

# Fundamentos de la ética

## *Conversación con Enrique Dussel*<sup>1</sup>

ED.: Tenemos con nosotros a Franz Hinkelammert, un gran pensador alemán que ha vivido los últimos treinta y cinco años de su vida en América Latina, muy comprometido con nuestra historia reciente, y quien ha desarrollado a partir de la economía un pensamiento crítico de nuestra sociedad contemporánea. Hinkelammert, desde muy temprano en su obra, ha trabajado la economía en una estrecha relación con la filosofía. Recuerda él que en sus estudios de economía en Berlín asistía a varias cátedras de filosofía, y cuando le propuso a un gran profesor de Berlín (von Heinrich) la extraña similitud entre los modelos que originan el pensamiento económico y filosófico mostrando su semejanza, pues el filósofo no encontró interesante este tema, que creo ha sido una de las obsesiones del pensamiento de Hinkelammert hasta hoy.

Después de su experiencia chilena y el golpe de Augusto Pinochet, Hinkelammert volvió a su patria, allá por los años setenta, y ganó la cátedra de economía del Instituto para América Latina de la Universidad Libre de Berlín, contra un oponente del nivel de Gunder Frank. Pero allí también se cuecen habas, y el ministro de Cultura del estado de Berlín rechazó nombrarlo como profesor, y ante el hecho de que no lo nombraban, volvió a América Latina, a Costa Rica. Fue director de un postgrado de economía en Hondu-

---

<sup>1</sup> Conversación pública realizada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1996.

ras y actualmente es investigador en un centro de investigación y estudios en Costa Rica, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), y del cual es uno de sus fundadores.

De tal manera que se trata de un alemán, economista, que se dedicó muchos años al estudio de la economía de los países de lo que hoy es la ex-Europa del Este, y advirtió, desde un punto de vista marxista y desde hace muchos años, las limitaciones estalinistas, análisis que está muy bien condensado en su *Crítica a la razón utópica*, donde hace una formidable crítica del pensamiento neoconservador, del pensamiento neoliberal y también del socialismo real y su ideología. Es un alemán pero latinoamericano, después de más de treinta años de trabajar aquí. Hemos invitado a algunos profesores y estudiantes de filosofía, así como de ciencias políticas y económicas, y vamos a desarrollar un diálogo filosófico con Franz Hinkelammert.

Quiero empezar el diálogo haciendo algunas preguntas. Pero antes de ello quisiera mostrar un poco el horizonte de nuestras discusiones del pensamiento de Hinkelammert. Después él mismo empezará a aclarar o rebatir lo dicho.

Para mí, aquí en la UNAM y también en la UAM-Ixtapalapa, el trabajo que hacemos en ética, como filosofía práctica, se abre a las ciencias políticas al igual que a la economía. Iniciamos hace varios años un diálogo filosófico con Karl Otto Apel, en el cual participó también Hinkelammert de manera muy aguda en dos ocasiones: en São Leopoldo (Brasil) y en Aachen (Alemania). El pensamiento de Apel y el de Habermas es formalista en el mejor sentido de la palabra. En el sentido de que asume la tradición, si bien lo hace desde el re-descubrimiento de una comunidad de comunicación, partiendo de Peirce y Kant. En este pensamiento, la validez de un acto ético supone la participación simétrica de todos los afectados como idea regulativa presupuesta ya siempre en todo discurso ético. Esto conduce directamente a temas como la democracia y abre importantes ámbitos de discusión con la filosofía latinoamericana. En São Leopoldo, Franz le hizo una objeción de fondo a Apel, que éste debió responder largamente, pero que quedó en el ambiente como no respondida, y a partir de la cual empieza todo un cuestionamiento. Le dijo algo muy simple: si se cumplieran todas las condiciones formales, pudiendo llamar a los afectados, argumentando de la manera adecuada, etc., y se llegase a la conclusión de que debemos suicidarnos, ese acto, que cumple con las condiciones formales, sería sin embargo inválido e irracional. ¿Por qué? Porque aceptar el suicidio como posibilidad racional y de validez ética mediante un hipotético consenso, significaría la disolución de todos los referentes de racionalidad humana y social, y de todo discurso. Hinkelammert, desde el decenio de los setenta, ya plantea este tema de la vida, de la reproducción de la vida

humana como criterio de racionalidad y verdad de toda acción y discurso humano.

Desde nuestro punto de vista filosófico y ético lo traduciríamos de esta manera: la afirmación de la vida es un principio material y no formal; pero además, para escándalo de los formalistas, universal. Esto es algo no planteado por los comunitaristas como Taylor y McIntyre, aunque tampoco por los utilitaristas y otros pensamientos ético-materiales. Estamos hablando de un principio material pero no particular y no subjetivo, sino universal. El pensamiento formalista no tiene un principio ni un criterio material en su ética, y justo allí el formalismo encuentra un límite. Un límite que si no se acepta (como se ve claramente en el caso del consenso hipotético por el suicidio), lleva a la autoeliminación del propio criterio formal vía eliminación de su condición de posibilidad. Éste es el primer tema sobre el que quiero preguntar. Porque Hinkelammert habla de que la vida del sujeto humano es un criterio de verdad, que tiene contenido, y que es universal, y no declara por ello sin validez al criterio formal. Entonces pregunto: ¿admitirías o no admitirías que este principio de reproducción de la vida pudiese ser llamado, en ética, principio material, y pudiese pretender universalidad? Este tema lo has planteado desde la economía, no obstante la ética no lo ha trabajado mucho, y los filósofos quisiéramos una reflexión tuya al respecto.

**FH.:** Sí, sin embargo quizá sería bueno empezar con el suicidio. Una ética no puede condenar el suicidio. En la ética no puede haber una norma que diga "no debes suicidarte". Pero, he aquí una cosa muy curiosa. La negativa al suicidio es el *constituens* de la ética. La ética se derrumba frente al suicidio. En el suicidio no es tocada ninguna norma específica de la ética, sino su propia existencia. Frente al suicidio la ética no puede hablar, pero sólo negándolo puede ella constituirse. Donde hay suicidio, hay negación no de una norma ética, sino negación de toda ética. Dostoievski dijo una vez: "Cuando no se cree en Dios, todo es lícito". Creo que eso es falso. De todas maneras, es una reflexión que se hace mucho en el siglo XIX. Si no hay Dios, todo es lícito. Se podría argumentar al revés. Si todo es lícito, debe haber un Dios en nombre del cual se declara todo lícito. Es al revés. Ahora, podríamos argumentar: si el suicidio es afirmado, todo es lícito. Entonces, todo se derrumba. Frente al suicidio se derrumba la realidad, y asimismo cualquier ética. Porque el suicidio es la negación total. Es la única negación efectiva que existe. La negación del escéptico es puramente en el pensamiento. El acto del suicidio, en cambio, es negación de la realidad y de la ética a la vez. Por lo tanto, constituir la realidad y constituir una ética en el conjunto de la realidad, implica la renuncia al suicidio. Es no admitir el suicidio. No es prohibirlo, pues si se lo

prohibe sería parte de la ética. El suicidio no es la violación de una norma de la ética sino el derrumbe de la ética, así como es el derrumbe de la realidad. Hoy podríamos decir exactamente: admitiendo el suicidio, todo es lícito. Admitiendo el suicidio, no hay modo de considerar una ética. Pero tampoco una realidad.

Y ahí podríamos tender un puente con Dostoievski, sólo que es un puente conflictivo: "Un Dios en nombre del cual es afirmado el suicidio, declara que todo es lícito". En el grado en que hoy podemos interpretar esto, o en el cual aparece, diría así. Inclusive hablaría del suicidio colectivo de la humanidad, algo hoy muy conocido, que aparece con la bomba atómica como algo factible. Fijense, hay una noticia que leí hace un tiempo y que me impactó muchísimo. En EE. UU., en los centros de comando en los que sí se considera el uso de la bomba atómica, cuentan con gente que obedecería en el caso de aplicarse una orden al respecto. Han escogido de manera preferente fundamentalistas. Fundamentalistas cristianos. Porque para el fundamentalista cristiano todo es lícito, ya que él piensa que si estalla la guerra atómica, Cristo vuelve. Exactamente lo contrario que Dostoievski. La persona más confiable para cumplir este tipo de orden es precisamente un fundamentalista cristiano. Puesto que es dudoso que cuando se dé una orden tal, quien debe cumplirla efectivamente la cumpla. ¿Cómo se asegura el cumplimiento de una orden así? Ahí aparece esta idea: si cree en Dios, cumplirá la orden. Por supuesto, aparece exactamente lo contrario.

Esta reflexión sobre el suicidio como la negación de la ética, la encuentro curiosamente en Wittgenstein, quien en su diario escribe: "Hay un solo pecado fundamental, y ése es el suicidio". Y hace esta reflexión: si afirmo el suicidio, no puedo cometer más pecados, ya que todo sería lícito. No habría violación posible.

La afirmación de la vida, en este sentido, no es cumplir con una norma. No es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética. Con la afirmación de la vida aparece una ética. Es inseparable. No es que la ética prescriba la afirmación de la vida. La ética es ya afirmación de la vida. Esto es difícil de distinguir, no obstante donde hay ética hay necesariamente afirmación de la vida.

