Mais alors, si le potentiel de nos actions dans la société globale est de plus en plus complexe, plus élevé, plus vertigineux, plus imprévisible, plus incontrôlable, plus irréversible et plus ambivalent, cela veut dire que le fondement éthique de la vie, bien que ce soit la dernière instance de toutes nos actions avec une prétention éthique, n'est pas concluant et requiert l'interaction avec d'autres principes éthiques. De fait, les trois auteurs protagonistes de ce travail proposent d'autres éléments à considérer: le discours (comme chez Habermas), les tactiques de libération (comme chez Dussel) ou la précaution (comme chez Jonas). Et pour cela ils ne cessent de se remettre aux auteurs classiques comme Kant, Marx ou Aristote. Comme il a déjà été dit antérieurement, la proposition de l'éthique du soin transversal aux hommes et femmes, comme quelques féministes actuels ont élaboré, prend une dimension fondamentale.

Deuxièmement, le fait de vivre dans une société de plus en plus interdépendante nous force à considérer l'éthique depuis une perspective plus globale. Cela veut dire que *les sujets à considérer ne sont pas seulement les êtres humains, mais tous les êtres vivants et les phénomènes qui permettent la vie et qui composent l'écosphère terrestre.* L'éthique ne peut pas se limiter à réfléchir à propos des actions avec autrui, elle ne peut pas même se limiter à l'humanité dans des termes universels. *L'éthique dans un sens global a à considérer si, sur tous les champs et sous-systèmes d'action économique,*

technologique, familiale, politique, etc, s'accomplissent les présupposés qui font la vie possible sur notre planète dans le long terme.

L'éthique de la vie ne peut pas être anthropocentrique parce que l'existence de vie au sens large est condition de possibilité pour qu'existe de la vie humaine. Cette *novum* éthique n'a jamais été considérée ni par l'éthique traditionnelle, ni par beaucoup d'éthiques actuelles qui, comme nous avons eu l'occasion de vérifier, sont héritières de la dite tradition. Comme nous avons essayé de démontrer dans cette thèse, n'importe quelle éthique connue même aujourd'hui suppose implicitement les trois conditions universelles de l'expérience éthique: le corps, la société et la nature. Les éthiques de la vie les explicitent normativement lorsque celles-ci subissent certains type d'abus, de menace, d'exclusion, de risque ou de dégradation. Seulement à partir de cette considération sont mis en jeu les apports d'autres éthiques: utilitaristes, kantienne, aristotélienne, etc. C'est-à-dire, les éthiques de la vie ne nient pas les apports des éthiques traditionnelles, mais explicitent les présupposés vitaux auxquels ces dernières n'ont jamais donné une qualité normative. Celui qui a le mieux compris cela fut Enrique Dussel, qui définit le principe éthique-matériel de la raison pratique, mais en l'articulant avec le principe moral-formel de la raison réfléchie et du principe de factibilité de la raison instrumentale. Selon cela, *le principe matériel de la vie est condition de possibilité pour l'éthique, mais ce n'est pas en soi suffisant pour déterminer quelles actions nous pouvons ou devons réaliser. Bien que ce soit le premier critère implicite qui fonde toutes nos actions, cela ne veut pas dire qu'il soit en soi concluant dans la manière d'entreprendre les dites actions.*

Dépasser l'anthropocentrisme éthique et la souveraineté du sujet ne veut pas uniquement dire dépasser les rapports moi-toi. Cette expérience morale est celle qui considère majoritairement l'éthique traditionnelle, et comme telle, est une expérience universelle. Mais la nouveauté qu'introduit la société globale et réflexive est que *nous* avons commencé à penser et agir dans des termes globaux: *comme population, comme espèce homo sapiens, comme écosphère.* Les éthiques de la vie prennent en compte un sujet collectif qui dépasse le "Je pense" chez Descartes, la "conscience transcendante" chez Kant ou le "Ultrahomme" chez Nietzsche. Un sujet collectif qui, répétons-le, rend traditionnelles les éthiques antérieures à l'éthique de la vie. Le point de vue vital de l'éthique va au-delà du paradigme de la conscience de la philosophie moderne et du paradigme du langage du tournant linguistique. Son fondement n'est pas dans le "Je

pense" ou le "Nous soutenons", mais dans le "Nous vivons". Il s'agit d'un "tournant vivant" de l'éthique.

