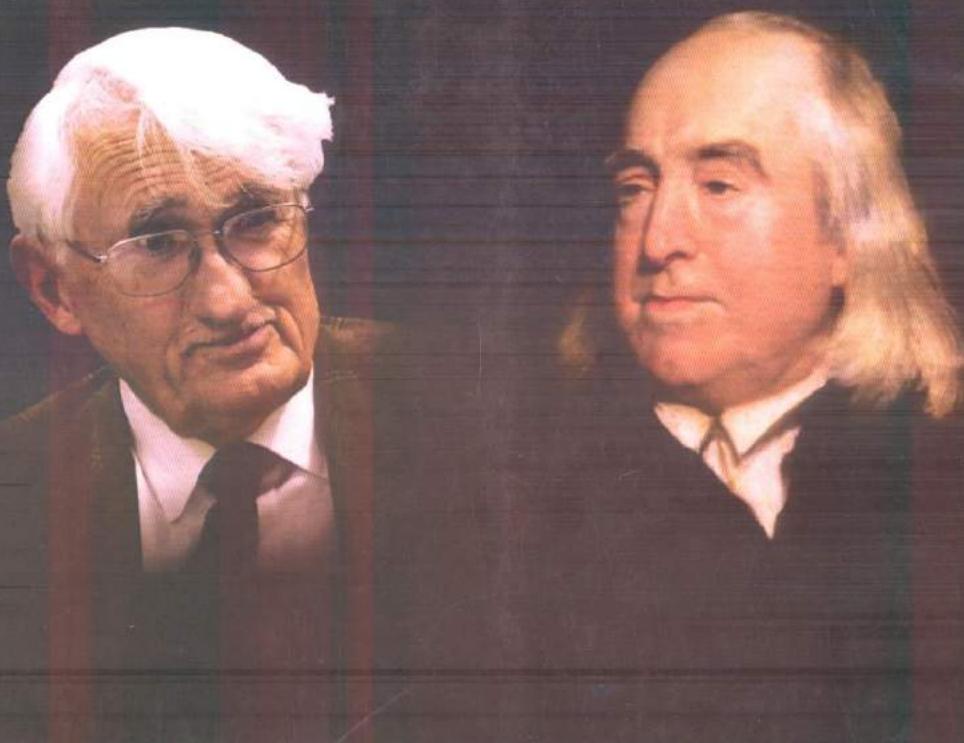


Edición Declarada
de Interés Cultural

Enrique Dussel



Ética de la Liberación (I)

En la edad de la globalización y de la exclusión

Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

Dirección: Eugenio Gómez de Mier



Juan Domingo Perón

Obras Completas

40 volúmenes

que recogen obras desde:

"Apuntes de Historia Militar", "Documentos del GOU", "La Comunidad Organizada" "Conducción política", "Del poder al exilio", y otros...



Juan Bautista Alberdi

41 volúmenes

Obras Completas (esta edición facsimilar se realizó sobre la original oficial de 1886, publicación que no se ha vuelto a reproducir desde esa fecha)

Escritos Póstumos - Cartas



Juan José Hernández Arregui

5 volúmenes

- I - Imperialismo y Cultura
- II - La formación de la conciencia nacional (2 tomos)
- III- ¿Qué es el ser nacional?
- IV- Nacionalismo y liberación



Manuel Ugarte

6 volúmenes

Escritos Políticos

- I - El Arte y la Democracia
- II - El Porvenir de la América Latina
- III- Mi Campaña Hispanoamericana
- IV- La Patria Grande
- V - El Destino de un Continente
- VI - La Reconstrucción de Hispanoamérica

Obras Selectas 22/I

**Enrique
DUSSEL**

**Ética de la Liberación
En la edad de la globalización
y de la exclusión**

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. N° 3151/11)

Ilustración de Tapa

*Jürgen Habermas y
Jeremy Bentham*

Enrique
DUSSEL

Ética de la Liberación
En la edad de la globalización
y de la exclusión

Volumen I

Fundamentos de la Ética



Dussel, Enrique

Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión-Obras Selectas XXI- 1^a ed. - Buenos Aires : Docencia, 2013.

296 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-356-3

1.Filosofía . 2. Estudios Literarios. I. Título. CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Reservados todos los derechos

Copyright® 2013 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434

Web: <http://www.hernandarias.edu.ar>

ÍNDICE DE GENERAL*

<i>Contenido</i>	7
<i>Dedicatoria</i>	9
<i>Palabras preliminares</i>	11

Introducción

HISTORIA MUNDIAL DE LAS ETICIDADES

Sección 1. Las altas culturas y el sistema interregional. Más allá del helenocentrismo	24
§ 0.1. Origen del sistema interregional: el Egipto africano-bantú y los semitas del Medio Oriente [4]	25
§ 0.2. Culturas sin relación directa al sistema. El mundo mesoamericano e inca [9]	28
§ 0.3. El mundo «indoeuropeo»: del imperio chino al romano [13]	31
§ 0.4. El mundo bizantino, la hegemonía musulmana y el Oriente. El medievo europeo periférico [18]	36
Sección 2. «El sistema-mundo»: Europa como «centro» y su «periferia». Más allá del eurocentrismo [27]	50
§ 0.5. Despliegue del «sistema-mundo». Desde la España moderna del siglo XVI [30]	52
§ 0.6. La Modernidad como la «gestión» de la «centralidad» mundial y su crisis actual [36]	58
§ 0.7. ¿Liberación de la filosofía? [45]	66

Primera parte

FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

Capítulo 1: El momento material de la ética. La verdad práctica [57]	91
----------------------------------------------------------------------	----

§ 1.1. El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano [59]	93
§ 1.2. El utilitarismo [74]	106
§ 1.3. El comunitarianismo [84]	113
§ 1.4. Algunas éticas de contenido o materiales [94]	122
§ 1.5. El criterio y el principio material universal de la ética [100]	129
 Capítulo 2: La moralidad formal. La validez intersubjetiva [114]	167
§ 2.1. La moral trascendental de Immanuel Kant [117]	169
§ 2.2. El formalismo neocontractualista de John Rawls [122]	174
§ 2.3. La «Ética del Discurso» de Karl-Otto Apel [129]	180
§ 2.4. La Moral Formal de Jürgen Habermas [135]	188
§ 2.5. El criterio de validez y el principio moral formal universal [148]	201
 Capítulo 3: La factibilidad ética y el «bien» [161]	235
§ 3.1. El pragmatismo: Charles Peirce [163]	237
§ 3.2. El realismo pragmático de Hilary Putnam [171]	244
§ 3.3. «Sistema» funcional o formal en Niklas Luhmann [179]	252
§ 3.4. «Factibilidad» en Franz Hinkelammert [184]	258
§ 3.5. El criterio y el principio ético de factibilidad [189]	263

Segunda parte

CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

 Capítulo 4: La crítica ética de sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas [210]	309
§ 4.1. La Crítica de la Economía Política en Marx [213]	312
§ 4.2. Lo «negativo» y lo «material» en la «Teoría Crítica» (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamín) [227]	326
§ 4.3. La dialéctica de lo pulsional (Shopenhauer, Nietzsche, Freud) [242]	342
§ 4.4. «Sensibilidad» y «Alteridad» en Emmanuel Lévinas [259]	359
§ 4.5. El criterio y el principio crítico-material o ético [267]	368
 Capítulo 5: La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas [277]	411
§ 5.1. Me llamo Rigoberta Menchú y así «me nació la conciencia» [278]	412
§ 5.2. Proceso ético-crítico en Paulo Freire [289]	422
§ 5.3. Paradigmas funcionales y paradigmas críticos [302]	439
§ 5.4. El «Principio-Esperanza» en Ernst Bloch [316]	452
§ 5.5. El criterio y el principio crítico-discursivo de validez [324]	460

ÍNDICE GENERAL

Capítulo 6: El Principio-Liberación [336]	495
§ 6.1. La «cuestión de la organización»: de la vanguardia a la participación simétrica. ¿Teoría y praxis? [340]	500
§ 6.2. La «cuestión del sujeto». Emergencia de nuevos sujetos so- cio-históricos» [354]	513
§ 6.3. La «cuestión reforma-transformación» [366]	528
§ 6.4. La «cuestión de la violencia». Coacción legítima, violencia y praxis de liberación [374]	538
§ 6.5. El criterio crítico de factibilidad y el «Principio-Liberación» [387]	553
 <i>Bibliografía citada</i> [403]	585
<i>Apéndices</i>	
Apéndice I. Tesis [404]	617
Apéndice II. Saís, capital del Egipto [405]	631
<i>Índice alfabético de autores</i> [406]	639
<i>Índice alfabético de temas</i> [407]	645
<i>Índice de esquemas</i> [408]	655
<i>Índice general</i>	659

NOTA

* La numeración entre corchetes [] remite a los párrafos.

PALABRAS PRELIMINARES

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema-mundo» que comenzó a gestarse hace 5000 años¹, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la Liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando. Los temas que trataremos son de tales dimensiones que sólo intentaremos en esta obra situar «indicativamente» las cuestiones dentro de una arquitectónica categorial que se desarrolla como un «proceso» ético, a partir de la realidad de un sistema mundial de globalización excluyente, lo que nos exige acceder de manera crítica al pensamiento de numerosos autores contemporáneos, los más relevantes para nuestro argumento, dejando para obras futuras tanto los *problemas de fundamentación de los principios* como el tratamiento en concreto de los más críticos *frentes de liberación*, de la lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario.

I

La ética actual, de finales de siglo XX y comienzo del tercer milenio, tiene algunos «nudos problemáticos» que deben ser desatados; aporías

o dilemas en los que entraremos de lleno y polémicamente intentando comenzar a analizarlos desde la perspectiva de la *Ética de la Liberación*. Pienso que dos frentes argumentativos son particularmente activos en este momento.

En primer lugar, los debates que van desde *a)* la negación de que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica, ya que su ejercicio se situaría en el nivel de los meros juicios de valor —posición sostenida, entre otros, por la meta-ética analítica (desde 1903 con los *Principia Ethica* de G. Moore)—, hasta *b)* la afirmación de una ética utilitarista de la «felicidad para las mayorías». Analizaremos la primera, continuando el discurso de J. Habermas, en cuanto a la pretensión de la existencia de enunciados normativos (que no son meros juicios subjetivos, sino que tienen al menos pretensión de rectitud), pero iremos más lejos mostrando la posibilidad de desarrollar una ética a partir de juicios de hecho, empíricos, descriptivos. Subsumiremos al utilitarismo, tan criticado por la meta-ética del lenguaje y por las morales formales (incluyendo la de J. Rawls), recuperando el aspecto material de las pulsiones de felicidad, aunque mostraremos su inconsistencia en cuanto a la pretensión de fundamentar un principio material universal de validez suficiente.

En segundo lugar, siendo un debate todavía en curso, se han enfrentado *c)* la ética comunitarianista, de inspiración histórica y valorativa, ante *d)* las éticas formales (en especial la Ética del Discurso). Subsumiremos ambas por diversas razones, pero situándolas en momentos distintos del proceso arquitectónico de la *Ética de la Liberación*. A la ética comunitarianista (de un A. MacIntyre, Ch. Taylor o M. Walzer) la trataremos en el nivel material de la ética; articulándola en un horizonte que le permita superar su incomensurabilidad particularista y abrirse a un universalismo de *contenido* más allá de la mera historia, de los hipervalores o de la autenticidad de la identidad cultural. La verdad práctica del contenido alcanzará así pretensión de universalidad. De la misma manera, ante las morales formales procedimentales (desde Kant, en especial con K.-O. Apel o J. Habermas), adoptaremos una posición también de subsunción, pero reconstruiremos radicalmente su función en el proceso ético. Ellas permitirán clarificar el momento de la «aplicación» del principio material de la ética.

Ante las posiciones tales como *e)* la pragmática (desde un Ch. Peirce hasta H. Putnam) o *f)* la teoría de sistemas (N. Luhmann), nos nutriremos de ellas para definir *g)* un tercer principio: el de factibilidad, inspirándonos en el pensamiento de F. Hinkelammert.

De esta manera el «bien» (del sujeto de la norma, acción, microfísica del poder, institución o sistema de eticidad) se alcanza al final de un complejo proceso donde el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética «efectúan» o realizan el «bien» (*good* o *das Gute*). En definitiva, «el bueno» es un sujeto ético concreto, pero sólo al obrar el «bien» (de la norma, acción...). Llegado a este punto, hemos concluido la *primera parte*, y pudiera parecer que hemos ya

agotado los temas centrales de las éticas en general. Sin embargo, es en la *segunda parte* donde la *Ética de la Liberación* comienza, sólo entonces, el desarrollo de sus tesis propias.

En efecto, es desde la norma, acto, microestructura, institución o sistema de eticidad «buenos» que, por contradicción radical (negatividad material le llamará Max Horkheimer), se causan no-intencionalmente y de manera inevitable: víctimas, efectos de dicho «bien». El punto de partida aquí será desde ahora la víctima, como Rigoberta Menchú (mujer, indígena, de raza morena, campesina, guatemalteca...). El «bien» se invierte, se torna dialécticamente el «mal» por causar dicha víctima. Comienza así el análisis de los grandes críticos, de los «filósofos malditos» (K. Marx; los de la primera Escuela de Frankfurt: M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin; y también F. Nietzsche, S. Freud, E. Lévinas, etc.). La *crítica* ético-material inaugura el pensamiento negativo.

De pronto, la consensualidad de la razón discursiva, que no podía «aplicar» su norma básica porque los participantes afectados siempre empírica e inevitablemente están en asimetría, puede en cambio ahora «aplicarse» gracias a la intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria entre ellas mismas. Ahora surgen problemas nuevos, inesperados, ya tratados por J. Piaget o L. Kohlberg, pero bajo nueva luz desde la reinterpretación de P. Freire. Planteamos así por primera vez la cuestión epistemológica del «tercer» criterio de demarcación de las ciencias sociales *críticas* (superando la posición al respecto de un K. Popper, Th. Kuhn, P. Feyerabend o I. Láktos, y pretendiendo clarificar también ciertas ambigüedades de la «Teoría crítica»). E. Bloch nos muestra el sentido positivo del anhelar con esperanza por la utopía posible desde la intersubjetividad simétrica de las víctimas.

Llegamos así al momento crucial de la *Ética de la Liberación*, donde reactualizamos, después de la caída del muro de Berlín en 1989, debates antiguos (sostenidos ya por R. Luxemburg, A. Gramsci, C. Mariátegui, y tantos otros), para situar desde esta meta-ética de la liberación nuevos horizontes en cuanto a la razón ético-estratégica y táctica, donde se mostrará la compleja articulación de las masas victimadas, que emergen como comunidades críticas, teniendo como núcleos de referencia militantes críticos. Se trata de los nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, del «género», étnicos, etc., que surgen a finales de este siglo XX. Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan transformaciones en diversos «frentes de liberación», que esta *Ética de la Liberación* fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando éstas son «imposibles».

Puede parecer que se trata de una ética de «principios» exclusivamente. En realidad, aunque en esta obra nos centraremos preponde-

rantemente en criterios y principios, se trata de una ética que también es no-predicamental, que parte de la vida cotidiana, de los modelos vigentes, desde sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas) de todo tipo de estructuras auto-organizadas, autorreguladas; que desarrolla un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y siempre desde las víctimas a todos los niveles intersubjetivos posibles. J. Habermas me indicaba en Saint Louis, en octubre de 1996, que no esperaba mucho de la normatividad de la ética²; yo tampoco, si creyera que la ética es la única causa que motiva las exigencias que permiten desarrollar todo el proceso de liberación de las víctimas. Pienso, por el contrario, que dichas motivaciones son pulsionales, afectivas, instaladas profundamente en el Super-yo crítico, frecuentemente no-intencional, desde conjunturas sociales, apoyadas en valores culturales, en causas históricas, biográficas, de responsabilidad, solidaridad, etc., que la ética filosófica expresa articulada, arquitectónica y racionalmente por medio de principios, que subsumen dichas estructuras no-predicamentales *siempre implícitas*. Explicitarlas es nuestra responsabilidad filosófica. El enunciado de los principios mueve de manera complementaria a la acción liberadora; pero la clarifica y justifica, destruye los argumentos falsos o incompletos contrarios y desarrolla los argumentos en favor de tal proceso liberador. No esperamos demasiado de su capacidad normativa explícita teórica, pero no dejamos tampoco de pensar que cumple una función necesaria también estratégica, especialmente importante en los procesos de aprendizaje de la conciencia crítica, en la organización política, económica, social de los movimientos sociales emergentes en la sociedad civil.

II

Comencé a escribir esta obra en octubre de 1993, a los veinte años de haber sufrido en Argentina un atentado de bomba de la extrema derecha que destruyó parcialmente mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Estaba en ese momento escribiendo *Para una ética de la liberación latinoamericana*³. Fue una ética que partía de la positividad de la exterioridad, que mas allá de Heidegger se inspiraba en Emmanuel Lévinas, en el Otro, en lo popular latinoamericano. La presente obra es un segundo paso con respecto a aquella ética, donde se advierte una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida. Esta nueva redacción es distinta no sólo por escribirse veinte años después, sino, principalmente, porque en estos años ha cambiado la situación histórica, he madurado una nueva perspectiva y se ha desarrollado un transformado discurso de la ética en la filosofía contemporánea.

En primer lugar, aquella obra se titulaba: «*Para una ética...*». Ésta, en cambio, es una «ética» sin más. En segundo lugar, aquélla se deno-

minaba: «... de la liberación *latinoamericana*». Ahora, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario, más allá de la región latinoamericana, del heleno- y euro-centrismo propio de Europa o Estados Unidos actuales; desde el «centro»⁴ y la «periferia» hacia la «mundialidad»⁵. En tercer lugar, es evidente, en la década del setenta partíamos de los filósofos más estudiados en esa época: el último M. Heidegger, P. Ricoeur, H. Gadamer, la primera Escuela de Frankfurt; de un J. Derrida, E. Lévinas, y tantos otros. Ahora, deberemos tener en cuenta no sólo a los nombrados, sino también en especial el nuevo desarrollo de la filosofía en Estados Unidos y Europa —como ya lo hemos indicado arriba—. Además, en aquel entonces el debate se efectuó desde nuestra realidad latinoamericana, desde grupos de pensadores militantes, desde una relectura crítica de textos. Ahora, desde la realidad mundial y de algunos diálogos personales con los filósofos del «centro», la reflexión ha alcanzado nueva pertinencia. En cuarto lugar, desde noviembre de 1989⁶, la fecha ya indicada de la «caída del muro de Berlín», acontece la desintegración de la URSS, el fracaso de los socialismos en la Europa oriental, la derrota electoral del sandinismo, el bloqueo de Cuba, en fin, el derrumbe de muchos modelos que alentaban la esperanza de los pueblos por liberarse de su miseria. Todo esto produce un cierto espíritu de desaliento, hasta de desesperación en las masas, y en el nivel filosófico la desaparición casi de un pensamiento crítico.

Ha concluido la Guerra Fría, ha desaparecido la geopolítica de la bipolaridad y, al mismo tiempo, se ha instaurado la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se ha producido igualmente la globalización de su economía, cultura y política exterior. La crisis de las utopías revolucionarias pareciera no permitir más alternativas; impera el dogma metafísico (el nuevo «gran relato» y la única «utopía» aceptable por el Poder) del neoliberalismo a la manera de un F. Hayek. El juicio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene que la «liberación» debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas. A pesar de todo esto, y contra lo que muchos opinan, pareciera que la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las «victimas»⁷, desde los «pobres» de la década del sesenta, desde la «exterioridad» de su «exclusión», se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo XX⁸, junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra.

No pretende la *Ética de la Liberación* ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y en favor de las *immensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la «normalidad» histórica vigente presente. Las éticas filosóficas más de moda, las *standards* y aun las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden *cínica-*

mente ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las «mesas de negociaciones» del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los *ethos* de autenticidad, y bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legitimidad.

De todas maneras, esta *Ética de la Liberación* no sustituye a la antigua obra —en la que expuse en cinco tomos muchos temas que no volveré a repetir aquí⁹—, pero la actualiza, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando o retractándose ante críticas vertidas. Pero, por ser intencionalmente una obra de *síntesis*, no se propone describir en detalle la temática abordada, sino sólo *indicar* un «proceso» (en seis momentos), *situar* el «lugar» de la cuestión tratada en la «arquitectónica» general, ya que si fuera una exposición analítica exigiría mucho mayor espacio —y no es el propósito del presente trabajo—. En otros lugares de mi obra, y en libros de muchos colegas a los que me referiré, pueden estudiarse los temas «indicados» —sólo en algunos casos seré más detallado en la exposición, y esto acontece cuando se trata de cuestiones que abordo por vez primera.

Por otra parte, he expuesto en esta *Ética* numerosos filósofos éticos contemporáneos. Esto no lo hago por un prurito de científicidad bibliográfica, sino porque enfrento a autores relevantes para incorporar sus aportes al discurso de la *Ética de la Liberación* y para mostrar cómo se puede transitar por su pensamiento, pero «trayendo agua al molino» de nuestro argumento central. Frecuentemente, al intentar esta ética realizar el doble efecto de construir una arquitectónica, y de subsumir la reflexión de los éticos contemporáneos, puede parecer que se pierde la ruta. El lector deberá tener paciencia para descubrir el hilo conductor de la discusión que se habrá desarrollado a través de los autores tratados. De todas maneras han quedado numerosos temas abiertos para ser estudiados en el futuro. El programa de investigación de una ética crítica ha sido sólo desarrollado inicialmente en sus grandes líneas; deberá ser completado con otras obras en la tradición de la Filosofía de la Liberación —espero que colegas y discípulos me ayuden a llenar tantos vacíos.

Deseo precisar también claramente que cuando me refiera en esta obra a «el Otro», *siempre y exclusivamente* me situaré en el nivel antropológico. Es demasiado simplista pretender refutar la *Ética de la Liberación* malinterpretando el tema del Otro como el de un mero problema no-filosófico —teológico, por ejemplo, para G. Vattimo u Ofelia Schutte—. El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico. Un «absolutamente Otro» en esta *Ética* sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado *ningún contacto* con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente. La libertad del Otro —siguiendo en este aspecto a Merleau-Ponty¹⁰— no puede ser

una «absoluta» incondicionalidad, sino siempre una quasi-incondicionalidad referida o «relativa» a un contexto, a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad. En esta *Ética* el Otro no será denominado metafórica y económicamente bajo el nombre de «pobre». Ahora, inspirándonos en W. Benjamin, lo denominaré «la víctima» —noción más amplia y exacta.

En diciembre de 1994 se celebró en El Cairo el V Congreso de la Asociación Filosófica Afro-Asiática. En ella organizamos un Comité Internacional del Tercer Mundo para ocuparse del diálogo filosófico Sur-Sur. Esta obra pretende también dar material a esos diálogos propios del siglo XXI.

No es de olvidar que el marco o contexto último de esta *Ética* es el proceso de *globalización*; pero, desgraciada y simultáneamente, dicho proceso es *exclusión* de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas del sistema-mundo. *Globalización-Exclusión* quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en su nivel financiero principalmente: «capital ficticio» nos dice Marx); pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador. Esta *Ética* desea dar cuenta de esa dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso *crítico* que permitan pensar filosóficamente este sistema performativo autorreferente que destruye, niega, empobrece a tantos en este fin de siglo XX. La muerte de las mayorías exige una *ética de la vida*, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan.

Dicte esta *Ética* como curso en la maestría de la ENEP-Aragón de la UNAM (México), lo que agradezco, al igual que esta publicación por parte de su Departamento de Posgrado. Lo mismo hice en el colegio de Filosofía de la Facultad de la nombrada UNAM. En España (Madrid, Valencia, Murcia, Pamplona, Cádiz, Islas Canarias, etc.) expuse durante los últimos años diversos momentos de esta *Ética*. Lo mismo aconteció en Haití, Cuba, Argentina, Colombia, Perú, Bolivia, Paraguay, Guatemala, Costa Rica, Brasil, Estados Unidos, Canadá, Alemania, Suiza, Italia, Noruega, Suecia, Egipto, Filipinas, y en otros lugares. Debates con K.-O. Apel, P. Ricoeur, G. Vattimo, R. Rorty, J. Habermas, F. Hinkelammert, antecedieron y acompañaron la redacción de esta obra. Mis alumnos de la UNAM (México) participaron activamente en este trabajo, especialmente aquellos que lo alentaron y criticaron creativamente, como Marcio Costa, Germán Gutiérrez, Silvana Rabinovich, Juan José Bautista, Pedro Enrique Ruiz y muchos otros. Agradezco las correcciones al texto hechas por mis amigos Raúl Fornet-Betancourt (Aachen), Eduardo Mendieta (San Francisco), Michael Barber (Saint Louis)¹¹, H. Schelkhorn (Viena), Mariano Moreno (Murcia) y James Marsh (Fordham). Por último, deseo manifestar públicamente el reconocimiento a dos instituciones, ya que esta investigación es fruto del apoyo que me brinda como profesor de su

claustro la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México), y como miembro de carrera nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

México, 1993-1997

ENRIQUE DUSSEL
Departamento de Filosofía
UAM-I, México

NOTAS

1. Véase la *Introducción* [1-8] y, en el *Apéndice I*, la *Tesis 1* [404]. Todo el texto de esta *Ética* está ordenado por una numeración entre corchetes [], colocada en el margen izquierdo, para facilitar las referencias internas.
2. Sería la «impotencia del deber-ser (*Ohnmacht des Sollens*)» (Habermas, 1992, 78 ss.). Su esperanza se cifra más bien en la coacción del «Estado de derecho» desde la legitimidad érico-democrática con validez ante la comunidad política (véase Habermas, 1992, el *Postscript* [1994] de la tr. ingl., 1996, 463 ss.).
3. Dussel, 1973.
4. Desde ahora «centro» y «periferia» son categorías analíticas (véase en *Apéndice I* la *Tesis 1*, y en esta *Ética* el § 0.5).
5. «Mundialidad» no es «universalidad» abstracta, como puede observarse en *Tesis 2* [404], al final de esta *Ética*.
6. En ese mes comenzamos en Freiburg el diálogo con K.-O. Apel.
7. Desde ahora es una categoría filosófica analítica estricta; véase el *capítulo 4*.
8. Vulvemos sobre el tema, pero, desde ya, el 20% más rico de la tierra consume el 82% de los bienes (*incomes*) producidos por la humanidad; el 80% más pobre sólo consume el 18% restante, y el 20% más pobre en absoluto consume sólo el 1,4% de dichos bienes (véase *Human Development Report* 1992, 1992, 35). Además, rebeliones de los «pobres» como la de los indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas (desde el 1 de enero de 1994) nos muestran que el sistema no es un bloque de piedra sin contradicciones ni fisuras.
9. En especial allí, desde Heidegger y Lévinas, mostraba desde el contenido ontológico la positividad de los pobres, de la viuda y el huérfano; su *positividad* como exterioridad. Ahora me dedicaré a desarrollar una ética de principios, crítica de Kant pero con una arquitectónica construida en su tradición —en especial a partir del aliciente del debate con K.-O. Apel.
10. Véase Merleau-Ponty, 1945, 496 ss.
11. Véase Barber, 1998.

Introducción

HISTORIA MUNDIAL DE LAS ETICIDADES

[1] Esta *Introducción* no consiste en una descripción anecdótica o simplemente histórica. Se trata, en cambio, de una propuesta con intención filosófica¹, donde los *contenidos* históricos de las «eticidades» son analizados siguiendo una secuencia histórica que condiciona, de alguna manera y siempre en parte, los niveles ético material y formal moral², y aun la criticidad ética (que tiene por su parte un aspecto negativo y otro positivo³). Empíricamente, ni en el presente, ni en Europa o Estados Unidos, es posible una moral absolutamente postconventional⁴.

Intentaremos sólo «situar» la problemática ética en un horizonte planetario, para sacarla de la tradicional interpretación meramente heleno o euro-céntrica, para abrir la discusión más allá de la ética filosófica europeo-norteamericana actual. Toda la exposición es meramente indicativa —no exhaustiva ni siquiera suficiente—, para mostrar cómo se podría desplegar el cuestionamiento a panoramas más amplios de «mundialidad»⁵.