Aparece ahora el problema del discernimiento. ¿Y qué pasa con la ética de la muerte? Pasa como con la ética de la banda de ladrones. Cada banda de ladrones, y aquí el ladrón es la figura que viola todas las normas, tiene a su interior una rígida ética. Tiene que poseerla porque si no, como banda de ladrones, no puede existir. Todas las normas que la banda viola en sus relaciones externas, está obligada a respetarlas en su interior. En este sentido, hay una ética de la banda de ladrones que de alguna manera está relacionada con la vida, pues no podrían vivir como ladrones si no

se comportan entre ellos de manera diferente que como se comportan con relación al resto de las personas. En consecuencia, el problema entre ética de la muerte y ética de la vida, es un problema de universalismo de la ética.

La ética afirma la vida, pero es más que una ética de banda de ladrones, en tanto se afirma universalmente y ahora sí como racionalidad material. La referencia a la racionalidad de la ética es ahora racionalidad material. Y afirmarla como racionalidad material es universal (material es aquí en el significado que tiene en Kant), y como ética universal sí es ética de la vida. No puede ser otra. Una ética universal no puede ser sino ética de la vida. Vienen entonces éticas universales del tipo de la ética del mercado. La ética del mercado se presenta como ética universal. Surge aquí otra crítica. Esta ética del mercado es un universalismo de principios abstractos. Cada universalismo de principios abstractos es la cara universalista de un particularismo. Ustedes conocen la famosa frase de un inglés, quien dijo: "la ley, en su magnífico universalismo, prohíbe a todos por igual dormir debajo de los puentes". ¿A quiénes se prohíbe dormir debajo de los puentes? A los que no tienen casa. No obstante la norma es universal. Es, en su universalidad, completamente particular. El universalismo de principios se muestra ahora como particularismo de determinados grupos dirigido en contra de otros. Es el viejo problema del clasismo en la tradición marxista, analizado como el clasismo del universalismo abstracto. En este caso, universalismo burgués. Esto se repite en cada universalismo abstracto que no es universal.

Hay una sola afirmación universal, que es la afirmación de esta racionalidad material como vida universal, como vida de cada uno. Pero esta afirmación no es un mandamiento de la ética —en este caso la ética estaría de nuevo arriba— sino que es su fundamento, del cual se sigue la ética. El no al suicidio se encuentra en la raíz que implica la eticidad. Sin embargo tampoco en sentido estricto es norma, aunque una vez funcionando es expresado también como norma: "debes respetar la vida de todos". No obstante, este "debes respetar la vida de todos" es posible porque ya se tiene la convicción de hacerlo. San Agustín decía: "¿Cómo podría buscar a Dios si no lo hubiera encontrado ya?". Lo mismo vale en este caso: "¿Cómo puedo afirmar la vida si no estoy ya afirmándola, si no estoy ya a su favor?". Es como un circuito hermenéutico. Éste sería el punto de partida para enfocar la racionalidad material como expresión conceptual de algo que es un fundamento de la ética.

Esto hay que considerarlo en relación con la banda de ladrones, algo muy importante a pensar hoy, sobre todo en cuanto a lo que aparece como conservadurismo del mercado, pero que es una ética de banda de ladrones... ¿no te parece? La ética de la banda de

ladrones no se refiere sólo a una banda de ladrones, sino a cualquier grupo que hacia fuera tiene relaciones completamente distintas que hacia dentro. Un tema muy tratado en los últimos diez años, por ejemplo, es el de la ética de la empresa. Sin embargo, la ética de la empresa es una ética de banda de ladrones. En un sentido más literal todavía.

Junto a esta consideración, está otra consideración del problema. La consideración del particularismo de todo universalismo, cuando el universalismo es un universalismo de normas. Eso es necesariamente un particularismo. El universalismo no es un universal. Ésta es una crítica que también tiene mucho tiempo. Hoy se dice que hay un universalismo que se plantea a nivel mundial. Es el universalismo de la ética del mercado. Se trata de un particularismo. No es universal. Entonces, ¿cómo plantear una respuesta universal frente al universalismo? Y ¿cómo plantear una respuesta universal frente a la ética interna de grupos para no hablar de ladrones? Ahí tenemos el problema de enfrentar esto con un criterio universal.

ED.: Un pequeño resumen para pasar a una segunda pregunta. La vida es el horizonte primero de constitución de toda ética posible. En este sentido no puede ser exigida como norma. Pero, al ser fundamento de la ética, podría deducirse el primer principio universal material que dice: "Debes respetar la vida". Ése ya sería un primer principio fundamental de toda ética. No obstante es muy importante anotar que el primer principio de toda ética va a ser un principio material. Y va a ser el deber por exigencia ética de respetar eso que es el horizonte de constitución de toda ética posible.

FH.: El deber aquí sería la afirmación de la constitución, no una norma.

ED.: ¿Y cómo entiendes aquí la diferencia entre la afirmación de la constitución y la de la norma?

FH.: La norma tendría que ser más bien específica. Para discutir situaciones específicas. Afirmación de la raíz, aunque no negar la raíz como para no volver a un pensamiento universalista de la vida, a no ser como un segundo paso. Sin embargo lo que antecede no es un principio, sino un criterio sobre todo universalismo. Sobre todo universalismo, que es afirmar la vida, y exigir afirmarla a los otros y a mí mismo y eso puede expresarse luego como norma, pero completamente general porque afirma la constitución.

ED.: Pasamos a un segundo punto. De cómo la vida tiene que ver con la realidad y es un criterio de verdad. ¿Cómo ligar estos tres momentos: vida, realidad y criterio de verdad?

FH.: Sí, es la discusión con Apel. Un hablante, independientemente de lo que hable, para seguir hablando tiene que vivir. Si se le olvida alimentarse, tiene tres días no más de vida. La posibilidad del discurso, independientemente de su contenido, es que el hablante pueda seguir discutiendo, y no sólo el hablante. El hablante nunca hace un monólogo, hace un diálogo. Los dos no pueden discutir a no ser que reproduzcan su vida durante la discusión, en vista de que la discusión puede ser muy larga. ¿Qué tiene que ver este hecho, que el hablante tiene que vivir mientras está hablando, que los que dialogan tienen que vivir al dialogar, qué tiene esto que ver con el contenido de lo que hablan? ¿Tiene algo que ver? Aquí viene el problema del criterio de verdad. ¿En qué sentido puede la reproducción de la vida ser un criterio de verdad, como existencia, si la verdad se percibe en el diálogo y el diálogo ocurre en el tiempo, nunca es un hecho momentáneo? ¿Y cuál es la importancia del hecho de que se puede dialogar en el tiempo sólo si la vida se reproduce en el tiempo y si el diálogo es en principio un diálogo de todos, como dice Apel? No puede ser un diálogo de todos si algunos salen por fuerza, incluso también si algunos mueren de muerte natural. Se acaba el diálogo.

Sin embargo, ¿qué pasa si el contenido de lo hablado cuando se aplica, hace imposible la vida de los que dialogan? ¿Qué pasa? Tengo, por consiguiente, un criterio de verdad, el cual no es un criterio de deducción de una tesis derivada de otra tesis. Es un criterio sobre un marco de variabilidad de todas las opiniones posibles: opiniones que al ser tomadas en serio y aplicadas eliminan a los dialogantes, son falsas. Tengo, por tanto, un criterio de vida-muerte sobre el contenido de las opiniones, aunque las opiniones no hablen de vida-muerte. En cuanto la aplicación como verdadero de lo que se dialoga lleve a la eliminación de los dialogantes, entonces ese contenido es falso. Hay aquí un criterio de verdad fundamental. Y eso no cabe en el criterio de verdad de una filosofía del lenguaje que busque el criterio de verdad a partir del contenido del diálogo, pero en cuanto contenido nada más, haciendo abstracción del hecho de que los dialogantes son seres vivos que únicamente pueden dialogar si siguen reproduciendo su vida.

De esto se abstrae constantemente en los diálogos. Se crea un concepto de diálogo vía abstracción. Lo que de por sí no es ilícito. Puedo abstraer. La abstracción es posible en el pensamiento. Pero no es lícito esconderla. Tengo que decir en qué momento abstraigo. Hago abstracción de la verdad que está en la reproducción de la vida y entonces hablo, por ejemplo, de relaciones medio-fin. No obstante, en cuanto que ahora viene la pregunta por la verdad, debo dejar la abstracción y volver a plantear que, al hablar de esta verdad en su abstracción, tenemos que tomar en cuenta que cada uno de nosotros, al aplicarla, tiene que seguir reproduciendo la

vida. Por lo tanto, hay un criterio de verdad sobre las verdades, o condiciones de posibilidad de las verdades, y de nuevo es un criterio de vida-muerte, y que es ahora criterio de verdad.

**ED.:** Esto nos lleva al tema vida-realidad. Aun la realidad cosmológica.

**FH.:** Parece que en el pensamiento occidental, si lo tomamos a partir del siglo XVI con Descartes, existe un dualismo entre *res extensa* y *res cogitans*. Hay un observador frente a una realidad. Es notable: el observador no es un ser natural viviente. Es un alma. No sé que es un alma, pero se trata de un observador sin cuerpo. En consecuencia, no muere. La *res cogitans* es una *res* inmortal. Un observador inmortal, porque se ha abstraído de su mortalidad, y observa un objeto que considera real. Y este objeto lo puede analizar. Sin embargo, el objeto no tiene nada que ver con el hecho de que el observador vive. Porque éste es un ser que Descartes constituye por la abstracción del hecho de que es un ser natural viviente. Y entonces lo concibe como *res cogitans* que piensa, frente a una *res extensa*. Aparece ahora un objeto del cual también se ha hecho abstracción del hecho de que sirve para la reproducción de vida. Este objeto no reproduce la vida de nadie. Está ahí. Es una máquina. Si es un animal es una máquina, si es un ser humano es asimismo una máquina, sólo que adentro tiene una cosa llamada *res cogitans*. Y en seguida viene el problema: ¿el objeto es real o solamente lo imaginamos? Porque, ¿cómo afirmar la realidad de un objeto del cual he abstraído el hecho de que está vinculado con vida-muerte al que lo observa? Tenemos entonces un objeto abstracto. Y esto es claramente un objeto del cual se ha abstraído el hecho de que es importante para la reproducción de la vida.