Troisièmement, ce nouveau sujet collectif apparaît en explicitant les conditions universelles de la vie, et il ne serait donc pas exagéré de situer nos pratiques dans un *nouveau paradigme de la vie*, comme défendent des auteurs comme Edgar Morin, Fritjof Capra, Léonard Boff, Antonio Campillo, Enrique Dussel, etc. Ce nouveau paradigme essaie de comprendre la vie comme un phénomène organisé et complexe qui établit des réseaux d'interaction, de dépendance, de solidarité ou de prédation, en embrassant d'une façon irréductible et inséparable une triple interaction entre les êtres vivants qui accomplissent des fonctions autonomes, qui appartiennent à une communauté biotique et qui dépendent d'un écosystème environnemental. La trame de la vie est un réseau complexe d'interactions entre le Moi, le Nous et le Milieu qui sont irréductibles entre eux et qui comprennent tous les êtres vivants. Donc, formuler une éthique de la vie à partir de ce paradigme de la pensée implique éluder la tentation dualiste de séparer la société et la nature, la technosphère et l'écosphère, la raison humaine et la vie organique, l'humain et le non-humain, etc. Plus nous approfondissons ces distinctions, plus nous trouvons de nouvelles problématiques et limitations. Donc, les éthiques de la vie ne peuvent pas être anthropocentriques. Dans ce sens, et pour éviter des équivoques, il faudrait les considérer comme *antropocentrées*, où l'éthique est une faculté exclusive des êtres humains. Tous les êtres vivants *vivent*, mais seulement l'humain *sait* qu'il vit. Considérer l'éthique dans des termes écologiques depuis une triple et complexe dimension pratique nous permet de comprendre *le caractère holistique de l'action humaine* et de sa connexion intime avec notre corporalité, nos relations sociales et notre environnement naturel. *Dans cette société globale rien n'est potentiellement étranger aux effets de nos actions.*

Quatrièmement, l'éthique de la vie met fin à l'image de l'autonomie d'un sujet qui détient seulement des droits et des obligations par rapport à d'autres sujets égaux à lui, en montrant son interdépendance intrinsèque avec le reste des êtres vivants. Face aux suppositions de l'éthique traditionnelle, notre faculté réflexive ne nous rend pas supérieurs au reste des êtres vivants, en subsumant toutes les actions à nos propres fins; mais, tout au contraire, elle nous permet de prendre conscience de notre dépendance de tous les phénomènes qui permettent la vie et de notre responsabilité devant la fragilité de la vie. Notre faculté de réflexion, d'autoconscience, ne légitime pas en soi les actes de domination et possession que nous effectuons envers les non-humains et les "moins

humains", qui pour beaucoup d'auteurs de l'histoire de la philosophie ont été les animaux, les femmes, les enfants, les colonisés ou les esclaves; mais elle nous permet de nous rendre compte que nos actions provoquent des conséquences favorables ou destructives pour la vie, en créant une chaîne de conséquences difficilement contrôlable. L'éthique traditionnelle a identifié l'intellect comme l'élément ontologique supérieur qui démarque l'humain (concrètement l'homme mature avec des propriétés) de la chaîne évolutive des espèces vivantes, des chaînes trophiques, des processus cycliques de la vie, du reste de membres familiaux, etc. Les rapports éthiques ont l'habitude d'être pensées en termes symétriques de droits et de devoirs qui s'établissent à la manière d'un "contrat" de type juridique-moral, mais ils ne sont pas pensés comme des *rapports subsidiaires, dépendants ou différentiels* qui se produisent entre les êtres qui ne sont pas égaux ni en termes de droits et de devoirs, comme c'est le cas des relations pères-mères vers enfants, des générations actuelles et des générations futures ou entre les humains et les animaux, ni dans des termes économiques, comme les différences extrêmes qui se produisent entre les sociétés et les collectives enrichies et les sociétés et les collectives appauvries, ni dans des termes sexuelles, comme les différences morales, juridiques ou ontologiques qui se sont établies entre l'homme et la femme au long de l'histoire.