No se debe confundir el *contenido* de eticidad cultural con la *formalidad* propiamente filosófica⁶ en cuanto al método que se originó en Grecia (aunque con reconocidos antecedentes en Egipto y con procesos paralelos en India o China). No deben identificarse, entonces, los *contenidos* de la cultura griega con la filosofía *formalmente* o en cuanto tal. Frecuentemente⁷ se estudian textos míticos como el de Homero o Hesíodo como ejemplos filosóficos, ateniéndose a sus *contenidos* de eticidad, y se descartan otros relatos como el del *Libro de los muertos* egipcio, textos semitas o hebreos, de los Upanishads o de Lao-Tsé, por no ser *formalmente* filosóficos (ignorándoseles como meros ejemplos míticos, literarios, religiosos o artísticos). No se advierte que lo propiamente filosófico de los griegos no es la expresión mítica del «alma inmortal» o de la «eternidad» y «divinidad» de la *physis*, sino el método filosófico *formal*, porque el «alma inmortal» helénica o la «resurrección de la carne» del Osiris egipcio ambas son propuestas culturales de

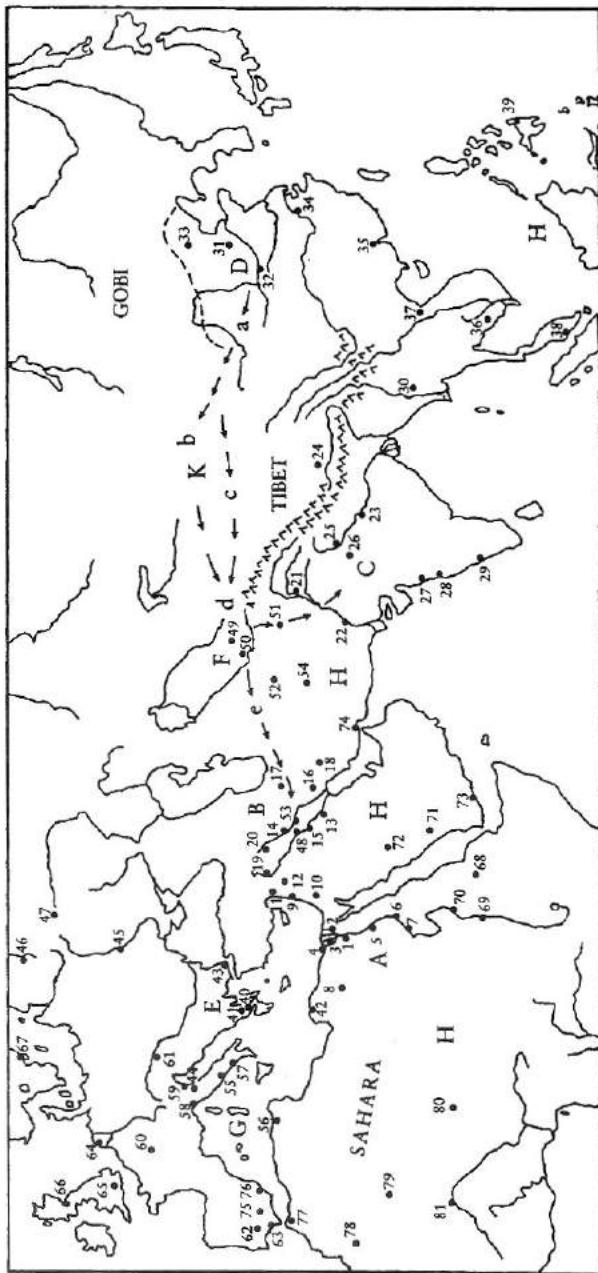
contenidos de eticidad, que pueden o no ser tratadas *filosóficamente*, pero que no lo son intrínsecamente. Por ello podemos abordar aquí «filosóficamente» textos míticos de todas las culturas de la historia de la humanidad, de gran importancia para interpretar los *contenidos éticos* de la eticidad actual (y que tendrán, por otra parte, pertinencia para el desarrollo *formal* de la misma ética).

[2] Es decir, se necesitó tiempo para poder alcanzar un grado de complejidad civilizatorio suficiente que permitiera a la «ética» y a la «moral» lograr grados más abstractos de *universalidad*⁸ y llegar así a niveles evolutivos crecientes de *criticidad*. La evolución histórica del «sistema interregional», que deseamos describir en cuatro estadios (véase *Esquema 0.1*), no es un mero ejemplo complementario; comporta una tesis central: las «eticidades» de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo⁹, que desde el siglo xv es, por primera vez, un «sistema mundial». Por otra parte, la maduración de las «eticidades» fueron alcanzando grados suficientes de desarrollo, lo que permitió «éticas» cada vez más conscientes de su universalidad (desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo xvi con un Francisco Vitoria, en el siglo xviii con un Kant o en el xx con un Apel o Habermas) y, al mismo tiempo, categorías «ético-críticas» de gran radicalidad (desde las desarrolladas míticamente ante el esclavismo en Egipto o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta las de Bartolomé de las Casas en el siglo xvi, Marx en el xix o la Ética de la Liberación en la actualidad).

Esquema 0.1: REPRESENTACIÓN ESQUEMÁTICA DE LOS CUATRO ESTADIOS DEL «SISTEMA INTERREGIONAL», QUE LLEGA A DESPLEGARSE COMO «SISTEMA-MUNDO» DESDE 1492 (véase Tesis 1)

<i>Estadios</i>	<i>Nombre diacrónico del sistema interregional</i>	<i>Polos en torno a un Centro¹⁰</i>
I	Egipcio-mesopotámico (desde el IV milenio a.C.): § 0.1	Sin centro: Egipto y Mesopotamia.
II	«Indoeuropeo» (desde XX siglos a.C.): § 0.3	Centro: Región persa, Mundo helenístico (seléucida y ptolomaico) desde el siglo IV a.C. Extremo oriental: China. Sudoriental: Reinos de la India. Occidental: Mundo mediterráneo
III	Asiático-afró-mediterráneo (desde el siglo IV d.C.): § 0.4	Centro de conexiones comerciales: Región persa y del Turán-Tarim, posteriormente el mundo musulmán (desde el siglo VII d.C.) Centro productivo: India. Extremo oriental: China. Sudoccidental: el África Bantú. Occidental: Mundo bizantino-ruso. Extremo Oeste: Europa occidental.
IV	«Sistema-mundo» (desde 1492 d.C.): §§ 0.5-0.6	Centro: Europa occidental (hoy USA y Japón; de 1945 a 1989 con la URSS). Periferia: América Latina, África bantú, mundo musulmán, India, Sudeste asiático, Europa oriental. Cuasi-autónomas: China y Rusia (desde 1989).

Esquema 0.2: CIUDADES RELEVANTES DEL SISTEMA INTERREGIONAL ASIÁTICO-AFRO-MEDITERRÁNEO EN DIVERSAS ÉPOCAS¹¹



- A) EGIPTO Y EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL
1. Menfis
 2. Heliópolis
 3. Saïs
 4. Alejandría (E)
 5. Abydos (This)
 6. Tebas
 7. Elefantina
 8. Ammonion
 9. Sidón
 10. Jerusalén
 11. Antioquía
 12. Alepo (H)
- B) MESOPOTAMIA Y PERSIA
13. Ur
 14. Asur
 15. Babilonia
 16. Susa
 17. Ecbatana
 18. Persépolis
 19. Edesa
 20. Nisibe
- C) INDIA
21. Harappa
 22. Mohenjo Daro
 23. Benarés
 24. Lasa
 25. Delhi (H)
 26. Agra (H)
 27. Bombay
 28. Goa (G)
 29. Calicut
 30. Pagan
- D) CHINA Y EL SURESTE ASIÁTICO
31. Anyang
 32. Loyang
 33. Pekín
 34. Nanking
 35. Cantón (G)
 36. Angkor
 37. Hanoi
 38. Malaca (H)
 39. Mindanao (H)
- E) PARTE DE LA CULTURA GRIEGA
40. Atenas
 41. Tebas
 42. Cirene
43. Bizancio
44. Ravena
45. Kiev
46. Novgorod
47. Moscú
- F) CENTRO DEL SISTEMA ANTIGUO
48. Seleukeia (E)
 49. Samarkanda (H)
 50. Bukhara (H)
 51. Kabul (H)
 52. Tus (H)
 53. Bagdad (H)
 54. Selistán (H)
- G) MUNDO LATINO-GERMÁNICO
55. Roma
 56. Hipona
 57. Nápoles
 58. Génova
 59. Venecia (E)
 60. París
 61. Viena
 62. Sevilla (H)
 63. Cádiz (A)(H)
 64. Amsterdam
 65. Londres
 66. Edimburgo
 67. Estocolmo
- H) PARTE DEL MUNDO ETÍOPE-MUSULMÁN
68. Aksum
 69. Jartum
 70. Meroe
 71. La Meca
 72. Medina
 73. Adén
 74. Ormuz
 75. Córdoba (G)
 76. Granada (G)
 77. Ceuta
 78. Marrakech
 79. Teghaza
 80. Agadés
 81. Tombuctu
- K) RUTA DE LA SEDA
- a) China
 - b) Dzungaria
 - c) Tarim
 - d) Turán
 - e) Jurásán

Sección 1

LAS ALTAS CULTURAS Y EL SISTEMA INTERREGIONAL. MÁS ALLÁ DEL HELENOCENTRISMO

[3] En nuestra interpretación¹², el primer momento de una historia de las eticidades, en relación con el estadio I del sistema interregional (§ 0.1), y que tendrá profundo impacto posterior, se inicia entre el noreste del África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia). De manera ininterrumpida, durante más de cincuenta siglos, este *contenido* de eticidad llegará, de alguna manera, hasta fines del siglo XX. En él ya se comenzaron a gestar materialmente las categorías «ético-críticas» que deseamos formalizar¹³. Continuando hacia el Este, a través del Océano Pacífico, en el *extremo oriente del Oriente*, llegamos a un fragmento desconectado del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, que debe ser situado como su prolongación (no en el nivel del neolítico, sino del paleolítico), y que son las altas culturas amerindias (éste es su *lugar* en la historia de la humanidad) (§ 0.2). El segundo momento, un nuevo estadio del sistema asiático-afro-mediterráneo (§ 0.3), se despliega en los pueblos de las estepas euroasiáticas, llamados ambiguamente «indoeuropeos» (originarios de la región situada desde el norte del Mar Negro, los Cáucaso y el Mar Caspio hasta la Mongolia). En un tercer momento (§ 0.4) nos encontramos con el sistema interregional hegemonizado por el mundo musulmán que ocupa la región de las conexiones «centrales» de los diversos polos del sistema: la China (primer polo, en el Nord-Este); la India (segundo polo, por el Sur-Este); el Mediterráneo del mundo bizantino y ruso, sirviendo de muro a la cultura regional, secundaria y periférica de la Europa medieval latino-germánica (tercer polo, el occidental). Lentamente desde el siglo VII d.C., el *ethos* musulmán (desde España y el Marruecos del Atlántico hasta la isla Mindanao del Pacífico) se desplegará en el «centro».

Esta manera de interpretar la historia nos prepara para una comprensión del fenómeno de la «Modernidad», desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización *ideológica* de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente heleno y euro-céntrica.

§ 0.1. ORIGEN DEL SISTEMA INTERREGIONAL:
EL EGIPTO AFRICANO-BANTÚ Y LOS SEMITAS DEL MEDIO ORIENTE¹⁴

[4] Nos situaremos en el más antiguo de los mundos de la vida que tiene relevancia para nuestro tema. Contra la costumbre¹⁵ no partiremos de Grecia (ya que nuestra visión no es helenocéntrica), porque lo que posteriormente será conocida como la Grecia clásica era en el IV milenio a.C. un mundo bárbaro, periférico, colonial, y meramente occidental con respecto al oriente del Mediterráneo, que desde el Nilo al Tigris, constituía el «sistema» civilizatorio nuclear de esa región de unión entre África y Asia¹⁶.

El mundo del *Africa bantú*, negro (*kmt* en egipcio), hoy al sur del Sahara, es uno de los orígenes de la cultura egipcia —una columna de la revolución neolítica¹⁷—. En el VIII milenio a.C. el Sahara húmedo estaba atravesado por ríos y habitado por numerosos plantadores bantúes. Desde el VI milenio comenzó el proceso de desecamiento y el origen del desierto¹⁸; muchos pueblos bantúes emigraron hacia el Nilo. La influencia cultural del este del Nilo será muy posterior. La alta cultura egipcia tiene origen masivo en el Alto Egipto. Desde el V milenio a.C. grandes tumbas pueden observarse entre la segunda y tercera catarata en el Sudán. «La concepción de la monarquía divina se encuentra entre los pueblos del África central y meridional, y hasta el sur de Etiopía»¹⁹. Pueblos bantúes, habitantes del Alto Egipto, unificaron la región del Nilo desde el Sur. Por ello sus primeros centros del IV milenio a.C.²⁰, This (probablemente junto a Abydos), y después Tebas, se encuentran en el Sur «negro»²¹. El faraón de la II dinastía, Aha, fundó en el delta la ciudad de Menfis, donde en el 2800 a.C. se situará la capital del Imperio Antiguo. En la ciudad de Heliópolis se fueron racionalizando las teogonías en las escuelas de sabios (como la *edduba* de la Mesopotamia, la *academia* muy posterior de Platón o el *calmecac* en México): en el origen estaban las Aguas primordiales (*Nun*), de donde surgió Atum-Re (el Sol), que formó al Aire (*Shu*) y el Fuego (*Tefnut*), de donde proceden la Tierra (*Geb*) y el Cielo (*Nut*). Todo esto se sitúa 2000 años antes de los presocráticos —o de la «Edad Eje» (*Achsenzeit*) de Jaspers—. En Hermópolis será *Thot* (o Tautes, Hermes, etc.) el creador-ordenador del cosmos²². Los textos quasi-filosóficos de Menfis efectúan una nueva «racionalización»: *Ptah* (el dios de Menfis)²³ es ahora el creador universal, pero la dicha creación se opera desde su Corazón (*Horus*) y por medio de la Lengua, la Palabra, el *lógos*²⁴, el *nous*: *Thot*²⁵, el que crea todo desde su sabiduría, es entonces anterior a la creación del universo.

[5] Thot (un personaje y un dios, como el Quetzalcóatl de los mexicanos) era también el sabio inventor de la escritura, de las ciencias, de la sabiduría:

He oido contar [...] —escribe Platón— que el nombre del dios era Theut [*Thot*]. Éste inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía

[...] y también los signos de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus [...]²⁶.

El mismo Aristóteles reconocerá, como en la *República* Platón (en la que éste describe idealmente una aldea egipcia, después de su viaje a Sais, la gran metrópoli de Atenas en el delta del Nilo), que las comunidades de sabios egipcios son el origen de la sabiduría de los mismos griegos²⁷:

Aquellas ciencias que no van encaminadas ni a los placeres de la vida ni a atender sus necesidades, vieron entonces la luz primera y precisamente en aquellos lugares donde podía dedicarse al ocio (*eskholásan*). Así ocurrió con las matemáticas en Egipto²⁸, porque en aquel país las comunidades de sabios (*hiréon éthnos*) estaban libres de todo trabajo manual (*skholázein*)²⁹.

El cosmos y la humanidad tienen un orden o regla universal: *Maat*, que es la «verdad» o la «ley natural» universal en un sentido práctico:

Maat fue la clave de la visión egipcia del comportamiento ético [...] *Maat* es el orden debido en la naturaleza y en la sociedad, conforme lo estableció el acto de la creación, de ahí que significa, conforme al contexto, lo bueno, lo correcto, la ley, el orden, la justicia y la verdad³⁰.

Todo esto lo indicamos para comenzar a romper con la visión helénocéntrica. Y bien, la existencia cotidiana del Egipto se tejió en torno al culto de sus muertos o de los ancestros, procedente del Sur, de los pueblos bantúes, negros. La culminación de dicha eticidad se encuentra ya en la alta cultura egipcia del IV milenio a.C., cuando se organizó la vida en torno a dicho culto. La «afirmación de la vida» recorrió uno de sus posibles caminos³¹: la vida terrestre es valiosa, lo mismo que la corporalidad; por ello el muerto retoma la carnalidad (resucita³²) después de la muerte empírica, para nunca más morir. El principio individual de la persona (*ka*)³³, que se recibe con el nombre propio, único (la «singularidad» [*Einzelheit*]: «Osiris N»), sobrevive a la muerte. La «carne» es valiosa, tiene sentido, se la momifica, se la perfuma, resucita para toda la eternidad. Esto abre todo un horizonte de normas éticas concretas de gran positividad carnal, histórica, comunitaria. Ante el Juicio final, la persona, el *ka*, exclama:

No cometí iniquidad contra los hombres [...] No empobrecí a un pobre en sus bienes [...] No hice padecer hambre [...] No añadí peso a la medida de la balanza [...] No robé con violencia [...] No robé pan [...] Satisfice al dios cumpliendo lo que él deseaba. Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y una barca al naufrago [...] ¡Hacedle venir!, dicen los dioses hablando de mí. ¿Quién eres tú?, me dicen. ¿Cuál es tu nombre?, me preguntan³⁴.

La existencia humana concreta, individual, con *nombre propio*, vivida responsable e históricamente a la luz del Juicio³⁵ de Osiris³⁶, constituye la «carnalidad» real (a su materialidad)³⁷ de la vida del sujeto

humano como referencia ética suprema: dar de comer, de beber, de vestir, hospedaje... a la carne hambrienta, sedienta, desnuda, a la intemperie...³⁸.

[6] Desde el África bantú primero, y de la egipcio-mediterránea después, debemos ahora indicar otro centro creador de eticidad: el mundo sumerio, mesopotámico, semita —segunda columna cultural—. En el VIII milenio a.C. en Anatolia³⁹, y desde IV milenio a.C., en ciudades tales como Uruk, Lagash, Kish o Ur nació una eticidad que se fue racionalizando en conjuntos legales que alcanzaron con Uruinimgina (2352-2342 a.C.)⁴⁰ o Gudea (2144-2124 a.C.) un desarrollo impresionante, en las que se incluyen siempre leyes en favor de los débiles, pobres y extranjeros. En el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.)⁴¹, de clásica vigencia, leemos:

Entonces Anum y Enlil me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temoroso de mi dios, para proclamar el derecho en el país, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprima al pobre⁴².

Valdría la pena efectuar un comentario sobre este magnífico *Código* (ético procedimental), donde se garantiza la justicia con jueces y testigos, la propiedad hereditaria en medio de un mundo pleno de anomía, bandajaje, brutalidad e injusticia. Por ello, el legislador puede exclamar en el Epílogo:

[...] Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda⁴³, en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realizaron Anum y Enlil⁴⁴. Que el oprimido afectado en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y se haga leer mi estela escrita⁴⁵.

Queremos dejar muy claro que una ética del cumplimiento de las *necesidades* (comer, beber, vestir, habitar...) de la vida afirma la dignidad unitaria del sujeto ético-corporal. El núcleo ético-mítico de la resurrección de la carne positiviza la carnalidad y las necesidades reales se transforman en criterios éticos y de crítica —que trascienden la mera eticidad concreta babilónica, y por ello se ejercen sobre la «exterioridad», con respecto al «extranjero», por ejemplo.

[7] Entre la Mesopotamia y el Egipto hay una zona intermedia, de los pueblos arameos, fenicios, púnicos, hebreos o moabitas. Tenían la ventaja de poder comparar las concepciones ético concretas de ambas altas culturas, y producir una simbiosis sumamente crítica. Los fenicios se lanzan al mar y llegan a Grecia (Kadmos, hijo de Agenor, y su hermana Europa, todos fenicios, son fundadores de Tebas), al norte del África (Cartago fue una de sus colonias) y a España. Por otra parte, debemos referirnos a un grupo de '*Apiru*' (= hebreos)⁴⁶, en tiempos del dominio del reino de Amarna, bajo la hegemonía egipcia. Los '*Apiru*' fueron mercenarios, ilegales, fugitivos, refugiados, semi-bandidos o campesinos propensos a la rebelión en las montañas de Palestina, que

lucharon por su autonomía y se organizaron en tribus (según el modelo de re-tribalización). Es decir, la narrativa heroica relatada en el *Éxodo* no se situaría históricamente en el Egipto mítico⁴⁷ sino en Palestina, y se trataría de un movimiento de semi-esclavos bajo el dominio filisteo (indoeuropeos dominadores del hierro) de Amarna, que se liberan en el siglo XIII a.C.:

Jonatán derrotó a la guarnición filistea que había en Geba. Los filisteos supieron que los hebreos ('vr̄im = 'apiru) se habían rebelado⁴⁸.

[8] Así comenzaba una *lucha de liberación de esclavos* que se tornará épica en la narrativa mítica de Moisés⁴⁹, que *racional y filosóficamente* puede ser tratada como un «modelo de praxis» específico en la historia mundial de las eticidades concretas. Debe entonces leerse con nuevos ojos un texto quasi-simbólico como éste:

Hartos de los israelitas, los egipcios les impusieron trabajos ('abodot) penosos, y les amargaron la vida con dura esclavitud ('aboda)⁵⁰, imponiéndoles los duros trabajos ('abodot) del barro, de los ladrillos y de toda clase de trabajos ('abodot) en el campo⁵¹.

Se trata del punto de partida de un «paradigma ético-crítico»: los esclavos (víctimas dominadas, excluidos), por un proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica, cultural en una «tierra prometida»; tienden hacia una utopía futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio-mesopotámico⁵². La relectura posterior de este texto durante siglos, en otros momentos históricos del mismo sistema interregional posterior, instaurará un tipo de *racionalidad liberadora* específica en la historia planetaria, y que intentamos formalizar filosóficamente.

Podemos concluir que las eticidades del sistema interregional en su primer momento, de gran complejidad y madurez, no lograron sin embargo formular sistemas teóricos éticos que todavía justifican grandes imperios.

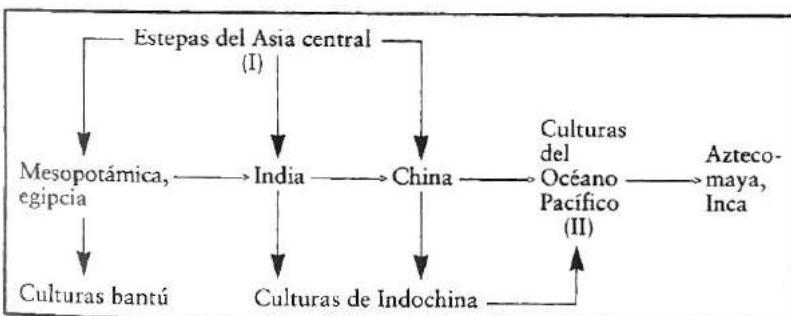
§ 0.2. CULTURAS SIN RELACIÓN DIRECTA AL SISTEMA. EL MUNDO MESOAMERICANO E INCA⁵³

[9] La India (tercera columna de la revolución neolítica⁵⁴), que florece sobre los márgenes del río Indo hasta el Penjab desde 2500 a.C., o la China (la cuarta columna⁵⁵, junto al río Amarillo), que se origina unos 2000 a.C., ambas culturas anteriores a la presencia de los jinetes del caballo y los dominadores del hierro, deberían exponerse aquí. Para no extendernos demasiado indicamos simplemente su «lugar» en una visión general de la historia del neolítico, que sigue un movimiento del Oeste hacia el Este —dirección contraria a la propuesta ideológica de Hegel.

Sin embargo, nos detendremos algo en las culturas originarias del continente americano, ya que el «lugar» en la historia mundial de esos pueblos no debe situarse simplemente como contexto del «descubrimiento» de América («invasión» desde la perspectiva del indio) por Colón en 1492. Muy por el contrario, dicho «lugar» histórico se encuentra al este del Extremo Oriente, cuando hace más de unos 50.000 años, al retirarse la última glaciación, pasando por Behring, el *homo sapiens* se internó a través de Alaska, y comenzó por oleadas su largo peregrinar hacia el Sur. El originario habitante americano procede del Asia, desde Siberia y de la región que bordea al Pacífico, tanto por sus razas como por sus lenguas. Claro es que en América realizó una actividad creativo-cultural autónoma —no podríamos aceptar la posición «difusionista»—. Sin embargo, desde el neolítico hubo frecuentes contactos con los polinésicos, que en sus transoceánicas travesías llegaron a las costas de América. De todas maneras no formaron parte del sistema interregional del continente asiático.

Si las estepas euroasiáticas son una área de contactos (I), el Océano Pacífico (II) (con sus culturas polinésicas) debe considerárselo, como hemos dicho, otra área de contactos. En una visión mundial de las etnidades no puede repetirse, p.e., la ingenuidad reduccionista de un Alfred Weber⁵⁶. En la historia de los *ethos* debe siempre incluirse la visión ética de los aztecas, mayas, chibchas e incas, al menos.

Esquema 0.3: LAS GRANDES CULTURAS NEOLÍTICAS (LAS SEIS «COLUMNAS») Y LAS ÁREAS DE CONTACTOS DEL OESTE HACIA EL ESTE⁵⁷



Aclaración al esquema. Las flechas no indican ninguna relación necesariamente directa entre las culturas (sería una tesis difusionista), sino simplemente una dirección en el espacio y una posterioridad en el tiempo, que en algún caso puede ser relación directa (como entre algunos polinésicos y algunas de las culturas urbanas amerindias).

[10] En efecto, desde Alaska hasta Tierra del Fuego el universo es interpretado desde un principio «Dual». No es ahora el «Uno» de Plotino o de Lao-Tsé⁵⁸, sino el «Dos» de los *tlamatinime*⁵⁹: el *Ométeotl* de

los aztecas⁶⁰, la/el *Alom-Qaholom* (Madre-Padre) de los mayas, la/el *Tocapo-Imaymana Viracocha* de los *amautas* entre los incas⁶¹, los «gemelos» de todas las culturas, desde los Grandes Lagos o praderas de Norteamérica hasta los caribes y tupí-guaraníes o los alakaluf de la Patagonia austral⁶². Esto establece una comprensión ética dinámica, dialéctica, pero no por ello menos trágica, necesaria y del todo regulada por las fuerzas divinas.

La cultura mesoamericana (maya-azteca) es el quinto núcleo de alta Cultura. En ella hay muchos tiempos: el «otro tiempo» anterior de los dioses, con diversos momentos, hasta el nacimiento del Sol (fruto de la inmolación divina), que inaugura el «tiempo del Sol»⁶³. En el tiempo del Sol el «tiempo del ser humano» se manifiesta sólo con el «quinto Sol»⁶⁴. El mundo humano está situado en el medio de «dos espacios», entre los cielos y los inframundos (como el santuario *Dur-An-Ki* de Nippur mesopotámico)⁶⁵. Las fuerzas divinas, los humanos en sus sueños⁶⁶ y los magos con sus ritos, pueden *pasar* del tiempo-espacio humano a los «otros» tiempos (anteriores, simultáneos o futuros) y espacios (inferiores o superiores). En todos esos mundos con sus «otros» tiempos-espacios habitan seres que tienen «cuerpos», pero de materia «ligera», que es invisible para nuestra sensibilidad humana de seres con materia «pesada». Es un universo inmensamente más complejo que el visible, habitado por dioses-fuerzas, organizados, ritualizados, expresados en mitos, calendarizados. La astrología racionaliza el futuro; la hermenéutica de los fenómenos (agujeros) descubre el sentido del presente; las teogonías (interpretación en base a observaciones astronómicas y al ciclo agrícola) o «proto-filosofías» racionalizan las fuerzas cósmicas en relación con las instituciones sociales o políticas (un cosmopolitismo), todo en referencia a «otros» tiempo-espacios y a sus mutuos y continuos «pasajes» hacia y desde el mundo humano.

[11] En la cultura inco-quechua, el sexto núcleo de alta cultura, en el extremo oriente del Oriente, se expresó de una manera paradigmática la concepción moral universal del imperio —sobre centenas de culturas particulares— con los tres imperativos formales: «*Ama Lulla, Ama Kella, Ama Sua* (No mentirás, No dejarás de trabajar, No robará)».

El sentido de estas exigencias morales nos llevaría muy lejos. En efecto, se trata de la negación universal de una máxima no generalizable⁶⁷, que sistematiza toda una comprensión práctica de la existencia. Me explicaba Sebastiano Sperandeo, en una fiesta del *Inti Raimi* de 1994 en Quito, que la primera establece las exigencias prácticas de las normas que regulan la relación intersubjetiva comunitaria: «*Ama Lulla* (No mentirás)», rige la pretensión de sinceridad transparente y auténtica. La segunda incluye las normas poéticas con respecto a las relaciones cósmico-ecológicas —porque aquí «trabajo» es actividad reproductora del universo—: «*Ama Kella* (No serás ocioso, trabaja)», e indica la participación en la reproducción de la vida co-responsablemente, para alejar la muerte. Hay que guardar disciplinado control y mantenerse activos. La tercera, las relaciones propiamente

económico políticas del imperio: «*Ama Sua* (No robarás)», que nada tiene que ver con respecto a bienes privados, sino que el apropiarse de algo no producido conlleva un desequilibrio, un daño, una negación (*Kajta*) que hay que reparar.