Así, por ejemplo, ¿qué es el sol? El sol es una cosa caliente alrededor del cual giran los planetas. Ahora, por suerte, ha salido aquí el sol, si bien éste es otro sol. El sol que sale aquí da vueltas alrededor de la Tierra. No es la Tierra la que da vueltas alrededor de este sol, que en la mañana veo salir, y que sube y luego baja y se oculta. Si este sol no me calienta, me siento mal, me pongo pálido, me da frío, etc. Este sol no tiene nada que ver con el sol de Descartes. El sol de Descartes es *res extensa*, tiene tantas toneladas, calor adentro, emite rayos de luz, etc., pero siempre abstrayendo el hecho de que mi vida no es posible sin el sol. Esto no está considerado en este objeto. Este objeto es construido de modo abstracto. Por ende, la modernidad está acompañada por completo por la pregunta: ¿tiene realidad ese objeto abstracto constituido? ¿Tiene la *res extensa* existencia real?

Y aquí Descartes realiza una reflexión muy rara. Hace primero una prueba de la existencia de Dios. Y luego deriva de la bondad de

Dios el hecho de que Él no puede haber creado un objeto que nos engañe. Del objeto, sin embargo, no da ningún argumento de si existe o no. No puede hacerlo. De modo que da la vuelta por el Dios creador en quien me fío, y si me fío en Él, puedo afirmar que esta agua es agua y no algo imaginado. Descartes necesita de este Dios y de este argumento, en vista de que ha abstraído el hecho de que sin esta agua muero. Ésta es una dimensión abstraída. Y que el objeto sea *res extensa*, es de por sí una abstracción del hecho de que el objeto es lo que en la economía política, no solamente en ella, se llama el valor de uso. Un objeto no es *res extensa* sino valor de uso. Y si abstraigo ese hecho, lo que queda es el objeto. Lo que queda es *res extensa*. En consecuencia, la *res extensa* es producto de una abstracción que es legítima. Lo ilegítimo es no saber que es el producto de una abstracción. Descartes quiere reprimir este hecho no haciéndolo abierto, y por tanto tiene que sacarse de la manga al Dios creador que no lo puede haber engañado.

Este argumento de Descartes vuelve tal cual en Putnam, un filósofo contemporáneo del lenguaje. Putnam dice primero, como Descartes, *cogito ergo sum*, por ende existo. Y de nuevo se pregunta: ¿cómo puedo saber que la *res extensa* existe? Y como hoy Dios no es referencia, entonces Putnam construye una referencia, que es un cirujano diabólico, omnisciente y omnipotente, y dice de este cirujano diabólico (que no es sino el Dios creador de Descartes, secularizado): supongamos que un cirujano diabólico de este tipo nos tiene como cerebros en una cubeta, en la cual nos imaginamos todo este mundo. ¿Es posible esto? Recurre entonces a argumentos muy sofisticados para concluir: esto no es posible; luego, la cosa es real. Como Descartes. Y empieza igual que éste, con el *cogito ergo sum*. Por supuesto, en cuanto tiene que seguir con la abstracción del valor de uso y toma la cosa, *res extensa*, que resulta de la abstracción, y la toma como el objeto, llega a la pregunta de ¿cómo se puede afirmar el objeto? Que el objeto es una impresión para los sentidos, es algo obvio. Cada objeto es una impresión para los sentidos. Pero, ¿cómo puedo saber de la existencia del objeto? No puedo saberlo. Entonces aparece eso de que quizá un demonio nos creó a todos y nos hace ver mentiras. ¿Y cómo podemos asegurarnos? Vienen aquí los argumentos altamente metafísicos de Putnam.

Y ahí se plantea el problema de la realidad. Realidad es devolver al objeto el hecho de ser valor de uso. ¿Y qué experimento ahora como realidad? Un mundo objetivo que decide sobre la vida y la muerte, según me comporte en él. Así, la ley de la gravedad no es la cuestión de la caída libre de un cuerpo extenso, sino que esa ley es, por ejemplo, el problema de yo bajar de un décimo piso al primero. Porque tengo dos maneras de hacerlo. Puedo bajar por la escalera, o lanzarme por la ventana. Si no me tiro por la ventana, es tanto por la ley de la gravedad como si bajo por la escalera. Sin

embargo, ahora veo esta ley desde el aspecto de vida y muerte. Entonces, lógicamente bajo por la escalera, aunque no sea la manera más rápida. Es decir, lo real ya no es *res extensa*. De hecho, la *res extensa* es una abstracción y nunca podemos afirmar si tiene existencia. No obstante, darnos cuenta de que este objeto como *res extensa* es producto de una abstracción del valor de uso del mundo objetivo, nos lleva al punto que ya no tenemos que preguntarnos si la *res extensa* es o no real. Claro está que no es real. Lo real es el valor de uso, y esto lo experimento todo el tiempo. Además, quien no se percató que el valor de uso es real, tiene corta vida.

Estamos en una realidad de vida y muerte, de valores de uso, de un mundo en el cual sabemos que todo es real, puesto que realidad significa que si no lo tomo en cuenta como real, no puedo vivir. La realidad como existencia abstracta de *res extensa* no tiene sentido. En cuanto *res extensa* tiene realidad solamente porque el valor de uso la tiene, y la *res extensa* es una abstracción conseguida a partir del valor de uso. En cambio, esta filosofía empieza a pensar a partir de la *res extensa* y por eso nunca llega a la realidad; por tanto, es pura metafísica el querer asegurarse que la *res extensa* tenga existencia. Su existencia es ser una abstracción del valor de uso. Por esto el problema permanece desde Descartes hasta Putnam.

Luego, la realidad es una cuestión de vida y muerte. Está constituida por la cuestión de la vida y la muerte. Sabiendo que me muevo en una realidad de vida y muerte, esto significa que si no la tomo en cuenta como real, me amenaza. Si la tomo en cuenta como real, puede ser amiga, me puedo entender con ella. Pero tengo la necesidad de entenderme con la realidad, y este problema me confirma que es real. Y otra realidad no tiene sentido.

**ED.:** Estamos en el tema. Quiero hacer una última pregunta. ¿Qué tiene que ver el problema de la factibilidad en la propia constitución de este objeto de Descartes? En el capítulo seis de la *Crítica a la razón utópica* dices que la constitución del objeto aún teórico, tiene condiciones de posibilidad, de factibilidad, y ahí entra tu reflexión sobre el principio empírico universal de imposibilidad y otras cosas. Cómo puedes seguir el razonamiento desde la vida, trayendo a colación el asunto factibilidad.

**FH.:** Si me pongo a hacer zapatos, por ejemplo, y consigo el cuero, un martillo, puntillas, etc., y hago un zapato, ¿cuál será el resultado? Que no me sirve ya que no sé hacer zapatos. Entonces fracaso. Un fracaso rotundo. Ello hace que vaya donde un zapatero a que me explique cómo se hace un zapato, pero de nuevo fracasaré. Si continúo insistiendo, quizá un día logre hacer un zapato aceptable. Habré aprendido entonces una racionalidad medio-fin. Una racionalidad medio-fin que tengo que conocer, aunque teóricamente sé

que la tengo que tener en la cabeza. Lo típico de esa racionalidad medio-fin es que los intentos se pueden repetir. Si fracaso, vuelvo a hacer lo mismo hasta que me resulte.

Sin embargo, cuando me encuentro frente a un problema de vida y muerte no estoy en una relación medio-fin. Cuando bajo del décimo piso al segundo, no puedo probar las dos maneras. Esto es, una vez por fuera, tirándome por la ventana, y otra vez por dentro, por la escalera, para concluir: en el futuro, iré por la escalera. No estoy aquí en una relación medio-fin, aunque también aquí haya problemas medio-fin como el buen uso de la escalera, etc. Pero subyace otra cosa. Que el camino, el cual evidentemente también cumple con la racionalidad medio-fin, de saltar por la ventana, no es factible. Porque aun cuando me resulte una vez, será la última. No lo puedo repetir. Por consiguiente, no puedo confirmar el éxito. Y si me sale mal, no puedo aprender para que la siguiente vez me salga mejor. Estoy frente a un problema de vida y muerte. Y en el problema de vida y muerte, el aprendizaje no es del tipo del zapatero. El aprendizaje es la prevención. Tengo que percatarme que no debo solucionar mi problema medio-fin de llegar lo más rápido abajo, saltando por la ventana. Entonces llego realmente al fin. La relación medio-fin, en los dos casos, es por completo racional, vista como medio-fin. Quiero ir abajo y llegar rápido. No obstante, como la relación medio-fin es parte de mi vida, una vida que se reproduce, tengo que anticipar peligros posibles que atraviesan de manera constante la relación medio-fin y que no se visualizan desde su interior. Hay relaciones perfectamente expresables en términos medio-fin, que no incluyo en mi campo de acción si deseo reproducir mi vida. Y no debo probarlas. El aprendizaje no es por ensayo y error. Aquí el error significa que se acabó el aprendizaje, que ocurrió una catástrofe. En el caso del zapato, no. El fracaso me sirve para avanzar en un nuevo aprendizaje. El fracaso me hace progresar. Aquí, en cambio, debo prevenir y evitar el fracaso. Tengo que percatarme. Si una determinada relación medio-fin no es factible en el conjunto de mi vida, como sujeto, como ser natural vivo, esto quiere decir que me pongo en peligro al usar esta relación medio-fin. En este caso, no estoy haciendo un cálculo medio-fin. Ése ya lo he hecho. Frente a ese cálculo medio-fin hecho, hago ahora un juicio de vida y muerte.

