

Sesión 4. Factibilidad ética: el "bien"

por Flavio Teruel

Introducción

El texto que presentamos para abrir la discusión respecto del tercer capítulo de la obra de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*,¹ intenta ceñirse lo más fielmente posible al capítulo en cuestión. En efecto, la lógica expositiva de este texto sigue la del texto dusseliano. La primera parte de esta obra, que trata sobre los fundamentos de la ética, se cierra con el tercer momento del proceso de la eticidad, mismo que corresponde a la cuestión de la factibilidad ética. Los capítulos anteriores han versado acerca de los momentos material y formal de esta ética. Si el momento material corresponde a la cuestión de la verdad práctica y el momento formal a la cuestión de la validez intersubjetiva, el tercer momento corresponde a la cuestión del "bien" ético.

Como sabemos, la ética de la liberación es una ética de la vida. De modo que el momento de la factibilidad trata específicamente acerca de las mediaciones necesarias para la reproducción y desarrollo de la vida humana (Dussel, 1998: 235). El momento de la factibilidad ética es, precisamente, el momento donde se realiza el 'bien' (o el 'mal') (Dussel, 1998: 235-236):

Ahora podemos intentar alcanzar la síntesis de dichos momentos (del momento material de la ética y formal de la moral), desde la factibilidad de ambos, y lograr así la *unidad real* o sintética de la eticidad propiamente dicha. La eticidad se construye procesual, diacrónicamente, desde la fundamentación o decisión electiva de la norma, hasta la realización *factible* ética del acto, la institución, las estructuras sistémicas histórico-culturales, etc., pasando de esta manera de la *a prioridad* de la norma o máxima en la intención del agente a la realización de la eticidad. (Dussel, 1998: 235)

El movimiento completo, para Dussel, en el nivel del fundamento de la ética de la liberación recorre los siguientes aspectos: a) el momento ético-material (contenido), b) el momento moral-formal (procedimental), y c) el momento ético-procesual de la factibilidad realizativa (procesual). Recordemos someramente cada una de estas tres dimensiones. En efecto, en primer lugar, la dimensión material o de la verdad práctica, alude al momento material y refiere a las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad; en segundo lugar, la dimensión formal o de la validez intersubjetiva de la razón discursiva; y, finalmente, la dimensión factible o el bien ético (Dussel, 1998: 236). Veamos entonces apretadamente cómo desarrolla Dussel esta última dimensión.

1. Discusión con el *pragmatismo* de Charles Peirce

Así como en los capítulos precedentes Dussel analiza críticamente posiciones teóricas en el campo de la ética contemporánea, así también en este tercer capítulo. La primera discusión la entabla con el pragmatismo de cuño fundamentalmente peirceano. Esta discusión es construida a partir de las semejanzas y diferencias que nuestro autor reconoce entre el pragmatismo y la filosofía de la

¹ Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, pp. 235-294. En lo que sigue haremos exclusiva referencia a este texto.

liberación. En efecto, en primer lugar, Dussel acepta la posición del pragmatismo como una filosofía de la mediación (*Betweenness*), en el sentido de que lo inmediato no nos es dado nunca, ya que siempre está mediado, por ejemplo, por el lenguaje. Para Peirce, sostiene Dussel, todo conocimiento y acción al no poder operar desde lo inmediato, se encuentra determinado por la mediación (terceridad, *Thirdness*): mediación del conocer el objeto desde la intersubjetividad de interpretantes como acuerdo, o desde la comunidad de científicos, o desde el horizonte lingüístico (iconos, indicadores, símbolos), o del conocer como proceso desde la abducción, o mediación de todo conocer desde el futuro, o mediación de lo teórico desde lo práctico, desde lo ético (Dussel, 1998: 238-239). Esta cuestión de la mediación constituye una semejanza entre el pragmatismo y la filosofía de la liberación que Dussel reconoce explícitamente (Dussel, 1998: 238 y 281 n. 15 y n. 19). En segundo lugar, Dussel reconoce también que el pragmatismo acierta respecto de la cuestión de que la razón teórica es un momento segundo de la razón práctica: tanto la filosofía de la liberación dusseliana como el pragmatismo de Peirce sostienen que la lógica, y aun la ontología, presupone la ética (Dussel, 1998: 239).

