

Moralidad emergente y ética de la responsabilidad

Por Yamandú ACOSTA*

Sujeto e instituciones

LA PRESENTE EXPOSICIÓN parte de la tesis que sostiene que la humanidad en el largo, conflictivo y nunca definitivo proceso de su constitución como sujeto,¹ ha generado instituciones que, con sus respectivas limitaciones y contradicciones, han configurado tanto la condición de posibilidad de ese proceso, como la distorsión del mismo por efecto de su totalización.² Puede entonces afirmarse que no es humanamente posible la constitución de la humanidad como sujeto sin la mediación de instituciones orientadas a dicha finalidad, aunque tampoco es humanamente posible generar instituciones cuya lógica pueda, de suyo, hacer posible la culminación de ese proceso de constitución. Resulta, como corolario de lo anterior, que

* Profesor titular de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho y profesor adjunto del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. Ponencia presentada en las "II Jornadas Uruguayas-Santafesinas. 2da etapa", Comisión "Responsabilidad", Facultad de Derecho, Universidad de la República. Montevideo, Uruguay. 28 y 29 de agosto de 2003

¹ El conflictivo y nunca definitivo proceso de la constitución de la humanidad como sujeto es, en la perspectiva de construcción de democracia en los términos de un orden en que todos puedan vivir —no en el sentido que el crimen no sea posible, sino en el de que no esté legitimado—, la otra cara teórica de *la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, cuya no factibilidad lleva a Lechner a evaluar *el consenso como estrategia y como utopía*. Cf. Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Madrid, CIS, Siglo XXI, 1986, esp. capítulo vi "El consenso como estrategia y como utopía", pp. 154-179

² *Totalidad* significa "lo que comprende todo", por ello implica la "ausencia de un exterior", Helio Gallardo, "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", *Pasos* (San José, Costa Rica), núm. especial 3 (1992), pp. 27-42, p. 37. Justamente, adoptar el punto de vista de la totalidad como nota distintiva del pensamiento crítico, significa superar la pretensión de exterioridad o ilusión de trascendencia que ha afectado al sujeto de la modernidad en sus formas dominantes.

Totalización "es el proceso por el cual un subsistema de la totalidad concreta (por ejemplo el sistema económico del mercado mundial) tiende a subsumirla en su propia lógica, de manera tal que su racionalidad es presentada y percibida como *la* racionalidad indiscutible de la totalidad. / *Totalitarismo* es la situación que se produce como efecto de la *totalización* sobre la *totalidad* en el marco de la primera modernización, los totalitarismos de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado, el totalitarismo del mercado", Yamandú Acosta, "¿La vuelta del sujeto?", *Pasos* (San José, Costa Rica), núm. 83 (1999), pp. 22-32, p. 30.

la afirmación de la humanidad como sujeto en términos de plenitud es una utopía imposible y que, por lo tanto, lo históricamente posible es ejercer permanentemente la capacidad crítica sobre lo instituido en cuanto a sus eventuales y visibles efectos de distorsión; así como la capacidad constructiva en perspectiva instituyente, superadora de las distorsiones experimentadas. La humanidad como sujeto en términos de plenitud prescindente de toda mediación institucional, ni instituciones perfectas que por su lógica de funcionamiento sean capaces de realizar esa afirmación en términos de plenitud en nombre de la humanidad: la tensión entre la humanidad como sujeto y las instituciones se presenta entonces como constitutiva y, por lo tanto, históricamente no superable de nuestra condición histórico-social, en tanto no renunciemos a nuestra viabilidad como especie humana.³

La modernidad supone una distinta relación entre la humanidad como sujeto y las instituciones que la que puede sumariamente señalarse para la antigüedad clásica y la cristiandad medieval, que constituyen con ella los “momentos” tradicionalmente más identificables en la dialéctica de la occidentalidad.⁴ Mientras en la visión antigua el orden institucional de la *polis* es expresión de la *physis* en su condición de *cosmos*, orden natural, racional, justo, bueno y bello, que los hombres a través del *logos* deben comprender para respetar a los efectos de evitar el *caos* (irracional, injusto, malo y feo), y en la visión de la cristiandad medieval, el orden institucional cristiano corresponde en su forma legítima al plan del Creador, que lo instituye como *ciudad de Dios*, en que los cristianos a través de la fe deben confiar y respetar para evitar la *ciudad del Diablo*; los hombres en la modernidad no cuentan ni con la naturaleza ni con Dios para fundamentar y legitimar el ordenamiento institucional de las sociedades. Recién entonces el hombre se encuentra en la situación de comenzar a

³ La elaboración crítica de la tensión sujeto-instituciones recorre toda la obra de Franz J Hinkelammert. Especialmente “Leyes universales, institucionalidad y libertad el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, capítulo vi del libro *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., San José, Costa Rica. DEI, 1990, pp. 231-275. La presentación de esta elaboración y la reflexión sobre y desde la misma, constituye el centro de la presente ponencia.

⁴ La expresión “dialéctica de la occidentalidad” la tomo prestada del artículo de Arturo Ardao “Dialéctica de la occidentalidad”, en su libro *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963, pp. 15-21. No obstante Ardao distingue fundadamente cuatro “grandes formas históricas”, “dos de eje mediterráneo, que corresponden respectivamente a las épocas antigua y medieval, y dos de eje atlántico, que corresponden a las épocas moderna y contemporánea” (p. 17), en un pretendido desplazamiento desde el eje histórico al cultural y desde las matrices filosóficas a la visión de la tensión sujeto-ley (instituciones, sistemas, estructuras) en la perspectiva ya presentada, redujimos a tres los “momentos” en que la “modernidad” subsume a las “épocas moderna y contemporánea”, así como a la posmodernidad y al contexto actual de la globalización y los fundamentalismos.

asumirse definitivamente como libre y responsable productor de las instituciones que ordenan su vida en sociedad, por lo que la cuestión de la legitimidad de las mismas cae irremediabilmente sobre sus espaldas.