Se trata de una «síntesis» ética de alto grado abstracto de racionalidad moral.

Entre los aztecas, por tomar un ejemplo, la ética (la *tlacahuapahualiztli*: «arte de criar y educar seres humanos») contenía principios de un gran humanismo:

Aun cuando fuera pobre o miserable,
aun cuando su madre y su padre fueran los pobres [...]
no se veía su linaje,
sólo se atendía a su género de vida,
a la pureza de su corazón,
a su corazón bueno y humano, firme,
se decía que tenía a lo divino en su corazón,
que era sabio en las cosas divinas⁶⁸.

A partir de las «costumbres (*Huehuetlamanitiliztli*)»⁶⁹ —que jurídicalemente alcanzaron un alto grado de precisión, con códigos de leyes y tribunales de justicia, siempre entre los aztecas— racionalizaron los *tlamatinime* una doctrina unitaria sobre el sentido de la praxis humana, individual y comunitaria.

[12] Todo esto merecería un estudio particular, ya que constituye el *ethos* aún actual de millones de indígenas en el continente latinoamericano, en la cultura popular mestiza y especialmente entre los campesinos. Deseamos, por último, indicar un aspecto: el concepto ético-náhuatl de *macehual*⁷⁰. Para los aztecas Quetzalcóatl había ofrecido sangre de su cuerpo para con ella resucitar los huesos del quinto género humano, dando así origen a la presente humanidad. De esta manera cada ser humano es un «merecido (*macehual*)»; es un ser que ha recibido su propio ser gratuitamente por el sacrificio de Otro. Este «ser-merecido» desde la Alteridad constituye al ser humano en un estado de deuda, pero no por una falta anterior (como entre los «indoeuropeos»: el *próton kakón*, o como la *Schuld* kierkegaardiana), sino como una afirmación originaria de la Vida que se dona y se recibe gratuitamente. De esta manera la «macehualidad» es un «modo-de-existencia»: el vivir positivamente desde la gratuitad no merecida y originada en la «alteridad». La justicia para con los miembros de la comunidad es un acto de exigida gratificación.

§ 0.3. EL MUNDO «INDOEUROPEO»: DEL IMPERIO CHINO AL ROMANO⁷¹

[13] Volvamos ahora al continente asiático-afro-mediterráneo. Deseamos aquí referirnos a otro tipo de costumbres o eticidades diferentes a

las ya indicadas egipcio-mesopotámicas del estadio I del sistema interregional. Son un nuevo momento evolutivo de gran complejidad, de enorme heterogeneidad entre sus componentes, pero con una cierta constante ontológica que intentaremos resaltar: el Fundamento, la Identidad de todas las Diferencias, la referencia última del mundo (cosmológico, antropológico, ético) es en estas cosmovisiones (y aun filosofías) la afirmación de un horizonte absoluto de lo real como lo «Uno». De manera que la afirmación de la vida responde a otra lógica que la ya expuesta en el § 0.1⁷². En las estepas euroasiáticas⁷³, desde Mongolia hasta el norte del Mar Negro, jinetes a caballo, primero dominadores del bronce y después del hierro, adoradores de dioses celestes, masculinos, uránicos⁷⁴, dominaron desde el Norte hacia el Sur a los pueblos de agricultores (ligados a la «tierra madre»), urbanos, de las culturas de la Anatolia, del Nilo, del Éufrates y del Tigris, del río Indo y hasta el río Amarillo⁷⁵. Ellos organizaron los primeros grandes imperios, culturas o «visiones del mundo» tales como los hindúes en India, persas en Irán, griegas y romanas en el Mediterráneo, budistas desde el Nepal, y, por influencia indirecta, taoísta y confuciana en la China⁷⁶.

El hecho de que se considere la vida temporal, entre el nacimiento a la muerte empírica, negativamente, tiene relevancia para la ética. El nacimiento empírico es «caída» (por una falta ética anterior al nacimiento), y la muerte empírica es interpretada como «nacimiento» a la verdadera vida. Esto conlleva un juicio ético negativo de la corporalidad, de la sexualidad; es dominación de la mujer; negatividad de la pluralidad, de la historicidad, y, por último, la justificación de toda dominación o exclusión de los esclavos, siervos, campesinos, «castas» o estratos sociales explotados. El celibato masculino y la virginidad femenina son exigencias y condición de una «vida contemplativa», teórica, escapista frecuentemente de la responsabilidad social y política. La víctima, el pobre, el excluido no aparecen como interpelantes en el horizonte de estas eticidades. La «liberación» es considerada exclusivamente como «liberación del alma» de la prisión del cuerpo, de la materia, de la pluralidad, del dolor, del «pecado original (*prótón kakón*)»⁷⁷.

[14] Consideraremos a Plotino (204-270 d.C.), en su *Enéada*, como el hilo conductor de una cierta visión del mundo (como *contenido* de eticidad). En efecto, en la Alejandría del siglo III d.C.⁷⁸, confluyan las tradiciones romana y griega; por Antioquía se abría la senda hacia las estepas y los contactos con la «ruta de la seda» hasta China; por el Mar Rojo se llegaba a la India. Si 4.000 años a.C. los pueblos «indoeuropeos» comenzaron su dispersión desde el norte del Mar Caspio, en Alejandría se producía como una síntesis o confluencia de las diversas tradiciones, ahora en el Sur. Esta ciudad tenía una posición central en el sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, y la *Enéada* es algo así como la filosofía de ese sistema histórico.

El punto de partida ontológico absoluto, primero, es para Plotino lo «Uno»:

Si hay algo que es lo Primero (*tò prôton*) [...] eso de lo que hablamos es lo Uno (*hén*), otro que el Ser (*ón*) [...] y al que no puede predicársele que sea Substancia (*ousia*) [...] El Principio es ingénito (*agénnitos*)⁷⁹.

Ya, siglos antes, Heráclito exclamaba: «Si escuchas al *lógos* [...] deberás reconocer que todo es Uno (*hén*)»⁸⁰. El Uno originario es el *Ahura Mazda* (el Sabio señor) del zoroastrismo de Zarathustra iránico en tiempos del Dario persa⁸¹, que se retendrá como el principio positivo del maniqueísmo. Uno de los más antiguos libros de la India, el *Rig-Veda*, nos habla del Uno:

Ni el ser existía en ese entonces, ni el no-ser [...]

No existía en ese momento ni la muerte ni la no-muerte, no había signo distintivo para la noche y el día.

Lo Uno respiraba en su propio *élan*, sin que hubiera soplo.

Fuera de Esto no existía nada⁸².

Posteriormente será el *brahman* de los Upanishads: «Es verdad que el *brahman* es el Todo»⁸³. En el *Tao-Te King* de Lao-Tsé, expresión clásica del taoísmo chino, leemos:

El principio que puede expresarse no es el que fue siempre. El ser que puede denominarse no es el que fue antes de todo tiempo. Antes del tiempo fue el Inefable, el Indenominable [...] El conocimiento que el humano tiene de este Principio depende del estado de su espíritu. El que se encuentra libre de pasiones conoce el misterio de su ser. El espíritu habitualmente afectado por las pasiones no lo conoce sino por sus efectos⁸⁴.

[15] El segundo momento es la plurificación, división (*Diremption* o *Entzweiung* diría Hegel), el caer del Uno en la multiplicidad:

La multiplicidad (*tò pléthon*) consiste en el alejamiento de lo Uno. La infinitud [de los entes] es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud [de este tipo] sea el mal⁸⁵.

Y es así que el Alma del universo, que es una, cae en un cuerpo, y dicho cuerpo, por ser materia, es el origen del mal en el ser humano: «La naturaleza corporal es mala, por cuanto participa de la materia (*byles*), pero no es el mal original (*prôton kakón*)»⁸⁶.

El cuerpo es malo, entonces, por ser material. El nacimiento es «muerte» a la verdadera vida divina. El mismo Heráclito recuerda:

[...] Inmortalidad: la vida [terrestre] es la muerte de cada uno; la muerte [empírica] es la vida de cada uno⁸⁷. Para las almas [...] es un placer entrar en la vida [...] Nuestra vida nos viene por la muerte⁸⁸.

Para Platón, igualmente, el «alma» del mundo es más antigua que el cuerpo⁸⁹; el alma «no ha nacido (*agéneton*)»⁹⁰, es inmortal⁹¹, eter-

na⁹². El nacimiento empírico es una «caída» en un «cuerpo (*sôma*)»⁹³, que es su «cárcel (*sêma*)»⁹⁴.

En el *Bhagavad-Gita*, parte del gran poema *Mahabharata*, leemos:

Los cuerpos limitados tienen fin, pero quien es dueño y señor del cuerpo es infinito, sin límites, eterno, indestructible, Por lo tanto lucha, job Bharata! Quien cree que es el alma lo que mata o el que piensa que el alma puede ser muerta, yerran. El alma ni mata ni es muerta. El alma ni nace ni muere, ni comienza a existir un día para desaparecer sin volver jamás a existir. Es eterna, antigua e ingenerada; el alma no muere cuando muere el cuerpo⁹⁵.

Para Buda, igualmente, la pluralidad, la corporalidad, el yo como singularidad es el origen del sufrimiento que hay que superar:

He aquí la verdad del sufrimiento: El nacimiento [empírico] es sufrimiento [...]. He aquí la verdad de la génesis del sufrimiento: Es el querer que lleva a la reencarnación, con alegrías y apetencias; es el amor al goce sensual, el amor de devenir, el querer perecer⁹⁶.

El «querer», el «amor», el «deseo» fija en la pluralidad e impide el retorno a la Unidad del ser. ¡No hay que amar nada!

Para Mani, el profeta del Irán sasánida, el cuerpo es la participación del Principio perverso (*Ahriman*):

Entonces Adán miró en torno a sí y lloró. Elevó su voz poderosa como la de un león que ruge, se mesó los cabellos, se golpeó el pecho y exclamó: ¡Malditos, malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma; malditos los rebeldes que me han esclavizado!⁹⁷.

El dualismo antropológico, con el correspondiente desprecio del cuerpo, la sensibilidad, las pasiones, la sexualidad penetrará posteriormente en las tradiciones gnóstico-romanas, en el maniqueísmo latino, entre los albigenses y cátaros, hasta culminar en Descartes o Kant⁹⁸. La liberación de la mujer toma cuenta de esta larga historia de los mundos de la vida para fundamentar una nueva posición.

[16] En un tercer momento, desde la prisión de la corporalidad, la ética es ascenso, ascética: negación de la negación.

Plotino nos explica así el punto de partida:

Las almas [individuales] si hubieran permanecido en lo Inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento [...] Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del Todo, sin dirigir su mirada hacia lo Inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en acción⁹⁹.

Toda la ética consiste ahora en un «retorno» ascendente hacia el Uno, es decir, «la necesidad que siente el alma de huir de su trato con el cuerpo [...] que consiste en liberarse de las generaciones para encaminarse hacia la Substancia [divina] (*ousian*)»¹⁰⁰. Este acto de retor-

no es la *dialektiké* del ascenso hacia la Idea de Bien en Platón, la *bíos theoretiκós* del ejercicio del *nóus* en Aristóteles¹⁰¹, la *apátheia* de los estoicos, la *ataraxía* de Epicuro¹⁰², la *gnosis* de los gnósticos, el «conocimiento» del monje maniqueo, el éxtasis final del monje budista por el que se libera del *samsara* (eterno retorno de la ensomatosis o reincorporalización del alma)¹⁰³ en el estado de *nirvana*, y la *vita contemplativa* como perfección humana en el medievo latino:

La purificación consiste —escribe todavía Plotino— en aislar el alma, no dejándola unirse a las cosas¹⁰⁴; no mirarlas más; no tener más opiniones extrañas a su naturaleza [divina]. En cuanto a la separación [el éxtasis] es el estado del alma que no se encuentra más en el cuerpo, como la luz que no se encuentra ya en las tinieblas¹⁰⁵.

Es así que desde Grecia y Roma hasta los persas, los reinos de la India y la China taoísta, una ontología del absoluto como lo Uno, una antropología dualista de la superioridad del alma sobre el cuerpo (causa de alguna manera siempre del mal), instaura una ética ascética de «liberación» de la pluralidad material como «retorno» a la Unidad originaria —movimiento de la ontología neoplatónica, y posteriormente del Idealismo alemán, en especial de la *Lógica* de Hegel¹⁰⁶—. Es la lógica-ética de la Totalidad.

[17] La muerte empírica es, para esta visión ética del mundo, el «nacimiento» a la vida verdadera. La vida terrestre es un tiempo negativo del dolor, del sufrimiento. Para merecer una muerte que libere al ser humano del «eterno retorno» de la reincorporalización, es necesario cumplir con la «ley natural» (*physikón nόμον*), con el «orden», con las instituciones como la de las «castas», con la eticidad establecida, con el *statu quo*:

Los principes antiguos que deseaban desarrollar y esclarecer en sus Estados —escribe Confucio— el principio luminoso de la razón que recibimos del Cielo, se ocupan antes de gobernar bien sus reinos. Aquellos que desean gobernar bien sus reinos, se ocupan antes de ordenar su familia. Aquellos que desean ordenar su familia, se ocupan antes de corregirse a sí mismos. Los que desean corregirse a sí mismos, se ocupan antes de transformar sus intenciones en puras y sinceras. Los que desean transformar en puras y sinceras sus intenciones, se ocupan antes de perfeccionar lo más posible sus conocimientos morales. Perfeccionar lo más posible dichos conocimientos consiste en penetrar y escrutar los principios de las acciones. Habiendo penetrado y escrutado los principios de las acciones, los conocimientos morales llegan a su última perfección; las intenciones son transformadas en puras y sinceras; el alma se llena de probidad y rectitud; la persona es corregida y mejorada; la familia es bien dirigida; el reino por consiguiente es bien gobernado; el mundo goza de paz y de la buena armonía¹⁰⁷.

Es una moral formal que consolida la eticidad existente; justifica la institucionalidad, la organización política, la económica, la pedagógica y el dominio entre los géneros existente (del varón sobre la mujer). No

hay un principio de materialidad y negatividad que pueda subvertir el «orden» en nombre de las víctimas, los pobres, explotados o excluidos. Así, en una China institucionalizada burocráticamente por los mandarines desde una ética confuciana, el Imperio celeste del Sol Naciente no tendrá contradicción interna que pueda relanzarlo hacia nuevos momentos de eticidad futura. Es el eterno retorno de «lo Mismo». Hay en estas tradiciones, igualmente, otras vertientes relevantes en los finales del siglo XX. En estos «paradigmas éticos» se formula un respeto por la vida en la tierra, especialmente en la eticidad hindú, una *ecofilia* (punto de partida de la ecología) ontológica de la que deberemos todavía aprender mucho.

Una última reflexión. ¿No será que este segundo momento del sistema interregional, de férrea institucionalización (gracias al caballo y al hierro) y de creciente dominación, produjo un inmenso estrato social y económico, todo un mundo de víctimas, oprimidos, campesinos empobrecidos, marginados y pobres (lo que Toynbee llamaría, con demasiada ambigüedad, el proletariado interno y externo), que terminarán por rebelarse contra su condición de esclavos y humillados empuñando éticas críticas que proponen la transformación, la dignidad del sujeto ético y la justicia? ¿No será quizás ésta la razón de la propuesta del budismo primitivo (contra el sistema de castas hindú)¹⁰⁸, del cristianismo o del Islam?

§0.4. EL MUNDO BIZANTINO, LA HEGEMONÍA MUSULMANA Y EL ORIENTE. EL MEDIEVO EUROPEO PERIFÉRICO¹⁰⁹

[18] Estudiemos ahora el estadio III del sistema interregional del continente asiático-afro-mediterráneo. Si nos situáramos en el 300 d.C., contemplaríamos la dinastía de los Tsin occidentales (265-317 d.C.) en la China, plenamente confuciana, y con la voluntad de dominar el acceso de la «ruta de la seda» hacia el Occidente; veríamos el momento mismo del pasaje de los Sakas a los Gupa en la India¹¹⁰; un Imperio persa sasánida con Sapor II (309-379 d.C.); una Roma decadente en tiempos de Diocleciano —asesiado por los germanos—. De todas maneras, la ontología indoeuropea y la eticidad dualista estaban firmemente establecidas en el estadio II del sistema interregional¹¹¹.

El acontecimiento fundamental del estadio III del sistema interregional (que desde el siglo IV d.C. se impondrá hegemónicamente en las regiones «centrales», y que durará hasta el 1492) consistirá en una transformación profunda del mismo núcleo ético-mítico (es decir, la vigencia hegemónica de categorías ético-críticas). La visión del mundo del primer estadio del sistema interregional, el egipcio-mesopotámico semita, volverá a hacerse presente, aunque efectuando por su parte un desarrollo universalizador expansivo (tanto por el fenómeno del cristianismo como por el del Islam), y quizás, como hemos dicho más arriba, por la insopportable situación de los oprimidos de los imperios. La

ética-crítica de un pequeño pueblo dominado y esclavo en manos del poder de los que dominaban la técnica de la guerra y la agricultura, con el caballo y el hierro (los filisteos y su simbólico guerrero «Qoliat» en tiempo de Amarna), es reformulada en una región periférica del Imperio romano, oportuna para explotados y excluidos. El mundo romano oriental y helenístico (el griego-macedónico, el seléucida y el ptolomaico) se transformará en el mundo bizantino; el mundo persa y todo el norte del África (en ese momento ya cristianizado) se musulmanará. Siendo la región del Turán-Tarim¹¹² la clave para los «contactos» de todo el sistema asiático-afro-mediterráneo, quien hegemonice este horizonte geográfico controlará la totalidad del comercio del «sistema»: primero serán los persas, por poco tiempo los bizantinos, y definitivamente los musulmanes (árabes, turcos, mongoles). Esta área «central» del sistema será sólo reemplazada desde el siglo XV por el Atlántico hispánico (con el desarrollo del primer «sistema-mundo», como veremos). La Europa continental germánica occidental queda aislada desde el siglo VII d.C. por la expansión musulmana: esa «continentalización» del centro de Europa y aun del Mediterráneo latino, sin contacto con el «centro» del sistema interregional, es lo que aparece, en una visión meramente eurocéntrica y provinciana, bajo el nombre de «Edad Media».

[19] El *ethos* semita (judío, cristiano [nunca europeo] y musulmán, originados los tres en torno al desierto sirio-arábigo, de la Palestina a La Meca) comienza a ocupar una posición estratégica¹¹³. Siglos después, en la madurez del estadio III del sistema interregional, escribirá Maimónides (que muere en El Cairo en 1204), el gran intelectual judío del Califato de Córdoba hispánico:

La comunidad cristiana, de la cual conocemos su profesión de fe, que recibió en su seno a las naciones, en las que fueron muy aceptadas las opiniones de los filósofos [platónicos...], encontró manifiesta contradicción [en múltiples posiciones teóricas]. Entonces nació entre ellos una ciencia del *kalam* [interpretación], y comenzaron a establecer proposiciones en coherencia con sus creencias, y a refutar otras opiniones que se oponían al fundamento de su religión. Y cuando los seguidores del Islam aparecieron, y se descubrieron los escritos de los filósofos [aristotélicos], se le trasmitieron igualmente las refutaciones que habían escrito [los Padres griegos] contra los libros de los filósofos [platónicos]. No hay ninguna duda de que las *tres comunidades* se interesan frecuentemente por las mismas tesis, es decir, *los judíos, los cristianos y los musulmanes*, como por ejemplo en la afirmación de la *creación del cosmos*¹¹⁴.

En la crisis del Imperio romano invadido por los germanos por fuera, y aumentando la esclavitud y la explotación de las masas del imperio por dentro, desde su región oriental-griega (nada tiene que ver con la futura cultura «occidental»), una ética crítica que parte de las víctimas, los pobres, los excluidos y los mismos esclavos¹¹⁵ cobrará fuerza entre esos grupos de marginales y oprimidos. El criterio ético ya for-

mulado, entre muchos otros y矛盾oriamente, por egipcios y babilónicos se desarrolla con claridad: la «corporalidad carnal» humana (*basar* en hebreo, *sárξ* en griego¹¹⁶), y no el «alma» de los indoeuropeos, es la referencia última:

Porque tuve hambre y me dieron de comer; tuve sed y me dieron de beber; estaba sin casa y me hospedaron; estaba desnudo y me vistieron; enfermo y me cuidaron [...]¹¹⁷.

La corporalidad carnal y sus *necesidades* (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad...) como criterio, y la *comunidad* como instancia intersubjetiva económica, constituyen lo relevante:

Eran constantes [...] en la *comunidad* (*koinonia*), en el partir el *pan* [...] Los creyentes vivían unidos y tenían *todo en común* (*ápanτa koina*): *vendían sus bienes y los repartían* entre todos según la *necesidad* de cada uno¹¹⁸.

[20] Esta experiencia será releída durante siglos, despertando siempre un *élan* utópico, el «principio-Esperanza» (bien analizado por Ernst Bloch¹¹⁹). Estos criterios, categorías y principios, expresados por una razón mítica, despliegan un proceso de racionalización creciente y de continuas relecturas hermenéuticas. Los observaremos siglos después en textos como en el de el *Corán*, en las *shuratas* más antiguas de La Meca:

¿No te halló huérfano y te recogió? ¿Y no te encontró perdido y te guió? ¿No te encontró pobre y te ayudó? No trates al huérfano con violencia robando sus bienes. Ni desprecies al pobre que te exige justicia¹²⁰.

Es una ética de pobres, de oprimidos, de marginales, de bárbaros. Taciano en el *Discurso contra los griegos* (170-172 d.C.) escribe:

No se muestren del todo enemigos de los bárbaros, oh griegos, ni juzguen desfavorablemente sus doctrinas, porque ¿qué institución entre Uds. no tuvo su origen entre los bárbaros? [...] De los babilónicos [tomaron] la astronomía, de los persas la magia, la geometría de los egipcios, el conocimiento del alfabeto de los fenicios. Dejen ya de llamar invenciones (*euréseis*) lo que son puras imitaciones (*miméseis*)¹²¹.

No podemos dejar de transcribir un texto lleno de ingenuidad y entusiasmo del que se adhiere a la nueva ética crítica de la existencia:

Entre nosotros no se da la ambición ni gloria [...] Filosofan (*filosofousi*) no sólo los ricos sino también los pobres. Todos los que desean filosofar (*filoσφēin*) acuden a nosotros [...] No trato yo, como hacen otros, de confirmar mis doctrinas con ajenas opiniones, sino que sólo quiero escribir sobre aquello que yo he personalmente comprendido. Por ello dando un adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses [...] me adhiri a nuestra filosofía bárbara (*barbárou filosofias*) [...] Tales son las cosas que

yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara, nacido en tierras de asirios, formado primero en vuestra cultura y luego en la que ahora proclamo [...] Me presento a Uds. dispuesto al examen (*anákrisin*)¹²² de mis propuestas¹²³.

No es de extrañar, entonces, que Justino, filósofo de Palestina, afirmara la corporalidad carnal (desde el antiguo mito de Osiris de la «resurrección de la carne») contra la «inmortalidad del alma»:

Platón afirma [...] que el alma es inmortal (*athánaton*), pues si es inmortal claro es que tiene que ser ingenerada (*agénetos*) [...], mientras [que nosotros opinamos] que las almas mueren¹²⁴.

[La originalidad de esta comprensión ética de la existencia es africana, oriental, asiática, y nada tiene que ver con el europeo o el occidental!]¹²⁵

[21] En 330 d.C. se funda Constantinopla, que llega a tener siglos después un millón de habitantes. En el 425 se organiza la Universidad (con diez cátedras de lengua latina y griega, otras de retórica, una de filosofía, numerosas de teología y dos de derecho)¹²⁶. Los Padres griegos oponen una teología como sabiduría ante una filosofía griega como sabiduría *teológica*.

Con Heraclius (610-641 d.C.) los bizantinos recuperan toda la Mesopotamia. En el 1203, por traición, los cruzados ocupan Bizancio. Hasta el 1453 Bizancio será el muro que detendrá a los turcos ante la Europa latino-germánica (el extremo Occidente sin importancia geopolítica hasta ese momento).

En el 860 d.C. los varengos (normandos venidos del Báltico y presentes por los ríos en el Mar Negro) aparecen ante los muros de Bizancio. Nace así la cultura rusa, desde Kiev (860-1237 d.C., año este último en que la ocupan los mongoles) hasta Smolensk y Novgorov, que sólo con el Moscú de Iván II el Grande vence a la Horda Dorada en 1480, comenzando así en el siglo XVI su expansión por la tundra helada del Norte hacia el Pacífico y constituyendo el Imperio ruso de los zares.

El mundo semita de los árabes del desierto¹²⁶, gracias a Mahoma (la huida de La Meca se efectúa en el 622 d.C./1 H.), se expande rápidamente por el Imperio bizantino pacificado —y por ello sin mayor resistencia—. Bostra es conquistada en el 634 d.C., Jerusalén en 637, Alejandría en 643, la invasión en España se realiza en 711, para llegar hasta Poitiers en 732. Desde el valle del Indo hasta el norte de los Pirineos, incluyendo las islas Baleares, Sicilia y Creta —con presencia en Córcega y Cerdeña, en el Adriático y el sur de Italia— dominan el Mediterráneo. Con los califas Omayades (661-750 d.C.) primero, los Abasidas (750-1258 d.C.) después, y con Abderramán (desde el 800 d.C.) en Córdoba, el «centro» del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo quedará reconstituido durante aproximadamente 500 años, que son los tiempos de gloria de la capital intercontinental: Bagdad (fundada en el 762 y tomada por los mongoles en el 1258)¹²⁸.

(nació en Kufa, Siria; murió en el 873 d.C./260 H., es decir, 402 años antes que Tomás de Aquino), usó textos filosóficos que cristianos sirios habían traducido del griego¹³⁴. Se trata de una auténtica «Ilustración» filosófica árabe, que se desarrolla desde el nombrado Al-Kindi, pasando entre muchos otros por Al-Farabi¹³⁵, Ibn-Sina¹³⁶, y culminando con Ibn-Rusd¹³⁷. Todo ellos defienden los derechos de la razón ante la fe. Opinamos que con ellos nace propiamente lo que hoy llamamos secularizadamente «filosofía»; antes, fue históricamente una «sabiduría racional» con intención teológica (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina)¹³⁸. Los cristianos, desde el siglo II, se oponían a los filósofos griegos como teólogos (cristianos) ante teólogos (griegos). Por ello, hemos visto, Taciano puede denominarse: «filósofo bárbaro»; es decir, «amante de la sabiduría (teólogo) no-griego». Las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o creación del cosmos, la necesidad o la libertad, etc., son controversias entre dos «teologías», a partir de los recursos de los mundos de la vida cotidiana en confrontación.

[24] Opinamos que sólo con los musulmanes, que pudieron conocer ambos discursos previos (el de los griegos, los judíos y el de los helenistas cristianos), y gracias a la precisión y rigor formal que permite el *Organon* de Aristóteles (que poco tiene que ver con las teologías neoplatónicas), percibieron por primera vez la autonomía de un horizonte formal filosófico propiamente racional (la lógica y las categorías metafísicas aristotélicas, no tanto la platónica) con respecto a el Corán, tenido por los creyentes por material y positivamente revelado. Así nace el *kalam* propiamente dicho, o el uso de la filosofía como método hermenéutico en el desarrollo de un discurso racional construido desde el texto «revelado», y, al mismo tiempo, como cultivo autónomo de una filosofía secularizada en cuanto tal¹³⁹.

Esta distinción explícita y formal tampoco se da entre los cultores de los Upanishads, en Buda o Confucio, ya que eran sabidurías que se juntaponen, sin negar ni diferenciarse autónomamente, a los mitos o teologías —no podían secularizarse formalmente—. La secularización completa será «moderna», pero el inicio de la diferencia es fruto de la «Ilustración» de la filosofía árabe desde el siglo IX d.C.

[25] Al-Gazzali¹⁴⁰, en cambio, niega la filosofía como uso autónomo de la razón y afirma dogmáticamente una teología revelada exclusiva. Nace así el pensamiento irracionalista, ortodoxo y fundamentalista.