Ahora bien, el punto donde difieren el pragmatismo y la filosofía de la liberación estriba, según entiendo, en el lugar de enunciación de ambas posiciones teóricas. Dussel lo señala del modo que sigue:

De todas maneras, las intuiciones fundamentales del pragmatismo son plenamente subsumibles por una Ética de la Liberación, con una diferencia: si el pragmatismo piensa preferentemente desde la experiencia de la comunidad científica, desde las ciencias de la naturaleza (desde el darwinismo, por ejemplo) y desde el *common sense* norteamericano, la Ética de la Liberación lo hace primeramente desde la experiencia de la comunidad práctico-política, desde las ciencias sociales críticas (desde la crítica de Economía Política mundial, por ejemplo) y desde los oprimidos o excluidos de la periferia, y también del centro. (Dussel, 1998: 243)

Otra diferencia importante es que el pragmatismo no pudo descubrir el fenómeno del eurocentrismo, porque auto-interpretaba a EE. UU. como la plena realización occidental de Europa (Dussel, 1998: 243).

2. Discusión con el *realismo pragmático* de Hilary Putnam

El punto de partida de la discusión con el realismo pragmático lo constituye la problemática del sentido o sinsentido de los juicios de valor. Como sabemos, para la tradición analítica, los juicios de valor o los enunciados normativos carecen de rigor científico y son considerados como simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas. En efecto, el enunciado normativo-ético es un juicio de valor, y, por lo tanto, carece de validez científica. La ética como tal es, pues, imposible (Dussel, 1998: 244).

Según entendemos, a Dussel le interesa el modo como Putnam trabaja las cuestiones tanto de la realidad como de la verdad y la validez. Putnam es crítico de las posiciones formalistas de la verdad o el lenguaje como las de Tarski o Carnap (Dussel, 1998: 245-246). Para el filósofo norteamericano, y respecto de la cuestión del horizonte del significado-sentido, puede haber diversas definiciones de los objetos del mundo según sean los "esquemas conceptuales", tipos de lenguaje, desde donde se los exprese. Este es el punto que le interesa a Dussel, pues el lenguaje ordinario puede ser recuperado como pertinente, entre otros, para referirse a los objetos del mundo. En efecto, entre los lenguajes disponibles, según Putnam, se halla el lenguaje ordinario o del "sentido común". Para Putnam, hay una "proyección" del sentido común en aquello que podemos denominar "objetos" de la vida cotidiana, lo que implica conservar el realismo del sentido común (Dussel, 1998: 246-247).

Por otra parte, le concede razón Dussel a Putnam cuando este sostiene que no hay ningún valor ni imagen moral que sea fundamento de la ética, pero se equivoca cuando afirma que las necesidades tampoco lo son. Para Putnam, entonces, no hay posibilidad de una fundamentación para la ética, como no la hay tampoco para el conocimiento científico o cualquier otra clase de conocimiento. Pero para nuestro autor, las necesidades de la vida del sujeto humano en cuanto tales, que pueden ser recreadas en sus modalidades, *i. e.*, lo que es indispensable para la vida del sujeto humano es el último criterio irrebalsable de verdad. En efecto, la vida es lo real por excelencia, el modo de nuestra realidad a la cual se "refiere" la verdad:

La 'vida humana' que tenemos a cargo con autoconciencia y autorresponsabilidad es el punto de partida, como modo de realidad desde donde se constituyen los 'objetos' macro, micro y del sentido común, y aquello, como punto de llegada, a lo que se 'refiere' la verdad y la validez (lingüística e intersubjetiva) para reproducirla y desarrollarla. Esa 'vida humana' es referencia *práctica*, en el sentido que funda o constituye los fines y los valores de la existencia intersubjetiva, lingüística, cultural y materiales de la vida. La vida del sujeto humano, desde sus parámetros receptivos (desde los neurobiológicos hasta los culturales), constituye a los 'objetos' en su verdad, como mediaciones prácticas y teóricas de sobrevivencia, de reproducción y desarrollo de la vida del mismo sujeto humano. (Dussel, 1998: 250).