Cinquièmement, les éthiques de la vie portent un plus grand intérêt aux présupposés vitaux que à ses capacités possibles, c'est-à-dire, *elles s'intéressent plus à l'être qu'au pouvoir faire*. Ce pouvoir ne se rapporte pas uniquement à celui de la raison instrumentale de l'École de Frankfort, bien que, comme Derrida dit, est présupposé, mais qui se rapporte au pouvoir pour nous construire éthiquement quant à une série de fins: la vertu, le bien, le devoir, l'Ultrahomme, etc. Toutes ces fins ont l'objectif moral de la perfection de notre être. C'est-à-dire, l'éthique traditionnelle présuppose l'imperfection de l'être (notre âme, notre biographie, etc.) et par cela nous propose des manières éthiques distinctes de l'améliorer. La nouveauté des éthiques de la vie est qu'elles *ne cherchent pas primordialement l'idéal de perfection, mais plutôt soigner les conditions vitales qui font possible l'obtention de ces idéaux; à tel point que l'action normative orientée au soin de la vie est devenue une fin en soi*. Il s'agit de soigner et non simplement de conserver, puisque la notion de soin est compatible avec les changements inévitables qui se produisent constamment tout au long de la trame de la vie.

Les devoirs envers notre être comme espèce, comme communauté vivante ou comme planète vivante, présupposées plus avant, génèrent de nouvelles pratiques

éthiques (la responsabilité, le soin, la libération, la précaution, etc.) qui donnent un sens à notre action, conformément au postulat de la vie perpétuelle. De là, la réfutation de la fallacie naturaliste et des nouveaux rapports qui s'établissent entre l'être et le devoir, entre nos conditions vitales pour l'expérience éthique et la réglementation de ces conditions. L'accomplissement d'une vertu pratique (comme chez Aristote), du *conatus* (comme chez Spinoza), d'un devoir universel abstrait (comme chez Kant), du bonheur du plus grand nombre (comme chez Bentham) ou du soin (comme chez Gilligan), prennent un nouveau sens quand ils se rattachent finalement à la fonction de produire, de reproduire et d'augmenter la vie dans n'importe laquelle de ses dimensions possibles.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, 2005, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turín, (1995).
- AGAMBEN, G., 2003, *Stato di eccezione. Homo sacer II*, Bollati Boringhieri, Turín.
- AGAMBEN, G., 2007, *Il regno e la gloria. Homo sacer 2.2*, Neri Pozza, Vicenza.
- AMATO, Pierandrea, 2008, *Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault*, Mimesis, Milán.
- AMIN, Samir, 1978, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona, (1973).
- APEL, Karl-Otto, 1985, *La transformación de la filosofía. Tomo II*, Taurus, Madrid, (1973).
- APEL, K.-O., 1995, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, (1987)
- ARISTÓTELES, 1981, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- AUSTIN, John Langshaw, 1982, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, (1962).
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005, (1991).
- BAZZICALUPO, Laura, 2006, *Il governo delle vite. Biopolítica ed economia*, Laterza, Roma-Bari.
- BEAUCHAMP, Tom, CHILDRESS, James, 2002, *Principios de ética biomédica*, Masson, Barcelona, (1979).
- BECK, Ulrich, 1998, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, (1986).
- BERTALANFFY, Ludwig Von, 1995, *Teoría general de los sistemas*, FCE, México, (1968).
- BOFF, Leonardo, 1996, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid.
- BROILES, R. Davis, 1964, *The moral philosophy of David Hume*, M. Nijhoff, La Haya.
- BRUNDTLAND, Gro Harlem, 1988, *Nuestro futuro común. Comisión mundial del medio ambiente y del desarrollo*, Alianza, Madrid, (1987).
- CAMPILLO, Antonio, 2008, *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Murcia, Murcia, (1986).