Nos agradaría extendernos sobre el tema del mundo musulmán, para refutar las razones de los que opinan que la Modernidad es fruto de un proceso exclusivamente «interno» de la Europa medieval, pero sobrepasaríamos los límites que nos hemos impuesto en esta obra de síntesis ética.

En una exposición no-eurocéntrica deberíamos aquí dar lugar para la descripción del mundo chino (que será siempre el polo extremo oriental del sistema interregional, y que extenderá su influencia a Tailandia e Indochina, hasta la llegada de los mongoles en 1211), el hindú

(nació en Kufa, Siria; murió en el 873 d.C./260 H., es decir, 402 años antes que Tomás de Aquino), usó textos filosóficos que cristianos sirios habían traducido del griego¹³⁴. Se trata de una auténtica «Ilustración» filosófica árabe, que se desarrolla desde el nombrado Al-Kindi, pasando entre muchos otros por Al-Farabi¹³⁵, Ibn-Sina¹³⁶, y culminando con Ibn-Rusd¹³⁷. Todo ellos defienden los derechos de la razón ante la fe. Opinamos que con ellos nace propiamente lo que hoy llamamos secularizadamente «filosofía»; antes, fue históricamente una «sabiduría racional» *con intención teológica* (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina)¹³⁸. Los cristianos, desde el siglo II, se oponían a los filósofos griegos como teólogos (cristianos) ante teólogos (griegos). Por ello, hemos visto, Taciano puede denominarse: «filósofo bárbaro»; es decir, «amante de la sabiduría (teólogo) no-griego». Las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o la creación del cosmos, la necesidad o la libertad, etc., son controversias entre dos «teologías», a partir de los recursos de los mundos de la vida cotidiana en confrontación.

[24] Opinamos que sólo con los musulmanes, que pudieron conocer ambos discursos previos (el de los griegos, los judíos y el de los helenistas cristianos), y gracias a la precisión y rigor *formal* que permite el *Organon* de Aristóteles (que poco tiene que ver con las *teologías* neoplatónicas), percibieron *por primera vez* la autonomía de un horizonte *formal filosófico* propiamente racional (la lógica y las categorías metafísicas *aristotélicas*, no tanto la platónica) con respecto a el *Corán*, tenido por los creyentes por *material* y positivamente revelado. Así nace el *kalam* propiamente dicho, o el uso de la filosofía como método hermenéutico en el desarrollo de un discurso racional construido desde el texto «revelado», y, al mismo tiempo, como cultivo autónomo de una filosofía secularizada en cuanto tal¹³⁹.

Esta distinción explícita y formal tampoco se da entre los cultores de los Upanishads, en Buda o Confucio, ya que eran sabidurías que se juxaponían, sin negar ni diferenciarse autónomamente, a los mitos o *teologías* —no podían secularizarse formalmente—. La secularización completa será «moderna», pero el inicio de la diferencia es fruto de la «Ilustración» de la filosofía árabe desde el siglo IX d.C.

[25] Al-Gazzali¹⁴⁰, en cambio, niega la filosofía como uso autónomo de la razón y afirma dogmáticamente una *teología* revelada exclusiva. Nace así el pensamiento irracionalista, ortodoxo y fundamentalista.

Nos agradaría extendernos sobre el tema del mundo musulmán, para refutar las razones de los que opinan que la Modernidad es fruto de un proceso exclusivamente «interno» de la Europa medieval, pero sobrepasariamos los límites que nos hemos impuesto en esta obra de síntesis ética.

En una exposición no-eurocéntrica deberíamos aquí dar lugar para la descripción del mundo *chino* (que será siempre el polo extremo oriental del sistema interregional, y que extenderá su influencia a Tailandia e Indochina, hasta la llegada de los mongoles en 1211), el *hindú*

(con los Gupa hasta el 525 d.C.; en el 1206 d.C. se funda el sultanato musulmán de Delhi, que pasa a manos del Gran Mogol en 1526), el de *Malaca* (ocupada por musulmanes en 1420) hasta las *Filipinas* (donde igualmente llegarán los musulmanes a Mindanao en el siglo xv). Además, por el suroeste del sistema interregional, habría que incluir el África sud-sahariana (desde el Este, con los puertos de Mogadiscio o Mombasa, o los reinos de Monomotapa al Sur o Abisinia al Norte, pasando por la sabana hacia el Occidente, hasta los reinos de Mali, Songai o Ghana, y bajando por la costa occidental hasta Zaire).

[26] Por su parte, la llamada «Europa medieval», en una interpretación «desde dentro» (provinciana o eurocéntrica), habría caído en un tiempo «intermedio» (medio-evo), entre la decadencia del Imperio romano y la Modernidad. En cambio, si consideramos esta época desde su relación con el sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, podremos observar que: *a)* En un primer momento, Europa continental-germana estaba conectada al Mediterráneo y formaba parte del Imperio romano occidental. *b)* En un segundo momento, por la expansión árabe en el siglo vii, la Europa continental latino-germana pierde contacto con el Mediterráneo oriental, y por ello con el sistema interregional. Con la decadencia del mundo latino se da simultáneamente el origen del Sacro Imperio Germánico (en el 800 d.C. Carlomagno es consagrado emperador). Esto es percibido «desde dentro» de Europa como una época de aislamiento y de separatismo feudal. Es esencial considerar que dicho feudalismo «hacia adentro» es fruto de la ruptura de la conexión «hacia afuera», a través del Mediterráneo oriental (ahora en manos musulmanas). Es la Europa germana que madura, protegida de la expansión musulmana por el Imperio bizantino. *c)* El tercer momento, corresponde al intento de reconexión con el sistema interregional, y esto explica las Cruzadas (1095-1291), que tiene como efecto la reincorporación de Europa continental al Mediterráneo (es el inicio del fin de la Edad Media, pero todavía no el comienzo de la Modernidad, como veremos) por medio de las ciudades-estado italianas, tales como Venecia, Amalfi, Nápoles, Pisa, Génova. Estamos en el siglo XIII, el tiempo clásico de la filosofía escolástica en París, Oxford, Bolonia, Praga o Salamanca. Desde la toma de los turcos de Constantinopla en 1453, muchos pensadores griegos emigran a Italia, lo que produce el fenómeno del Renacimiento intelectual helenista italiano.

La Europa latino-germánica no ha dejado por ello de ser una cultura secundaria, regional y periférica del mundo musulmán, ya que aún en el 1532 los turcos están todavía junto a los muros de Viena. Nada *desde dentro de ella misma* hace presagiar una nueva edad ni ningún esplendor futuro. En nada es superior al mundo musulmán¹⁴¹; muy por el contrario, guarda una acomplejada posición de inferioridad, aislada, verdadero «*Finis terrae*» (en el extremo occidental del continente asiático-afro-europeo), con total desventaja comercial con respecto a las áreas «centrales» musulmanas del estadio III del sistema interregional¹⁴².

NOTAS

1. Véase Schelkshorn, 1992, 57-64.
2. Desde ya debemos aclarar los términos de «ético» y «moral», que en los últimos tiempos han cobrado nuevamente variaciones semánticas. En mis obras anteriores a ésta (Dussel, 1973a) «moral» significaba una determinación de la praxis (en la Totalidad como «eticidad», o en vista del proyecto de liberación), mientras que «ético» indicaba el nivel trascendental-crítico (del mismo proyecto ontológico discernido desde la exterioridad del Otro). Véase ahora en *Apéndice 1* la *Tesis 4* [404].
3. Véase el *capítulo 4*.
4. Los niveles 5 y 6 de Kohlberg (1981 y 1985), el comentario de Habermas (1983, 135), o el intento de Apel de una moral «postconvencional» (Apel, 1988), son «convencionalmente» europeos, en un sistema del capitalismo «tardío», modernos en su crisis terminal, contractualistas en parte, parcialmente «eurocentrífugos», y, por último, liberales o social-demócratas. Es decir, momentos que serían imposibles sin el condicionamiento «material» de su propia cultura. En esto tiene parcialmente sentido la propuesta Charles Taylor.
5. Véase la *Tesis 2*.
6. Véase la *Tesis 5*.
7. Véase p.e. Taylor, 1989, 115 ss.; MacIntyre, 1966, etc.
8. Considerérese con cuidado la diferencia entre «universalidad» ética y moral (véase al final las *Tesis 4* y *b*), y la «eticidad» alcanzada (indicada en *Tesis 2* y *Tesis 4*, e y f).
9. Las «eticidades» originarias del continente americano se conectarán sólo a finales del siglo XV. Este lugar es bueno para indicar que no afirmamos con esto una posición substancialista «difusinista» (Blaut, 1993, 11 ss.) —que propone «centros» desde donde se originan las culturas— o, el otro extremo, el de una independencia absoluta de originación cultural. Nuestra tesis es intermedia: hay creación autónoma (especialmente en las culturas amerindias, de origen paleolítico asiático y con influencias polinésicas recientes), pero al mismo tiempo conexión (en los «sistemas» interregionales asiático-afro-mediterráneo). Antes de la conexión de América al sistema indicado no hubo «centro» creador de cultura, sino un «centro» de conexión (que se situará desde la expansión de Alejandro Magno en el norte de Persia o la Mesopotamia). La primera «periferia» propiamente dicha en la historia mundial será América Latina desde finales del siglo XV.
10. El «centro» es sólo zona de contacto en los estadios II y III, y propiamente «centro» de una periferia en el IV.
11. La letra mayúscula entre paréntesis (A, C o H) significa que la ciudad también ha pertenecido en algún momento a otro *ethos* o cultura (p.e. Alejandría [A.4], Seleukeia [F.48] o Venecia [G.59] son también de cultura griega; «E»; Alepo [A.12] o Samarkanda [F.49] son musulmanas; «H»).
12. Para una bibliografía general véase Dussel, 1966, v-vii; Dussel, 1983, 103-212; Cambridge, 1970; Berr, 1955; Brenner, 1983; Kern, 1952; Mann, G., 1961; Frank, 1992c; Franke, 1965; Toynbee, 1934; Weber, A., 1963; etc.
13. Véase *Tesis 4*, e, y § 5.2 [292]. En el mundo egipcio, mesopotámico o semita circundante, las categorías de «alteridad» o «exterioridad» (*capítulo 4*) comenzaron a gestarse materialmente. Será necesario ahora (es al menos el intento de Emmanuel Lévinas y el de la Ética de la Liberación) formalizarlas filosóficamente. Es decir, una categoría propiamente «ético-crítica» (en el ya indicado *nivel e* de la *Tesis 4*) puede estar «aplicándose» de hecho en una «eticidad» (aplicación material, la llamaré), pero no haberse constituido todavía como categoría filosófica formal.
14. Véase Dussel, 1969 (donde traté hace años la cuestión abordada en este párrafo); Dussel, 1983, 113-122 y 1966, §§ 14-15. Además, Armour, 1986; Sources Orientales, 1961, 15-141.
15. Hay tres posibles modelos de una historia de la filosofía (y de la ética): a) el «modelo ario-romántico alemán», que parte de los griegos y se ha impuesto en todas las historias de la filosofía contemporáneas; b) el «modelo antiguo», que piensa que la filosofía se inicia con los egipcios africanos (así opinaban Herodoto, Platón o Aristóteles, como veremos); c) el que nosotros adoptaremos como un «modelo mundial», que da importancia al Egipto y al Medio Oriente, para abordar materiales históricos nuevos contra la tesis «helénocéntrica», punto de partida del «eurocentrismo» moderno, que es el objeto principal de nuestra crítica actual.
16. Considerérese la sugerente propuesta de André Gunder Frank sobre la antigüedad de 5.000 años del «World System» (Frank, 1992a, b, c). Por mi parte, he partido desde mis primeros trabajos de una hipótesis semejante y por otras razones (Dussel, 1966, §§ 14 ss.) hablaré de un «sistema interregional» (y esto es una corrección fundamental a la denominación de Frank, porque él confunde «siste-

ma-mundo» [que sólo aparece en 1492] con «sistema interregional», que es el que tiene 5000 años). El «sistema-mundo» no tiene 5.000 años, sino sólo 500. Véase igualmente Blaut, 1992, con excelente bibliografía en su trabajo y en los de A. Gunder Frank, S. Amin (véase Amin, 1974 y 1989) y otros.

17. Diop, 1974. Considerense las obras de James, G., 1954 y Bernal, 1991, t. 1; además, Massolo, 1994, 21 ss.; Harding, 1990, y Gray, 1989. Véase la obra de Mary Lefkowitz, crítica de la obra de M. Bernal.

18. El «desierto» será la primera categoría metafórica *material* que indicará la «exterioridad» como tal (véase *Tesis 7*): es el «lugar» por excelencia del «fuera» del mundo civilizado, es lo bárbaro, salvaje, extraño; pero también lo sagrado, lo digno por excelencia.

19. Cornevin, 1964, 33.

20. Téngase en cuenta que estamos hablando de unos 3.200 a.C. es decir, de unos 27 siglos antes de Sócrates, Platón o Aristóteles. ¡Transcurrirá más tiempo de este origen egipcio de las primeras «racionalizaciones» post-míticas, quasi-filosóficas de los egipcios, del que transcurrirá posteriormente desde Sócrates hasta nosotros (sólo 24 siglos)!

21. El «negro (*kmt*)», como ya hemos indicado, indica el civilizado; el «rojo (*desret*)» indica lo primitivo, lo bárbaro, los habitantes del Mediterráneo, la raza llamada hoy «blanca» (Harding, 1990, 45 ss.).

22. Véanse Boylan, 1922; Bleeker, 1973; Festugière, 1944.

23. Véanse Breasted, 1901; Sethe, 1928; Sandman, 1946. Egipto o Co-ptó significa «los adoradores de Ptah» (Egi-ptah o Co-ptah). Véase *Apéndice II* sobre la ciudad de Sais [405].

24. Sobre el origen egipcio de la filosofía, véase Bernal, 1991, t. 1; James, 1954.

25. Este Thot, Hermes para los helenistas, será la Palabra o el Verbo de Dios, la Sabiduría creada antes de todos los siglos del *Libro de la Sabiduría* entre los hebreos, la Palabra (*dabar*) creadora de Yahvé, el Verbo del *Evangelio* de Juan, pero igualmente el *lógos* de los futuros filósofos griegos. Es decir, Thot tendrá un desarrollo «ético-práctico» en el pensamiento semita y *theoretikós* en la tradición helénica. Además, Thot crea todo el universo por medio de *cuatro* parejas de dioses (la ogdáada), así como en la sabiduría tolteca de México los *cuatro* Tezcatlipocas («espejos ahumados» contrario al «espejo transparente»: *Tezcatlanextia*) eran la mediación de la «dualidad (*omecateotl*)» originaria (lo «divino») y lo «temporal (*tlaltecipac*)». Las reflexiones de los presocráticos están ya presentes en la sabiduría egipcia.

26. *Fedro* 274 d.

27. Herodoto reconoce que «el nombre de casi todos los dioses de Grecia vienen de Egipto» (*Historia*, II, 50; Herodoto, 1954, 150; 169). Es sabido que la diosa *Néith* de la ciudad Sais egipcia es la diosa Atenea de Atenas: «El templo de Atenas fue fundado por la hija de Danao, que tocó la isla [de Rodas] durante el viaje de los hijos de Egipto» (Herodoto, *ibid.*, II, 182; 201).

28. Los egipcios efectuaron una primera «racionalización» del mundo mítico por medio de una filosofía numérica (como la *kabbala* después o los quechuas y aimaras en el Imperio inca): se piensa lo mítico-cordiano desde «números» significativos. Con Sócrates comienza otro tipo de racionalización, que pudiéramos llamar el de la lingüística-semántica del concepto, que será definitivamente formalizada en el *Organon* de Aristóteles, por vez primera.

29. *Metáfisica* I, 1; 981 b 22-26.

30. Armour, 1986, 162.

31. Véase la *Tesis 6, a.*

32. La fórmula de dicha resurrección era, entre otras, la siguiente: «¡Que sean dadas las órdenes en mi favor al séquito de Re [el Sol] durante el crepúsculo! Ello porque el Osiris N. [manera de permitir al muerto empírico poner su nombre propio y único en ese lugar], que soy yo, revive tras la muerte, como Re, cada día [exactamente la misma creencia de los aztecas con respecto a Huitzilopochtli]. Y si, en verdad, Re renace de la víspera, el Osiris N. [que soy yo] renace también. Todos los dioses se regocijan porque el Osiris N. renace» (*Libro de los muertos*, cap. 3; 1989, 14). Ese renacer se denominaba «salir al día y vivir tras la muerte» (título del cap. 2 del mismo *Libro*).

33. La *néfesh* hebrea es un principio semejante, que no puede confundirse con la *psykhé* griega (Dussel, 1969, 22 ss.). Sobre el tema, Faulkner, 1986; Otto, 1966.

34. *Libro de los muertos*, cap. 125 (1989, 202-210). Este capítulo 125 es una de los textos éticos más venerables de la historia de la humanidad en su conjunto. Véase Drioton, 1922. Encontramos ya un conjunto de categorías *materiales* (véase *Tesis 6 a*) ético-críticas de la mayor importancia.

35. La existencia interpretada como «ante un tribunal» que debe declarar al ser humano como «justo» (como «justificado»: *māa-kheru*) abre todo el campo del descubrimiento de un sujeto ético individual autorresponsable. Véase Sources Orientales, 1961, 24.

36. Budge, 1911. Osiris es la divinidad, el mito racionalizado sobre el que se desarrollará una ética crítica de la corporalidad carnal.

37. El concepto de *basar* en hebreo indica la totalidad del sujeto ético y de ninguna manera sólo el «cuerpo» (soma en griego, como veremos). Nos encontramos en un nivel altamente creador de categorías *materiales* ético-críticas (Dussel, 1974).

38. Estas categorías *materiales* y principios ético-críticos estarán presentes, después de más de diez siglos, en el pensamiento crítico de Israel (*Isaías* 58, 7), y, después de cerca de veinte siglos, en el pensamiento cristiano primitivo (*Mateo* 25, 35-44). Estos textos ético-míticos nada tienen intrínsecamente de teológicos para la consideración del filósofo. Son componentes de una «eticidad» histórica y nada más. De todas maneras, serán componentes de la que posteriormente será llamada eticidad del mundo musulmán y de Europa (véase § 0.4), con sacralizaciones, secularizaciones y concepciones dualistas, pero, al final, como las últimas «referencias» del mundo de la vida (*sources* diría Charles Taylor). Véase Apéndice II [405].

39. Véase Mellact, 1967, donde se lee que el nivel X de la ciudad Catal Hüyük (cerca de Konya actual Turquía) puede darse hasta el 6.385 a.C.

40. Lara Peinado, 1994, 11 ss. Quizá el primer texto que se tenga acerca de la justicia con referencia a las víctimas es el siguiente: «El liberó y condonó las deudas de las familias endeudadas [...] Prometió solemnemente a Ningirsu que nunca subyugaría el huérfano y la viuda al poderoso» (Ley 27 de las Reformas de Ururumgina, *op. cit.*, 24-25).

41. Véase Klengel, 1977; Branger, 1949.

42. *Código de Hammurabi*, prólogo, 1986, 3. Nuevamente podremos descubrir ya categorías ético-críticas de la mayor radicalidad.

43. Siglos después serán usadas estas categorías y principios éticos en Israel (p.e. *Isaías* 1, 23: «No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda»; o en *Deuteronomio* 10, 18-19: «Hace justicia al huérfano [...] dándole pan y vestido; ama al inmigrante [...]»). La «exterioridad» de la viuda, del huérfano, del pobre, y en especial del *extranjero*, del *inmigrante*, como las exigencias éticas de la hospitalidad del desierto lo mandaban, es fundamental en estas eticidades.

44. *Ibid.*, 42. Como de cada compra y venta se dejaba constancia en un documento (escrito en tablillas de las cuales se han encontrado por millares en los archivos descubiertos en el desierto), la viuda, p.e., podía heredar de su esposo y no, como antes, simplemente ser despojada por la fuerza de los bienes de su ex-esposo; lo mismo el hijo de su padre, etc.

45. *Ibid.*, 43. De esta manera el «oprimido afectado», que no sabía leer, tomaba conocimiento de sus derechos escritos (el estar «escrita» daba un sentido público a la norma) en la estela de piedra esculpida en la entrada de cada ciudad del imperio. Se trata de un grado impresionante de «racionalización» de la eticidad: «Para hacer justicia al oprimido he escrito mis preciosas palabras en mi estela» (*ibid.*).

46. Gottwald, 1981, 389 ss.

47. Es otra categoría metafórica *material*: «el Egipto» significa el «sistema» que subsume a la «víctima» y lo «aliena» con injustos «trabajos». Todas estas son categorías que pueden formalizarse filosóficamente (y que lo hace una Ética de la Liberación).

48. *1 Samuel*, 13, 3.

49. Estamos entonces indicando que el *Éxodo*, libro para nosotros aquí narrativo, de contenido de eticidad, a ser tratado filosóficamente, es ya una «racionalización» de lo que llamaríamos el *modelo teórico de dominador/oprimido* como punto de partida de un *proceso de liberación*. El pueblo de Israel, los cristianos y musulmanes, releerán (esta relectura permite al texto volver a cumplir su función histórica; lo que Ricoeur llamaría «*le travail du texte*») estos textos narrativos como «esquema» práctico y norma ética de acción: «Yo te saqué de Egipto, de la esclavitud» (*Deuteronomio* 5, 6); «Ustedes son testigos de todo lo que [...] se hizo en Egipto contra el Faraón [...]» (*ibid.* 29, 1).

50. El concepto «trabajo» (*abodáh*) en hebreo tiene un significado técnico (relación persona-naturaleza) y ético (trabajador, servidor, esclavo). Es un concepto ético-económico central en una Ética de la Liberación, ya que incluye la «carnalidad» y la «economía».

51. *Exodo* 1, 13-14.

52. No olvidar la *Tesis 1*.

53. Dussel, 1966, §§ 18-20; *Id.*, 1983, 123-156; *Id.*, 1993, caps. 6-8.

54. Véase Dussel, 1966, § 16, 120 ss.: «El Indo pre-ario».

55. Dussel, 1966, § 19, 122 ss.

56. Alfred Weber, 1963, pretende exponer una historia mundial de las culturas sin hacer ninguna referencia a las altas culturas neolíticas amerindias. Por ello, junto a sus cuatro grandes «colum-

nas» culturales afro-asiáticas (Egipto, Mesopotamia, India y China) hemos agregado al menos dos: la Mesoamérica azteca-maya y el Perú de los incas.

57. Darcy Ribeiro escribe: «En la fijación del paradigma de estados rurales artesanales tuvimos en mente [...] las ciudades estados que inauguran la vida plenamente urbana, basadas en la agricultura de regadío y en sistemas socio-económicos colectivistas, antes del 4000 a.C. en la Mesopotamia (Halaf); entre 4000 a 3000 a.C. en Egipto (Menfis, Tebas); en la India (Mohenjo-Daro) hacia el 2800 a.C.; antes del 2000 a.C. en la China (Yang-Shao, Hsia); y mucho más tarde [...] en el Altiplano Andino (Salinar y Galinazo, 700 a.C., y Mochica, 200 d.C.); en Colombia (Chibcha, 1000 d.C.)» (Ribeiro, 1970, 61). Olvida aquí Ribeiro el mundo mesoamericano azteco-maya. Por ejemplo, el conjunto Zárate-Copilco, junto al lago Tezco (suburbio de la ciudad de México), florece en el 2000 a.C.; pero sus épocas clásicas deben situarse del 300 al 900 d.C. para el área yucatano-azteca (Teotihuacán III florece en el 700 d.C.), y para el Tiahuanaco del Titicaca boliviano del 400 al 800 d.C.

58. De todas maneras, nos recuerda el segundo principio taoísta: «Esa esencia [el *tao*] poseía dos determinaciones inmanentes: el *yin* concentración y el *yang* expansión, que se exteriorizaron una en las formas sensibles del cielo (*yang*) y de la tierra (*yin*)» (Lao-Tsé, *Tao-Te King*, libro I, cap. 1, comentario; Wieger, 1950, 18).

59. Nombre de los «filósofos» aztecas (León Portilla, 1979, 63-82).

60. «Dualidad divina» (*ibid.*, 154-178). Otra representación: *Quetzal-* (plumas bellisimas: divinas) *coatl* (el «gemelo» o serpiente). Es decir, es otra denominación de la «dualidad divina», ahora simbólica, del concepto abstracto no-simbólico de *omecateotl* (la «dualidad» en cuanto tal).

61. Todo se organiza con simetría dual, el alto (*Hanan*) y bajo (*Hurín*) Cuzco, las «cuatro partes» (de dos en dos) del imperio: «Todo lo que pertenece a la izquierda, se vincula con lo masculino, como ser el sol, o Imaymana Virachocha, y todo lo que es de la derecha a lo femenino, como la luna o Tocapo Viracocha» (Kusch, 1970, 196-211).

62. Véase Krickeberg, 1961.

63. Véase López Austin, 1990, 68.

64. Esto tanto entre los aztecas como entre los mayas o los incas (con variantes menores). Los «cuatro» anteriores mundos en el tiempo no fueron habitados por los humanos en cuanto tales.

65. Para los aztecas el «espacio humano» o terrestre comprendía cuatro niveles (debajo de las aguas, la tierra, hasta la luna y hasta el sol). Sobre los cuatro niveles humanos había todavía hacia arriba nueve cielos (astronómicos-míticos). Por debajo de las aguas había nueve inframundos (López Austin, 1990, 55-90).

66. La hermenéutica de los sueños, desde los pueblos de Alaska hasta los patagónicos, es una práctica universal en América. Entre los aztecas alcanza un grado de racionalización muy alto, se trataba el tema en el «Libro de los sueños (*temicámatl*)», donde se codificaban los muy diversos tipos de sueños y se les asignaba un contenido universal.

67. Véase el tema de «la negación de una máxima no generalizable» (Wellmer, 1986).

68. *Códice Florentino*, libro III, p. 67 (cit. León Portilla, 1979, 230).

69. Literalmente: «La antigua regla de vida».

70. *Macehualli*: el ser humano en *náhuatl*, merecido por Quetzalcóatl (León Portilla, 1979, 384).

71. Se trata del «sistema interregional» II. Hemos estudiado la cuestión en detalle en otros lugares (Dussel, 1966, §§ 25-30; *Id.*, 1975; *Id.*, 1974a, 105-137; *Id.*, 1973b, 21-44; *Id.*, 1983, 157-162), por lo que no nos extenderemos aquí. Al hablar de «indoeuropeo» queremos indicar más un mero horizonte de contactos geográficos, principalmente comerciales (y religioso-ritual), que producen contaminación lingüística (hay rasgos comunes de muchas palabras en diversas lenguas), que referirnos propiamente a una «lengua indoeuropea», una cultura, y ciertamente no a una raza o a una civilización propiamente dichas. Se trata del fenómeno de la constitución de lo que hemos llamado el «sistema interregional» II (véase *Esquema 0.1*). La China (y por lo tanto el taoísmo o el confucionismo) recibió también su influencia, pero no forma parte estricta de dicho tipo cultural.

72. Véase la *Tesis 6.b.*

73. Hamblly, 1966; Beckwith, 1987; Krader, 1963; Stein, 1974. Considérese en el *Esquema 0.3* el ámbito (I).

74. El primero de ellos recibió en las diferentes lenguas igual denominación: *Deipátyros* entre los ilirios, *Zeus pater* entre los griegos, *Jupiter* (*Diéspiter*) entre los romanos, *Dyaus pitah* en sánscrito. Un ser celeste y divino «padre» del «día» (*dyámn* en védico, *diem* en acusativo latino), de la luz, el «ser» como *rò fós* para los griegos (Rénou, 1947, 315; Haverla, 1960).

75. Véase Frank, 1992.

76. En la maduración de este «sistema interregional», Karl Jaspers (Jaspers, 1963, p. 15 ss) nos propone la existencia de una «Edad Eje» (*Achsenzeit*). Entre los siglos VII a III a.C. encontramos a Confucio y Lao-Tsé en China, los Upanishads y Buda en la India, Zarathustra en el Irán, los presocráticos en la Hélade, e igualmente (aunque pertenezcan a otra cosmovisión) los profetas de Israel. En cierta medida, hasta la actualidad, se habrían constituido allí los núcleos ético-racionales originarios: «La época mítica había terminado, y con ella su tranquila placidez y su ingenuidad» (*ibid.*, 21).