El juicio de vida y muerte me elimina numerosas racionalidades que desde el punto de vista medio-fin son perfectamente racionales, pero que no son racionales si las integro en mi vida como ser natural y en su reproducción. Aquí aparece la factibilidad como un problema de la racionalidad vida-muerte y no de racionalidad medio-fin. Y es notable que no sustituye la racionalidad medio-fin. No es: en vez de la racionalidad medio-fin, la racionalidad vida-muerte. Sino que no puedo guiar la racionalidad medio-fin sin

someterla al examen de la racionalidad vida-muerte. Tengo que excluir relaciones que son perfectamente racionales en términos medio-fin. Y esta problemática de la factibilidad me vuelve al problema de la abstracción del valor de uso. De la abstracción del hecho de que el mundo es un mundo vivo, de seres vivos con seres vivos, en un mundo vivo. Cuando lo reduzco a *res cogitans* y *res extensa*, tengo entonces relaciones medio-fin, sin embargo no puedo distinguir entre ellas. Una relación medio-fin, si alcanza al fin, vale lo mismo que otra. Saltar por la ventana vale igual que bajar por la escalera, y si estoy apurado, vale más que si bajo por la escalera. No obstante, a la luz de la factibilidad de la reproducción de la vida de un ser natural, como soy yo, tengo que cuestionar de nuevo lo que se ha llamado *res cogitans* y *res extensa* en términos medio-fin, tengo que considerar otra vez el hecho de que esto es una pura abstracción, retomar lo abstraído, volverlo a concretizar y descartar muchas cosas que a la luz de la *res extensa* son igualmente racionales. Y aquí viene el problema de la factibilidad. Lo factible, lo posible en términos de la vida, o que parece ser posible, tiene que someterse al criterio de factibilidad a la luz de mi vida y de un juicio de vida y muerte, y éste es un juicio de realidad. El otro es abstracto y éste es concreto.

**ED.:** Y justamente para seguir. Juicio de hecho, juicio de valor, juicio de realidad, juicio de vida y muerte...

**FH.:** Este juicio de vida y muerte es un juicio de hecho. No es un juicio de valor. Porque no es diferente para gente que tenga juicios de valor diferentes. Saltar por la ventana nunca es la manera de bajar de un décimo piso, a no ser para Superman. Es un problema de hechos. Aquí aparece la problemática de la teoría de la acción racional del tipo que formula Max Weber. Que restringe el concepto de juicios de hecho al concepto de juicios medio-fin. Y el juicio de vida y muerte lo considera y descalifica como juicio de racionalidad material, y por tanto como juicio de valor sobre el cual la ciencia no puede hablar. Entonces, juicio de valor. Y tomé este ejemplo tan gráfico para mostrar que la ciencia natural no habla de realidades en vista de que habla de un mundo abstracto. Pero tiene que conceder que la teoría es una abstracción que ha hecho. Si toma en cuenta que ha hecho una abstracción, tiene que retomar lo concreto y este retomar lo concreto es un problema de hechos. Y de hechos fundamentales. Hechos reales. Es un mundo real que está ahí, juzgando sobre los resultados abstractos. En consecuencia no puedo seguir a Weber en el concepto de juicios de hecho, pues él restringe el concepto de los juicios de hecho a juicios medio-fin y con eso a juicios abstractos.

ED.: Entonces habría hechos abstractos, y habría hechos concretos y reales. De modo que habrá que distinguir entre juicios de hecho. Es fundamental para la ética decir que su fundamento son juicios de hecho concretos. Por consiguiente se acabó la cuestión de juicios de valor. Hay juicios de valor, pero que son los determinados por cada cultura.

FH.: Si se toma esto en cuenta, uno percibe en seguida que la realidad está constituida por la negación del suicidio, porque de no negarse el suicidio, el camino más rápido para llegar abajo es saltar por la ventana. De eso no hay duda. Sin embargo, al negar el suicidio esto no es solamente inconveniente. Es absurdo y también condenable. Aparecen valores que condenan eso, si bien son validados por la realidad, puesto que la realidad está constituida por los juicios de vida y muerte. Sin ellos no hay realidad ni *res extensa*, ya que esta *res extensa* es la abstracción de la relación vida-muerte, y por ende de todo juicio al respecto. Si no hay éste, no hay tampoco *res extensa* en vista de que no se tiene esta realidad a partir de la cual abstraer. No obstante estamos frente a la realidad justamente ahí, y no con *res extensa*. Hay un juicio de hecho, que es abstracto medio-fin. Y luego hay un juicio de hecho concreto, fundamental, con criterio de vida y muerte, y este juicio constituye realidad. Si se reflexiona de esta manera, entonces el problema de si la realidad realmente existe, del modo de Descartes a Putnam, es un sin sentido.

Hay una anécdota de Bertolt Brecht, que dice así: el emperador de China estaba tan cansado de las discusiones acerca de si realmente la realidad existe, que llamó a todos los filósofos del Imperio. Los puso en un gran lugar de seminario, les dio comida y todo lo demás y les dijo: ustedes van a llevar a cabo esta discusión y el seminario se terminará cuando sepamos si la realidad realmente existe o no. Después de algunos meses ocurrió una tormenta tremenda. El río subió su caudal, causó una inundación y se derrumbó el edificio donde se hallaban los sabios. Parte de los sabios murieron y los otros lograron escapar. Y concluye Brecht: por causa de este accidente, hasta hoy no sabemos si el mundo es real o no. Es el problema de la *res extensa* de Descartes.

ED.: Hay aquí una cuestión con los comunitaristas y su diálogo entre las culturas y la inconmensurabilidad de una discusión por contenidos, y la respuesta de Habermas y Apel quienes dicen que como sobre contenidos no podemos ponernos de acuerdo, vamos a dar las reglas formales de la discusión. Esta condición de posibilidad que es la vida, o este principio universal, ¿tiene algo que decir al respecto?

FH.: El resultado de Habermas cuando habla de las reglas generales de discusión, es que todas las culturas que no son occidentales terminan siendo etapas previas a la cultura occidental. Ninguna tiene valor, pues no han llegado a la cultura occidental en la que se aplican estas normas universales del diálogo. Se llega a un eurocentrismo absurdo. En la Teoría de la Acción Comunicativa no se ve ninguna manera de evaluar otras culturas, como no sea que son culturas primitivas; ella incluso usa las etapas de Kolberg y las aplica a la historia hasta llegar a Habermas.

Si allí se incluye la racionalidad vida-muerte como la constituyente de la realidad, eso cambia por completo porque sobre esta base el diálogo es posible. ¿Cómo haces esto? Puedes, por ejemplo, preguntar a los egipcios o incas cómo han mantenido sus culturas tantos miles de años, mientras los occidentales, después de sólo doscientos años, estamos temblando de miedo por el futuro. ¿Qué pasó? Doscientos años y la Tierra se está acabando, y, de repente, todas las preguntas surgen. Desde luego, ellos pueden preguntarnos cómo hicimos los refrigeradores. Pero hay preguntas al revés. Existe diálogo. Hay mil asuntos de la vida concreta de las cuales se puede hablar. En tanto que en Habermas no existe diálogo. Es alguien que lo sabe todo y enseña a las demás culturas lo que deben hacer. De pronto, sin embargo, cuando uno introduce este otro punto de vista se puede dialogar. ¿Convendrá hacer refrigeradores si eso significa no sobrevivir más de doscientos años? ¿Si ello significa el hoyo de ozono, por ejemplo? Puede ser un intercambio entre iguales.

ED.: Esto no es un asunto menor. No conozco un filósofo que proponga un principio universal material. Algo está diciendo, y nos lo está diciendo a nosotros. Ahora ustedes plantean preguntas y objeciones para abrir la discusión.

**Participante:** Usted ha dicho, profesor, que la realidad de alguna manera está ya constituida. Se constituye a partir de esta consideración como valor de uso. Me parece válido el enfoque, y estamos trabajando también con la idea de Zubiri de que lo real es lo que es de suyo. Lo real podemos considerarlo como aquello que tiene valor de uso, pero tiene valor de uso sólo porque es real. Si no fuera real no tendría valor de uso. Parece haber una contradicción allí. Únicamente cuando algo tiene valor de uso sabemos que es real, aunque no por ello, no porque tiene valor de uso sabemos que es real, sino sólo entonces. Es el problema que usted plantea en la *Crítica a la razón utópica*, donde se discute que la posibilidad o imposibilidad se halla relacionada con la trascendencia. Algo es trascendente solamente porque se recorta contra nuestra imposibilidad, o sea, que siempre la mentira acabamos siendo nosotros.

No obstante no somos la medida de nuestra realidad, sino de nuestro contacto con ella. Entonces, sólo en la consideración del valor de uso sabemos que es real, pero no por ello es real. Es real por sí, desde antes.

FH.: Esto nos lleva al tema de la utilidad. Lo que dices es correcto si miras el valor de uso bajo el punto de vista de la utilidad. Puedo hacer un cálculo en el cual yo diga: si dejo vivir determinadas especies habrá más después, entonces las podré matar y comerlas. En tal caso tengo un círculo de utilidad. Esto tiene que ver con lo que hoy se llama sostenible, cuando sostenible se refiere a un cálculo de utilidad. Así, lo sostenible destruye lo que hay que sostener.