- CAMPILLO, A., 2001, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid.
- CAMPILLO, A., 2001, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los libro de la Catarata, Madrid.
- CAMPILLO, A., 2010, «Biopolítica, totalitarismo y globalización», *Barcelona Metròpolis*, nº 78, Barcelona.
- CAPRA, Fritjof, 2010, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona, (1996).
- CAMPS, Victoria, 2005, *La voluntad de vivir. Las preguntas de la bioética*, Ariel, Barcelona.
- CARSON, Rachel, 1964, *La primavera silenciosa*, Luis de Caralt, Barcelona, (1962).
- COMINS, Irene, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativo para la paz*, Icaría, Barcelona, 2009.
- CROSBY, Alfred W., *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Crítica, Barcelona, 1988, (1986).
- CELA CONDE, Camilo J., «El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología», en: CAMPS, Victoria (Ed.), 1989, *Historia de la ética III. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona.
- COMMONER, Barry, 1972, *Ciencia y supervivencia*, Plaza y Janés, Barcelona, (1966).
- DARWIN, Charles, 1988, *El origen de las especies*, Austral, Madrid, (1859).
- DARWIN, Ch., 1982, *El origen del hombre*, Editores Mexicanos Unidos, México, (1871).
- DAWKINS, Richard, 1994, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona, (1976).
- DEMICHELIS, Lelio, 2008, *Bio-tecnica. La società nella sua forma tecnica*, Liguori Editore, Nápoles.
- DERRIDA, Jacques, 2008, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid.
- DESCARTES, René, 1977, *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, (1642).
- DUSSEL, Enrique, 1973, *Filosofía ética de la liberación I*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- DUSSEL, E., 1973, *Filosofía ética de la liberación II*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- DUSSEL, E., 1985, *Filosofía de la liberación*, Ediciones la Aurora, Buenos Aires, (1977).
- DUSSEL, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.

- DUSSEL, 1993, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- DUSSEL, E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E., 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclee de Brouwer, Bilbao.
- DUSSEL, E. y APEL, K.-O., 2005, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México.
- DUSSEL, E., 2009, *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E., 2001, «Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista”», *Dianoia*, N° 46, México.
- ELLUL, Jacques, 1988, *Le bluff technologique*, Hachette, París.
- ENGELHARDT, Hugo Tristram, 1995, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona, (1985).
- ESPOSITO, Roberto, 2003, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, (1998).
- ESPOSITO, R., 2005, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, (2002).
- ESPOSITO, R., 2006, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, (2004).
- ESPOSITO, R., 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Turín.
- ESPOSITO, R., 2008, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milán.
- FERRER, Jorge José, ÁLVAREZ, Juan Carlos, 2003, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- FERRY, Luc, 1994, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona, (1992).
- FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París.
- FOUCAULT, M., 1997, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, Gallimard, París.
- FOUCAULT, M., 2006, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France, 1977-78*, Gallimard, París, (2004).

- FOUCAULT, M., 2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard, París.
- FRANK, André Gunder, 1971, *El desarrollo del subdesarrollo*, Anagrama, Barcelona, (1966).
- FRIEDMAN, Milton & Rose, 1966, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, (1962).
- GARCÍA CAPILLA, Diego José, 2007, *El nacimiento de la bioética*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, 1996, *La ley de la entropía y el proceso económico*, Visor, Madrid, (1971).
- GILLIGAN, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1986, (1982).
- GOLDSMITH, Edward, y otros, 1972, *Manifiesto para la supervivencia*, Alianza, Madrid.
- GONZÁLEZ VARELA, Nicolás, 2010, *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friederich Nietzsche (1862-1872)*, Montesinos, Madrid.
- GOULET, Denis, 1965, *Ética del desarrollo*, Estela-IEPAL, Montevideo-Barcelona.
- GOULET, D., 1971, «Development or liberation?», *International Development Review*.
- GOULET, D., 1999, *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica*, IEPALA Editorial, Madrid, (1995).
- GRACIA, Diego, 1998, *Bioética clínica*, El Búho, Santa Fe de Bogotá.
- HABERMAS, Jürgen, 1984, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, (1968).
- HABERMAS, J. 1989, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, (1976).
- HABERMAS, J., 2003, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, (1981).
- HABERMAS, J., 2003, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, (1981).
- HABERMAS, J., 1985, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, (1983).
- HABERMAS, J., 1991, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J., 2000, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, (1991).
- HABERMAS, J., 2002, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, (2001).
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio, 2002, *Impero*, Rizzoli, Milán.