77. En la filosofía actual de la India se habla de una «brahmanización» de la cosmovisión antigua. Es decir, algunos quieren hacer pasar la interpretación brahámica como la única propia de la India. En efecto, habrá muchas otras visiones y filosofías en la antigüedad de la India y el Sudeste asiático; escuelas materialistas, ateas, escépticas, críticas. Aquí sólo recordaremos la corriente «dominante». Esto vale también para el budismo, maniqueísmo, etc.

78. Véase Dussel, 1974, 61 ss.; Prümmer, 1960.

79. *Enéada* V, 4, 1 (Plotino, 1924, V, 79-80).

80. Fragmento B 50 (Diels, 1964, I, 161).

81. Véase König, 1959, II, 581.

82. X, 129 (Rénou, 1936, 125).

83. *Chāndoya-Upanishada* 3, 14 (cit. Regamey, 1961, 116).

84. Libro I, cap. 1 (Wieger, 1950, 18).

85. *Enéada* VI, 6, 1.

86. *Ibid.*, I, 8, 4. «La materia es la causa de la debilidad del alma y también de su disposición viciosa. Ella es el mal, o, mejor, el mal original» (*ibid.*, I, 8, 14). Este será el tema del «pecado original» en Agustín y Lutero posteriormente, ajeno a la tradición semita.

87. Fragmento B 62 (Diels, 1964, I, 164).

88. Fragmento 77 (Diels, I, 168).

89. *Timeo* 34 c.

90. *Fedro* 245 d.

91. *Fedón* 78 b-d.

92. *República* X, 611 b.

93. *Fedro* 246 c; 248 a-c.

94. *Timeo* 41 b y ss.

95. 2, 18-20 (1957, 21).

96. Cita de Jaspers, 1993, 146. El «yo» singular como aspiración a ser uno mismo es el origen del sufrimiento. Eliminar el sufrimiento supone eliminar el «yo», el querer, el amar. El *nirvana* es el «retorno» al Uno, a la Identidad desde la «diferencia» negada. El cuerpo es «materia grosera (*kāmadhatu*)» para Buda; el alma (en su momento consciente: *vijnāna*) es eterna (Regamey, 1961b, 237).

97. Bar-Konai, *Fibrist*, Fragmento de Turfán, 5 9 (cit. Puech, 1959, 497).

98. Lo empírico, corporal o apetitivo será para Kant lo «patológico», ya que el ser humano pertenece a «dos mundos»: el de los espíritus y al de las almas con cuerpos. Este «dualismo» está a la base de los «formalismos» racionalistas universalistas extremos del presente; ignorancia de la corporalidad y por ello de la económica (véanse más abajo los *capítulos* 1 y 2).

99. *Enéada* IV, 8, 4.

100. *Ibid.*, II, 9, 6.

101. *Ética a Nicómaco* X, 6-9; 1176 a-1181 b.

102. Véase Diógenes Laercio, 1968, 112.

103. «¡Oh, Kauteya! Todo lo existente vuelve a mí a través de un ciclo, y de nuevo soy existencia a los seres al comenzar el ciclo siguiente. Yo produzco la multiplicidad de existentes partiendo de mi propia naturaleza, y todo está sujeto absolutamente a ella» (*Bhagavad-Gita*, 9, 7-8; 1957, 62).

104. Entre esas «cosas» se encuentran los dominados, explotados, pobres, excluidos, mujeres, razas discriminadas, etc., para los que esta eticidad del «alma» sin cuerpo valioso despreciará *necesariamente*.

105. *Enéada* II, 6, 5.

106. Véase Dussel, 1974b, 92-103.

107. *Ta-Hio*, 4-6 (Confucio, 1863, 155 a-b).

108. El budismo, como lo hemos indicado, dentro del horizonte dualista del mundo «indoeuropeo», significa, sin embargo, una verdadera rebelión de las castas pobres y dominadas del hinduismo. Su impacto ante el mundo taoísta-confuciano será del mismo tipo. Pero, opino, el budismo primitivo se transformó, y por ello no logró posteriormente superar el horizonte dualista, de desprecio de la corporalidad carnal, quizás por esta deformación posterior.

109. Dussel, 1966, §§ 33-36; Amin, 1989; Braudel, 1978; Copleston, 1964, bibl. en pp. 591-617.

110. Asoka había unificado en el 232 a.C. toda la península e impuesto el budismo. Quizá si el budismo igualitario se hubiera implantado en India, diferente hubiese sido la historia posterior de ese continente.

111. Recuérdese el *Esquema 0.1*.

112. En ese punto se une el polo oriental (China), el Sur (India) y el occidental (Imperio persa y romano). Esta área se encuentra desde la ciudad de Bujara o Samarkanda al sur del Lago Aral, hasta el río Tarim (al norte de los Himalayas del Tibet), zona donde la «ruta de la seda» que viene de la China se divide: hacia el Sur en dirección a la India (atravesando el hindu-Kush), hacia el occidente en dirección a Antioquía, pasando por el Irán y la Mesopotamia. Véase en el *Esquema 0.2* la «ruta de la seda» (K).

113. Sobre este tema véase mi obra (Dussel, 1974, 33-104).

114. Maimónides, 1954, I, cap. 71, pp. 340-344.

115. El joven Max Weber indicó como un factor de la expansión cristiana su presencia ética en las *Sklavenkäserne* (Weber, 1956, 14).

116. El texto hebreo de la *Escrituras* de los judíos es traducido en griego por una comunidad hebrea de Elefantina (cerca de la primera catarata del Nilo, en pleno Egipto «negro», bantú, del Sur), en la versión de los Setenta.

117. Mateo 25, 35-36. Véase al final el *Apéndice II* [405].

118. *Praxis de los Apóstoles* 2, 42-46.

119. Véase Bloch, 1959. La expresión de Marx «[...] a cada cual según sus necesidades» (*Kritik des Gothaer Programms*, en Marx, 1956, XIX, 21) retoma la expresión textualmente. Considerése el § 5.4 de esta *Ética*.

120. Cap. 93, 6-10. Estos textos son de la primera época de Mahoma, cuando criticaba a los ricos mercaderes de La Meca (enriquecidos gracias al comercio entre la región persa y la egipcia del Imperio bizantino), y que olvidaban a los pobres de sus tribus. La ética tradicional exigía repartir los bienes, pero la sociedad urbanizada no quería ya cumplir los preceptos tradicionales. Es por esto que el profeta fue expulsado y debió «huir» (*hégira*) hacia Medina (donde implantó un sistema de economía igualitaria sin atenuantes). El Islam nació como una lucha de liberación y justicia en favor de los pobres y excluidos.

121. Taciano, 1954, I, 572.

122. Es interesante anotar que «estar dispuesto al examen» de lo expresado es, exactamente, la «pretensión de validez» o el intentar alcanzar el consenso intersubjetivo en la cultura hegemónica (Habermas, 1984, sobre «Teorías de la verdad»), cuestiones que trataremos especialmente en los §§ 3.1-3.2.

123. Taciano, *op. cit.* 31-42; 615-628.

124. Justino, 1934, 5-6, 310-312. Taciano todavía repite: Si «dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengan por cristianos» (*ibid.*, 80; 446). Escribe también Taciano: «No es, oh griegos, nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal [...] Muere en efecto y se disuelve con el cuerpo [...] pero resucita con el cuerpo en la consumación del tiempo» (Taciano, 1954, 13; 590). Véase toda la problemática posterior en mi obra (Dussel, 1974, 73 ss.).

125. Cuando Hegel expresa que el «Espíritu germánico» es la plena realización del «principio cristiano (*das christliche Prinzip*)» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Hegel, 1971, XII, 413-414), pareciera no tener conciencia de que ese «principio cristiano» es *afro-asiático* (del mundo egipcio-mesopotámico del Medio Oriente), y que no tiene nada de germano o «ario», nada de europeo u «occidental». El «Espíritu germánico» sería entonces «oriental», africano o asiático.

126. Si se recuerda que en el 529 d.C. se cierra la última escuela filosófica prechristiana de Atenas, y en 643 d.C. la de Alejandría, debemos tomar conciencia que la Escuela de Constantinopla será el centro intelectual más importante de su tiempo —cuatro siglos antes que la de Bujara o la de Bagdad, islámicas, y ocho siglos antes que la del París europeo.

127. Véase Rondot, 1963; Rahman, 1979; Gardet, 1948 y 1967; Schacht, 1974; Dussel, 1969; Massignon, 1922; Endress, 1982; Hodgson, 1974; Lombard, 1975.

128. Los siglos venideros recordarán a los bárbaros del siglo XX, que lanzaron 100.000 toneladas de bombas en tan memorable región.

129. Braudel, 1978, 65.

130. Los «molinos de viento» de La Mancha, contra los que luchó el Quijote, vienen del mundo musulmán y no de los Países Bajos, evidentemente. Es decir, del horizonte cultural más «desarrollado» técnicamente.

131. En Braudel, 1978, 75.
132. El *islam* (sumisión perfecta) piensa que el ser humano ha realizado una «alianza» (*mithaq*) con Alá. En la historia hay que renovar con conciencia (*sahada*) esa alianza, para pertenecer a la «comunidad» (*ummah*) (véase este aspecto en Dussel, 1969, 64-73: «Intersubjetividad en el Islam»). El *dar al-Islam* (la «casa de los creyentes») se opone al *dar al-Harb* (la «casa de la guerra»), los infieles, bárbaros, los que pueden integrarse al *dar al-Salh* («casa de la reconciliación»). El «esclavo» (*abd*) se transforma en «creyente» (*mu'min*) cuando está bajo la «señorfa» (*rububiyya*) de Alá. Más que una «ley natural» hay una voluntad instantánea permanente de Alá (como para Duns Scotus entre los cristianos): «La ley de Alá es la misma que era. Sus decretos son inmutables» (Corán 48, 23). Las disputas más vehementes se efectuarán en torno a la libertad humana: los *mu'tazilites* la afirman, los asiritas (posición de Al-Asari, que murió en el 935 d.C./324 H.) la niegan.
133. Carra de Vaux, 1921; Gauthier, 1923; Munk, 1927.
134. En Edesa, Mesopotamia, Estrén de Nisibe en el 363 d.C. efectúa las primeras traducciones de Aristóteles en siríaco. Invitados por los Abasidas a Bagdad, los sirios cristianos tradujeron del griego y del siríaco a Aristóteles y a otros filósofos griegos al árabe. En el 832 d.C. se instala una escuela de traductores en Bagdad. Se traduce Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, etc.
135. Nació en Bagdad, donde existía la «Casa de la Ciencia» (una universidad) desde el siglo VIII, muere en el 950 d.C./339 H.), y afirmó decididamente la «ley natural» (*natura al-sababia*) contra los ortodoxos irracionalistas.
136. El gran Avicena nació en Bujara, al sur del Lago Aral, junto al río Oxo (al norte del actual Pakistán, lugar clave del «camino de la seda» hacia la China y no lejos de Samarkanda); murió en 1037 d.C./428 H.
137. El gran comentador de Aristóteles, Averroes (nació en Córdoba, y murió en el 1198 d.C./595 H.), de quien Tomás de Aquino es un «continuador». Afirmó la eternidad del cosmos (Gauthier, 1909; Renan, 1861). Considerérese alguno de sus comentarios a Aristóteles, por ejemplo *Sobre el alma* (Averroes, 1953), para comprender su trabajo ejemplar.
138. Jaeger (1952) ha mostrado bien que la *filosofía* (amor por la «sabiduría») de un Platón o Aristóteles p.e., es *theología* (no sólo por su contenido último, sino por su intención fundamental). «Las palabras *theológos*, *theología*, *teologein*, *theologikós* fueron creadas por el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles [...] Desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en un teología» (p. 10). La «filosofía primera» para Aristóteles es la «teología». Para el griego «sabio» y «teólogo» es lo mismo. Lo será también para un Plotino, sobre todo para un Proclo, y para el resto de los neoplatónicos.
139. Los griegos iniciaron *formalmente* la filosofía (véase la Tesis 5 c), pero los árabes *autonomizaron* la filosofía de la racionalidad *teológica* (confundida todavía con una «revelación positiva»).
140. Nace en Tus (algo al sur de Bujara) y muere en el 1111 d.C./505 H. (Smith, 1944).
141. Nos dice Blaut (1992, 2-3): «La Europa medieval no tenía mayor desarrollo o no había progresado más que el África o el Asia medievales».
142. No olvidar los *esquemas* 0.1 y 0.2, regiones H.

Sección 2

EL «SISTEMA-MUNDO»¹: EUROPA COMO «CENTRO» Y SU «PERIFERIA». MÁS ALLÁ DEL EUROCENTRISMO

[27] En esta sección, desde el horizonte histórico ya expuesto, debemos estudiar la cuestión de la Modernidad. En efecto, hay dos paradigmas de la Modernidad².

a) El primero, desde un horizonte eurocéntrico, propone que el fenómeno de la Modernidad es *exclusivamente* europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo³. Weber sitúa el «problema de la historia mundial» con la pregunta que se enuncia así:

¿Qué encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente *en el suelo de Occidente*⁴ y sólo aquí, se produjeran fenómenos culturales que —al menos tal como *nosotros*⁵ *solemos representarnos*— estaban en una dirección evolutiva de significación y validez universales?⁶.

Europa habría tenido, según este paradigma, características excepcionales *internas*, que le permitieron superar esencialmente por su racionalidad a todas las otras culturas. Filosóficamente, nadie como Hegel expone esta tesis de la Modernidad:

El Espíritu Germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo, cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta (*der absoluten Wahrheit*), como autodeterminación (*Selbstbestimmung*) infinita de la libertad, que tiene por contenido *su propia forma absoluta* (*ihre absolute Form selbst*)⁷.

Lo que llama la atención es que el Espíritu de Europa (germánico) es la Verdad absoluta que se determina o se realiza por sí misma sin deber nada a nadie. Esta tesis, que llamaré el «paradigma eurocéntrico» (por oposición al «paradigma mundial»), es la que se ha impuesto no sólo en Europa o Estados Unidos, sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial. Como hemos dicho, la división «pseudocientífica» de la historia en la Edad Antigua (como el antecedente),

Medioevo (época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) es una organización ideológica y deformante de la historia. La filosofía, la ética, necesita romper con ese horizonte reductivo para poder abrir la reflexión al ámbito «mundial», planetario; éste es ya un problema ético de respeto a otras culturas. Éste ha sido el propósito de la Sección 1, que continuamos ahora.

La cronología tiene su geopolítica. La subjetividad moderna se desarrollaría espacialmente, según el «paradigma eurocéntrico», desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, hacia la Francia de la Revolución francesa⁸. Se trataría de la Europa central.

[28] b) El segundo paradigma, desde un horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del *centro* del «sistema-mundo»⁹, del primer «sistema-mundo» —por la incorporación de Amerindia¹⁰—, y como resultado de la gestión de dicha «centralidad». Es decir, la Modernidad europea no es un sistema *independiente* autopoietico, auto-referente, sino que es una «parte» del «sistema-mundo»: su *centro*. La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la constitución *simultánea* de España con referencia a su «periferia» (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y el Perú). *Simultáneamente*, Europa (con una diacronía que tiene un antecedente pre-moderno: las ciudades italianas renacentistas y Portugal) irá *constituyéndose* en «centro» (con un poder super-hegemónico que de España pasa a Holanda, a Inglaterra y Francia...) sobre una «periferia» creciente (Amerindia, Brasil y las costas africanas de esclavos, Polonia en el siglo XVI¹¹; afianzamiento de Latinoamérica, Norte América, el Caribe, las costas de África y de Asia, y la Europa oriental en el siglo XVII¹²; el Imperio otomano, Rusia, algunos reinos de la India, Sudeste asiático y primera penetración en el África continental hasta la primera mitad del siglo XIX¹³). La Modernidad, entonces, sería para este paradigma mundial un fenómeno propio del «sistema» con «centro-periferia». Esta simple hipótesis cambia absolutamente el concepto de Modernidad, su origen, su desarrollo y su actual crisis; y, por ello, también el contenido de la Modernidad tardía o postmodernidad.

[29] Además, sostendemos una tesis condicionante de la anterior: la centralidad de Europa en el «sistema-mundo» no es fruto sólo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La Modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa. Posteriormente, la «gestión» de la centralidad del «sistema-mundo» permitirá a Europa transformarse en algo así como la «conciencia reflexiva» (la filosofía moderna) de la historia mundial, y muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que

se atribuye a sí misma como su producción exclusiva, son en realidad efecto del *desplazamiento* del antiguo centro del estadio III del sistema interregional hacia Europa (siguiendo la vía diacrónica del Renacimiento al Portugal como antecedente, hacia España, y después hacia Flandes, Inglaterra...). Aun el capitalismo es el fruto, y no la causa, de esta coyuntura de mundialización y centralidad europea en el «sistema-mundo». La experiencia humana de 4.500 años de relaciones políticas, económicas, tecnológicas, culturales del «sistema interregional», será ahora hegemónizada por Europa —que nunca había sido «centro», y que en sus mejores tiempos sólo llegó a ser «periferia»—. El desplazamiento se efectúa del Asia central hacia el Mediterráneo oriental, y de Italia, más precisamente de Génova, hacia el Atlántico. Con el antecedente de Portugal, se inicia propiamente con España, ante la imposibilidad de que la China intente siquiera llegar por el oriente (el Pacífico) a Europa, e integrar así a Amerindia como su periferia. Veamos las premisas de la argumentación.

§ 0.5. DESPLIEGUE DEL «SISTEMA-MUNDO». DESDE LA ESPAÑA «MODERNA» DEL SIGLO XVI

[30] Consideremos el despliegue de la historia mundial a partir del quiebre, por la presencia turca-otomana, del estadio III del sistema interregional, que había tenido en su época clásica a Bagdad por centro (del 762 al 1258 d.C. como hemos visto), y la transformación del «sistema interregional» en el primer «sistema-mundo», cuyo «centro» se situará hasta hoy en el Atlántico Norte. Ese cambio de «centro» del sistema tendrá su prehistoria desde el siglo XIII al XV d.C., y producirá el derrumbe del estadio III del sistema interregional. Se trata del nuevo estadio IV, o el «sistema-mundo», que se originará propiamente a partir de 1492. Todo lo acontecido con anterioridad en Europa era todavía un momento de *otro* estadio del sistema interregional. ¿Quién originó el despliegue del «sistema-mundo»? Nuestra respuesta es: quien pudiera anexarse a Amerindia, y desde ella, como trampolín o «ventaja comparativa», ir acumulando una superioridad inexistente a finales del siglo XV.

a) ¿Por qué no la China? La razón es muy simple, y deseamos exponerla desde el comienzo. A la China¹⁴ le fue imposible descubrir Amerindia (imposibilidad no tecnológica, es decir, de factibilidad empírica, sino histórica y geopolítica): no podía interesarle intentar ir por el Este hacia Europa, porque el «centro» del sistema interregional (en su estadio III) se encontraba en el Oeste, en el Asia central o en la India. Ir hacia una Europa completamente «periférica» no podía ser un objetivo del comercio externo chino.

En efecto, Cheng Ho, entre 1405 y 1433, efectuó siete viajes exitosos al «centro» del sistema (llegó a Sri Lanka, India y hasta el África oriental¹⁵). En 1479 Wang Chin intentó hacer lo mismo, pero le fueron

negados aún los archivos de su antecesor. China se encerró sobre sus fronteras y no intentó hacer lo que, en ese mismo momento, realizaba Portugal. Su política interior —quizá la rivalidad de los mandarines contra el nuevo poder de los eunucos comerciantes¹⁶— impidió su salida comercial externa, pero, de haberla realizado, debió haberse dirigido hacia el Oeste para alcanzar el «centro» del sistema. Los chinos se dirigieron hacia el Este, llegaron hasta Alaska, y parece que hasta California o aun más al Sur, pero al no encontrar nada que pudiera interesar a sus comerciantes, y al alejarse cada vez del «centro» del «sistema interregional», abandonaron seguramente la empresa. China no fue España, por razones geopolíticas.

[31] Sin embargo, debemos hacernos todavía una pregunta para refutar la «evidencia» antigua, pero que se ha reforzado desde Weber: ¿Era China *inferior* culturalmente a Europa en el siglo xv? Segundo los que han estudiado la cuestión¹⁷ no era inferior ni tecnológica¹⁸, ni política¹⁹, ni comercialmente, y ni siquiera por su humanismo²⁰. Hay un cierto espejismo en esta cuestión. Las historias de las ciencias y tecnologías occidentales no toman estrictamente en cuenta que el «salto», el boom tecnológico y científico europeo, sólo podrá realizarse por el desbloqueo y ruptura del paradigma antiguo producido en el transcurso del siglo XVI, y que sólo en el XVII muestra sus efectos multiplicadores. Se confunde la *formulación* del nuevo paradigma teórico moderno (siglo XVII) con el *origen* de la Modernidad, sin dejar tiempo para la crisis del modelo medieval. No se advierte que la revolución científica —para hablar como Kuhn— puede efectuarse desde una Modernidad ya iniciada, anterior, como fruto de un proceso «moderno»²¹. Por ello, en el siglo XV (si no consideramos los inventos europeos posteriores) Europa no tiene ninguna superioridad sobre la China. El mismo Needham se deja llevar por el espejismo al escribir:

El hecho es que en el desarrollo espontáneo autóctono de la sociedad china no se produjo ningún cambio drástico semejante al Renacimiento y a la revolución científica en Occidente²².

El colocar el Renacimiento y la revolución científica²³ como siendo *un mismo acontecimiento* (uno desde el siglo XIV y el otro propiamente en el siglo XVII) muestra la distorsión de la que estamos hablando. El Renacimiento es todavía un acontecimiento europeo de una cultura periférica del estadio III del sistema interregional²⁴. La «revolución científica» es el fruto de la formulación del paradigma moderno, que necesitó más de un siglo de Modernidad para su eclosión. Pierre Chaunu escribe:

A finales del siglo XV, en la medida en que la literatura histórica nos permite comprenderlo, el Oriente Lejano como entidad comparable al Mediterráneo [...] no resulta bajo ningún aspecto inferior, al menos superficialmente, al Occidente lejano del continente euroasiático²⁵.

Repitamos: ¿Por qué no China? Por encontrarse en el Extremo Oriente del «sistema interregional», por *mirar hacia el «centro»*: hacia la India en el Occidente.

[32] b) ¿Por qué no en Portugal? Por la misma razón. Es decir, por encontrarse en el Extremo Occidente del mismo «sistema interregional», y por *mirar también y siempre hacia el «centro»*: hacia la India en el Oriente. La propuesta de Colón en 1484 (de intentar ir al «centro» por el Occidente) al rey de Portugal era tan descabellada como descabellado era para Colón el pretender descubrir un nuevo continente (ya que *siempre y sólo intentó*, y no pudo concebir otra hipótesis, ir hacia el «centro» del estadio III del sistema interregional²⁶).

Como hemos visto, las ciudades renacentistas italianas son el extremo occidental (periférico) del sistema interregional, que articularon nuevamente después de las Cruzadas (que fracasan en el 1291) a la Europa continental con el Mediterráneo. Las Cruzadas deben ser consideradas como un intento frustrado de conectarse con el «centro» del sistema, conexión que los turcos han quebrado. Las ciudades italianas, especialmente Génova (que rivalizaba con Venecia, que estaba presente en el Mediterráneo oriental), intentaban abrir el Mediterráneo occidental al Atlántico, para llegar nuevamente por el sur del África al «centro» del sistema. Los genoveses pusieron toda su experiencia en la navegación y el poder económico de su riqueza para abrirse ese camino. Fueron los genoveses los que ocupan Canarias en 1312²⁷; son ellos los que invierten en Portugal y los apoyan a construir su poder naviero.

Fracasadas las Cruzadas, no pudiendo contar con la expansión de Rusia por la tundra (que avanzando por los bosques helados del Norte llegará en el siglo XVII al Pacífico y Alaska)²⁸, el Atlántico era la única puerta europea para llegar al «centro» del sistema. Portugal, la primera nación europea ya unificada en el siglo XI, transforma la Reconquista²⁹ contra los musulmanes en el comienzo de un proceso de expansión mercantil atlántica. En 1419 descubren las islas Madeira, en 1431 las Azores, el Zaire en 1482, en 1498 Vasco de Gama llega a la India (el «centro» del sistema interregional). En 1415 ocupan la Ceuta africano-musulmana; en 1448, El-Ksar-es-Seghir; Arzila, en 1471. Pero todo esto es la *continuación* del sistema interregional III cuya conexión son las ciudades italianas:

En el siglo XIII, los genoveses y los pisanos aparecen por vez primera en Cataluña; en el siglo XIII, cuando llegan por primera vez a Portugal, los italianos se esfuerzan por atraer a los pueblos ibéricos al comercio internacional [...] Para 1317 la ciudad y el puerto de Lisboa son ya un gran centro del comercio genovés³⁰.

Un Portugal con contactos con el mundo islámico, con marinos numerosos (agricultores expulsados de una agricultura extensiva), con una economía monetarizada, en «conexión» con Italia, abrió nueva-

mente la Europa periférica al sistema interregional. No dejó por ello de ser «periferia», ni los portugueses pudieron pretender salir de esa situación, ya que Portugal pudo intentar dominar el intercambio comercial en el Mar de los Árabes (el Índico)³¹, pero nunca pretendió producir las mercancías del Oriente (las telas de seda, los productos tropicales, el oro del mundo sudsahariano, etc.). Es decir, era una potencia intermedia y siempre «periférica» de la India, China o el mundo musulmán.

Con Portugal estamos en la antesala, pero todavía no en la Modernidad ni en el «sistema-mundo» (el IV estadio del sistema que se originó, al menos, entre el Egipto y la Mesopotamia).

[33] c) ¿Por qué España inicia el «sistema-mundo», y con él la Modernidad? Por la misma razón que lo impedía en la China y el Portugal. Como España no podía ir *hacia el «centro»* del «sistema interregional» que se encontraba en Asia central o la India, hacia el Oriente (ya que los portugueses se habían anticipado, y tenían derechos de exclusividad) por el Atlántico Sur (por las costas del África occidental, hasta el Cabo de la Buena Esperanza descubierto en 1487), sólo le quedaba a España una sola oportunidad: ir hacia el «centro», a la India, *por el Occidente*, por el Oeste, cruzando el Océano Atlántico³². Por ello España «tropieza», «encuentra sin buscar» a Amerindia, y con ella entra en crisis todo el «paradigma medieval» europeo (que es el «paradigma» de una cultura periférica, el extremo occidental del estadio III del «sistema interregional») e inaugura, lenta pero irreversiblemente, la primera hegemonía *mundial*, por ello del único «sistema-mundo» que ha habido en la historia planetaria, que es el sistema moderno, europeo en su «centro», capitalista en su economía. Esta *Ética de la Liberación* pretende situarse explícitamente (¿será quizás la primera filosofía práctica que lo intenta «explicítamente»?) en el horizonte de este «sistema-mundo» moderno, teniendo en consideración no sólo el «centro» (como lo ha hecho *exclusivamente* la filosofía moderna desde Descartes hasta Habermas, y que por ello ha tenido una visión *parcial*, provinciana, regional del acontecer ético histórico), sino *también* desde su «periferia» (y por ello se obtiene una visión *planetaria* del acontecer humano). ¡Esta cuestión histórica no es anecdótica o informativa, tiene un sentido filosófico *stricto sensu*! He tratado ya el tema inicialmente en otra obra³³. En ella mostraba la imposibilidad existencial de Colón, un genovés renacentista, de convencerse de que lo que había descubierto no era la India. Navegaba en su «imaginario» siempre junto a las costas de la Cuarta Península asiática (la que Heinrich Hammer había trazado cartográficamente en Roma en 1489³⁴), siempre cerca del *Sinus Magnus* (Gran Golfo de los griegos, mar territorial de la China) cuando atravesaba el Caribe. Colón murió en 1506 sin haber superado el horizonte del estadio III del «sistema interregional»³⁵, que nunca pudo sobrepasar. No pudo superar subjetivamente el «sistema interregional» —con una historia de 4.500 años de transformaciones, desde el Egipto y la Mesopotamia— y abrirse al nuevo estadio del «sistema-mundo». El primero que sospechó un *nuevo* (el *último nuevo*) continente fue

Americo Vespucci desde 1503, y por ello fue, existencial y subjetivamente, el primer «moderno», el primero que desplegó el horizonte del «sistema asiático-afro-mediterráneo» como «sistema-mundo», que incorporaba por vez primera a Amerindia³⁶. Esta «revolución» de *Weltanschauung*, del horizonte cultural, científico, religioso, tecnológico, político, ecológico y económico es el *origen* de la Modernidad, desde un «paradigma mundial» y no meramente eurocéntrico. En el «sistema-mundo» la acumulación en el «centro» es por vez primera acumulación a escala mundial³⁷. En el nuevo momento del sistema todo cambia cualitativa o radicalmente, también se modifica hacia adentro el propio «subsistema periférico» europeo medieval. El acontecimiento fundante fue el descubrimiento de Amerindia³⁸ en 1492. España está preparada para llegar a ser el primer Estado moderno³⁹; por el descubrimiento comienza a ser el «centro» de su primera «periferia» (Amerindia), organizando así el inicio del lento deslizamiento del «centro» del antiguo estadio III del «sistema interregional» (la Bagdad del siglo XIII), que había desde la Génova periférica (pero integrante occidental del «sistema») comenzado a reconectarse primero con Portugal, y ahora con España, con Sevilla más exactamente. De inmediato se vuelca en esta Sevilla la riqueza genovesa, italiana. La «experiencia» del Mediterráneo oriental renacentista (y por él la del mundo musulmán, de la India y hasta la China) se articula así con la España imperial de Carlos V (que llega hasta la Europa central de los banqueros de Ausburgo, hasta la Flandes de Amberes y después Amsterdam, con la Bohemia, Hungría, Austria y Milán, y en especial con el Reino de las Dos Sicilias⁴⁰, del sur de Italia hasta Sicilia, Cerdeña, las Baleares y con numerosas islas del Mediterráneo). Por el fracaso económico del proyecto político del «Imperio-mundo» (el emperador Carlos V abdica en 1557), se dejará lugar al «sistema-mundo» del capitalismo mercantil, industrial y actualmente trasnacional.