Tenemos, por consiguiente, que elaborar lo útil en contraposición a la utilidad. Esto es de suma importancia, y llegar al resultado de reconocernos mutuamente como sujetos es útil. Una ética que no es útil, es inútil. Pero una ética no es el resultado de un cálculo de utilidad. Apenas aplico de forma irrestricta el cálculo de utilidad, destruyo todo lo que es útil. Y los lenguajes no occidentales mantienen una clara distinción entre estos dos niveles de lo útil. Dos referentes a lo útil. Analizan el cálculo de utilidad como destrucción de lo útil. En nuestra cultura esto se encuentra desdibujado. Por eso, cuando Marx plantea el valor de uso en este sentido no hay manera de entenderlo. Me sucedió, por ejemplo, en la discusión con Apel. Él no me entendió la diferencia entre utilidad y cálculo de utilidad. Y para nosotros hoy es vital que lo útil aparezca desde la relación vida-muerte. Que el reconocimiento del otro es condición de mi propia vida. Que la condición de mi vida no es reducible al cálculo de la reproducción de mi vida, pues la reproducción de la vida no es un cálculo sino un reconocimiento.

El asesinato es suicidio. Aquí tienes que es útil no ser asesino, aunque no de forma calculada. El cálculo del asesino, además, es muy bien hecho. Sin embargo, aparece aquí una dimensión en la que el asesinato es suicidio. El que no haya asesinato es útil para los dos, evidentemente para el asesinado, pero también para el asesino —de este modo no se convierte en asesino—. Ésta es una ventaja, si bien no una ventaja calculada. Esta otra dimensión nos obliga a crear lenguajes. Levinás se halla de igual forma en la búsqueda de estos nuevos lenguajes. Cuando discute la frase de "Ama a tu prójimo como a ti mismo", dice: la idea correcta sería "ama a tu prójimo porque tú lo eres". Entonces, no es un cálculo. Ama a tu prójimo porque al matarlo te matas a ti mismo. Es una dimensión de lo útil que no es utilidad calculada.

**Participante:** En qué sentido es imposible el capitalismo, tal como lo formula usted en la *Crítica a la razón utópica*, y cómo se

puede pensar en concreto una respuesta a esta sociedad que amenaza la factibilidad pero que se nos impone de una manera muy real.

FH.: ¿Cómo es imposible algo que existe? El capitalismo, por ejemplo. Debemos ponerlo en la dimensión vida-muerte. ¿Qué es el aprendizaje en una realidad de vida y muerte? Es anticipación. Es imposible a la luz de la factibilidad inspirada en un juicio de vida y muerte continuar con el capitalismo, y ése es el análisis de Marx. Esta imposibilidad me llevó, en la *Crítica a la razón utópica*, a la discusión de los principios de imposibilidad, y encontré algo muy llamativo en cuanto a la ciencia empírica. Ella desarrolla ámbitos de posibilidad que a todas luces son imposibles. El péndulo matemático, la caída libre, etc. Cuando ustedes leen en ciencias empíricas o en los físicos estas imposibilidades, ahí los físicos hablan de: posible *en principio*. La expresión *en principio* tiene un papel mítico en las ciencias empíricas. Cuando aparecen imposibilidades en sus teorías, que no pueden reconocer como tales, los científicos recurren a la expresión *en principio*. *En principio* puedo bajar del décimo piso saltando por la ventana, pero en la realidad no. Norbert Wiener dice, por ejemplo, que *en principio* es posible que el ser humano viaje por teléfono. Si tengo toda la información de alguien y la mando por teléfono y al otro lado uso toda esa información para recomponerlo, lo recompongo. Esto es imposible. No obstante el término *en principio* hace aparentar como posible esto que es imposible. Es la manera como las ciencias empíricas averiguan contenidos de las leyes que desarrollan. *En principio* es posible que el ser humano viva eternamente. Si se logra curar la enfermedad llamada vejez, se tendrá vida eterna. *En principio* es posible que yo atravesara una pared puesto que la pared es casi hueca a nivel atómico y subatómico, y yo también. Por ende, es posible que atravesara la pared solucionando el problema de que mis átomos y electrones no choquen con los de la pared. Así pues, *en principio*, es posible que yo lo logre. Es una imposibilidad total, sin embargo, a la luz de una ciencia empírica aparece como algo posible *en principio*. De esta forma aparecen los principios de imposibilidad que, por un lado, entran en las ciencias empíricas, aunque, por otro lado, son negados en su desarrollo. Las ciencias empíricas son utópicas, y no sólo crítica a la utopía. El problema utópico moderno surge dentro de las ciencias empíricas y se manifiesta siempre que los físicos o filósofos dicen *en principio*. Putnam dice que *en principio* es posible una computadora tan inteligente como el ser humano. Esto es imposible, pero *en principio* puedo hacer proyecciones de este tipo.

Cuando corro tras esta meta en nombre de su imposibilidad se muestra la dimensión utópica de la ciencia empírica, la cual no es

realista sino utópica en vista de que surge por abstracción de la relación vida-muerte. El realismo es volver a integrarla en la relación vida-muerte, y entonces sí puedo declararme realista. Lo que se da hoy, sin embargo, no es este realismo, sino mitos que aparecen en la abstracción de la relación vida-muerte. Es como la *res cogitans* que, curiosamente, no muere, de manera que al partirse de ella no tiene sentido hablar de vida y muerte.

**ED.:** Quisiera destacar la importancia de este tema y el horizonte que aparece allí, al cual me voy a atrever a ponerle un nombre, que es el principio de factibilidad. En los fundamentos de la metafísica de las costumbres, Kant dice:

...opera de tal manera que tu acción fuera de acuerdo con las leyes de la naturaleza y si lo haces así tu acto es posible.

Como Kant no tiene cuerpo ni principios materiales en su filosofía, tiene que fantasear diciendo "como si tú estuvieras regido por las leyes naturales" para recuperar un poco esta dimensión. O sea, que vuelve a ponerse un cuerpo pero potencialmente: "y si cumples con las leyes de la naturaleza, tu acto es posible", está tomando aquí un principio de factibilidad que Franz ha desarrollado de manera extraordinaria, aunque se trata de un modo de recuperar la corporalidad de forma abstracta.

Ahora bien, un acto puede ser bueno solamente si es: primero, reproductor de la vida, es decir, materialmente; segundo, si es producido mediante un consenso de todos los participantes y afectados, esto es, válido formalmente; pero tercero, si es factible, porque si no es factible en tal caso es una utopía que al tratar de realizarse empíricamente destruye la vida también. Estamos ante un horizonte nuevo de la ética. En el pensamiento contemporáneo no se han planteado estos temas de la ética en esta complejidad, ni en el pensamiento estadounidense ni en el europeo.

**Participante:** En la introducción (pág. 22) a la *Crítica a la razón utópica*, usted dice:

Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. "No se debe lo que no se puede"... si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue al poder; no le precede.

En este caso usted utiliza este juicio fáctico como la crítica a todo sistema. Usted tira de un solo plumazo las éticas de catálogo que nos dicen "debes actuar de esta manera...", y nos está diciendo: esto es inválido si no es factible, y la razón para ser factible o no, es

si permite reproducir la vida o no dentro de un proyecto de vida. Usted aquí está capacitando a toda crítica no sólo ética, sino también política y jurídica, y finalmente una crítica a toda la Modernidad. ¿El concepto de la crítica en Marx está vinculado a este enfoque?

**FH.:** Creo que Marx también parte de este enfoque. Lo que no se puede no obliga. No obstante, el "puede" es visto aquí en el ámbito de la vida y la muerte. Ésta es una vieja tesis de la filosofía medieval, la cual era altamente realista: *ad impossibilia nemo tenetur*. A algo imposible nadie está obligado. Esto se ha discutido, por ejemplo, en relación al pago de la deuda externa. Si la deuda es impagable, no hay obligación de pagarla. Y frente a las éticas principialistas —y Kant regresa a esto— hay asimismo una respuesta de la Edad Media. *Fiat iustitia, pereat mundus*. Que se haga justicia, aunque perezca el mundo. Es el pensamiento principialista, según el cual hay que cumplir aunque no se pueda. Y no se puede, se expresa del modo *pereat mundus*. Es el rigorismo muy nítido en las ideologías del mercado actuales. Lo que pase en el Tercer Mundo les tiene sin cuidado, la deuda hay que pagarla; da lo mismo lo que pase con el mundo entero, el capitalismo tiene que seguir. *Fiat iustitia, pereat mundus*. Aquí se puede ubicar muy bien la reflexión de Marx. Pero hecho actual, transformado para nosotros. Y aquí aparece la tesis de la imposibilidad del capitalismo.

**Participante:** Usted ha dicho que frente al suicidio se derrumba la ética y la realidad. Sin embargo esto presupone que el suicidio es un problema de la moral. Si consideráramos que el suicidio no es un problema moral sino psicológico, el suicidio sería entonces una negación de la vida, pero no de la ética. Por otro lado, esta división del suicidio como psicológico y no como moral creo que se puede derivar de su propio pensamiento, pues usted dice que la vida es fundamento de la ética y que el suicidio no es una norma específica de la ética. En consecuencia, si el suicidio no es una norma específica de la ética quiere decir que no es moral.