- HARDT, M., NEGRI, A., 2004, *Multitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milán.
- HARE, Richard Mervyn, 1975, *El lenguaje de la moral*, UNAM, México, (1952).
- HARRIS, Marvin, 1991, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, (1989).
- HARRISON, Jonathan, 1976, *Hume's moral epistemology*, Clarendon Press, Oxford.
- HAYEK, Friederich von, 1978, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, (1944).
- HINKELAMMERT, Franz, 1996, *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, DEI, San José.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor, 1998, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, (1944).
- HORKHEIMER, Max, 2000, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós, Barcelona, (1937).
- HOTTOIS, Gilbert, 1990, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technosciencie*. De Boeck Université, Bruselas.
- HOTTOIS, Gilbert, «¿Qué papel deben desempeñar los filósofos en los debates bioéticos? Presentación y discusión de *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, de Jürgen Habermas», en GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana (Coord), 2009, *Filosofía y ciencias de la vida*, FCE, México.
- HUDSON, William D. (Ed.), 1969, *The is-ought question*, MacMillan, Bristol.
- HUME, David, 1981, *Tratado de la naturaleza humana II*, Editora Nacional, Madrid, (1739).
- HUME, D., 2004, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, (1748).
- HUME, D., 1968, *Investigación sobre los principios de la moral*, Aguilar, Buenos Aires, (1751).
- JACOB, François, 1999, *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*, Tusquets, Barcelona, (1970).
- JACOBS, Michael, 1996, *La economía verde*, Icaria, Barcelona, (1991).
- JANICAUD, Dominique, 1985, *La puissance du rationnel*, Gallimard, París.
- JONAS, Hans, 2000, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, (1966).
- JONAS, H., 2004, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, (1979).
- JONAS, H., 2005, *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, (1981).

- JONAS, H., 2001, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- JONAS, H., 1997, *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, (1987).
- KANT, Immanuel, 2005, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, (1788).
- KANT, I., 2005, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, (1797).
- KHUN, Thomas, 1962, *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- LAKATOS, Imre, 1989, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, (1978).
- LARRÈRE, Catherine, 1997, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, París.
- LATOUCHE, Serge, 1993, *El planeta de los naufragos*, Acento Editorial, Madrid, (1991).
- LATOUCHE, S., 2009, *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Icaria-Más madera, Barcelona (2007).
- LATOUR, Bruno, 1992, *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, (1987).
- LEBRET, Joseph, 1961, *Dynamique concrète du développement*, Les Éditions Ouvriers, París.
- LECALDANO, Eugenio, 1991, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Bari.
- LEM, Stanislaw, 1976, *Summa Technologiae*, Insel, Frankfurt am Main.
- LEMKE, Thomas, 2005, "From eugenics to the government of genetic risk", en BUNTON, Robin, PETERSEN, Alan (Eds), *Genetic governance*, Routledge, Londres/Nueva York.
- LEMKE, T., 2006, "Genetic responsibility and neoliberal governmentality: medical diagnosis as moral technology", en BEAULIEU, Alain, GABBARD, David, (eds), *Michel Foucault & power today*, Rowman & Littlefield Pub.
- LEOPOLD, Aldo, 1966, *A sand county almanac*, Oxford University Press, Nueva York, (1949).
- LEOPOLD, Aldo, 2000, *Una ética de la Tierra*, Los libros de la Catarata, Madrid, (1949).
- LÉVINAS, Emmanuel, 2003, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie Générale Française, París, (1968).