[34] Tomemos como ejemplo un nivel de análisis, entre los muchos que pudieran observarse —no quisiéramos ser criticados de economistas, por el ejemplo adoptado—. No es casual que veinticinco años después del descubrimiento de las minas de plata del Potosí en el Alto Perú (1545) y de Zacatecas en México (1546) —de donde llegarán a España un total de 18 mil toneladas de plata de 1503 a 1660⁴¹—, y gracias a las primeras remesas de ese metal precioso, España pudiera pagar, entre otras campañas del Imperio, la gran armada que derrotó a los turcos en 1571 en Lepanto, y con ello se dominaba al Mediterráneo como conexión con el «centro» del antiguo estadio del sistema. ¡Sin embargo, el Mediterráneo había muerto como camino del «centro» hacia la «periferia» occidental, porque el Atlántico se estaba estructurando como «centro» del nuevo sistema-mundo⁴²! Escribe Wallerstein:

El oro y la plata eran buscados como objetos preciosos, para su consumo en Europa y más aún para el comercio con Asia, pero eran también una necesidad para la expansión de la economía europea⁴³.

Hemos leído, entre muchas cartas inéditas del Archivo General de Indias de Sevilla, este texto del 1 de julio de 1550, firmada en la actual Bolivia por Domingo de Santo Tomás:

Habrá cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno⁴⁴ por la cual cada año inmolan gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifican a su dios que es el oro⁴⁵, y es una mina de plata que se llama Potosí⁴⁶.

El resto es por demás conocido. La provincia de la corona española de Flandes reemplazará a España como potencia hegemónica del «centro» del reciente «sistema-mundo» —se libera de España en 1610—. Sevilla, el primer puerto moderno (en relación con Amberes), después de más de un siglo de esplendor, dejará lugar a Amsterdam⁴⁷ (ciudad donde escribirá Descartes en 1636 *Le Discours de la Méthode*, y donde vivirá Spinoza⁴⁸), potencia naviera, pesquera, artesanal, donde fluye la exportación agrícola, de gran pericia en las más variadas ramas de la producción; ciudad que termina, entre otros aspectos, por quebrar a Venecia⁴⁹. Después de más de un siglo, la Modernidad mostraba ya en esta ciudad una urbe con fisonomía propia definitiva: su puerto, los canales que como vías comerciales llegaban a las casas de los burgueses, comerciantes (que usaban sus terceros y cuartos pisos como despensas, de donde se servía por grúas directamente a los barcos); mil detalles de una urbe capitalista⁵⁰. Desde 1689 Inglaterra disputará y terminará por imponerse sobre la hegemonía holandesa —que sin embargo tendrá siempre que compartirla con Francia hasta al menos el 1763⁵¹.

[35] Amerindia, mientras tanto, constituye la estructura fundamental de la *primera Modernidad*. Del 1492 a 1500 se colonizan unos 50.000 km² (en el Caribe y Tierra Firme: de Venezuela a Panamá)⁵². En 1515 se llegan a 300.000 km² con unos 3.000.000 de amerindios dominados. Hasta 1550 más de 2.000.000 de km² (que es una extensión mayor a toda la Europa «centro»), y hasta más de 25.000.000 (cifra baja) de indígenas⁵³, muchos de los cuales son integrados a sistemas de trabajo que producen valor (en el estricto sentido de Marx) para la Europa «central» (en la «encomienda», «mita», haciendas, etc.). Habrá que agregar desde 1520 los esclavos de las plantaciones que provienen del África (unos 14.000.000 hasta la época final del esclavismo en el siglo XIX, incluyendo a Brasil, Cuba y Estados Unidos). Este enorme espacio y población dará a la Europa, «centro» del «sistema-mundo», la *ventaja comparativa definitiva* con respecto al mundo musulmán, a la India y a la China. Por ello, en el siglo XVI:

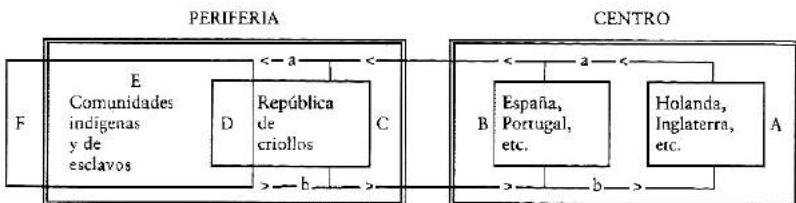
La *periferia* (Europa oriental y la América española) utilizaba trabajo forzado (esclavitud y trabajo obligado [del indio] en cultivos para el mercado [mundial]). El *centro* utilizaba, cada vez más, mano de obra libre⁵⁴.

A los fines de esta obra filosófica nos interesa indicar solamente que nacieron en el «sistema-mundo» las «formaciones sociales *periféricas*»⁵⁵:

La forma de las formaciones *periféricas* dependerá, finalmente, a un tiempo de la naturaleza de las formaciones precapitalistas agredidas y de la formas de agresión exterior⁵⁶.

Ellas serán, al fin del siglo XX, las formaciones periféricas latinoamericanas⁵⁷, las del África bantú, las del mundo musulmán, de la India, del Sudeste asiático⁵⁸ y de la China, a las que habría que agregar parte de la Europa oriental ante el derrumbe del socialismo real.

Esquema 0.4: UN EJEMPLO DE LA ESTRUCTURA CENTRO-PERIFERIA EN EL «CENTRO» Y LA «PERIFERIA» (AMÉRICA LATINA COLONIAL, SIGLO XVIII)



Anotaciones al Esquema: Flechas *a*: dominación y exportación de bienes manufacturados; flechas *b*: transferencia de valor desde la explotación del trabajo; A: potencias «centrales»; B: naciones semiperiféricas; C: formaciones coloniales periféricas; D: explotación del trabajo indígena o del esclavo; E: comunidades indígenas; F: comunidades étnicas que guardan una cierta exterioridad del «sistema-mundo»⁵⁹.

§ 0.6. LA MODERNIDAD COMO LA «GESTIÓN» DE LA «CENTRALIDAD» MUNDIAL Y SU CRISIS ACTUAL

[36] Llegamos así a la tesis central de estas dos secciones. Si la Modernidad fuera, y es nuestra hipótesis, el fruto de la «gestión» de la «centralidad» del primer «sistema-mundo», debemos ahora reflexionar sobre lo que esto significa.

Se debe tomar conciencia de que hay diversos momentos en el proceso de las Modernidades: *a)* En primer lugar, la Modernidad hispánica, humanista, renacentista, ligada todavía al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana⁶⁰. En ella se concebirá la «gestión» del nuevo sistema-mundo desde el paradigma del antiguo sistema interregional. Es decir, España «maneja» la «centralidad» como el dominio a través de la hegemonía de una cultura integral, una lengua, una religión (y de allí el proceso evangelizador que sufrirá Amerindia); como ocupación militar, organización burocrática-política, expropiación económica, presencia demográfica (con cientos de miles de españoles o portugueses que habitarán para siempre América Latina), transformación ecológica (por la modificación de la fauna

y flora), etc. Se trata del proyecto del «Imperio-mundo», y del cual Wallerstein indica que fracasa con Carlos V⁶¹.

[37] b) En segundo lugar, la Modernidad del centro de Europa, que se inicia con Amsterdam en Flandes, pasa frecuentemente como la única Modernidad (siendo la interpretación de Sombart, Weber, Habermas o la de los mismos postmodernos, lo que producirá una «falsa reducciónista» que oculta el sentido de la Modernidad y, por ello, el sentido de su actual crisis). Este segundo momento de la Modernidad, para poder «gestionar» el enorme «sistema-mundo» que de pronto se le abre a la pequeña Holanda⁶², que de provincia de la corona española se sitúa ahora en el «centro» del sistema-mundo, debe efectuar o aumentar su eficacia por *simplificación*. Es necesario realizar una abstracción (favoreciendo el *quantum* en desmedro de la *qualitas*), que deja fuera muchas variables válidas (variables culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que son valiosos aún para el europeo del siglo XVI), que no permitían una adecuada, «factible»⁶³ o técnicamente posible «gestión» del sistema-mundo⁶⁴. Esta *simplificación* de la complejidad⁶⁵ abarca la totalidad del mundo de la vida, de la relación con la naturaleza (nueva posición ecológica y tecnológica, no teologólica y desde una razón instrumental), ante la propia subjetividad (nueva autocomprepción de la subjetividad conciente), ante la comunidad (la individualidad como nueva relación intersubjetiva y política), y, como síntesis, nueva actitud económica (la posición práctico-productiva del capital).

[38] La primera Modernidad hispánica, renacentista y humanista, produjo una reflexión teórica o filosófica de la mayor importancia, que ha pasado desapercibida a la llamada «filosofía moderna» (que sólo es la filosofía de la «segunda Modernidad»). El pensamiento teórico filosófico del siglo XVI tiene relevancia actual porque es el primero, y el único que vivió y expresó la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer «sistema-mundo». Por ello, desde los «recursos» teóricos que se tenían (la filosofía escolástica musulmán-cristiana y renacentista humanista) la cuestión ético filosófica central fue la siguiente: ¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, dominar y «gestionar» las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas? Desde el siglo XVII, la «segunda Modernidad», no tuvo escrúpulos de conciencia (*Gewissen*) con preguntas que ya estaban respondidas *de facto*: desde Amsterdam, Londres o París (en los siglos XVII y XVIII en adelante) el «eurocentrismo» (superideología que fundará la legitimidad de la dominación del sistema-mundo) no será ya puesto en cuestión *nunca más*, hasta finales del siglo XX —y esto, entre otros movimientos, por la Filosofía de la Liberación.

En otra obra hemos tocado la cuestión⁶⁶. Hoy sólo recordaremos el asunto en general. Bartolomé de las Casas muestra en sus numerosas obras, usando un extraordinario aparato bibliográfico, fundando racional y cuidadosamente sus argumentos, que la constitución del sistema-mundo como expansión europea en Amerindia (anuncio de la ex-

pansión en África y Asia) no tiene derecho alguno; es una violencia injusta, ilegítima, y no puede tener validez ética alguna:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la faz de la tierra aquellas miserables naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar y suspitar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más dura y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días, por la insaciable codicia y ambición que han tenido⁶⁷.

Con posterioridad, la filosofía no planteará más esta problemática, que sólo se mostró inevitable en el origen de la implantación del sistema-mundo. Para la Ética de la Liberación esta cuestión es todavía hoy fundamental.

[39] En el siglo XVI, entonces, se planta el sistema-mundo en torno a Sevilla, y la filosofía pone en cuestión, desde el antiguo paradigma filosófico, la praxis de dominación, pero no llega a formular el *nuevo paradigma*. Sin embargo, no debe confundirse la formulación del nuevo paradigma con el origen de la Modernidad. La Modernidad se origina más de un siglo antes (1492) del momento en que se formaliza el paradigma —para expresarnos como Thomas Kuhn— adecuado a la nueva experiencia. Si observamos las fechas de la formulación del nuevo paradigma científico moderno, podremos concluir que acontece en la primera mitad del siglo XVII⁶⁸. Y bien, este nuevo paradigma, acorde a las exigencias de *eficacia*, «factibilidad» tecnológica de rendimiento económico, de «gestión» de un sistema-mundo enorme y en expansión, es la expresión de un necesario proceso de *simplificación* por «racionalización» del mundo de la vida, de sus subsistemas (económico, político, cultural, religioso, etc.). La «racionalización» indicada por Werner Sombart⁶⁹, Ernst Troeltsch⁷⁰ o Max Weber⁷¹ es *efecto* y no causa. Por otra parte, los efectos de esa *racionalización simplificadora* para tornar «manejable» el sistema-mundo son quizás más profundos y negativos que lo que Habermas o los postmodernos⁷² se imaginan.

La subjetividad corporal musulmán-medieval es *simplificada*: la subjetividad es postulada como un *ego*, un *yo*, del cual Descartes escribe:

De suerte que este *yo*, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es *enteramente* distinta del cuerpo y aun es más fácil de conocer que el cuerpo, que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es⁷³.

El cuerpo es una mera máquina, *res extensa* del todo extraña al alma⁷⁴. El mismo Kant escribe:

El alma humana debería ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (*zweien Welten*) a la vez: de estos mundos, en tanto que forma con el cuerpo una unidad personal, no siente sino el mundo material (*materieelle*); al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (*als ein Glied der Geisterwelt*) [sin cuerpo] recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales⁷⁵.

Este dualismo —que Kant aplicará a la ética, en cuanto que las «máximas» no deben tener motivos empíricos o «patológicos»— se articula posteriormente a la negación de la razón práctico-material, reemplazada por una razón instrumental que se ocupará del «manejo» técnico, tecnológico (la ética desaparecerá ante una razón *more geometrico*)⁷⁶ de la *Critica del Juicio*. Es aquí donde una cierta tradición (como la de Heidegger) no ha dejado de percibir la supresión *simplificadora* de la complejidad orgánica de la vida, que se intenta recuperar con la «Voluntad de Poder» (crítica esbozada por Nietzsche y de otra manera por Foucault). Galileo, con todo el entusiasmo ingenuo de un gran descubrimiento, escribe:

La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo; pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua y a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito en *lengua matemática* (*in lingua mathematica*), y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, en las cuales es imposible entender humanamente algo. Sin esta lengua todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto⁷⁷.

[40] Heidegger ya dijo que la «posición *mathematica*»⁷⁸ ante los entes es un tenerlos por sabidos de antemano (en los axiomas de la ciencia, por ejemplo) y abocarse sólo a usarlos. No se «aprende» un arma, por ejemplo, sino que se aprende a hacer «uso» de ella, porque ya se sabe lo que es:

Las *mathémata* son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas *ya* es conocido de *antemano*, el cuerpo en cuanto materialidad, la planta en cuanto vegetalidad, el animal en su animalidad⁷⁹.

La «racionalización» de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana (ascetismo calvinista o puritano), la descorporalización de la subjetividad (con sus efectos alienantes tanto del trabajo vivo —criticado por Marx— como en sus pulsiones —analizado por Freud—), la no-etичidad de toda gestión económica o política (entendida sólo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico-comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada *simplificación* formal de sistemas aparentemente necesaria para una «gestión»

de la «centralidad» del sistema-mundo que Europa se vio abocada perentoriamente a efectuar. Capitalismo, liberalismo, dualismo (sin valorar la corporalidad), instrumentalismo (el tecnologismo de la razón instrumental), etc., son *efectos* del manejo de esa función que le cupo a la Europa como «centro» del sistema-mundo. Efectos que se constituyen sistemas que terminan por totalizarse. La vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad. El capitalismo, mediación de explotación y acumulación (efecto del sistema-mundo), se transforma después en un *sistema formal independiente* que, desde su propia lógica autorreferencial y autopoética, puede destruir la vida humana en todo el planeta. Y esto es lo que Weber sospecha, pero reductivamente. Es decir, advierte parte del fenómeno pero no todo el horizonte del sistema-mundo. En efecto, el procedimiento formal de *simplificación* para tornar «manejable» el sistema-mundo produce subsistemas formales racionalizados que después no tienen pautas internas de autorregulación de sus límites en la propia Modernidad, que pudieran reconducirlos al servicio de la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana de cada sujeto ético. Es en este momento cuando surgen las críticas desde dentro del «centro» (y desde la periferia, como la nuestra) contra la misma Modernidad. Ahora se atribuye a la *ratio formal* toda la causalidad culpable (como «sentendimiento [Verstand]» objetual que fija desintegrando), desde Nietzsche a Heidegger, o con los postmodernos —la culpabilidad se anticipará hasta Sócrates (Nietzsche) o hasta Parménides (Heidegger)—. En efecto, las *simplificaciones modernas* (el dualismo de un *ego-alma sin cuerpo*, la razón instrumental como último uso de la razón, el racismo de la superioridad de la propia cultura, etc.) tienen muchas semejanzas con la *simplificación* que el esclavismo griego produjo en el sistema interregional II. La *Weltanschauung* griega convenía al hombre moderno —no va sin complicidad el «retorno» a los griegos por parte de los románticos alemanes⁸⁰—. La superación de la Modernidad significará el considerar críticamente *todas* estas reducciones simplificadoras producidas desde sus orígenes —y no sólo algunas pocas como imagina Habermas—. La más importante de dichas reducciones, junto a la de la subjetividad solipsista sin comunidad, es la negación de la corporalidad de dicha subjetividad, la vida humana misma como última instancia —a la que se ligan las críticas a la Modernidad por parte de Marx, Nietzsche, Freud, Foucault, Lévinas, y de ésta a la Ética de la Liberación, como veremos a lo largo de esta obra.

[41] Por todo ello, el concepto que se tenga de Modernidad determina, como es evidente, la pretensión de su realización (como la de Habermas), o el tipo de las críticas (como las de los postmodernos). En general, toda la disputa entre racionalistas y postmodernos no supera el horizonte eurocentrico. La crisis de la Modernidad (advertida ya, como hemos anotado frecuentemente, por Nietzsche o Heidegger) se refiere a aspectos internos a Europa. El «mundo periférico» parecerá ser un pasivo espectador de una temática que no le afecta, porque es

«bárbaro», premoderno o simplemente porque debe ser «modernizado». Es decir, la visión eurocéntrica reflexiona en el problema de la crisis de la Modernidad solamente los momentos europeo-norteamericanos (o aun hoy japoneses), pero minimiza los de la periferia. Romper esta «falacia reduccionista» no es fácil. Intentaremos «indicar» el camino de una tal superación.

Si la Modernidad comienza al final del siglo XV, con un proceso renacentista premoderno, y de allí se pasa al propiamente moderno en España, Amerindia forma parte de la «modernidad» desde el momento de la conquista y colonización (el mundo mestizo en América Latina es el único que tiene tanta edad como la Modernidad⁸¹), ya que fue el primer «bárbaro» que la Modernidad necesita en su definición. Si la Modernidad entra en crisis al final del siglo XX, después de cinco siglos de desarrollo, no se trata sólo por los momentos detectados por Weber o Habermas, o por Lyotard o Welsch⁸², sino que habrá que agregar los propios de una descripción «mundial» del fenómeno de la Modernidad.

[42] Si nos situamos, entonces, en el horizonte planetario se pueden distinguir al menos las dos siguientes posiciones ante la problemática planteada, que en realidad manifiestan los dos modelos de Modernidad tal como lo expusimos al comienzo de este capítulo: a) Una primera actitud, que se manifiesta en unos por la afirmación substancialista «desarrollista»⁸³ (cuasi-metafísica), que concibe la Modernidad como un fenómeno *exclusivamente europeo* que se habría *expandido desde el siglo XVII* sobre las otras culturas «atrasadas» (posición eurocéntrica en el «centro» o modernizadora en la «periferia»); la modernidad sería un fenómeno que hay que terminar de realizar. Algunos de los que asumen esta primera posición (p.e. un Habermas o un Apel), defensores de la razón, lo hacen críticamente, ya que piensan que la superioridad europea no es material, sino formal: gracias a una estructura de preguntas críticas⁸⁴. En otros, se trata en cambio de una negación «nihilista» conservadora, que no acepta en la Modernidad cualidades positivas (en el caso de un Nietzsche o un Heidegger), y que propone prácticamente su aniquilación sin salida. Los postmodernos asumen esta segunda posición (en su ataque frontal a la «razón» *en cuanto tal*; con diferencias en el caso de Lévinas⁸⁵), aunque, paradójicamente, también defienden parte de la primera posición, desde un eurocentrismo desarrollista⁸⁶. Los filósofos postmodernos saben analizar el arte postmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la *diferencia*, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son frutos de una racionalización propia de la «gestión» de la «centralidad» europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa (cultural, económica, política, etc.) válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías dominados excluidos del centro y/o la periferia⁸⁷.

[43] b) Hay una segunda posición, desde la periferia, que considera el proceso de la Modernidad como la indicada «gestión» racional

del sistema-mundo. Esta posición intenta recuperar lo recuperable de la Modernidad y negar la dominación y exclusión en el sistema-mundo. Es entonces un proyecto de liberación de la periferia negada desde el origen de la Modernidad. El problema no es la mera superación de la razón instrumental (como para Habermas) o de la razón *terror* de los postmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal como se ha desarrollado hasta hoy durante 500 años. El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin⁸⁸. La superación de la *razón cínico-gestora* (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocéntricos).

Al final del presente estadio civilizatorio se dejan ver en el presente dos límites *absolutos* del «sistema de los 500 años» —como lo llama Noam Chomsky—. Estos límites absolutos son: *a)* En primer lugar, la destrucción ecológica del planeta. Desde su origen la Modernidad ha constituido a la naturaleza como un objeto «explotable», en vista de aumentar la tasa de ganancia⁸⁹ del capital:

Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí⁹⁰.

Una vez constituida la tierra como un «objeto explotable» en favor del *quantum*, del capital, que puede vencer todos los límites, todas las barreras, manifestando así «the great civilising influence of capital», toca al final su límite insuperable, cuando él mismo sea su límite, la barrera infranqueable para el progreso, y estamos llegando a ese momento:

La universalidad a la que tiende sin cesar [el capital], encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la *mayor barrera* para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo⁹¹.

Siendo la naturaleza para la Modernidad sólo un medio de producción, corre su destino de ser consumida, destruida, y, además, acumulando geométricamente sobre la tierra sus desechos, hasta poner en peligro la reproducción o desarrollo de la misma vida. La vida es la condición absoluta del capital; su destrucción destruye al capital. A esa situación hemos llegado. El «sistema de los 500 años» (la Modernidad o el capitalismo) se enfrenta al primer límite absoluto: *la muerte de la vida en su totalidad*, por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida progresivamente a partir del solo criterio de la «gestión» cuántica del sistema-mundo en la Modernidad: el aumento

de la tasa de ganancia. Pero el capital no puede autolimitarse. Deviene en cuanto tal el peligro supremo para la humanidad.

[44] b) El segundo límite absoluto de la Modernidad es la destrucción de la misma humanidad. El «trabajo vivo» es la otra mediación esencial del capital como tal; el sujeto humano es el único que puede «crear» nuevo valor (plusvalor, ganancia). El capital que vence todas las barreras pone cada vez más tiempo absoluto de trabajo; cuando no puede superar este límite, entonces aumenta la productividad por la tecnología; pero dicho aumento disminuye la proporción del trabajo humano; hay así *humanidad sobrante* (desechable, desempleada, excluida). El desempleado no gana salario, dinero; y el dinero es la única mediación en el mercado por la que se puede adquirir mercancías para satisfacer las necesidades. De todas maneras, el trabajo no empleable por el capital aumenta (aumenta la desocupación). Aumenta así la proporción de sujetos necesitados no solventes⁹² —tanto en la periferia como en el centro—. Es la pobreza, la pobreza como límite absoluto del capital. Hoy constatamos cómo la miseria crece en todo el planeta. Se trata de la «ley de la Modernidad»: «Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*»⁹³.

El sistema-mundo moderno no puede superar esta contradicción esencial. La Ética de la Liberación reflexiona filosóficamente desde este horizonte planetario del sistema-mundo; desde este doble límite que configura una crisis terminal de un proceso civilizatorio: la destrucción ecológica de la vida en el planeta y la extinción de la misma vida humana en la miseria y en el hambre de la mayoría de la humanidad. Ante estos dos fenómenos coimplicantes de magnitudes planetarias, parecería ingenuo y hasta ridículo, irresponsable y cómplice, irrelevante y cínico, el proyecto de tantas escuelas filosóficas (en el centro, pero aun peor en la periferia, en América Latina, África o Asia) encerradas en la «torre de marfil» del academicismo estéril eurocéntrico. Ya en 1968 había escrito Marcuse, refiriéndose a los países opulentos del capitalismo tardío:

¿Cuál es el precio que hay que pagar por todos los bienes recibidos, el precio de esta cómoda servidumbre, de todos estos logros, que se los hace pagar a gente que está muy lejos de la metrópoli y dista muchísimo de su opulencia? ¿Tiene la sociedad opulenta conciencia de lo que está haciendo, de cómo está propagando el terror y la esclavitud, de cómo está luchando contra la liberación en todos los confines del globo?⁹⁴

De esta manera la Modernidad se enfrenta a la imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, que excluyó de su horizonte y que arrincona en la miseria. Es todo el tema de la exclusión de la alteridad de América Latina, el África y el Asia, y de su indomable voluntad de supervivencia (como reproducción y desarrollo de la vida humana). Volveremos sobre el tema, pero no querriámos aquí dejar de indicar

que el «sistema-mundo» globalizador llega a un límite en cuanto simultáneamente excluye al Otro, que «resiste» y desde cuya afirmación parte el proceso de negación de la crítica de la liberación.

§ 0.7. ¿LIBERACIÓN DE LA FILOSOFÍA?

[45] Ante el panorama bosquejado en el anterior parágrafo, la Ética de la Liberación debe, en primer lugar, reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra situada⁹⁵ en el «centro» o la «periferia». En efecto, una Filosofía *de la «Liberación»* (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma «filosofía»* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido). En la historia, al menos desde los griegos, la filosofía ha estado frecuentemente atada al carro del poder —es verdad que siempre ha habido, igualmente, contradiscursos filosóficos de mayor o menor criticidad: por nuestra parte desearíamos inscribirnos en esta tradición anti-hegemónica—⁹⁶, al etnocentrismo. Pero en los etnocentrismos anteriores (el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán) una cultura se situaba como superior a las culturas con las que entraba en contacto; era un etnocentrismo «regional». En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial» (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*). El mundo o la eticidad del filósofo —cuanto es el de un sistema hegemónico (griego, bizantino, musulmán, cristiano medieval, y principalmente el moderno)— pretende presentarse como «el mundo» humano por excepción; el mundo de los Otros es barbarie, marginalidad, no-ser. Tomemos un ejemplo como hilo conductor de nuestra exposición.

Charles Taylor ha escrito una obra clásica: *Las fuentes del Yo. El hacerse de la identidad moderna*⁹⁷. Nuestro filósofo explica su intento:

Eso es lo que deseo intentar hacer de aquí en adelante. Pero no es fácil [...] a menudo será cuestión precisamente de articular lo que ha permanecido implícito [...] Pero aquí hay un enorme recurso que es la historia, la articulación de las formas modernas de comprender el bien debe ser una tarea histórica⁹⁸.

Este recorrido histórico es «una combinación de lo analítico y de lo cronológico»⁹⁹. Se trata de un análisis de los contenidos del yo (*Self*) moderno desde sus «fuentes (sources)» históricas. La elección de su método expositivo, se inspira en obras filosóficas (*a*), parte de los filósofos griegos (*b*), y se centra posteriormente exclusivamente en pensadores europeos (*c*). Esto puede parecer una temática obvia o secundaria sin consecuencias especiales.