Estado, mercado, propiedad privada y contrato son las instituciones que vertebran de manera dominante el proceso de la modernidad y que resignificadamente han continuado vertebrando el de la posmodernidad, que como extremo crítico de la modernidad finalmente las pone en crisis en el actual contexto del caos global, impulsado por los fundamentalismos de Occidente, que hoy de manera visible han optado por una dominación abierta de proyección planetaria al violar flagrantemente instituciones del derecho internacional y segar miles de vidas humanas amparadas por las mismas, prescindiendo de las buenas maneras de la hegemonía.

Eticidad y moralidad

LA afirmación de la humanidad como sujeto implica esencialmente la dimensión de la *moralidad*; la inevitable mediación de las instituciones en ese proceso remite a la esfera de la *eticidad*. Más allá de la inocultable matriz hegeliana de las dos categorías de análisis y sus relaciones, aquí proponemos asumirlas en un registro más hábil para pensar y actuar crítico-constructivamente en el presente:

La *eticidad* resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida social y política de los pueblos [. . .] La *moralidad* [. . .] no queda reducida a la mera subjetividad sino que tiene una dinámica propia, esto es un obrar que va más allá de la mera recepción y adecuación de los sujetos a formas de *eticidad* vigentes. Más que eso, implica una constante resemantización y apropiación, rechazo y aprobación, en fin producción de nuevas objetivaciones. Es decir, anticipación del deber ser desde el ser, mas no como construcción formal de la razón desinteresada o absoluta, sino como construcciones históricas, posibles, que involucran formas de racionalidad profundamente enraizadas en las necesidades y los intereses develadores de la dialéctica prioridad-posterioridad de todo lo humano.⁵

Interesa destacar la capacidad instituyente de la moralidad como productora de nueva eticidad a través de sus objetivaciones. Es evidente que ella no atraviesa las eticidades vigentes en tiempos sucesivos, sino que procede crítico-constructivamente por sus tensiones con la eticidad vigente: la

⁵ Adriana Arpini, " Categorías sociales y razón práctica: una lectura alternativa", en Adriana Arpini, comp., *América Latina y la moral de nuestro tiempo estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*, Mendoza, EDIUNC, 1997, pp. 21-43, pp. 35-36

eticidad que produce a través de sus objetivaciones determinará en consecuencia el *topos* de una nueva y emergente moralidad. La moralidad así entendida, lejos de identificarse con la que corresponde a la subjetividad del espíritu absoluto hegeliano que subyace y sobrevuela a todas las eticidades producto de sus objetivaciones, ha descendido de la ontología a la historia, pasando a caracterizarse por su discontinuidad y su condición *a posteriori* en relación con la eticidad vigente, la que al motivar su emergencia en razón de la experiencia vivida de necesidades e intereses, se revelará a su turno como condición de posibilidad de una nueva eticidad. La eticidad frente a la que la moralidad emerge crítico-constructivamente, estando vigente de modo visible en términos de lo instituido, carece de validez por las necesidades e intereses que lesiona. La eticidad que la moralidad emergente⁶ apunta a objetivar, en tanto tiene el sentido de satisfacer las necesidades e intereses lesionados, se encuentra dotada de validez y por lo tanto de vigencia en perspectiva instituyente.

Eticidad y moralidad en la dialéctica de la occidentalidad

EN lo que se refiere a la tensión sujeto-instituciones y por lo tanto a la libertad y responsabilidad del ser humano como sujeto, sea en el marco de la ley, sea frente a ella, la eticidad dominante y la moralidad emergente se pueden expresar en el Occidente cristiano a través de dos fórmulas cuya contrastación permite ilustrar significativamente las alternativas a la referida tensión: “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” y “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”.⁷

La primera fórmula expresa la visión de Max Weber del cristianismo, al que considera una “ética de la convicción”. Respecto de ella argumenta

⁶ El protagonismo que en el presente análisis se le adjudica a la “moralidad emergente” se apoya centralmente —al igual que muy probablemente la distinción entre “moralidad” y “eticidad” de Adriana Arpini que ha sido consignada— en los desarrollos de Arturo Andrés Roig, que desde la “moral de la emergencia” (1994), han desembocado en la “moralidad de la protesta” (2002). Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, UNCuyo, 2002, esp. “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, pp. 107-125. Se entiende a la *moralidad de la emergencia* como el espacio de racionalidad práctica con fundamentos idóneos para discernir críticamente la eticidad dominante y proceder a las transformaciones de la misma, que supongan la superación de los efectos negativos que esta última determina sobre las necesidades e intereses de los afectados, motivando su legítima emergencia. Supone “la protesta”, pero desde ella se orienta a la *propuesta* alternativa, así como a la instrumentación de las estrategias para su realización.