La discusión que entabla Dussel con Putnam permite resolver, según pensamos, el problema que para la ética había determinado la filosofía analítica. La vida humana es lo real a lo que los enunciados normativos se refieren y constituye, a su vez, el criterio de verdad de la actualización, de los juicios y de los procesos de verificación de todos los "fines", "valores", "objetos", "hechos" o "actos" del mundo (sean científicos o cotidianos del sentido común) (Dussel, 1998: 251). Así, pues, los enunciados normativos son enunciados de "verdad práctica" y, por tanto, con enunciados con sentido.

3. Discusión con el "sistema funcional o formal" de Niklas Luhmann

Ahora bien, con respecto a la discusión con Luhmann, a Dussel le interesa el concepto luhmanniano de "sistema social", ya que mediante el mismo puede definirse claramente el concepto de "totalidad" como "sistema" (Dussel, 1998: 252). La definición de Luhmann de "sistema social" lo describe como autopoiético, autorreferente, sin sujeto ni posibilidad de tal (Dussel, 1998: 253). Tanto Habermas como Dussel criticarán la teoría luhmanniana. Habermas lo hará a través de la validez lingüístico-discursiva intersubjetiva. Sin embargo, para nuestro autor, la crítica de Habermas no es radical pues no cuenta con el nivel material o de contenido, en función de una pretensión de "verdad práctica" no consensualista (Dussel, 1998: 253). Nuestro autor, luego de analizar brevemente los postulados de la teoría de Luhmann, la critica puesto que el marco teórico-social del sociólogo alemán no permite una conciencia crítica sino que más bien legitima el poder vigente:

Esa irrupción del Otro más allá de toda funcionalidad en la 'doble contingencia' dará la posibilidad del momento *crítico*, absolutamente imposible en Luhmann, ya que el sistema social, siendo autorreferencial, permite contigencia, apertura e interpenetración; pero nunca irrupción del 'sujeto' del Otro -del sistema psíquico como autónomo: es decir, como una autorreferencia irrespectiva al sistema social mismo desde su propia dignidad reconocida desde la postulación de su autoconciencia autorresponsable-, y tampoco, por ello, se ve claro por qué un sistema llega a su término, y, diacrónicamente, como se origina. A Luhmann le importa mostrar el modo cómo el sistema social *permanece*, respondiendo ante un entorno de suma complejidad. La *irrupción* de la alteridad del Otro críticamente en el sistema social, la *extinción* y *originación* de dicho sistema son momentos heterorreferentes que Luhmann evita plantear claramente, y que a una Ética de la Liberación le importan con extrema prioridad. (Dussel, 1998: 257)

4. La cuestión de la "factibilidad" en Franz Hinkelammert y su subsunción en la ética de la liberación dusseliana

Al estudiar los fundamentos del criterio y el principio de factibilidad de la praxis, Dussel se refiere a la obra de Hinkelammert publicada en 1984, *Crítica de la razón utópica, i. e.*, Hinkelammert aporta el fundamento teórico tanto al criterio como al principio de factibilidad de la praxis (Dussel, 1998: 258). El economista y filósofo alemán es el que le ha abierto el camino a Dussel hacia una ética material universal, contra el formalismo pragmático de Apel y Habermas (Dussel, 1998: 262). El punto de partida de la consideración de la teorización hinkelammertiana por parte de Dussel lo constituye la propuesta del filósofo alemán de un principio epistemológico universal que denomina "principio general empírico de imposibilidad". Este principio, sostiene Dussel, abre el ámbito de las ciencias empíricas y de las acciones desde el horizonte de "lo posible", en especial en la ciencia económica y en la política, pero también en la filosofía (Dussel, 1998: 259).

Dussel analiza el argumento hinkelammertiano del movimiento de la factibilidad realizativa en tres momentos, según entendemos. En primer lugar, el *sujeto cognoscente* es definido como un ser finito y viviente para quien toda la realidad se *abre* como posibilidades para la acción, desde un proyecto de vida. La razón práctica es la que choca con las "imposibilidades" en su acción para la reproducción de la vida. Por su parte, la realidad cognoscible trasciende siempre a la capacidad cognitiva del sujeto cognoscente. De modo que para poder manejar activamente el ser viviente-práctico a la realidad en parte trascendente debe hipotéticamente sobrepasar igualmente los casos efectivamente observables o experimentables por medio de *conceptos universales*. La *empíria*, el hecho empírico o "estado de cosas", es un constructo posterior al enfrentamiento a la realidad que trasciende al cognoscente. La realidad trasciende lo observable y los conceptos universales constituyen la *empíria* de las ciencias. Ahora bien, en tanto que el sujeto cognoscente es un sujeto de acción-viviente, los objetos empíricos se constituyen desde el horizonte abierto de lo "posible" para la vida, desde el principio de imposibilidad de elegir la muerte (Dussel, 1998: 260).