[46] *a*) En efecto, deseamos *metodológicamente* referirnos al modo como Taylor intenta realizar su análisis histórico del desarrollo de la

identidad moderna teniendo en cuenta las fuentes (*sources*) del yo. Cuenta para su empresa, casi exclusivamente, con obras de filósofos¹⁰⁰ (Platón, Agustín, Descartes, Locke...), pensados desde sus propios discursos. Es como una historia filosófica desde la misma filosofía¹⁰¹. Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración «intra-filosófica» a la que le falta una historia, una economía, una política. Esta limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna.

b) Un segundo aspecto consiste en resaltar que Taylor parte de Platón en su reconstrucción de la identidad moderna. Con ello repite una larga tradición de la filosofía occidental: se toma a los griegos no sólo como punto de partida de la formalización filosófica, sino también como ejemplo privilegiado para analizar los contenidos concretos de su propia eticidad, en este caso de la articulación ética dirigida hacia el bien (*agathón*). Se trata de un *helenocentrismo* de graves consecuencias. A los fines de la reconstrucción de Taylor en relación al concepto de «yo (*Self*)»¹⁰², le hubiera sido más útil recurrir a «fuentes (*sources*)» egipcias o mesopotámicas —como lo hemos demostrado en la Sección 1—, pero Taylor recurre a Platón, cayendo en el indicado «helenocentrismo». Paul Ricoeur había mostrado ya en su obra *La symbolique du mal*¹⁰³ que el mito trágico de Prometeo (que Platón repite con su doctrina del *ananke*) se opone radicalmente al «mito adámico», donde se da la estructura de la «tentación» como dialéctica de voluntades libres (y ciertamente dentro de la tradición adámica debemos situar las «fuentes del yo moderno»). El helenocentrismo distorsiona completamente la investigación de Taylor.

c) Un tercer aspecto. Como en el caso de Hegel —que en este tema fue filosóficamente el iniciador de la cuestión en historia de la filosofía¹⁰⁴—, para Taylor el proceso diacrónico originario de la modernidad sigue el movimiento lineal Agustín-Descartes-Locke, etc. Pasar de Agustín (pensador de un mundo mediterráneo latino periférico del mundo helenístico griego) a Descartes (en la Amsterdam del siglo XVII, «centro» del sistema-mundo) exigiría muchas explicaciones que a Taylor no le interesan. Interpretar la identidad moderna de esa manera *eurocentrica*, regional, al no tener en consideración el significado mundial de la Modernidad, ni incluir la *periferia* de Europa como una «fuente» también constitutiva del «yo (*Self*)» moderno en cuanto tal¹⁰⁵, no le permite descubrir «ciertos» aspectos nuevos de la «identidad moderna» y de las «fuentes del yo».

[47] A los filósofos les ha pasado desapercibido, entonces, que el problema de la «universalidad» debió plantearse para la Modernidad de una manera *nunca antes abordada*. El «eurocentrismo» consiste exactamente en constituir como *universalidad abstracta humana en general* momentos de la *particularidad europea*, la primera particulari-

dad de hecho mundial (es decir, la primera universalidad¹⁰⁶ humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., moderno-europeas fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta). Gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa-centro y su periferia, aun en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal. El *ego cogito*, como hemos visto, dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como un «yo práctico», le antecede. Hernán Cortés¹⁰⁷ en 1521 antecede a *Le Discours de la Méthode* (1636) en más de un siglo, como ya hemos indicado. Descartes estudió en La Flêche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento —además, Descartes se sitúa en Amsterdam desde 1629, como hemos observado más arriba—. Sin embargo, el «bárbaro» no fue considerado como el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*¹⁰⁸.

Al comienzo de esta sección hemos citado un texto que revela el eurocentrismo de Max Weber. La pregunta debió ser: ¿no es que el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y sólo allí, se produjeron fenómenos culturales que —contra lo que siempre nos representamos—, dada la conquista de una posición central en el origen mismo de la historia del sistema mundial, le dieron ventajas comparativas que le permitieron imponer un sistema de dominación sobre las restantes culturas y, además, imponer su cultura con pretensiones de universalidad? Por ello no es inocente un pequeño texto de Taylor:

Este [individualismo posesivo] es en efecto solamente un ejemplo de un proceso general por el cual ciertas prácticas de la Modernidad han sido impuestas, con frecuencia brutalmente, fuera de sus tierras de origen. Para algunas de ellas, esto parece haber sido parte de una dinámica irresistible. Es claro que las prácticas de la ciencia tecnológicamente orientada ayudaron a dar a las naciones en las cuales se desarrollaron una ventaja tecnológica acumulada sobre otras. Esto, combinado con las consecuencias del nuevo énfasis en el movimiento disciplinario que he descrito antes, dio a los ejércitos europeos una ventaja militar marcada y creciente sobre los no europeos desde el siglo XVII hasta cerca de la mitad del siglo XX. Y esto, articulado con las consecuencias prácticas económicas que llamamos capitalismo, permitió a los poderes europeos establecer una hegemonía mundial por algún tiempo.¹⁰⁹

Como vemos, y la cuestión ya la hemos estudiado antes, se sitúa sólo en el siglo XVII el comienzo de la ventaja comparativa. En esta interpretación histórica se deja ver lo que hemos llamado la posición «substancialista»¹¹⁰, pero en este caso se habla de niveles (económico, tecnológico, militar) ausentes en el análisis posterior del libro.

[48] Lo mismo acontece con Habermas. En efecto, el filósofo de Frankfurt, escribiendo sobre el contradiscursión crítico, expresa exactamente el eurocentrismo en los siguientes textos de su obra *El discurso filosófico de la modernidad*¹¹¹:

El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede alentar a reanudar una vez más ese *contradiscursión* [Gegendiskurs] que desde el principio es *inmanente* a la Modernidad [...] Esta salida diferente quizás nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocritica que a sí misma se ha venido haciendo una Modernidad en discordia *consigo misma*¹¹².

La nueva crítica [de los postmodernos] a la razón elimina ese contradiscursión *inmanente* [*innewohnenden*] a la propia Modernidad, que muy pronto «va a cumplir los doscientos años (!) y que con estas lecciones pretendo recordar»¹¹³.

La Europa moderna ha creado «los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón —éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde Nietzsche—. Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus propias (*leigenen*) tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía [...] ?»¹¹⁴.

En estos textos puede considerarse, claramente, lo que llamo «eurocentrismo», y también se evidencia la «falacia desarrollista»¹¹⁵. En primer lugar, Habermas sitúa en el tiempo el comienzo de ese «contradiscursión»: se trata de Kant (por lo que estaríamos cumpliendo doscientos años). Y bien, en una historia con perspectiva mundial, en una visión no-eurocéntrica de la Modernidad, ese *contradiscursión* está por cumplir cinco siglos: comenzó en la Isla Hispaniola cuando Antón de Montesinos atacó la injusticia que se cumplía con el indio, y de allí llegó a las aulas de Salamanca (que continuaba la crítica iniciada en 1514, como labor teórica y práctica, por Bartolomé de las Casas), cuando se expresó ese contradiscursión naciente en las lecciones universitarias de Francisco de Vitoria sobre *De indiis*. Como siempre, para los filósofos centro-europeos y alemanes en particular, el siglo XVI no cuenta, y mucho menos América Latina.

[49] Además, siendo para nosotros la Modernidad un fenómeno mundial, ese *contradiscursión*, justamente él y no otro, pudo surgir en la razón crítica europea que se abría y se co-constituía desde la Alteridad dominada, explotada: el Otro ocultado por la Europa dominante (que siempre pretenderá negar dicho contradiscursión). Pero ese contradiscursión europeo (europeo por su implantación geográfica) es el fruto en el centro-europeo también de la periferia-dominada. Bartolomé de las Casas no podría haber criticado a España sin haber residido en la periferia, sin haber escuchado los gemidos y visto las torturas que sufrían los indios. Ese Otro es el origen del *contradiscursión* europeo. Es evidente que Europa, como la parte visible del iceberg, tuviera la hegemonía cultural (económica y política¹¹⁶), la «gestión» desde la «centralidad»

del sistema de los bienes ideológicos (diría Pierre Bourdieu) de la humanidad, la «información» como Poder, y fuera el «lugar» (el «espacio») privilegiado del planeta para la «discusión» de los problemas mundiales, también filosóficos (esto es, la «filosofía moderna»). Pero esa producción intelectual cuando es antihegemónica, aún filosóficamente europea (por ejemplo en Montaigne, Pascal, Rousseau o Marx), no es sólo europea: no lo es ni por su *exclusivo* origen, ni tampoco por su significado. Además, en la periferia había igualmente una producción intelectual y filosófica (por ejemplo la de un Francisco Xavier Clavijero, 1731-1787¹¹⁷, en México, coetáneo de Kant), pero como *contradiscurso* ininteligible para Europa, ya que suponía un horizonte o visión mundial antihegemónica, y con sólo los recursos (*sources*) escasos, provinciales, regionales. Clavijero no pudo publicar sus obras en español (en México), sino en italiano (en Italia, en el exilio). A las culturas periféricas se las mantuvo aisladas y sin contactos entre ellas; sólo se conectaban a través de Europa, habiendo sido previamente reinterpretadas por dicha Europa-centro. La filosofía «europea» no es sólo producto *exclusivo* de Europa, sino que es *producción de la humanidad situada en Europa* como «centro», y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.

[50] Decir que dicho «contradiscurso» es *inmanente* a la Modernidad podría aceptarse, si la Modernidad fuera definida mundialmente, pero en ese caso la Modernidad debería incluir su Alteridad periférica. Sería la Modernidad: *a) hegemónica*, *b)* el mundo colonial periférico *dominado*, en el sistema-mundo, y *c)* lo *excluido* como exterioridad. Como de hecho, si se define la Modernidad exclusivamente desde el horizonte europeo, se pretende que dicho «contradiscurso» es también un fruto *exclusivo* de Europa. De esta manera, la misma periferia, para criticar a Europa, debería europeizarse, porque debería usar un *contradiscurso* europeo para mostrar a Europa su contradicción, sin poder, una vez más, aportar nada nuevo, debiéndose negar a sí misma.

Si, por el contrario, ese *contradiscurso* es ya el producto dialéctico (afirmación de la alteridad como principio de negación de la negación: movimiento *analéctico* entonces) de un diálogo crítico desde la Alteridad, no puede decirse que sea *exclusiva e intrínsecamente* europeo, y menos aún que sea Europa la única que puede «sacar de sus *exclusivas y propias tradiciones*» el continuar dicho *contradiscurso*. Al contrario, es bien posible que sea *fuera de Europa* desde donde ese contradiscurso pueda ser desarrollado más críticamente, y no como continuación de un discurso extraño o *exclusivamente* europeo, sino como continuación de una labor crítica que la periferia ya ha dejado estampada en el *contradiscurso* producido en Europa y en su *propio discurso* periférico (de hecho, y casi integralmente, cuando no es eurocentrismo es ya un *contradiscurso*), que se construye con lo periférico o dominado en el sistema-mundo y desde la afirmación de la exterioridad del excluido.

De allí que el estudio del pensamiento (tradiciones y filosofía) en América Latina, Asia o África no sea un tarea anecdótica o paralela al

estudio de la filosofía *sin más* (que sería la europea), sino que se trata de una historia que *rescata* justamente el *contradiscurso* no hegemónico, dominado, silenciado, olvidado y hasta excluido, el de la alteridad de la Modernidad. Kant (filósofo hegemónico central), o Marx posteriormente (contradiscurso en Europa) y Clavijero (filósofo periférico y excluido) serán estudiados en el futuro como las dos caras de una misma época del pensamiento humano. Ciertamente, Kant (por su situación hegemónica) habrá producido una filosofía crítica que se enfrenta con lo mejor de la producción mundial (situada empíricamente en Europa, en el contexto de las ciudades de la Hansa), y que por ello puede ser el punto de arranque de la filosofía en todo el mundo durante dos siglos. Kant, en este sentido estricto, no es exclusivamente un pensador europeo, sino un pensador al que le cupo (por su situación histórica, política, económica, cultural) producir una filosofía crítica de relevancia *mundial*. Pero el pensamiento filosófico de Clavijero, de importancia hasta ahora sólo regional, y, por ser una *región* o una *periferia* dominada¹¹⁸, rápidamente olvidado en su propio México, es la «otra-cara» de la Modernidad, y por ello tiene igualmente relevancia «mundial». Kant/Clavijero son parte del ejercicio filosófico, en el horizonte mundial, centro/periferia/exclusión, en el siglo XVIII. Las historias de las filosofías futuras tendrán una nueva visión *mundial* de la filosofía y ahondarán aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *co-constitución* de una temática mundial en la periferia (que produjo también una filosofía-periférica y una filosofía crítica desde la afirmación de la exterioridad excluida) y en el centro del sistema (que produjo en Europa una filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por «filosofía sin más»). La filosofía-centro y la filosofía-periférica (oprimida en el sistema-mundo o simplemente excluida) son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y sus *contradiscursos* (tanto en el centro como en la periferia) son un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo el de los europeos.

[51] Esto es esencial para nuestro proyecto filosófico. La *Filosofía de la Liberación* es un *contradiscurso*, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su periferidad y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta conscientemente a las filosofías *europeas*, o norteamericanas (tanto postmoderna como moderna, procedural como comunitarianista, etc.), que confunden y aun identifican su europeidad concreta con su desconocida función de «filosofía-centro» durante cinco siglos. Discernir entre: a) la europeidad concreta (su propia *Sittlichkeit europea*), b) la función de «centro» que le cupo ejercer a Europa, y c) la estricta universalidad, produciría un despertar de la filosofía europea de un profundo sueño en el que estuvo sumida desde su origen moderno, ya que su «eurocentrismo» ha cumplido, exactamente, 500 años.

Sería necesario tener conciencia *explícita* de ese «horizonte» siempre presente del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas en posición

asimétrica, dominadas, «inferiores»¹¹⁹, excluidas, como una fuente o recurso (*source*) esencial en la constitución de la identidad del yo moderno, fuente permanente, co-constitutiva. La no consideración de este Otro en la constitución del «yo moderno» invalida prácticamente el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico. De ese análisis resulta sólo el descubrimiento de un aspecto de la identidad moderna, autocentrada. No es la identidad de la modernidad constituida dialécticamente desde su alteridad negada («puesta [*gesetzt*]», en el sentido hegeliano, como no-identidad¹²⁰ consigo misma, alienada), desde la «otra-cara» de la modernidad¹²¹.

[52] Para terminar esta ya demasiada larga sección habíamos proyectado referirnos a las filosofías actuales en el mundo periférico¹²², pero debemos renunciar al intento para no alargarnos en demasía. Lo dicho sobre el Asia (§§ 0.1-0.3 y en parte § 0.4) y sobre el mundo musulmán (§ 0.4) puede indicar la cuestión filosófica también en la época anterior a la Modernidad. Por su parte, en la Modernidad, la problemática del África bantú es prototípica; América Latina guarda una cierta especificidad intermedia¹²³. El Asia actual, en cambio, tiene una antigua personalidad filosófica¹²⁴. No podemos abarcarlo todo, por ello hemos elegido exponer un aspecto del debate de la filosofía periférica. Se trata del horizonte actual de la situación de la «filosofía africana»¹²⁵.

[53] Algunos nos recuerdan que la filosofía egipcia-bantú está en el origen de la filosofía griega¹²⁶, aunque después la reflexión se centra en el «ser-periférico» de la filosofía africana posterior al proceso de emancipación postcolonial —desde 1945 en adelante¹²⁷—. Se coincide en denominar al primer momento de la filosofía postcolonial: a) la «etno-filosofía» —la obra de Tempels¹²⁸ expone una ontología de las «fuerzas vitales» donde se manifiesta «la utilización dogmática de los principios fundamentales de la filosofía occidental»¹²⁹; la de Kagame¹³⁰ ciertamente avanza hacia una mejor implantación de la reflexión—. El segundo momento podría consistir en b) la «sabiduría filosófica (*Philosophic Sagacity*)»¹³¹, que intenta recuperar el pensamiento de la sabiduría popular africana —aunque será puesto en cuestión el estatuto propiamente «filosófico» de este «pensamiento»—. El tercer momento, sin consideración cronológica, es el de c) la «filosofía ideológica»¹³², que incluye la producción teórica de los emancipadores del África¹³³. d) El cuarto momento podría denominarse la «filosofía profesional» en África¹³⁴. Habría aún que distinguir un quinto momento: e) el de la «filosofía africana crítica»¹³⁵, que es la que nos interesa. Y entre todas las obras recientes elijo una por su sugerente profundidad en el tema de la existencia humana en el mundo de la «periferia» de la Modernidad, reflexión que parte de la alteridad excluida como resistencia: *La crisis del «Muntu». Autenticidad africana y filosofía*¹³⁶.

[54] Eboussi Boulaga, como todo filósofo crítico de la periferia, se sitúa ante el horizonte de la Modernidad —efectúa una crítica muy semejante, en su mera apariencia externa, a la de los postmodernos¹³⁷—

desde un «punto de partida» distinto a toda la filosofía europeo-norte-americana:

La oposición dominador-dominado repercute en todas las esferas donde se repite la contradicción de los que son en referencia a los que no son, de los que tienen sobre los que no tienen. El vencido se define por sus privaciones, que proclama como negación la superioridad del señor [...] La filosofía, entre muchas actividades y objetos, aparece como alegoría del Poder del vencedor¹³⁸.

El *Muntu*¹³⁹ se niega a sí mismo, siempre se encuentra en «asimetría»¹⁴⁰ —«en este sentido el menor blanco despreciado, perverso o incapaz le es siempre superior»¹⁴¹—. Pero cuando desea afirmar su superioridad no tiene salida, y, si recurre a la filosofía occidental, menos aún:

Y lógicamente, la negación de la negación de sí ocupa el lugar de la afirmación vacía del sujeto, que busca sus atributos, los del ser humano en general, a través de la libertad, la ideología del desarrollo, del Estado y la eficacia¹⁴².

Aquí Eboussi Boulaga efectúa una descripción ontológica de inigualable interés, imposible de ser efectuada por el etnólogo «extranjero»¹⁴³, exponiendo lo que podría denominarse el análisis de la alteridad excluida africana como positividad autocritica, echando mano de algunas categorías-imágenes filosóficas creadas *ad hoc*. Detengámonos sobre algunos puntos de su exposición, de la que él mismo indica el riesgo¹⁴⁴:

Es real lo que preserva en sí *lo originario* [...] Es real lo que preserva en sí *lo originario* como lo que proviene bajo la forma de lo jerarquizado y genealógico. Es real lo que preserva *lo originario* como destino bajo la forma de reintegración¹⁴⁵.

Lo «real» (y lo sagrado) es la referencia a «*lo originario*» en el tiempo pasado y en el presente, la «fuerza vital» que se expresa por la «palabra»¹⁴⁶, el «nombre», el «verbo», la «lengua», la «costumbre», la «etnia»¹⁴⁷, el «individuo»¹⁴⁸. Lo «real», excluido, exterior y anterior al ser periférico del oprimido, guarda un «orden», una «jerarquía», una «genealogía» hacia *lo originario*:

La sucesión de las generaciones determina y evalúa el lugar de los individuos por un estar a más o menos de la distancia que los separa del origen o de la que los actualiza en el representarlos [...] La autenticidad no es sino esta autorización permanente del origen; es la actualidad de la fuerza originaria¹⁴⁹.

Es por ello que la «tradición» es la «mediación», que en el «símbolo» unifica la pluralidad genealógica, la «armonía» universal, que se actualiza en el «saber» (*la Philosophic Sagacity* de Odera Oruka):

El saber es la celebración de la fuerza vital para reintegrarse. El saber es el conocimiento del ser simbólico de las cosas para jugar la función de conexión y mediación¹⁵⁰.

El «sistema», el todo del universo, vive en el tiempo con «periodicidad» y «ritmo»:

El tiempo se pasa y retorna, la fuerza que se expande y recomienza manifiesta la eternidad del Poder sin cesar emanante y expansivo del origen [...] La periodicidad es el tiempo substancial de las cosas [...] Todo es alternancia, ritmo [...] El ritmo es vital [...] El ritmo produce el éxtasis, la salida de sí que identifica con la fuerza vital [...] No sería exagerado decir que el ritmo es la arquitectónica del ser, que para el ser humano de la civilización de la que exponemos su filosofía, la experiencia fundamental, que escapa a todas las ardides del genio maligno [de Descartes], y que permanece fuera de toda duda es: *Je danse, donc je vie* (Yo danzo, por ello yo vivo)¹⁵¹.

Esta expresión podría en realidad resumir perfectamente toda la *Ética de la Liberación*: ética de la corporalidad y de la vida, como veremos. Por la «asimilación» el individuo «imita» lo originario, lo que le confiere un ser «analógico». Por «representación», por «sustitución», la existencia es una «metáfora» de lo originario. Por la función del adivino, en el «adivinar (*divination*)» el individuo, se identifica su imaginario actual con la naturaleza primordial e intenta vanamente aniquilar la individualidad, lo demoníaco, el mal, la enfermedad, lo Enemigo en general, reintegrándolo en el orden armónico de lo primordial:

Siendo el paraíso de la inocencia un sueño, las ontologías de la fuerza y los sistemas de lo global son las ontologías y los sistemas de la irresponsabilidad humana¹⁵².

El gran filósofo africano da un juicio conclusivo:

El sistema global devela la miseria de su contenido que lo conduce a la esterilidad, a la repetición monótona de afirmaciones vacías y grandilocuentes¹⁵³.

[55] ¿Qué hacer desde esta experiencia? ¿Cómo pensar filosóficamente desde esta facticidad alterativa africana? Eboussi Boulaga, con una precisión exigente, afronta la problemática claramente. No se puede negar irresponsablemente esa experiencia de vida (que la etnofilosofía crítica debe reconstruir en profundidad); no se puede volver folklóricamente al pasado originario pretendiendo que es más antiguo que el europeo, y del cual depredadoramente el europeo se inspiró; pero tampoco se puede adoptar sin más el proyecto moderno:

El círculo de la dialéctica se niega a lo patético, a la problemática que se representa en la conciencia del *Muntu* desgarrado entre dos mundos, tironeando entre el pasado y el presente, no sabiéndolos cómo reconciliar. Este tema retórico rico de efectos no llega a ser pensado. El *Muntu* es uno y el mundo

es también uno. Ellos son la unidad de la contradicción múltiple. Su unidad no es sino un *proceso de unificación*¹⁵⁴.

Mientras tanto, hay que preparar el camino. Hay que desmantelar en la «símbólica de la dominación (*la symbolique de la domination*)»¹⁵⁵ la «filosofía institucionalizada», que en el África es, ella misma y en primer lugar, «el ejercicio efectivo del poder y la dominación»¹⁵⁶. Es una práctica «autoritaria», que privilegia a una Grecia como europea y desacredita las otras culturas; que legitima el colonialismo y justifica como universalidad la particularidad europea:

La filosofía es uno de los símbolos y de las instituciones que el Occidente ha transportado fuera de sí y la ha ofrecido como manera de asimilar a los otros¹⁵⁷.

Se trata de un auténtico proyecto de *liberación «de la filosofía»*. El punto de partida del debate es la «cuestión lingüística»¹⁵⁸:

Todo comienza cuando el *Muntu* experimenta el naufragio de su palabra ahogada en la insignificancia, en la posibilidad de lo no-significativo. Esto acontece cuando se habla pero no se hace ya comprender, como un animal que gruñe o un bárbaro que balbucea¹⁵⁹.

Hay que partir de la tradición (y por ello se puede recuperar en parte la intención de los «comunitarianistas» norteamericanos), pero como «utopía crítica», para asumirla superándola¹⁶⁰. Es necesario «emplear» y «reemplear» la filosofía, pero como una operación para «devenir libres». Pero esto no es todavía una realidad:

El *Muntu* se la pasa tomando conciencia de lo que ha devenido, de lo que la *violencia de la historia ha hecho de él*. Se la pasa comprobando la inutilidad de la apologética, y a través de ella de la universalidad abstracta. No llega a convencer a nadie por la discusión, ni aún se hace escuchar seriamente, porque lo que le es negado, lo que le es robado es la lengua. Es sólo un bárbaro¹⁶¹.

La filosofía, y la ética en especial, necesitan entonces *liberarse del «eurocentrismo»*¹⁶² para devenir, empírica, fácticamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su «ser-periférico». La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del «sistema-mundo», sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad (es decir, de negar la particularidad de otras culturas). Por ello en las historias de la filosofía en uso sólo se recuerda, en el estadio II del sistema interregional, el mundo greco-romano; en el estadio tercero, muy poco del mundo musulmán (y nada de las sabidurías del Oriente); y en la Modernidad, sólo Europa. Hasta el

presente la «comunidad hegemónica filosófica» (europeo-norteamericana¹⁶³) no le ha otorgado reconocimiento ninguno a los discursos filosóficos de los mundos que hoy se sitúan en la periferia del sistema-mundo. Y ese *reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* es un hecho práctico que la Ética de la Liberación intenta tornar inevitable, visible, perentorio. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de *liberación «de la filosofía»*.

NOTAS

1. Recuérdese que el «sistema-mundo» o sistema mundial es el estadio IV del mismo sistema interregional del continente asiático-afro-mediterráneo, pero ahora —corrigiendo la conceptualización de A. G. Frank— fácticamente «mundial». Véase el *esquema 0.1* y Frank, 1990.

2. Véase la *Tesis 8*.

3. Como una «sustancia» que se inventa en Europa y se «expande» por el universo mundo. Es una tesis metafísico-sustancialista y «difusionista». Contiene una «falacia reduccionista».

4. *Auf dem Boden* significa: *dentro* de su horizonte regional. Queremos probar que *en Europa* se cumplió un desarrollo como «centro» de un «sistema mundial» en la Modernidad, y no como un sistema *independiente* «sólo-desde-sí» y como el fruto de un mero desarrollo *interno*, como lo pretenden el eurocentrismo.

5. Este «nosotros» es, exactamente, los europeos «eurocéntricos».

6. En Max Weber, 1956b, 340. Y continúa: «Ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización (*Rationalisierung*) que resultaron propias del Occidente» (*ibid.*, 351). Para ello Weber se enfrenta a los babilónicos, que no matematisaron la astronomía, en cambio sí los helénicos (pero Weber no sabe que los helenos la aprendieron de los egipcios); o que la «ciencia» surgió en Occidente, frente a la India, China, etc., pero olvida citar el mundo musulmán, de donde el Occidente latino aprendió en el aristotelismo la actitud «experiencial», empírica (como los franciscanos de Oxford, o los marsilios de Padua), etc. Siempre podría falsarse cada argumento heleno y euro-céntrico de Weber, si tornamos el 1492 como última fecha de comparación entre la pretendida superioridad del Occidente ante las otras culturas.

7. Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), 1971, XII, 413.

8. Siguiendo a Hegel, obsérvese en Habermas, 1988, 27 (ed. cast., 29).

9. Véase el *esquema 0.1* de la Sección 1. Además consultese sobre el problema del «sistema-mundo»: Abu-Lughod, 1989; Brenner, 1983; Hodgson, 1974; Kennedy, 1987; McNeill, 1964; Modelski, 1987; Mann, 1986; Stavrianos, 1970; Thompson, 1989; Tilly, 1984; Wallerstein, 1984 y 1989.

10. En este punto, ya lo hemos dicho, no estamos de acuerdo con A. G. Frank de llamar «sistema-mundo» a los anteriores momentos del sistema (que por ello los hemos denominado «sistema *interregional*»).

11. Wallerstein, 1974, I, cap. 6.

12. *Ibid.*, II, caps. 4 y 5.

13. *Ibid.*, III, cap. 3.

14. Véase Lattimore, 1962; Rossabi, 1982. Para la comprensión de la situación del mundo en 1400, considérese Wolf, 1982, 24 ss.; y Blaut, 1993, 180 ss.

15. He estado en Mombasa y he observado en el museo de esta ciudad-puerto de Kenya porcelana china en las vitrinas —lo mismo que vistosos relojes y otros objetos de igual procedencia.

16. Hay otra razón de su no expansión externa: la existencia de «espacio» en los territorios circunvecinos del Imperio, lo que ocupó todas sus fuerzas en la «conquista del Sur» por medio del nuevo cultivo del arroz y su defensa «del Norte» bárbaro. Véase Wallerstein, 1974, I, 80 ss., con buenos argumentos contra el eurocentrismo de Weber.