⁷ Franz J Hinkelammert, “La ética de la responsabilidad de Max Weber”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, pp. 250-254

Hinkelammert: “Ésa no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defiende en nombre del cristianismo. Se trata más bien de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios. En ese sentido, se trata asimismo de la formulación de la propia ética capitalista”.⁸ Obrar bien sería hacerlo en puntillosa observancia a la ley de Dios, quien por su omnisciencia y omnipotencia aseguraría la bondad de los resultados: el buen cristiano es quien cumple la ley; al hacerlo realiza el bien no obstante las limitaciones de su propio conocimiento y poder, en razón de que el resultado de su acción queda en manos del fundamento trascendente, que trasciende sus limitaciones humanas. Análogamente, el *homo oeconomicus*, individuo calculador y maximizador de utilidades, compite buscando su provecho individual en plena observancia de las leyes del mercado. Como los resultados de su acción quedan en manos del mercado, que es óptimo asignador de recursos y distribuidor de justicia, el sometimiento a las leyes de la oferta y la demanda se legitima por la realización sin contradicción, tanto del interés individual privado como del interés común. La manera de realizar el bien común es perseguir el interés privado en absoluta observancia de la racionalidad mercantil. La confianza del individuo calculador en el mercado es la versión secularizada de la confianza en Dios del cristiano. El mercado ocupa el lugar de Dios en el orden moderno secularizado. Libertad en el mercado por sometimiento a sus leyes y responsabilidad por el estricto cumplimiento de las mismas, que se legitima como única perspectiva de realización del interés común.

La eticidad dominante se articula entonces sobre la matriz de una ética de principios rigorizada que, en tanto secularización de la ética cristiana, consiste en una ética secular de matriz fuertemente occidental que desde la helenización del cristianismo operante a partir del siglo II de nuestra era lo ha resignificado, constituyéndolo en eje ético-religioso fundante de las estructuras de dominación que articulan la larga duración del Occidente cristiano hasta nuestros días.

La segunda fórmula constituye una formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad que tiene ya casi dos mil años y que se basa en una tradición judía anterior que tiene como dos mil años más todavía. Weber ni siquiera la menciona: “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”. Ella se refiere expresamente a la responsabilidad por el rigorismo de las éticas de principios. Aplicándola a los ejemplos kantianos del rigorismo, la podemos formular así: “El hombre no es para la verdad, sino que la verdad es para el hombre, o el hombre no existe para que haya depósitos, sino que los depósitos existen para que

⁸ *Ibid.*, p. 250.

haya hombres. Se trata de la supeditación de toda ética de principios al criterio del ser humano como un ser natural".⁹ Esta formulación se remonta a la fe de Abraham,¹⁰ en función de la cual Abraham decide no sacrificar a su hijo Isaac; práctica del no-sacrificio frente al mandato de la ley sacrificial que Hinkelammert estima como el mito fundante de Occidente, en el que se juega la alternativa de la libertad como sometimiento a la ley o de la libertad frente a ella por la afirmación de la vida, en tanto se trate de una ley que mata. Como mito fundante recorre toda la dialéctica de la occidentalidad hasta el presente. Las consideraciones de Hinkelammert sobre aquella moralidad emergente en el discernimiento y comportamiento de Abraham mantienen pues vigencia y validez en referencia a la eventual legitimación de toda moralidad emergente que signifique discernimiento y alternativas a la eticidad dominante, en el proceso histórico que llega hasta nosotros: "Abraham es libre, no arbitrario".¹¹

Abraham con su fe constituye una nueva relación ética, rompe la ley misma para imponerse a ella. Ningún hijo debe ser matado y sacrificado. Dios es un Dios de la vida. No salva solamente a su hijo, sino que destruye el sacrificio mismo del hijo por el padre. La fe de Abraham implica una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo, para someterlas a la libertad del hombre, que es afirmación de la vida.¹²

La afirmación de la vida es pues criterio para la libertad del ser humano. Frente a lógicas institucionales totalizadas, en tanto expresiones institucionales de éticas de principios rigorizadas, cuyas totalizaciones y rigorismos impliquen negación de la vida y por lo tanto administración de la muerte, no obstante representen esta última como afirmación de la vida para procurar su legitimación, verán fuertemente cuestionada su pretensión de condición de la libertad. Para afirmarla efectivamente, será necesario trascenderlas desde la afirmación de la vida como auténtica expresión de libertad, a los efectos de transformarlas de modo de ponerlas al servicio de la vida y la libertad humanas.

El hombre no es para el Estado, sino que el Estado es para el hombre; el hombre no es para el mercado, sino que el mercado es para el hombre. Esto no significa proponer la abolición ni del Estado, ni del mercado; instituciones propias del orden productivo y reproductivo de la sociedad moderna, que en su balance actual hacen posible la afirmación de la

⁹ *Ibid*

¹⁰ Génesis, 22, 1-19

¹¹ Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 2ª ed., San José, Costa Rica, DEI, 1991, p. 17

¹² *Ibid*, p. 18.

humanidad como sujeto, la que no sería posible sin tales mediaciones institucionales. Se trata en cambio de pensar en su rectificación, así como en la de sus relaciones, en atención a los efectos de negación que deriven de sus totalizaciones, lo cual implica discernir aquellas lógicas destructivas, eventualmente invisibilizadas tras su escenificación de pretensión legitimadora como lógicas de afirmación de la vida y la libertad sin exclusiones, discernimiento que encuentra su condición de posibilidad allí donde la vida se encuentre de alguna manera negativamente afectada.

*Ética de la responsabilidad en la perspectiva
de la eticidad del poder*

HAY en Max Weber la exigencia de una “ética de la responsabilidad”, formulada en tensión con su visión crítica de la ética del cristianismo a la que identifica como “ética de la convicción”. Esta visión de la ética cristiana como ética de la convicción y de toda ética de la misma naturaleza que será cristianismo secularizado, se condensa en la fórmula antes considerada: “el cristiano obra bien y deja sus resultados en manos de Dios”, que supone en referencia a la metodología de Weber una “racionalidad con arreglo a valores”. Frente al cristianismo como “ética de la convicción” y, por extensión, frente a toda “ética de la convicción”, es que Weber propone su *ética de la responsabilidad*, condensada en la fórmula: “has de resistir al mal por la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo”,¹³ que correspondería en su preceptiva metodológica a una “racionalidad con arreglo a fines”.