Por otra parte, se halla el problema de la "factibilidad". En efecto, el sujeto actuante y viviente aspira a la totalidad de la realidad pero está imposibilitado de alcanzarla, de allí que sea a la vez el sujeto de la tecnología referida al mundo exterior del hombre. Según Hinkelammert, y siempre siguiendo la interpretación de Dussel, todo el conocimiento empírico es conocimiento tecnológico y criterio de verdad. El sujeto cognoscente anticipa la totalidad de la realidad por medio de conceptos universales y procesos tecnológicos, transformando la realidad en *empíria* del sujeto actuante. La realidad es transformada por parte del sujeto cognoscente mediante conceptos universales en *empíria*. Por su parte, además de la imposibilidad de conocer la realidad, aparece el condicionante material de toda elección; en efecto, todos los fines posibles tienen condiciones materiales de posibilidad. De modo que hay un universo económico que condiciona los fines realizables por la necesidad, sostiene Hinkelammert, de inscribirlos en el producto social de la economía. El sujeto actuante pone fines para reproducir su vida. En efecto, para Hinkelammert, no todos los propósitos pensables técnicamente y realizables materialmente según un cálculo medio-fín son a su vez factibles. Solo son factibles aquellos fines que se integran en algún proyecto de vida (Dussel, 1998: 260-261).

Finalmente, entonces, el principio material universal de la ética y factibilidad ética. El principio material universal de la ética juzga la posibilidad (factibilidad ética) del mero criterio de factibilidad técnico-económico. Para vivir, sostiene Hinkelammert, hay que poder vivir, y para ello hay que aplicar un criterio de satisfacción de las necesidades a la elección de los fines. La satisfacción de las necesidades hace posible la vida (Dussel, 1998: 262).

5. El criterio y el principio ético de factibilidad

Veamos, entonces, finalmente, en qué consiste tanto el *criterio* como el *principio ético de factibilidad*. En primer lugar, es preciso reconocer que la factibilidad posee dos condicionantes: el tecnológico y el económico. El primero está en función del grado de desarrollo civilizatorio. En efecto, el objeto práctico (norma, acción, institución o sistema a operar) está constituido desde ciertas condiciones tecnológicas de posibilidad. El segundo está en función de la escasez de los medios materiales naturales. Por su parte, el problema ético de una racionalidad medio-fin o instrumental se plantea cuando el ámbito formal de medios-fines se autonomiza, se totaliza, se fetichiza -diría Marx- y lo que puede-hacerse con "eficacia" (técnico-económicamente) determina lo que se operará, como último criterio de "verdad" y "validez" teórico-práctica. Para Dussel, la razón instrumental debe ser enmarcada dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción (Dussel, 1998: 263-264). Dussel enuncia el *criterio de factibilidad* del modo que sigue:

El criterio de factibilidad podría en principio definirse en algunos de sus momentos de la siguiente manera: el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. (Dussel, 1998: 266)

En efecto, se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. La razón estratégico-instrumental o razón instrumental es la que se ocupa de los "medios-fines" de la acción humana, y, por tanto, tiene un lugar insustituible en la ética. La razón instrumental posee una función propia y subalterna, pues se ocupa de la factibilidad eficaz de la acción humana (Dussel, 1998: 266). El problema ético del criterio de factibilidad acontece cuando pretende elevarse a "principio absoluto". Así, entonces, cae en numerosas reducciones y abstracciones fetichistas. El criterio de factibilidad queda definido por la posibilidad empírico-tecnológica y económico-histórica de poder contextualmente realizar algo: el fin puede ser realizado exclusivamente por ciertos medios, elegido mediante el cálculo y usado de determinada manera. Las exigencias de la validez del criterio de factibilidad son la calculabilidad y eficacia formal (Dussel, 1998: 266-267).