**FH.:** No, eso no se lo acepto. No quiero de manera alguna aceptar que el suicidio está situado dentro del ámbito de la ética. La negativa al suicidio es constituyente de la ética. Es decir, sin negar el suicidio no es posible la ética. Y precisamente por eso no puede ser una de las normas de la ética. Es condición de posibilidad de la ética, por tanto no puede ser norma en el interior de la ética, excepto como afirmación de su condición de posibilidad. Reconozco que es un problema que no es fácil. La negación del suicidio puede ser una cuestión ética, pero en el sentido de condición de afirmación de la propia posibilidad de la ética. La estructura general de la ética

se deriva de esa negativa, si bien la negativa no se deriva de una norma ética.

**Participante:** En el caso de las personas que quieren lanzarse por la ventana, es una cosa. No obstante las personas no se suicidan por una cuestión moral. Se lanzan por la ventana no por una cuestión moral. Puede ser por una razón psicológica, un estado de desesperación. Es suicidio, aunque no por una cuestión moral.

**FH.:** Pero si es suicidio, tampoco es por una razón medio-fin.

**Participante:** Estoy de acuerdo que una persona no se lanza por la ventana por una relación medio-fin. Lo que niego es que sea por una razón moral. Es una cuestión psicológica. No acepto que el suicidio sea en todo caso una cuestión ética. Porque si fuera por una desesperanza psicológica, entonces la persona optaría no por razón moral sino por otro motivo.

Otra pregunta. Dice usted que la realidad se constituye a partir de un juicio de vida y muerte. Pero, ¿de qué realidad habla usted? ¿De una realidad natural o social o de qué tipo de realidad habla? Porque si la realidad total se constituye a partir del criterio vida-muerte del sujeto, pues estamos en el idealismo subjetivo: no percibo, por tanto no existe la realidad. Es como decir que la realidad existe porque la percibo.

**FH.:** No he dicho eso.

**Participante:** Usted dice que el criterio de la existencia del mundo externo es la vida, o sea el sujeto. Estoy de acuerdo en que si se habla de una realidad humana, el hombre sea el criterio de esa existencia humana. Sin embargo, si se habla de otro tipo de existencia que va más allá de la humana, el sujeto no puede ser el criterio de esa realidad material. Es decir, que la vida no podría ser el criterio, porque entonces estaríamos en el idealismo subjetivo de que la vida es la que hace posible ese mundo externo.

**FH.:** He negado la existencia del mundo externo de por sí. Así como los chinos no solucionaron ese problema, nosotros tampoco lo vamos a hacer. Vivo la objetividad al enfrentar el problema vida-muerte, no obstante no hablo más allá. De si existe o no un mundo externo, no le veo ningún sentido, excepto en el ámbito de la abstracción de la relación vida-muerte, constituyendo entonces un objeto como *res extensa*, y sobre esta *res extensa* podemos discutir si existe o no, y no hay solución. Además, nadie ha visto una *res externa*. La *res extensa* es un producto de la abstracción.

**ED.:** Se me pregunta cómo se vincula este principio de vida con la praxis de liberación. La praxis de liberación viene mucho después de todo lo que estamos discutiendo. Porque primero tenemos que ver cómo se constituye todo un sistema dado, que Levinás llamaría Totalidad, Marx llamaría el Capital, etc. Y ese sistema imposibilita la vida. Entonces, la crítica empieza a construirse desde la imposibilidad de reproducción de la vida. Y luego esta crítica tiene que venir intersubjetivamente a ser asumida por un grupo crítico a un sistema que no permite la vida. Y la praxis de liberación va a ser la factibilidad de unas ciertas transformaciones. El principio de la vida viene a ser el fundamento de todo el proceso de la praxis. De transformación y crítica al sistema constituido cuando impide la vida. Puesto que el nuevo sistema va a ser un nuevo modo de reproducción de la vida imposibilitado hoy por el sistema actual. Ése es el tema.

**Participante:** Estamos hablando de la vida como principio universal. Como el único principio universal. El verdadero principio fundamental universal, no el único. ¿Cuando un elefante tiene sus pequeños y viene el hombre, la mamá reacciona para defender su vida o sus hijos? Estamos hablando de la vida, ¿pero como simple conservación de la vida? ¿Qué contenido le damos a la vida y qué finalidad tiene la vida? Y si hablamos de la vida como tal, ¿cómo podemos entender ese principio de vida desde las culturas? ¿Cómo podemos entender ciertas maneras de entender y vivir la vida que proyecten esta vida hacia la otra?, ¿que entiendan esta vida como un proceso, como *un paso hacia*?

**FH.:** ¿Por qué *un paso hacia*?

**Participante:** La vida, para mí, es un don de los ancestros. Que te la dan en este tiempo que estás aquí, para que vayas viviendo, haciendo experiencia para que mañana seas ancestro. Lo que experimentan los vivos actuales permite que mañana sean ayudantes de otros vivos por venir. La vida es algo cíclico. De la vida de los ancestros venimos a la vida actual, para pasar a la vida de los ancestros. En esa circularidad, ¿cómo podemos entender la vida en este momento concreto? ¿Qué contenido tiene y qué finalidad tiene? Hablo de la finalidad porque ¿para un ladrón matar está bien? Un ladrón quizá no mata por el placer de matar. No tiene que comer quizá. No sabe por dónde trabajar. Alguien que roba en el metro no lo hace por el placer de robar. Alguien que te asalta no lo hace por el placer de asaltar. Lo hace para defender *su* vida. No la vida, sino *su* vida. Quizá para poder comer y vivir. Entonces, ¿cómo podemos entender el contenido y la finalidad de la vida en este contexto?

**FH.:** Por eso se trata de la vida de todos. Como universal. Porque si no, efectivamente, el ladrón roba para vivir. Y cuando se generaliza esto en ese sentido, la guerra es la vida, y entonces estamos en el puro pensamiento de Nietzsche. Para él, afirmar la vida es afirmar la muerte del otro. Al morir el otro, yo vivo. Por eso, para nosotros el criterio de vida tiene que ser una racionalidad material y no una afirmación de una vida en contra de otra.

Cuando dijiste *vida hacia*, al principio lo malentendí, pues vida hacia puede tener el sentido de vivir en un progreso. En el fondo no entregas la vida a vivir, sino entras en una dinámica de un progreso que es muy occidental. No creo que otras culturas tengan esto. Y, precisamente, esta interpretación de la vida como algo hacia arriba o hacia una meta específica, o de crecimiento económico, siempre más, destruye la propia vida. Es creer que teniendo siempre más, vivimos más.

**ED.:** Propondría que entráramos en el contenido mismo del concepto de vida. Porque es un tema presente en Nietzsche. El pensamiento postmoderno gira mucho alrededor de Nietzsche. Y éste tiene propuestas fuertes críticas. Igualmente el realismo crítico de Putnam, también en la línea de Descartes. Sin embargo estamos hablando de la vida humana. Y ahí el supuesto del que habla Franz. Cómo plantearías el problema de la vida, pues Marx, Freud, Levinás, Nietzsche, hablan todos de la vida y la reivindican. Y precisar el contenido.

**FH.:** Lo que para mí es problemático en Nietzsche es que la vida se afirme por la muerte del otro. Me impongo, y así experimento que vivo. Esto es, que vivo, lo experimento en el hecho de que me impongo al otro, y si quiero logro matarlo. En forma extrema podría decir que experimento el hecho de que vivo, al derrotar y matar al otro. Pienso que ésa es la experiencia de vida de Nietzsche. Mientras en Levinás es al revés. Experimento mi vida al reconocer la vida del otro. Ahí me experimento vivo. Pero cuando quiero experimentarla por la muerte del otro, no encuentro vida sino que me encuentro como portador de la muerte. Considero que en igual sentido puede interpretarse a Marx.

**Participante:** Cuando usted habla de las imposibilidades que aparecen en la experiencia, distingue entre imposibilidades lógicas y empíricas.

**FH.:** Las imposibilidades fácticas no son imposibilidades lógicas y ése es el problema. Por eso cuando el científico empírico dice que algo es factible en principio, no lo quiero atacar. Creo que dentro de su lenguaje, ésa es una manera de decirlo. Lo que quiero destacar

es que ése es el lenguaje creado a partir de una abstracción, y le exigiría algo que en seguida aceptaría. Que hay una imposibilidad que es categorial, si bien no es en principio. Que hay un ambiente de pensar posibilidades a partir de leyes empíricas y concebir posibilidades que no son posibles. Pienso que es algo por discutir mucho más. Aunque supongo que normalmente un científico empírico lo aceptará. Norbert Wiener, quien dice que en principio es posible viajar por teléfono. Si le dices que es imposible, te contestará que eso es evidente, pero que en principio es posible. Estimo que al aclarar esto aclaramos lo que son las leyes empíricas. No estamos atacando estas leyes o diciendo que son falsas, sino que hacemos la crítica en el sentido kantiano: en qué sentido son válidas y en qué sentido no. En el caso del viaje por teléfono, no es válido en cuanto no estamos en una situación en la que avancemos hacia el viaje por teléfono. No estamos progresando, ni vamos a progresar y nunca ocurrirá eso. No obstante tiene sentido decir: en principio es posible.