Estas tesis de Weber le merecen a Hinkelammert dos tipos de observaciones. Por un lado las relativas a su concepción de la ética y racionalidad política; por otro, las correspondientes a su visión de la ética capitalista como ética cristiana secularizada.

Respecto de la visión de la eticidad política en Weber, el señalamiento de que su “criterio” es “la disposición a usar la fuerza”,¹⁴ pone al desnudo la naturaleza de la racionalidad y de la ética política (la razón de la fuerza) y, por extensión, de la racionalidad sin más en el registro weberiano, en el que se expresa paradigmáticamente la dominación en la modernidad.

Complementariamente, la justificación del uso de la “fuerza” en la resistencia al “mal” permite argumentar sobre la inconsistencia de esa versión de la “ética de la responsabilidad”, como pretendida racionalidad sin relación con valores. En efecto, de acuerdo con la argumentación de

¹³ Max Weber. *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1972, p. 162, citado por Hinkelammert, “La ética de la responsabilidad de Max Weber” [n. 7], p. 250

¹⁴ *Ibid*, p. 250

Hinkelammert, el “resistir el mal” supone identificarlo, y esa identificación supone tanto la conciencia como la defensa del bien. Por lo tanto, la responsabilidad política para que no triunfe el mal es al mismo tiempo responsabilidad para que triunfe el bien, o lo que es lo mismo, que no sea derrotado: la ética y la racionalidad (la eticidad) política, pretendiendo ser exclusivamente una “racionalidad con arreglo a fines”, resulta ser también una “racionalidad con arreglo a valores”.

En cuanto a la visión weberiana de la ética capitalista como versión secularizada de la ética cristiana, tal como podría traducirse en la fórmula: “cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar el resultado en la mano invisible del mercado autorregulado”,¹⁵ supone, según ya fuera señalado, “el rigorismo extremo de una ética de principios”. En nombre de la “responsabilidad” se observa en Weber un reforzamiento de ese rigorismo de la ética de principios presentada como ética de la convicción; así lo señala Hinkelammert: “Inclusive en nombre de la responsabilidad se puede fundar de nuevo el rigorismo de una ética de principios. La transformación rigorista está en todas partes”.¹⁶ En efecto, si fórmulas como “el individuo calculador-consumidor obra bien y deja el resultado en la mano invisible del mercado totalizado”, ejemplifican la formulación de la ética capitalista, en cuanto ética económica que expresa “el rigorismo extremo de una ética de principios”; la fórmula “el político debe responder a las críticas e intentos alternativos con toda su fuerza, si no se hace responsable de su triunfo”, que torna visible el sentido implícito de la fórmula weberiana de la ética de la responsabilidad “haz de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo”, constituye su complemento ético-político. Esta fórmula ético-política expresa el reaseguro en términos de una racionalidad estratégica, que pretendiéndose exclusivamente “con arreglo a fines”, lo es también “con arreglo a valores” —aquéllos esenciales al funcionamiento del capitalismo (propiedad privada, cálculo en dinero y cumplimiento de los contratos)—, cuyo recurso a la “fuerza” la identifica como “ética del poder” que vertebra la eticidad dominante, amparando al capitalismo en una “cáscara de acero” que parece tomarlo aparentemente invulnerable. La ética de la responsabilidad de Weber lo es por el mantenimiento del orden institucional, pero no de cualquier orden institucional, sino de aquél que está instituido. Por ello Weber no resuelve de manera consistente con su pretensión de racionalidad “con arreglo a fines”, la “responsabilidad ética por la mantención del orden institucional”,¹⁷ desde que su argumentación en sus análisis cien-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 250-251.

¹⁶ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷ *Ibid.*, p. 279.

tíficos con pretensión de neutralidad valórica está atada a su inconfesa opción por los valores del capitalismo. De esta manera transforma la fundada responsabilidad por el orden institucional, si se tiene presente la inevitabilidad de la mediación institucional para la afirmación de la reproducción de la vida humana concreta como condición de la afirmación de la humanidad como sujeto; en el mantenimiento incondicional de las instituciones capitalistas, hipotecando eventualmente la pretensión de responsabilidad, en la hipótesis de la ilegitimidad de fondo de las instituciones que se defienden, no obstante la legalidad de forma que las ha producido y consolidado en términos de lo instituido.

Queda al desnudo en el análisis crítico de la fundamentación weberiana de la ética de la responsabilidad, no solamente sus limitaciones e inconsecuencias teórico-metodológicas, sino que ilustra acerca de la *irresponsabilidad* de la *ética de la responsabilidad* vertebradora de la *eticidad dominante* y de *dominación*. Si se trata del mantenimiento *incondicional* de las instituciones capitalistas, la humanidad habrá pasado a ser para las instituciones (“el hombre para el sábado”), y “la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones”, se traducirá como “irresponsabilidad por la reproducción de la vida humana concreta y de la afirmación de la humanidad como sujeto”, en la hipótesis de que esa lógica institucional totalizada y globalizada suponga efectos colaterales destructivos que afecten negativamente las señaladas condiciones de reproducción y afirmación. La irresponsabilidad de esta versión de la ética de la responsabilidad, invisibilizada desde la perspectiva del poder¹⁸ a la cual resulta