Ahora bien, el principio de factibilidad ética u operabilidad subsume el criterio de factibilidad. Los objetos de las "necesidades básicas" son éticamente debidos: hay, para Dussel, un derecho anterior al mercado que determina la exigencia absoluta de poder realmente consumirlos. Lo ético, afirma, subsume lo meramente factible. La razón instrumental y estratégica son subsumidas dentro del horizonte de la razón práctico-material, ético-originaria (material) y la razón discursivo-intersubjetiva (formal). La razón práctico-material y la razón discursivo-intersubjetiva operan como la racionalidad ético-orientadora con respecto a la razón instrumental y estratégica; y estas, a su vez, operan como la razón que mediatiza la factibilidad empírica de las segundas (Dussel, 1998: 268). Esta cuestión es explicitada por nuestro autor del modo que sigue:

Sin la razón instrumental-estratégico la razón ético-discursiva cae en la ilusión utópica (ya que podría decidirse a operar lo imposible). Sin la razón ético-discursiva, la razón estratégico-instrumental cae en la perversidad de los sistemas formales autorreferentes fetichizados (que absolutizan la racionalidad medio-fin, la factibilidad eficaz que puede volverse contra la vida del sujeto humano o contra su necesaria participación libre). (Dussel, 1998: 268).

El juicio medio-fin es racional o ético solo cuando se subordina, como una mediación formal o abstracta, en última instancia al criterio vida o muerte del sujeto ético:

La racionalidad instrumental, con pretensión de eficacia medio-fin mediante el cálculo, debe someterse al 'juicio normativo' o ético, es decir, a ser subsumida o enmarcada dentro del orden concreto de la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano [...] mediante una argumentación por participación simétrica de los afectados. (Dussel, 1998: 270).

Dussel enuncia, entonces, el principio de operabilidad del modo que sigue:

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 esos niveles, desde el marco de *b*) *las exigencias*: *b.1*) ético-materiales de la verdad práctica, y *b.2*) morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde *b.1*) 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-). (Dussel: 1998: 270)

Para Dussel, este principio es un principio ético y universal. Precisamente el obrar o decidir éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica según este principio ético y universal hace que sea, según el caso, buena y hace bueno al sujeto ético que efectúa dicha acción (Dussel, 1998: 270). En efecto, lo decidido a realizarse, con factibilidad técnico-económica, alcanza posibilidad ética cuando es sometido a juicio material de la razón práctico-material o ético originaria; en segundo lugar, se aplica la norma decidida mediante la argumentación práctica y formal intersubjetiva (de razón discursiva) de validez última, en el mismo proceso de efectuación de la praxis (Dussel, 1998: 276). Lo "bueno" (al. *das Gute*, in. *good*) es definido por nuestro autor del modo que sigue:

El acto, la institución, el sistema de eticidad, etc., realizado con todos estos criterios y principios, sólo ahora y por primera vez, puede denominarse 'bueno'. Lo 'bueno' (*das Gute*, *good*) es entonces un acto, conjunto institucional de actos, o totalidad ético-cultural que integra efectivamente como sus condiciones de posibilidad y constitución la materialidad ética, a la formalidad moral y la operabilidad concreta (factibilidad ética). Su opuesto es el acto (institución, sistema, etc.) 'malo' (*das Böse*, *bad*) (y no lo recto [*right*], lo incorrecto [*wrong*], lo justo o lo válido; ni tampoco lo verdadero práctico o lo material. (Dussel, 1998: 278-279).

Finalmente, entonces, es 'bueno' el acto que: a) realiza el componente material (principio ético material) de la verdad práctica, reproduciendo y desarrollando la vida del sujeto, comunitariamente, con pretensión de verdad práctica universal; siempre en na cultura dada, desde la comprensión del ser, en un estado de felicidad subjetiva, con pretensión de rectitud; b) realiza el componente formal (principio moral formal) de validez intersubjetiva, cumpliendo lo argumentativamente acordado en simetría comunitaria, con pretensión de validez pública; e igualmente acordado por la propia conciencia ética monológica responsable con validez personal; c) realiza el componente de factibilidad (principio instrumental de factibilidad), considerando calculadamente con racionalidad instrumental las condiciones empírica, tecnológica, económica, etc., de posibilidad *a priori* enmarcadas dentro de las exigencias éticas, con convicción y pretensión de sinceridad o de recta intención; y simultáneamente analizando las posibles consecuencias *a posteriori*, con pretensión de honesta responsabilidad (Dussel, 1998: 279-280).

* * *