- LOVELOCK, James, 1995, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Tusquets, Barcelona, (1988).
- MACINTYRE, Alasdair, 1993, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, Londres, (1967).
- MACINTYRE, A., 1987, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, (1981).
- MARCUSE, Herbert, 1964, *One-dimensional man*, Beacon Press, Boston.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio, 2000, *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Trotta, Madrid.
- MARTINEZ NAVARRO, E., 2007, «Ética del desarrollo de los pueblos: panorámicas y perspectivas», *Diálogo Filosófico*, N° 69, Madrid.
- MARX, Karl, 2003, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, (1844).
- MARZOCCA, Octavio, 2007, *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, Manifestolibri, Roma.
- MEADOWS, Dennis H. y MEADOWS, Donella L., 1981, *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento a la Humanidad*, FCE, México, (1972).
- MEADOWS, D. H. y otros, 1992, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País/Aguilar, Madrid.
- MOORE, George E., 1959, *Principia Ethica*, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, México, (1903).
- MORIN, Edgar, 1983, *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, (1980).
- MOYA, Eugenio, 2008, *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- MYNAREK, Hubertus, 1986, *Ökologische Religion. Ein neues Verständnis von Natur*, Goldmann, Munich.
- NAESS, Arne, 1989, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline to an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1998, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, (1873).
- NIETZSCHE, F., 1996, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, (1878).
- NIETZSCHE, F., 2001, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, (1882).
- NIETZSCHE, F., 1972, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, (1886).
- NIETZSCHE, F., 2002, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, (1887).
- NIETZSCHE, F., 1980, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, (1889).
- NIETZSCHE, F., 2006, *Fragmentos Póstumos 1885-1889*, Tecnos, Madrid.

- NOWELL-SMITH, Patrick H., 1954, *Ethics*, Penguin Books, Baltimore.
- PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée*, PUF, París, 2009.
- PEPPERELL, Robert, 1995, *The Post-Human Condition*, Itellect Books, Bristol.
- POTTER, Van Rensselaer, 1971, *Bioethics: bridge to the future*, Prentice Hall, Nueva Jersey.
- RATZINGER, Joseph, 1992, *El don de la vida*, Palabra, Madrid.
- RAWLS, John, 1985, *Teoría de la justicia*, FCE, México, (1971).
- RIECHMANN, Jorge, 2000, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- RIFKIN, Jeremy, 1999, *El siglo de la biotecnología. El conocimiento genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Crítica-Marcombo, Barcelona, (1998).
- ROSTOW, Walter Whitman, 1993, *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, (1960).
- RUSE, Michael, 1983, *La revolución darwinista*, Alianza, Madrid, (1979).
- SÁDABA, Javier, 2004, *Principios de bioética laica*, Gedisa, Barcelona.
- SAFRANSKI, Rudiger, 2002, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, (2000).
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Luis Manuel, 2007, «¿Se origina la falacia en Hume?», *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°30, Alicante.
- SAVATER, Fernando, 1996, *Diccionario filosófico*, Planeta, Barcelona.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 2004, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, (1818).
- SCHUMACHER, Ernst Friedrich, 1973, *Small is beautiful*, Harper & Row, Nueva York.
- SEN, Amartya, 1999, *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid, (1987).
- SEN, A., 2000, *Desarrollo y libertad*, Planeta, México, (1999).
- SHIVA, Vandana, 1995, *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Horas y horas, Madrid, (1988).
- SINGER, Peter, 1999, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, (1975).
- SINGER, P., 1997, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona, (1994).
- SLOTERDIJK, Peter, 2003, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid.
- SPINOZA, Baruch, 2000, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, (1675).

- TOMÁS GARRIDO, Gloria María (Coord.), 2001, *Manual de bioética*, Ariel, Barcelona.
- VATTIMO, Gianni, 1991, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, (1989).
- WALZER, Michael, 1997, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, (1983).
- WEBER, Max, 1983, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, (1920).
- WILSON, Edward Osome, 1980, *Sociobiología: la nueva síntesis*, Omega, Barcelona, (1975).
- WINNER, Langdon, 1987, *La ballena y el reactor: una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Gedisa, Barcelona, (1986).