¹⁸ Esta *invisibilidad e invisibilización* de la *irresponsabilidad* de la *ética de la responsabilidad* por el mantenimiento incondicional del orden institucional del capitalismo, desde que para la ética capitalista se acepte su identificación como ética cristiana secularizada, puede ser explicada desde la clave ético-teológica de *pecado estructural*: “este pecado tiene una gran diferencia con los pecados. Los pecados son transgresiones, y quien las comete tiene conciencia del hecho de que está transgrediendo una norma ética. El pecado es distinto. La ética lo confirma, pide que se lo cometa. Tiene que hacerlo, porque cualquier ética pide cumplimiento y orienta la conciencia del pecado hacia las transgresiones. Para la ética normativa solamente existen pecados, el pecado como pecado estructural no existe. Como se ubica en el interior de la ética y de su cumplimiento, ésta no puede denunciarlo. Exclusivamente puede denunciar transgresiones. Por eso, el pecado consistente en la identificación con el pecado estructural, se comete necesariamente sin conciencia del pecado. Su propio carácter lleva a la eliminación de la conciencia del pecado. Este pecado se comete con buena conciencia: es decir, con la conciencia de cumplir con las exigencias éticas. ¿Y el que cumple, hasta con sacrificios personales, puede ser pecador? La tesis del pecado estructural tiene que declarar posible esto. Pero entonces, hay pecado sin conciencia de culpa, sin conciencia de pecado. El pecado no puede ser personal, porque el pecado personal presupone conciencia de culpa”, Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental* [n. 11], p. 29.

En Hinkelammert, *pecado estructural* equivale a “el pecado que se comete cumpliendo la ley”; cf. Franz J. Hinkelammert, “El pecado que se comete cumpliendo la ley”, en *El grito*

probablemente invisible, pero tomada visible desde la de los afectados por los efectos negativos de la totalización de su rigorismo extremo, implicará para la eticidad que ella vertebra una profunda crisis de racionalidad, de sentido y de legitimidad.

*Ética de la responsabilidad en la perspectiva
de la moralidad emergente*

LA reproducción de la vida humana real y concreta, identificada por Hinkelammert como “última instancia” de toda racionalidad, puede ser entendida, sin incurrir en una trascendentalización ilegítima, como meta-criterio de racionalidad política y ética: lo que se debe hacer no se deduce de lo que se puede hacer, pero solamente debe hacerse lo que se puede hacer.

Hinkelammert sostiene, en la línea de Marx, “una *racionalidad fundante de una ética de la responsabilidad*” por los efectos destructivos de la acción —previsibles o no previsibles—, que atentan actual o tendencialmente contra la reproducción de la vida real, desde donde los mismos se manifiesten en el modo y grado en que tal cosa acontezca:

Marx introduce en el pensamiento social categorías básicas que el propio pensamiento burgués asume después, aunque les cambie su contenido. Se trata, sobre todo, de la reproducción de la vida real como última instancia de cualquier sociedad posible y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes de lo posible y no de exigencias éticas: lo que “se debe” aparece solamente en el interior de lo que “se puede”, y la ciencia social es una ciencia objetiva sin juicios con arreglo a valores.¹⁹

Es en relación con esta racionalidad reproductiva que tiene lugar el emplazamiento de la ética: “Una ética preconcebida nunca tiene necesidad y, por tanto, no contiene un criterio de factibilidad. ningún deber puede existir fuera del marco de factibilidad de una acción, y, por consiguiente, no podemos formular deberes sino una vez determinado ese marco de factibilidad”.²⁰ El emplazamiento de la ética desde el criterio de referencia, hace posible el discernimiento crítico del rigorismo de las éticas de principios totalizadas, en función de sus efectos negativos colaterales sobre la totalidad, a través de su articulación de una eticidad instituida de carácter totalitario.

del sujeto del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización, 2ª ed., San José, Costa Rica, DEI, 1998, pp. 27-46.

¹⁹ Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica* [n. 3], p. 23

²⁰ *Ibid*, p. 27

En la línea de Marx, Hinkelammert desarrolla la fundamentación de una “ética de la responsabilidad”, crítica y alternativa a la ética de la responsabilidad en la línea de Weber. De acuerdo con consideraciones de Marx en *El capital*,²¹ que Hinkelammert hace suyas, el reconocimiento de la tendencialidad destructiva de la producción capitalista por el socavamiento de “las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*”, que significa en definitiva la imposibilidad del capitalismo, toma necesario (aunque no inevitable) un posicionamiento en la línea de la ética de la responsabilidad que se haga cargo de los efectos destructivos del rigorismo de una ética de principios, como es el caso de la ética capitalista expresada por Weber.

La ética, en Marx y en Hinkelammert, lo es de la responsabilidad por las consecuencias concretas. En esa perspectiva, los efectos destructivos de la economía socialista no refutan la teoría de Marx, sino que la amplían. Las observaciones críticas respecto de la tendencialidad destructiva del criterio capitalista de “maximización de las ganancias” pueden ser extendidas a su análogo socialista de “maximización cuantitativa del producto producido”.