Esto, además, revela lo que son las ciencias empíricas. No son ciencias de la realidad sino ciencias de objetos abstractos, y en el ámbito de los objetos abstractos aparecen estas dimensiones. No hay que decir que ellos no han entendido; creo que ellos entienden, aunque hay que discutir más eso, y sobre todo la constitución de la realidad por la relación vida-muerte. Esto es algo básico para discutir también el hecho de que el objeto de las ciencias empíricas surge por abstracción de la realidad. Toda ciencia empírica abstrae de lo que constituye la realidad para llegar a su objeto, y sobre este objeto habla ahora. Es importante aclarar eso. Y entonces, ¿qué daño produce decir que en principio se puede viajar por teléfono? ¿O decir que para un ser omnisciente es posible hacernos viajar por teléfono? He aquí algo que en la ciencia empírica es omnipresente: la presencia de seres omniscientes. Pregunté a un teólogo sobre esto, y me dijo que la teología no puede hablar acerca de seres omniscientes. Y tiene razón. En la actualidad sólo la ciencia empírica puede hacerlo. Y, realmente, el ser omnisciente aparece hoy en la ciencia empírica y en la filosofía de la ciencia. Putnam, Davidson, Habermas, hablan siempre de seres omniscientes. Habermas piensa la realidad a partir de la concepción de un ser omnisciente, el juez "Hércules". Y esto lo encontramos en Einstein, en los físicos, en la física del caos, en Konrad Lorenz. Es sorprendente. En los teólogos, la omnisciencia aparece rarísima vez. En las ciencias empíricas, en cambio, todo el tiempo. Y en ellas, en la raíz de la omnisciencia se halla siempre lo posible en principio. Es algo que constantemente está ahí.

**ED.:** Ámbitos abstractos son posibles y necesarios en la eficacia medio-fin. No obstante la razón ética es la realista por excelencia.

Se construye sobre la vida y como criterio de realidad. La razón ética no puede vivirse a nivel abstracto, sino a nivel concreto y del sentido común también. Éste es el tema que Franz no ha planteado con hipótesis éticas, sino desde la economía y las ciencias sociales, pero que recupero para la reflexión ética. Por ende, no es extraño que para Apel, la escuela de Fráncfort, Levinás y muchos otros, la ética hoy sea la filosofía primera, anterior a la metafísica, en vista de que los objetos quedan construidos a partir de un horizonte práctico y de reproducción de la vida. Ése es el tema.

**Participante:** Hablando de esta idea de la negación del suicidio como condición de la ética. ¿En usted el concepto de suicidio tiene connotaciones más allá de un suicidio individual? ¿Para usted el suicidio es algo así como una opción racional por la muerte?

**FH.:** Para mí es mucho más importante el papel del suicidio colectivo que el personal. Además, es mi experiencia personal. Estimo que la experiencia del nazismo en Alemania fue una experiencia de suicidio colectivo que no se llevó hasta el fin, sin embargo considero que no es posible interpretarlo de otra manera. Lo recuerdo. Yo era niño en ese tiempo y en el colegio, en la enseñanza de la literatura, se daba muchísimo énfasis a situaciones de suicidio colectivo. Cuentos que no sé si conocen. ¿Conocen el canto de los Nibelungos? Este canto se ha transformado para mí en algo prototípico de lo que ha sido el nazismo, y de lo que es la Modernidad. Lo voy a resumir. Los nibelungos son un pueblo que es invitado a la boda del rey Atila, en Hungría. Salen del Rin y un clarividente dice a Hagen, el líder: ninguno de ustedes va a volver, excepto el capellán. Hagen y sus hombres emprenden el camino. Al atravesar el Rin, en medio de éste hallan un gigantesco torbellino, y entonces Hagen lanza al capellán al torbellino y se pone a observar. Pasa un minuto y de repente aparece el capellán fuera del torbellino, nadando hasta la orilla y gritando y maldiciendo. El jefe de los nibelungos sabe ahora con certeza que dirige una marcha hacia la muerte. No obstante hace la marcha. Y todos mueren. Y ése es un canto heroico, o así se lo lee. Sin embargo eso es un suicidio. Se trata de la más antigua obra de la literatura alemana, la cual ha impregnado mucho la tradición alemana, y los nazis la difundieron como pocos. Hoy también nos hallamos en una marcha de los nibelungos, sólo que dirigida por los neoliberales. Han lanzado al capellán al río, éste se ha salvado y ahora se inicia la marcha hacia la muerte. Ése es el prototipo a partir del cual pienso el suicidio. Ahora lo podría aplicar a situaciones personales, pero para mí es al revés. No parto de la situación psicológica de una persona, sino al contrario, de esta mística de la muerte que impregna a todo un pueblo y lo organiza para morir. Y se van uno y otro, y todos

mueren. Y el rey Atila pronuncia luego las palabras finales. El era amigo de los nibelungos y sigue siendo su amigo hasta el final. Y dice las palabras finales. Fijense, hay muchas cosas de la literatura alemana que en el tiempo de los nazis se propagaron mucho. Y creo que eso conformó un sentido de este tipo, que explica por qué el pueblo alemán aguantó con tanta entereza hasta el final. Pero éste es un poco el paradigma.

**ED.:** Lo has dicho respecto al neoliberalismo. Se aplican medidas contra la crisis que agravan la crisis.

**FH.:** Ha habido un progreso, no obstante está terminando y sus resultados se convierten precisamente en el principal obstáculo para el progreso, que en este punto se transforma en un movimiento vacío que arrasa con todo y no permite vivir. Por eso me parece que el canto de los nibelungos es moderno. Me impresiona como una de las obras literarias más modernas que existe. Está escrita con tanta calidad y fuerza, que ustedes reconocerán en ella la Modernidad.

**Participante:** ¿En su concepción, la economía es una ciencia empírica o no lo es?

**FH.:** Creo que la economía es también una ciencia empírica, al ser una ciencia del mundo abstracto que se constituye por la abstracción de la relación de vida y muerte. Y si quieres entender las teorías dominantes en la economía actual, únicamente lo puedes hacer por la abstracción del problema de la vida y la muerte. Por ejemplo, la teoría económica neoclásica, que influye mucho las teorías económicas de la actualidad, no conoce el concepto de necesidad, sino sólo el de preferencia. Y en efecto, si abstraigo el hecho de que el valor de uso decide sobre la vida y la muerte, lo que me aparece es un producto de consumo de pura relación de preferencia. Ahí es ciencia empírica en el sentido de dedicarse a una empiria construida por abstracción de la realidad de vida y muerte. Sin embargo, la misma economía, cuando se formula como economía política, en sus inicios, entra en la crítica de esta economía empírica y rebasa eso.

Pienso que hoy ocurren cosas así en otras ciencias empíricas. Por ejemplo en la ecología. No tienes que rebasar la empiria para hacer ecología. Considero que aparecen puntos de vista que no disuelven la ciencia empírica, al estilo de un nuevo "fin de las ciencias empíricas", sino en el sentido de recuperar una realidad que no está adecuadamente interpretada por las leyes empíricas.

En consecuencia, también existe confusión, y ése es el problema actual. En la economía política hay un problema que se manifiesta

con Marx, que es la recuperación del valor de uso y con ello la recuperación de la relación de vida y muerte. Pero todavía con una dimensión podríamos decir utópico-mítica: poder disolver la empiria misma. Esto significa una economía que ya no trabaje con la abstracción de la realidad de vida y muerte, y por tanto una economía que funcione sin mecanismo mercantil, y eso porque la relación mercantil es típicamente un mecanismo de abstracción de la realidad de vida y muerte.

Actualmente, el problema no es cómo eliminar sino cómo interpelar el mundo de la abstracción, para hacer prevalecer el mundo de la realidad que es un mundo de vida y muerte y no un mundo de preferencias, de *res extensa*, de trabajo abstracto.

**ED.:** La crítica a este sistema abstracto nos plantea de modo ampliado el problema ético.

**FH.:** Ahí está el problema ético. Y la ética hoy, a mi entender, significa recuperar la realidad como realidad de vida y muerte. La realidad y la ética van juntas. No es que por un lado va la realidad y por el otro los valores, y que la ciencia habla de la realidad y la ética de los valores. Sino que la recuperación de la realidad es la recuperación de la ética. O sea, que la realidad y la ética vuelven a estar al mismo nivel. Una vez hecho esto se puede seguir el proceso de abstracción y entender que una ciencia empírica, que se entiende con esta empiria abstracta en términos de medio fin, elimine juicios de valor. Así, cuando se producen zapatos y se juntan los medios, se puede entender que para realizar el proceso medio-fin no se necesitan valores, excepto valores funcionales a la hechura de los zapatos. Por ejemplo, el trabajador no debe estar borracho durante su confección, pues de lo contrario no le resultan los zapatos. Por consiguiente, se trata de valores funcionales al proceso de producción de los zapatos, pero no en un sentido más amplio.

**ED.:** Sería una gran transformación de la ética

**FH.:** Igualmente se puede entender por qué desde cierto punto de vista lleva a la separación de la ética y la empiria. Se puede entender, es importante, y no decir que fueron tontos y no se dieron cuenta. ¡Claro que se dieron cuenta!, aunque es más complejo que eso. En verdad es un problema cultural de toda una cultura occidental que se olvidó de la realidad, y con ello destruye hoy el mundo y otros mundos; no puede entender otras culturas que viven esta realidad, ya que esta realidad es negada.

**Participante:** Por lo que le he podido entender, usted denuncia la naturaleza sacrificial del sistema capitalista y la condición de

víctimas en la cual nos involucra tanto como personas, como pueblos pobres. Ante ello usted plantea echar a andar procesos que hagan posible la reducción de nuestra condición de víctimas y nos permitan constituirnos como personas libres. Entiendo que ése es el mecanismo para resistir y luchar contra este sistema victimario. Usted reivindica asimismo la necesidad de recuperar la subjetividad íntegra y el ejercicio de la crítica desde las ciencias empíricas y las instituciones, para descubrir las potencialidades de muerte del sistema y construir procesos de intervención urgente.