Observa Hinkelammert que en lo que se refiere a los efectos destructivos del capitalismo, la solución teórica que arbitra Marx es de tipo abolicionista, a saber: “abolición de las clases sociales, del Estado y de las mismas relaciones mercantiles”. Se constata entonces un maniqueísmo en la visión de Marx, producto de su pretensión de constituir “una sociedad sin dominación”: en lugar del cambio posible de la dominación, la pretensión imposible de eliminarla. Weber responde con un maniqueísmo inverso, consistente en negarle toda legitimidad a la resistencia a la dominación, en nombre de una ética de la responsabilidad por los efectos concretos, que Weber visualiza como “ética de la convicción”. Weber responde con una *ética de la responsabilidad* de sentido totalmente contrapuesto, que ya ha sido presentada: “Surge aquí con Weber un problema de la ética de la responsabilidad, aunque sea en un sentido contrario y derivado en relación a la ética de la responsabilidad de las consecuencias concretas de las éticas de principios. Se trata del problema de una responsabilidad ética por la mantención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la mantención del capitalismo)”.²² Hinkelammert reconoce que Weber visualiza correctamente el problema de la inevitabilidad de las instituciones

²¹ Carlos Marx, *El capital*. México, FCE, 1966, tomo 1, pp. 423ss

²² Hinkelammert, “La ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas y la ética de la responsabilidad por la institucionalización: el problema de Marx y Weber”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* [n. 7], p. 270

que significan dominación, como necesaria mediación para la reproducción de la sociedad humana. Le reprocha identificar la inevitabilidad de la institucionalidad con la de “las organizaciones capitalistas privadas”, como producto de la ausencia de una perspectiva ética de la responsabilidad por los efectos concretos, lo que se traduce en una totalización del orden capitalista.

Aquí se introduce, como punto de quiebre, la posición antropocéntrica de Hinkelammert, que se distingue de desplazamientos y distorsiones realizadas en nombre del antropocentrismo. La afirmación antropocéntrica concreta, involucra el reconocimiento de la alteridad de los otros, incluida la de la naturaleza, reconocimiento que es condición de posibilidad de la ya señalada racionalidad reproductiva. Desde esta perspectiva no hay orden institucional que sea legítimo por sí mismo, sino que la cuestión de su legitimidad se resuelve en función del criterio de sus consecuencias para la reproducción de la vida.

Desde la perspectiva de la *ética de la responsabilidad* por las consecuencias concretas por el rigorismo de las *éticas de principios*, dado que “todas las instituciones son éticas de principios objetivadas”,²³ se señalan efectos destructivos que comprometen tendencialmente la reproducción de la vida humana, por los que el orden institucional pierde legitimidad, debiendo ser transformado en la forma y en el grado, en que esas necesidades de reproducción lo tomen necesario. Esta perspectiva antropocéntrica, por la que la reproducción de la vida humana eventualmente exige el cambio institucional, constituye “el imperativo categórico del universalismo del hombre concreto”.²⁴

Se trata de un universalismo que implica tensiones en y con el orden institucional instituido, por lo que resiste la reducción de la legitimidad a la legalidad, generando un conflicto cuya resolución o mantenimiento dentro de los límites que no lo pongan en riesgo como universalismo del hombre concreto, supone discernimiento de la ley, así como reconocimiento de grados de legitimidad actual o potencial entre las partes en conflicto.

Hinkelammert señala, respecto de la solución posible de un conflicto de esta naturaleza, que ella no puede consistir en la derrota total de una de sus partes: “Una tal derrota siempre implica la negación de la misma *conditio* humana”.²⁵ Ejemplifica esta tesis en el desenlace de la Guerra Fría, sosteniendo que la derrota total del bloque socialista, “dificultará la solución de los problemas urgentes de la humanidad en el futuro”.²⁶

²³ *Ibid.*, p. 270.

²⁴ *Ibid.*, p. 271.

²⁵ *Ibid.*, p. 272.

²⁶ *Ibid.*

Efectivamente, no sólo nos encontramos hoy —a comienzos del siglo XXI— en una radical totalización de las estructuras e instituciones capitalistas como efecto de la globalización inducida por la ideología del globalismo y por lo tanto ante una radicalización de sus efectos de exclusión de sectores crecientes de la población planetaria y destrucción de la naturaleza, obedeciendo al imperativo de obrar bien y dejar el resultado en manos del mercado globalizado, sino que derrotado “el mal” al que el poder capitalista ha resistido responsablemente con todas sus fuerzas, construye un nuevo “mal” para destruir y no ser responsable de su triunfo, destruye las propias instituciones de la coexistencia internacional que traducían aquel equilibrio de poderes hoy colapsado, sustituye las lógicas de negociación que hacen a la resolución regulada de los conflictos por la de soluciones finales en términos de una lógica de la guerra, que bajo la pretensión de guerra justa, intenta legitimar el incremento exponencial y uso de su fuerza, no haciendo más que destruir a la humanidad en el presente, comprometiendo su sobrevivencia en el futuro.

Es pues evidente que esta línea de fuerza que se vale del orden normativo internacional instituido, en el grado y en el modo en que es funcional a la promoción de sus intereses y que lo desconoce en cuanto supone limitaciones a su realización,²⁷ lejos de constituir un discernimiento y superación de la eticidad del poder, constituye en cambio una profundización de la misma en la línea weberiana de resistir al mal con todas las fuerzas de que es capaz, para evitar su triunfo.

*Moralidad emergente, responsabilidad por los efectos concretos
y fundamentación de una ética universal por la rectificación
de las distorsiones del universalismo abstracto*

EN esta última parte se argumentará centralmente sobre la condición universalista de la ética desde la moralidad emergente en Latinoamérica. Esa pretensión universalista está siendo cuestionada por orientaciones fuertes de la ética filosófica contemporánea. Así surge de las apreciaciones de Osvaldo Guariglia, que condensan posiciones de dichas orientaciones. Escribe Guariglia:

Debo declarar que considero central la oposición entre las visiones “universalistas” y “particularistas” de la ética, alrededor de la cual se subordinan a mi entender los problemas principales de la disciplina. Esta oposición central tiene versiones diferentes; la más conocida es, sin duda, la que se da entre

²⁷ Cf. Noam Chomsky, *Estados canallas: el imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Barcelona, Paidós, 2001.

“liberales” y “comunitaristas” Sin embargo, ésta no es la única controversia, ya que existe en América Latina una competencia entre los defensores de la ética universalista, como Jino y yo, por ejemplo, y los representantes de la ética latinoamericana, la denominada filosofía de la liberación.²⁸

Ateniéndose solamente al pasaje transcrito y conscientes de las eventuales distorsiones de una lectura extractiva, parece adecuado establecer las siguientes consideraciones: 1) acordando con que la “oposición entre las visiones *universalistas* y *particularistas* de la ética” es el centro en torno al cual orbitan “los problemas principales de la disciplina”, puede agregarse que la tensión *universalismo-particularismo* es el centro en torno al cual giran los problemas principales de la realidad histórico-social; 2) es correcto incluir en el marco del debate *universalistas-particularistas*, al que tiene lugar entre los *defensores de la ética universalista* y los representantes de la *ética latinoamericana*, la denominada *filosofía de la liberación*, tal vez más pertinente para el ámbito latinoamericano que el que irradia desde el ámbito euronorteamericano entre *liberales* y *comunitaristas*; 3) es interesante que un defensor contemporáneo del universalismo ético en la línea kantiana utilice sin prejuicios analíticos la expresión “ética latinoamericana”, cuya existencia y posibilidad de fundamentación en términos de ética filosófica ha sido puesta fuertemente en cuestión;²⁹ 4) es señalable la eventual falsa precisión en la que incurre al identificar *ética latinoamericana* con *filosofía de la liberación*, excepto que quiera señalarse el debate con algunas expresiones de ética filosófica que en América Latina se adscriben explícitamente a la *filosofía de la liberación*; 5) finalmente, debe destacarse que al autoidentificarse Guariglia entre los *defensores de la ética universalista*, está colocando a los representantes de la *ética latinoamericana* imprecisamente identificada con la *filosofía de la liberación*, en la línea de los *defensores de una ética particularista*.

A partir de las anteriores observaciones, puede señalarse que los problemas principales de la ética como disciplina teórica, antes de pasar por “la oposición entre las visiones *universalistas* y *particularistas*”, deben hacerlo previamente por un discernimiento del *universalismo* y el *particularismo*, a los efectos de poder señalar críticamente todo particula-

²⁸ Osvaldo Guariglia, “El marco conceptual del debate ético en la actualidad”, en *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, Buenos Aires, FCE, 2002, pp. 42-58.

²⁹ Mario Sambarino, “Sobre la imposibilidad de fundamentar filosóficamente una ética latinoamericana”, en *Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1981, pp. 343-348

rismo que pretenda legitimarse como universalismo, destruyendo otras particularidades; apuntando en cambio a construir un universalismo cuya lógica sea la articulación pluriversa de todos los particularismos, que por su afirmación y articulación no destruyan otras particularidades.

Desde la *moralidad emergente* en América Latina, en la expresión discursivamente articulada de la misma que hemos tomado como referencia central de nuestro análisis, se promueve como criterio para el *universalismo de las instituciones*, la *universalidad del hombre concreto*. Efectivamente, es desde esta *universalidad* que fundamenta al *universalismo del hombre concreto*, que Hinkelammert se relaciona críticamente con el *universalismo de la institucionalización de éticas de principios*, en la perspectiva de una *ética de la responsabilidad* crítica y alternativa a la de Weber, que lo es entonces por los resultados destructivos producidos por el rigorismo en la aplicación de los principios. Esta *ética de la responsabilidad* tiene pues el rango de una *ética de la liberación*, en tanto permite fundar en términos de legitimidad ética, confrontaciones con las instituciones cuando estas afectan negativamente la dignidad de la vida humana en sus expresiones concretas.

El antecedente más lejano de esa moralidad emergente parece ser, según expresión actual, el mito de Abraham como fundante de la libertad del hombre ante la ley sobre el fundamento de la afirmación de la dignidad de la vida concreta como criterio, sobre el cual se legitima la desobediencia. Esta perspectiva de la *ética de la responsabilidad* como *ética de la liberación*, promovida por la *moralidad emergente*, identifica una de las líneas del judaísmo y del cristianismo de los orígenes que se distancia en término de oposición del helenismo, del cristianismo de la cristiandad medieval y de sus versiones secularizadas en la modernidad y en la posmodernidad. Mientras la ética griega es una ética del cumplimiento de la ley, de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones, y por lo tanto ética del poder y de la dominación, la ética judeo-cristiana, en su modalidad emergente, radica su originalidad en su condición de ética de la responsabilidad por la vida del ser humano real y concreto y lo que ella implica en su intrínseca dignidad (corporalidad, satisfacción de necesidades etc.), y por lo tanto responsabilidad también por la naturaleza, como criterio de discernimiento de toda ley o institución y, en consecuencia, de la legitimidad de toda eventual desobediencia.

Esta *moralidad emergente*, constructiva de una *ética de la responsabilidad* por los efectos destructivos sobre los subconjuntos reales de la vida humana y la naturaleza, ha experimentado en el curso del siglo xx, según destaca Hinkelammert, dos momentos que especialmente la han

convocado a hacerse presente ante la explosión de la bomba atómica en 1945 y el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento en 1972.³⁰

En esta primera década del siglo XXI, la agresión bélica desplegada sobre Iraq ha herido de muerte a las instituciones del derecho internacional, y ha provocado la muerte de miles de vidas humanas inocentes. La *ética de la responsabilidad* se ha vuelto a poner en escena a través de una *moralidad emergente* a escala planetaria, identificando correctamente esa agresión localizada como *atentado a la humanidad*. La *responsabilidad* por el mantenimiento de las instituciones del derecho internacional aparece subordinada a la *responsabilidad* por la vida humana concreta, la que en la particularidad de sus expresiones es identificada como lugar de lo universal y criterio para la universalidad de las instituciones.