Veo una gran similitud con la propuesta de Ernst Bloch en su libro sobre el principio esperanza, en el sentido de que ante la crisis propone a la inteligencia crítica una lectura del presente con base en el pasado histórico, proyectar futuros posibles y plantear contenidos de esperanza que constituyan el horizonte utópico y sean la fundamentación del proyecto ético político a realizar mediante la praxis política. Una pregunta es: ¿hasta qué punto usted ha abrevado en el trabajo de Bloch? La otra, ¿cómo conceptualiza usted la conciencia crítica y, en dado caso, cómo es factible construirla?

**FH.:** Lo primero. Comencé a hablar con este enfoque que Enrique llama el principio de factibilidad en relación a Ernst Bloch. Siempre consideré la filosofía de Bloch como una gran filosofía. No obstante, percibí en ella precisamente una ausencia completa de factibilidad, de modo que empecé a discutir el problema de la factibilidad en relación a los horizontes utópicos. Me vino esa idea. Y al mismo Bloch le surgen dudas en este sentido, sobre todo en su libro acerca del ateísmo en el cristianismo. Pero nunca elabora esto. Para mí, en cambio, este fue el punto de partida. Recuerdo que en los años cincuenta y sesenta se discutía mucho en Alemania a Bloch, quien había formulado una crítica muy profunda a la visión estalinista de la utopía, al tiempo que intentaba un rescate del pensamiento utópico. Justamente a mí me llamó la atención este punto, el cual estimo es clave en la transformación de la utopía marxista en la utopía estalinista, que es la ausencia de un principio de factibilidad. Ahí lo empecé a trabajar.

Y creo que actualmente, este principio de factibilidad es básico para cualquier conciencia crítica. Sigue existiendo una élite que continúa pensando sin pasar por la vía del principio de factibilidad, y me parece que esto puede desarrollar ideas muy cándidas, que no muerden el tema.

**ED.:** Es interesante ver la gran tradición de la Escuela de Fráncfort, continuada hoy con nuevos pensadores, cada vez menos críticos porque han perdido el principio material. Hay que volver a plantear el problema, ya no en la teoría crítica, sino en una nueva teoría de la crítica.

**Participante:** Mi pregunta es sobre su libro *Democracia y totalitarismo* y el tema de los derechos humanos. ¿Podemos hablar en la actualidad del derecho a la resistencia como un derecho humano?

**FH.:** Existe un derecho a la resistencia. Sin embargo no tiene sentido tomarlo como parte de la declaración de los derechos humanos, sencillamente porque los que firman la declaración de los derechos humanos son Estados, y ningún Estado va a refrendar el derecho a la resistencia, y si lo hace, no lo va a tomar en serio. La resistencia se ejerce siempre, y siempre el Estado la prohíbe. Y si la resistencia consigue imponerse, es porque el Estado no tiene el poder para derrotarla. En ese sentido, derecho a la resistencia sí. Pero ciertamente los derechos humanos son una cosa por reinterpretar, en vista de que el Occidente ha hablado más de ellos, si bien, para Occidente, esos derechos han sido la principal justificación para violar los derechos humanos de todo el mundo. Occidente ha realizado todas las violaciones de estos derechos en nombre de los derechos humanos. Es claro que éstos son un arma de doble filo. La antigua capital de México fue liquidada en nombre de los derechos humanos. Los conquistadores españoles justificaron la destrucción de Technotitlan en nombre de los derechos humanos, y desde ahí en adelante, han sido más de quinientos años de destrucción del mundo bajo la bandera de los derechos humanos. Esto no es para atacar los derechos humanos, sino para mostrar que se trata de un arma de dos filos. Si una de las mayores matanzas de la historia humana, como fue la conquista de América, se hizo en nombre de los derechos humanos, tienes que pensar qué significan estos derechos. Tienes que repensar esto.

**Participante:** Se estuvo hablando de la recuperación de la ética, pero en el terreno social. Quiero saber cuál sería la función de la ética en el terreno científico, aunque de ciencias menos abstractas como la genética.

**FH.:** No sé mucho de la genética. Si lo interpreto, es por pura proyección de las cosas que he dicho. No podría realizar una discusión razonable, pese a que me inquieta mucho. Leo algo sobre el tema. No obstante, estoy convencido de que ahí el problema de la empiria y la realidad choca enormemente.

**Participante:** Quisiera regresar al problema del fundamento de la ética y al criterio de la reproducción de la vida como tal fundamento. Putnam incluso sostiene a veces cosas contrarias a las que usted afirma de él. Putnam niega que pueda haber juicios de hecho, un poco atacando la falacia naturalista desde su misma raíz. Y ahí todo juicio de hecho es ya un juicio de valor. Mi pregunta es:

¿si entendemos que el criterio de reproducción de la vida se encuentra vinculado al valor de uso, no sería este juicio de hecho también de valores de uso e involucraría ya una valoración?

**FH.:** Cuando dices que involucra una valoración, ¿te refieres a un valor a priori al conceder el valor de uso?

**Participante:** No. Como un juicio de valor ya implícito en el proceso biológico.

**FH.:** Estoy convencido de eso. Valor de uso significa juzgar bajo la perspectiva de vida y muerte. Y siempre bajo la perspectiva de vida y muerte, la vida amenazada por la muerte. Desde el comienzo tengo aquí una valoración, la cual está en la realidad. De modo que no podría concebir la realidad sin valorarla.

**Participante:** Entonces, ¿no habría una contradicción al afirmar que esos juicios de vida y muerte no son juicios de valor sino juicios de hecho?

**FH.:** Ahí te aparecen juicios de hecho que contienen eso. Y eso es un juicio de hecho. Luego, el juicio de hecho no se puede considerar como separado del juicio de valor, y precisamente hay que explicar por qué aparece la separación en el ámbito de la relación medio-fin. Pero en el juicio de hecho que se refiere a la realidad bajo el punto de vista de la vida y la muerte, este juicio no es separable del juicio ético. No está constituido por un juicio ético. Forman una unidad.

**ED.:** En la neurobiología dicen que cualquier concepto es ya valorado desde la sobrevivencia. Cuando digo alimento y veneno, eso está juzgado desde la relación vida y muerte. Sé teóricamente lo que es alimento, sin embargo en el concepto de alimento hay una relación práctica, y por eso los neurobiólogos dicen que la categorización conceptual presupone una valoración cerebral de ese concepto abstracto. Esta valoración, no obstante, no es la valoración del valor cultural o un valor a posteriori. Es el a priori del propio juicio de hecho.

**FH.:** En la biología de Maturana aparece lo mismo: Este juicio está en la propia realidad.

**ED.:** Juicios de realidad, de hecho concretos, no abstractos, son juicios valorativos con respecto a la vida. Y entonces, valor en ese caso es mediación para la vida. Pero eso es a priori y constituye teóricamente nuestras razones.

FH.: Como el ejemplo de ¿qué es agua limpia? No es  $H_2O$ . Si tomas  $H_2O$  te mueres, porque no tiene los elementos minerales que el cuerpo necesita asimilar. En términos químicos, lo que llamamos agua limpia es sucia, ya que el agua químicamente limpia es  $H_2O$ . Aquí tienen dos figuras de agua limpia. Desde el punto de vista del químico, agua venenosa y sucia y agua potable son lo mismo. Sin embargo, desde el punto de vista de la realidad, el agua limpia es algo muy diferente. Aparecen, por consiguiente, conceptualizaciones distintas, siendo la conceptualización base el agua limpia de nuestra vida real enfrentada a la vida y la muerte. Si gritamos: ¡queremos agua limpia!, no estamos pidiendo  $H_2O$ ; queremos, en sentido químico, agua sucia. Aunque no cualquier agua sucia, sino el agua potable con minerales, etc. Por ende, agua limpia, en el nivel de la vida y la muerte, es algo perfectamente claro, si bien químicamente no reducible a  $H_2O$ .

**Participante:** En relación a la modernidad y la postmodernidad. ¿Tiene algún sentido hacer esta distinción entre modernidad y postmodernidad? Si generamos un mundo con base en la razón reproductiva, ¿cuál es la factibilidad económica de ese mundo: cómo sería un mundo organizado por la razón reproductiva?

FH.: La postmodernidad no es algo que viene después de la modernidad. Es otra cara de la modernidad. Hay aquí mucho juego de palabras. No creo que vayamos a pasar a la postmodernidad. No obstante sí estamos en la crisis de la modernidad. No considero posible algo totalmente diferente. Pero una transformación fundamental de la modernidad es algo estrictamente necesario.

En cuanto a tu pregunta por la viabilidad económica de un mundo organizado por la racionalidad reproductiva, te voy a dar un ejemplo. En determinados países y ciudades, es evidente que los medios de transporte devoran a los seres humanos. En Alemania por ejemplo, con cuarenta millones de autos, hay muchos lugares en los cuales el automóvil se transforma en obstáculo para la movilidad. Construir autos más rápidos no sirve en estos casos. Hay que disminuir el tráfico. Sin embargo eso tampoco se puede hacer racionalmente por simple prohibición. Se necesita, entonces, una reorganización del espacio, de manera tal que los recorridos que cada uno tiene que hacer, disminuyan, por ejemplo, al vivir más cerca del lugar de trabajo; descentralizar muchas actividades, como el comercio; vacacionar en las cercanías, y no necesariamente en lugares lejanos; organizar la economía a partir de lo local y regional, sin lanzar cualquier producto al mercado mundial; etc. La inercia del aumento de los medios de transporte, en cambio, lleva a la transformación del medio de transporte en obstáculo para la movilidad. De esta manera se actúa transversalmente hacia el crecimiento lineal, que en su lógica ciega se paraliza a sí mismo.