Esa *moralidad emergente* en términos de una *ética de la responsabilidad por la vida concreta* se expresa entre otros tantos lugares en el mensaje que en el mes de mayo de 2003 podía leerse en el frente del edificio de la Facultad de Derecho, emblemático de la Universidad de la República, en Montevideo, que con palabras de José Martí decía: “Ver en calma un crimen es cometerlo”.

Esta *moralidad emergente* encuentra tal vez una expresión fundante desde los movimientos sociales en América Latina en la reivindicación zapatista de “una sociedad en la que quepan todos”,³¹ o de “un mundo en que quepan muchos mundos”, o “un mundo en que quepan todos los mundos”,³² que irrumpe en la Selva Lacandona en 1994. No escapan a la mirada analítica las diferencias de sentido entre las tres versiones de la reivindicación. La referencia a “todos” de la primera tal vez focaliza a las personas individualmente consideradas, mientras que la referencia a los “mundos” de la segunda y la tercera parece desplazar el acento hacia las culturas. La tercera diverge de la segunda por su pretensión de totalidad en relación con un mundo que por su capacidad de contener “todos los mundos”, no puede ser sino un referente utópico para la crítica del mundo existente y la construcción del mundo posible. Dejando de lado esas diferencias, que suponen ciertos desplazamientos significativos en la resolución de la cuestión del universalismo, asumimos para el presente análisis la primera versión, en relación con la cual Hinkelammert plantea que “implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente

³⁰ Hinkelammert, *El grito del sujeto* [n. 18], pp. 263-264

³¹ Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* [n. 7], p. 311

³² Ana Esther Ceceña, “Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista”, en José Seoane y Emilio Taddei, comps., *Resistencias mundiales de Seattle a Porto Alegre*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp. 131-140, pp. 133 y 134

válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas”.³³

Mientras los movimientos burgueses determinaron el proyecto de la sociedad burguesa desde los principios universalistas de la propiedad privada y el mercado, derivado de la autonomía del individuo postulada de modo *a priori* y los movimientos socialistas lo hicieron a su tiempo con el proyecto de sociedad socialista desde los principios universalistas de la propiedad pública y la planificación central —derivado del carácter social del individuo, postulado de un modo análogamente *a priori*— el proyecto zapatista no propone principios universalistas de sociedad derivados de ningún postulado *apriori*, sino que el emergente imperativo categórico de “un mundo en el que quepan todos” tiene el rango de “un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad”³⁴ que juzga sobre las instituciones, dictaminando la validez y legitimidad de las que son compatibles con la inclusión de todos, así como la invalidez e ilegitimidad de las que excluyen visiblemente sectores significativos de la humanidad.

El “criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal”.³⁵ Lo distingue el hecho de no postular ningún deber ser en términos de la “buena vida”, sino simplemente el criterio de que la de unos no debe impedir la de otro.

Hinkelammert emplaza este universalismo emergente alternativo en tensión con el universalismo kantiano. Afirma respecto de la fórmula zapatista “por un mundo en que quepan todos”:

Se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo es diferente del kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —esto es, de la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principialista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta.³⁶

Antecedentes del imperativo categórico de la acción concreta en la línea del *dictum* zapatista, según la interpretación de Hinkelammert, se encuentran en el “no matarás” de la tradición profética, en la máxima de la tradición aristotélico-tomista del derecho natural por la que la buena vida

³³ Hinkelammert, *El grito del sujeto* [n. 18], p. 311.

³⁴ *Ibid.*, p. 312.

³⁵ *Ibid.*, p. 313.

³⁶ *Ibid.*

de uno no debe hacer imposible la de otro y en Marx, quien, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trata del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.³⁷

La *universalidad de la ética* desde la *moralidad emergente* es la otra cara de su condición de *ética de la respon. habilidad* por los efectos negativo sobre la vida humana concreta, derivados de la institucionalización totalizante de éticas de principios. o es una ética particularista ni antiuniversalista: encuentra en la afirmación de toda y cada una de las expresiones de la vida humana que no impliquen la negación de otras, sea en la singularidad de sus individualidades, sea en la particularidad de sus culturas, el criterio para la formulación y rectificación de las instituciones, lo cual significa el sometimiento del formalismo del universalismo abstracto al control del criterio materialista del universalismo concreto, pero de ninguna manera u negación.

Tal vez la tensión del universalismo abstracto con el universalismo concreto o de la *ética de la responsabilidad* por el mantenimiento del orden institucional con la *ética de la responsabilidad* por la reproducción de la vida concreta sin exclusiones, en tanto *corresponsables en la realización de un universalismo concreto*, puedan encontrar en la profundización de la eticidad del poder a escala planetaria que hoy transgrede en su radicalización *nihilista* y antiuniversalista los límites por ella misma impulsados, una oportunidad histórica para profundizar, no obstante sus inevitables tensiones, sus articulaciones constructivas posibles en perspectiva del fortalecimiento de una *ética de la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad*, que solamente puede darse por la de todas y cada una de sus expresiones no excluyentes en términos de dignidad.

³⁷ Carlos Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, citado por Hinkelammert, *ibid*, p. 314