17. Por ejemplo, Joseph Needham, en su impresionante obra en siete volúmenes 1954-1986, y en 1961, 1963 y 1965. Todo esto con respecto a la ciencia, matemática y tecnología, desde el teorema de Pitágoras (de origen babilónico) hasta la invención del timón para la conducción de la navegación,

que los chinos lo dominaban desde el siglo I d. C. Es sabido sobre el uso de la brújula, la pólvora y otros descubrimientos chinos. Por ejemplo, se imprimía sobre papel en impresión desde el siglo VI d.C., más de ocho siglos antes de Gutenberg.

18. Quizá la única desventaja fue la carabela portuguesa (inventada en 1441) para navegar el Atlántico (que no se necesitaba en el Índico) y el cañón. Este último, espléndido, sin embargo, de hecho fuera de las batallas navales, nunca tuvo efecto real en el Asia hasta el siglo XIX. Carlo Cipolla (1965, 106-107) escribe: «Las armas de fuego chinas fueron al menos igual de buenas que las occidentales, si no mejores».

19. La primera burocracia (con alto grado de racionalización de la política según la teoría weberiana) es la estructura de los mandarines como institución estatal en el ejercicio del poder. Los mandarines no son nobles, ni guerreros, ni aristocracia plutocrática o comercial; son, *estrictamente*, una élite burocrática, cuyos exámenes se basaban *exclusivamente* en el dominio de la cultura y las leyes del Imperio chino. Además tenían su filosofía moral universal, formal, gracias al confucianismo.

20. William de Bary indica que el individualismo de Wang Yang-ming, en el siglo XV, que expresa la ideología de la clase burocrática, era tan avanzada como la renacentista (Bary, 1970).

21. Véase la *Tesis 9, c.* En múltiples ejemplos, Thomas Kuhn (1962) sitúa la revolución científica moderna, fruto de la expresión del nuevo paradigma, prácticamente con Newton (siglo XVII). No estudia con detenimiento el impacto que pudieron tener sobre la ciencia, sobre la «comunidad científica» del siglo XVI desde la estructuración del primer «sistema-mundo», hechos como el descubrimiento de América, la redondez de la tierra probada empíricamente desde 1520, etc.

22. Needham, 1963, 139.

23. A. R. Hall (1983) ubica la revolución científica a partir del 1500.

24. A finales del siglo XIV se comienza a producir una maduración en todo el sistema interregional, y más urbano y desarrollado en China, India y el mundo musulmán que en la misma Europa. Se puede hablar de una situación de protocapitalismo desde China al Mediterráneo (Blaut, 1993, 165 ss.).

25. Chauvin, 1955, VIII/1, 50.

26. Colón *fácticamente* será el primer moderno, pero no *existencialmente* (ya que por su interpretación del mundo siguió siempre siendo un renacentista genovés: un miembro de una Italia periférica del «sistema interregional» III) (Taviani, 1982; O'Gorman, 1957).

27. Zunzunegui, 1941. Hemos podido verificar esto en un reciente viaje a las Islas Canarias en 1996.

28. Rusia no estaba todavía integrada como «periferia» en el estadio III del sistema interregional (y tampoco en el sistema-mundo moderno sino hasta el siglo XVIII, con Pedro el Grande y la fundación de San Petersburgo sobre el Báltico).

29. Ya en el 1095 Portugal tiene cargo de Reino. En el Algarve, 1249, la Reconquista termina en este Reino. Enrique el Navegante (1394-1460) reúne como un mecenas la ciencia cartográfica, astronómica y las técnicas de navegación y de construcción de naves, procedentes del mundo musulmán (con el que tiene contacto por Marruecos) y del Renacimiento italiano (por Génova).

30. Wallerstein, I, 71; véase Verlinden, 1953; Rau, 1957.

31. Véase Chaudhuri, 1985.

32. Mi argumento podría parecer ser el mismo que el de Blaut (1992, 28 ss.; Id., 1993, 180 ss.), pero es distinto. No es que España estuviera geográficamente «más cerca» de Amerindia. No. No se trata de un problema de distancias. Es eso y mucho más. Es que España debía pasar por Amerindia, no sólo porque estaba más cerca (lo que ciertamente acontecía, sobre todo con respecto a las grandes culturas asiáticas, aunque no en el caso de la turco-musulmana que llegaba a Marruecos), sino porque era el camino obligado hacia el «centro» del «sistema» —cuestión que no trata Blaut—. Además, y por otra parte, mi tesis es igualmente diversa a la de André Gunder Frank (Blaut, 1992, 65-80), porque para él el 1492 es sólo un cambio secundario interno del mismo sistema-mundo (el pasaje del estadio III al IV del «sistema», del *esquema 0.1*). Pero si se entiende que el «sistema interregional», en su etapa anterior al 1492, es el «mismo» sistema pero no todavía como sistema «mundial», el 1492 cobra más importancia que la que Frank le otorga. Aunque el sistema sea *el mismo*, existe un salto cualitativo (que, entre otros aspectos, es el origen del capitalismo propiamente dicho, al que Frank niega importancia, por negar antes relevancia a conceptos tales como «valor», «plusvalor», y, por ello, atribuye ser «capital» a la «riqueza» [valor de uso con posibilidad virtual de ponerse como valor de cambio, pero no como capital] acumulada en los estadios I-III del sistema interregional). Es una cuestión teórica grave.

33. Dussel, 1993.

34. Dussel, 1993, Apéndice 4, donde aparece el mapa de la Cuarta Península asiática (después de la arábiga, india y de Malaca), ciertamente producto de navegaciones de genoveses, donde Améri-

ca del Sur es una península adosada al sur de la China. Esto explica que el genovés Colón opinara que el Asia (América del Sur = Cuarta Península al sur de la China) no estaba tan lejos Europa.

35. No se olvide el *Esquema 0.1*. Es lo que denominamos, filosóficamente, la «involución» de una Amerindia vista como la India, en todos sus detalles. Colón, existencialmente, ni «descubrió» ni estuvo en Amerindia, «inventó» algo inexistente: una India en lugar de Amerindia, lo que le impidió «descubrir» lo que tenía ante sus ojos (Dussel, 1993, cap. 2).

36. Éste es el sentido del título: «De la invención al descubrimiento de América» (cap. 2 de mi obra citada).

37. Amin, 1970. Esta obra todavía no está construida sobre la hipótesis del «sistema-mundo». Parecería como si el mundo colonial fuera un espacio *posterior y hacia afuera* del capitalismo europeo medieval transformado «en» Europa en capitalismo moderno. Nuestra hipótesis es más radical: el hecho de descubrir Amerindia, de integrarla como «periferia», es un hecho *simultáneo y co-constitutivo* del reestructurarse de Europa *por dentro* como «centro» del único sistema-mundo nuevo, que es, sólo ahora y *no antes*, el capitalismo (primer mercantil y después industrial).

38. Hemos hablado de «Amerindia» y no de América, porque se trata, durante todo el siglo XVI, de un continente habitado por los «indios» (mal llamado así por el espejismo que el «sistema interregional» en su estadio III producía todavía en el naciente «sistema-mundo» moderno: se los llamó «indios» por la India, «centros» del sistema interregional que desaparecía). La Norteamérica anglosajona nacerá lentamente en el siglo XVII, pero será un acontecimiento «interior» de una Modernidad creciendo en Amerindia; ésta es la «periferia» *originante* de la Modernidad, constitutiva de su primera definición. Es la «otra cara» del mismo fenómeno de la Modernidad.

39. Unificada con el casamiento de los Reyes Católicos y la unión de Castilla y Aragón en 1469, fundando la Inquisición de inmediato (primer aparato ideológico de Estado para crear el consenso del ciudadano homogéneo), con una burocracia cuyo desempeño puede observarse en los Archivos de las Indias (Sevilla), donde todo era declarado, contractualizado, certificado, archivado; con una gramática de la lengua castellana (la primera de una lengua nacional en Europa) escrita por Nebrija (en 1492), en cuyo prólogo advierte a los Reyes Católicos de la importancia para el Imperio de *una sola lengua* (Mignolo, 1995, 29 ss.); la edición poliglota de la Biblia (en siete lenguas) del cardenal Cisneros, muy superior a la posterior de Erasmo por su cuidado científico, el número de las lenguas y la calidad de la edición en imprenta antes del fin del siglo XV; con un poder militar que le permite recuperar Granada en 1492; con la riqueza económica de los judíos, musulmanes andaluces, cristianos de la Reconquista, catalanes con sus colonias en el Mediterráneo, y genoveses; con artesanos procedentes del antiguo califato de Córdoba... España está lejos de ser en el siglo XV el país semiperíferico de la segunda parte del siglo XVII —única visión con la que recuerda a España el europeo del centro: un Hegel o un Habermas, por ejemplo.

40. La lucha entre Francia y la España de Carlos V, que agotó a ambas monarquías con el colapso económico del 1557, se jugó sobre todo en Italia. Carlos V llegó a tener las tres cuartas partes de la Península. De esta manera España trasladaba a su suelo las conexiones con el «sistema» a través de la Italia renacentista. Por ello tantas guerras con Francia: la riqueza, la experiencia de siglos era esencial para el que pretendiera ejercer la nueva hegemonía en el «sistema», y mucho más si era la primera hegemonía «mundial».

41. Lo que producirá un aumento descomunal de precios en Europa, convergentemente a una inflación enorme durante el siglo XVI. Externamente esto liquidará la riqueza acumulada en el mundo turco-musulmán, y aun transformará por dentro la India y la China (Hamilton, 1948 y 1960; Hammarström, 1957; Wolf, 1982, 135 ss.). Además, la llegada del oro de Amerindia produjo una hecatombe continental completa del África bantú, por el colapso de los reinos de la sabana sudsahariana (Ghana, Togo, Dahomey, Nigeria, etc.) que exportaban oro hacia el Mediterráneo; para sobrevivir, estos reinos aumentan la venta de esclavos a las nuevas potencias europeas del Atlántico, con lo que se produce el esclavismo americano (Bertaux, 1972: «La trata de esclavos»; Godinho, 1950; Chaunu, 1955, VIII/1, 57; Braudel, 1946). Todo el antiguo «sistema interregional» III es absorbido lentamente por el «sistema-mundo» moderno.

42. Todas las potencias hegemónicas posteriores estarán hasta el presente en sus costas: España, Holanda, Inglaterra (y en parte Francia) hasta 1945, y en el presente Estados Unidos. Gracias al Japón, la China y la California de los Estados Unidos actuales el Pacífico aparece por primera vez como contrapeso —es quizás una novedad del ya próximo siglo XXI.

43. Wallerstein, 1974, I, 64.

44. Es la entrada de la mina.

45. Este texto me advirtió desde hace treinta años sobre el fenómeno del fetichismo del oro, del «dinero», del «capital» (Dussel, 1993b).

46. AGI, Charchas 313 (Dussel, 1970, I; se trata de parte de mi tesis doctoral en La Sorbonne en 1967).
47. Wallerstein, 1974, I, 234 ss.: «De Sevilla a Amsterdam».
48. Recuérdese que Spinoza (Espinosa), que vivió en Amsterdam (1632-1677), era de una familia judía «sefardita» del reino musulmán de la península Ibérica, que expulsada se exilió en la provincia de la corona española de Flandes (Holanda).
49. Véase Wallerstein, 1974, I, 482.
50. Wallerstein, 1974, II, cap. 2: «Hegemonía holandesa del sistema-mundo». Escribe el historiador: «Sólo hay un breve período de tiempo en el que una determinada potencia del centro puede manifestar simultáneamente su superioridad productiva, comercial y financiera sobre todas las otras potencias del centro. Este efímero apogeo es lo que llamamos hegemonía. En el caso de Holanda, o de las Provincias Unidas, este momento tuvo lugar probablemente entre 1625 y 1675» (p. 39, ed. ingl.). No sólo Descartes, sino también Spinoza (que nació en Amsterdam en 1632), son la presencia filosófica de Amsterdam «centro» mundial del sistema (y, ¿por qué no?, de la autoconciencia de la humanidad en su «centro», que no es lo mismo que una mera autoconciencia europea).
51. Wallerstein, II, cap. 6. Después de esta fecha la hegemonía inglesa será ininterrumpida, excepto durante la época napoleónica, hasta el 1945, cuando la pierde ante los Estados Unidos.
52. Véase Chaunu, 1969, 119-176.
53. Europa tenía aproximadamente 56 millones de habitantes en 1500, y 82 en 1600 (Cardoso, 1979, I, 114).
54. Wallerstein, 1974, I, 144.
55. Véase Samir Amin, 1974, 309 ss.
56. Ibid., 312.
57. El proceso colonial termina en general al comienzo del siglo XIX.
58. El proceso colonial de estas formaciones termina, en su mayoría, después de la llamada Segunda Guerra Mundial (1945), ya que la super-hegemonía norteamericana no necesita la ocupación militar ni la dominación política-burocrática (propia de las antiguas potencias europeas, como Francia o Inglaterra), sino sólo la gestión de la dominación de la dependencia económico-financiera en su etapa transnacional.
59. Dussel, 1983, I/1, 223-241; Lockhart, 1992, para el caso de los náhuatl (aztecas), en el mundo colonial.
60. «Musulmana» significa aquí lo más «culto» y civilizado del siglo XV.
61. Pienso que, exactamente, la manera de «gestionar (to manage)» el nuevo sistema mundial a la usanza del antiguo sistema interregional debía fracasar, porque operaba con un marco de variables que lo hacía ingobernable. La Modernidad *había comenzado*, pero no se había dado a sí misma la manera de «gestionar» el sistema.
62. Posteriormente también deberá «gestionar (to manage)» el sistema la pequeña e isleña Inglaterra. Ambas naciones tenían territorios muy exigüos, con poca población en su origen, sin otra capacidad que la «actitud burguesa» creativa ante la existencia. Por su debilidad debieron efectuar una enorme reforma de la «gestión» de la empresa metropolitana mundial.
63. La «factibilidad» técnica se transformará en un criterio de verdad, de posibilidad, de existencia; el «verum et factum convertuntur» de Vico. Véase esto en el *capítulo 3.5*, más adelante.
64. España, y Portugal también con el Brasil, emprendió como Estado («Imperio-mundo») (con recursos militares, burocráticos, eclesiásticos, etc.) la conquista, evangelización y colonización de Amerindia. Holanda, en cambio, fundó la «Compañía de las Indias Orientales» (1602), y posteriormente la de las «Indias Occidentales». Estas «Compañías» (como las posteriores inglesas, danesas, etc.) son «empresas» capitalistas, secularizadas, privadas, que funcionan según la «racionalización» del mercantilismo (y posteriormente del capitalismo industrial). Esto indica la diferente «gestión» racional de la empresa de las Indias ibéricas y la de la «segunda Modernidad» («sistema-mundo» no gestionado como un «Imperio-mundo»).
65. En todo sistema la complejidad lleva aparejado un proceso de «selección» de elementos que permitan, ante el aumento de la tal complejidad, conservar la «unidad» del sistema ante su entorno. Esta necesidad de selección-simplificación es siempre un «riesgo» (Luhmann, 1988, cap. I, II, 6).
66. Dussel, 1993, cap. 5: «Crítica del mito de la Modernidad». Hubo en el siglo XVI tres posiciones teóricas ante el hecho de la constitución del sistema-mundo: 1) la de Ginés de Sepúlveda, el renacentista y humanista moderno, que relea a Aristóteles y muestra la esclavitud natural del amerindio, de donde concluye la legitimidad de la conquista; 2) la de los franciscanos, como Mendieta, que intentan una Cristiandad amerindiana utópica (una «república de indios» bajo la hegemonía de la re-

ligión católica), propia del sistema interregional III, cristiano-musulmán; y 3) la posición de Bartolomé de las Casas, *el inicio del «contradiscursus crítico en el interior de la Modernidad* (que en su obra de 1536, un siglo antes que *Le Discours de la Méthode*, denominada *De único modo*, muestra que es la argumentación el medio racional por el que hay que atraer al amerindio a la nueva civilización). Habermas, como veremos más adelante, nos habla de ese «contradiscursus», y opina que tiene dos siglos (se inicia con Kant). La Filosofía de la Liberación piensa, en cambio, que ese «contradiscursus» se origina en el siglo XVI (en 1511 en Santo Domingo con Antón de Montesinos?), ciertamente con Bartolomé de las Casas en 1514 (Dussel, 1983, I/1, 17-27).

67. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en Casas, 1957, V, 137. Este texto lo he colocado en el comienzo del tomo 1 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973), ya que sintetiza la hipótesis general de la Ética de la Liberación.

68. Frecuentemente, en las historias de la filosofía actuales, y por supuesto en las éticas, se da un «salto» de los griegos (de Platón o Aristóteles) a Descartes (1596-1650), que se instala en Amsterdam en 1629, escribiendo *Le Discours de la Méthode*, como hemos indicado arriba. Es decir, salta de Atenas a Amsterdam. En el interín habrían transcurrido unos 21 siglos sin contenido alguno de importancia. Se comienza el estudio con Bacon (1561-1626), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) o Newton (1643-1727). Un Campanella escribe la *Civitas Solis* en 1602. Todo parece situarse en el comienzo del siglo XVII; lo que he llamado el segundo momento de la Modernidad.

69. Véase Sombart, 1902 y 1920.

70. Véase Troeltsch, 1923.

71. Habermas, 1981, I, II. Habermas insiste en el descubrimiento weberiano de la «racionalización», pero se olvida de preguntarse por la causa. Creo que nuestra hipótesis va más abajo y antes: la rationalización weberiana (aceptada por Habermas, Apel, Lyotard, etc.) es la mediación aparentemente necesaria de una simplificación deformante (de la razón instrumental) de la realidad práctica, para transformarla en algo «manejable (manageable)», calculable, gobernable, dada la complejidad del inmenso sistema-mundo. No es sólo la «manejabilidad (manageability)» interior de Europa, sino sobre todo la «gestión (management) mundial (centro-periferia)». La superación intentada por Habermas de la razón instrumental en la comunicativa no es suficiente, porque no son suficientes los momentos de su diagnóstico sobre el *origen mismo y aparente necesidad del proceso de racionalización*.

72. Los postmodernos, por eurocéntricos, coinciden aproximadamente con el diagnóstico de la Modernidad weberiana. Más bien acentúan aspectos racionalizantes (medios de comunicación, etc.), a unos los rechazan airadamente por dogmatismos metafísicos, pero a otros los aceptan como fenómenos inevitables y frecuentemente como positivos.

73. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, IV (Descartes, 1953, 148). Véase la posición contraria en A. Schopenhauer, más adelante en el § 4.3 [243-244].

74. Dussel, 1974 (al final) y 1974b, cap. 2, § 4. Las actuales teorías de las funciones del cerebro ponen en cuestión definitiva este mecanismo dualista (véase el *capítulo 1*).

75. Kant, *Tráume eines Geistersehers* (1766), A 36; Kant, 1968, II, 940.

76. En el transcurso de esta Ética iremos exponiendo diversos «tipos de racionalidad», y allí mostraremos la confusión o trasvasamiento moderno de la razón «práctica» (es decir, «ética») en otra razón instrumental o estatística (Dussel, 1973b, 161-162).

77. Galilei, 1933, VI, 232.

78. Véase Dussel, 1973b.

79. Heidegger, 1963, ed. cast., 74.

80. Véase Martin Bernal, 1989, I, cap. V, 224 ss.

81. Amerindia y Europa tienen una historia pre-moderna, lo mismo que África y Asia. Sólo el mundo híbrido, la cultura sincrética, raza mestiza latinoamericana, que nació en el siglo XV (el hijo de Malinche y Hernán Cortés) podría ser considerado su símbolo (Paz, 1950); es la única raza que tiene 500 años.

82. Véanse, entre otros: Lyotard, 1979; Rorty, 1979; Derrida, 1964, 1967a y 1967b; Marquart, 1981; Vattimo, 1985; Welsch, 1993; etc.

83. Esta palabra castellana (*desarrollismo*), que no existe en otras lenguas, indica la «falacia» de pretender un «desarrollo» (la palabra *Entwicklung* tiene origen Hegeliano filosófico estricto) igual para el «centro» y la «periferia», no advirtiendo que la «periferia» no está *atrasada* (Hinkelammert, 1970 y 1970b), es decir, no es *primitivo* temporal que espera un desarrollo igual a Europa o Estados Unidos (como el «niño/adulto»), sino que es una posición asimétrica de dominado, una *simultánea* posición de explotado (como el «señor libre/esclavo»). El «atrasado» (niño) podría seguir el camino del «industrializado» (adulto) y llegar a desarrollarse, mientras que el «explotado» (escla-

vo) por más que trabaje nunca sería «libre» (señor), porque su propia subjetividad dominada incluye la «relación» con el dominador. Los «modernizadores» de la «periferia» son desarrollistas porque no advierten que debe superarse la «relación» misma de dominación en escala mundial, como prerequisito para el «desarrollo nacional». La globalización no ha extinguido, ni mucho menos, el problema «nacional».

84. Habermas, 1981, I, 72 ss.; 69 ss.; en especial el debate con P. Winch y A. MacIntyre.

85. Veremos que Lévinas, «padre del postmodernismo francés» (desde Derrida en adelante), no es postmoderno ni niega la razón (véase más adelante § 4.4), sino la *totalización* de la razón (instrumental, estratégica, cínica, ontológica, etc.). La Filosofía de la Liberación, desde el final de la década de los 60 estudió a Lévinas por su crítica radical a la dominación. En el prólogo a mi obra *Filosofía de la Liberación* (Düssel, 1977) indica que la Filosofía de la Liberación era una filosofía «postmoderna» (p. 11), a partir del «segundo Heidegger», pero también desde la crítica de la «razón totalizada» efectuada por Marcuse y Lévinas. Parecería que fuimos «postmodernos» *avant la lettre*, pero, en realidad, éramos críticos de la ontología y la Modernidad desde la «periferia», lo que significaba (y significa todavía) algo muy diferente, que intentaremos explicar.

86. Hasta el presente, los postmodernos siguen siendo eurocéntricos. El diálogo con las culturas «diferentes» es, por ahora, una declaración incumplida. Piensan que la cultura de masas, los *media* (televisión, cine, etc.), impactará a las culturas periféricas urbanas hasta aniquilar sus «diferencias». De manera que lo que Vattimo observa en Turín, o Lyotard en París, valdrá dentro de poco para Nueva Delhi o Nairobi; y no se toman el tiempo de analizar la *dura* irreductibilidad del horizonte híbrido cultural (que no es *absolutamente* una exterioridad, pero que no será durante siglos una interioridad unívoca en el sistema globalizado) que recibe esos impactos informativos.

87. Santiago Castro-Gómez en su relevante obra *Critica de la razón latinoamericana* (1996) critica todas las pretensiones, y las más también (a lo largo de toda la obra), que intentan globalizar racionalmente algún diagnóstico metódico o plantear la cuestión de los proyectos factibles. En el § 6.2 volveremos sobre la cuestión, y mostraremos la posibilidad de una razón material y discursiva *universales* (estrictamente transmoderna y postcolonial en cuanto permite juzgar *desde la vida concreta de los pueblos periféricos* al sistema-mundo moderno como dominador) articulable a una razón *transversal* (Welsch, 1993) de la diversidad de sujetos histórico-sociales emergentes. Situarse desde las víctimas, desde la exterioridad no es «invertir» la razón moderna (Castro-Gómez, 1996, 166) sino abrirse a un «ámbito» desconocido para ella. Véase, para la cuestión del neoindividualismo, la cultura del rock, las drogas, el consumo de productos de moda, el «ablandamiento» de las opiniones políticas (Follari, 1991), el pesimismo ante las alternativas, el ir hacia lo privado o lo religioso (Lechner, 1990), la aparición de los nuevos movimientos sociales (Fals Borda, 1987), etc., que sólo son los síntomas de una pretendida cultura postmoderna. Considerese sobre el tema Maliandi, 1993.

88. Véase la obra de Jameson (1991), sobre la lógica cultural del capitalismo tardío como postmodernismo, en donde, a diferencia de muchos, sitúa el horizonte de la postmodernidad desde el «capitalismo transnacional» o «tardío» —ahora en sentido estricto—. Se podría hablar entonces de cinco momentos de la Modernidad: 1) el del renacentismo mercantil hispánico; 2) el del mercantilismo racionalista de Amsterdam; 3) el del capitalismo industrial del empirismo inglés (de hegemonía inglesa); 4) el del imperialismo propiamente dicho en la segunda mitad del siglo XIX (donde ya surgen Alemania y Estados Unidos); 5) el del capitalismo transnacional o tardío posterior a la guerra que termina en 1945 (en que aparece Japón bajo la hegemonía norteamericana).

89. En el «socialismo real» staliniano el criterio era el «aumento de la tasa de producción» —medido de todas maneras por un valor aproximado de mercado o por el peso de los productos—. Se trata de otro tipo de feichismo (Hinkelammert, 1984, 123 ss., cap. 4: «Marco categorial del pensamiento soviético»).

90. *Grundrisse IV*; Marx, 1974, 313 (I, 362).

91. *Ibid.*

92. La pura necesidad sin dinero no es mercado, es sólo miseria, miseria creciente e inevitable.

93. *El Capital* I, cap. 23, 4; Marx, 1975, MEGA, II/6, 588 (IV/3, 805). Aquí habría que recordar una vez más el *Human Development Report 1992*, ya que muestra de manera incontrovertible que el 20% más rico de la tierra consume hoy 60 veces más que el 20% más pobre. En 1960 la diferencia era de 30 a 1; en el 2020 será de 120 a 1. Tal concentración es fruto del «sistema-mundo» del que veímos hablando en esta sección.

94. Marcuse, 1968, ed. cast., 189-190.

95. En el sentido de Seyla Benhabib, *Situating the Self* (1992).

96. En una obra futura sobre el método de la Ética de la Liberación, volveremos sobre esta problemática. Aquí sólo deseamos efectuar unas indicaciones introductorias. Véase lo que diremos sobre el tema de filosofía y praxis de liberación en el § 6.1.b.

97. Véase Taylor, 1989.

98. *Ibid.*, 103. Nos dice en el Prefacio: «[...] In part, it was because of the very ambitious nature of the enterprise, which is an attempt to articulate and write a history of the modern identity» (1989, ix).

99. *Ibid.*, x.

100. Aunque también de literatos, teólogos y otros cultores de ciencia humana.

101. Recuerdo que Alphonse de Waelhens nos decía que «la filosofía piensa, en primer lugar, lo no-filosófico» (De Waelhens, 1961).

102. Para Taylor el «yo (*Self*)» es tanto el *ego* como la *persona* (véase toda la parte I, *Agency and the Self*; Taylor, 1985, 13-114; 1989, 25-51).

103. Ricoeur, 1963.

104. Las obras de Taylor sobre Hegel (1975 y 1979) opinó que debieron inclinarlo a darle una importancia central al concepto de «eticidad (*Sittlichkeit*)», en posición «sustantiva» y no puramente «formal» en las cuestiones éticas, lo cual es muy conveniente. Pero, al mismo tiempo, absorbió de Hegel su «eurocentrismo». Considerese mi obra (Dussel, 1993). Hegel llega a escribir que «Europa es absolutamente el centro y el fin (*das Zentrum und das Ende*)» de la historia universal (*Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf*, en Hegel, 1955, 235). Los comentaristas (el mismo Taylor, 1975, 3 ss.) para nada se refieren a la manera eurocéntrica del desprecio hegeliano por América Latina, África y Asia, y su manera de justificar la violencia colonialista europea: «Contra el derecho absoluto que él [el pueblo dominador del mundo: *Weitbeherrschende*] tiene por ser el portador acusal del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tienen derecho alguno (*rechtslos*)» (Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 347; Hegel, 1970, VII, 506).

105. Ésta es la tesis fundamental de mi obra ya citada (Dussel, 1993), cuyo subtítulo es: «Hacia el origen del mito de la modernidad».

106. Hemos distinguido en nuestras obras entre «universalidad concreta» (la impuesta por la dominación europea moderna en el «sistema-mundo», en la periferia entonces), con la «mundialidad» o la totalidad de las culturas concretas existentes. Un proyecto «trans-moderno» se propone una «mundialidad» nueva como realización plena de la humanidad futura, donde todas las culturas (no sólo la europea o norteamericana) puedan afirmar su alteridad, y no simplemente un proceso de «modernización» donde se les imponga la cultura europeo-norteamericana del «centro» o su aparente abstracción (una «modernidad» abstracta) que no es más que la misma modernidad europeo-norteamericana a la que se le quitan algunos rasgos particulares chocantes).

107. Véase «Vers une phénoménologie de l'ego conquiro (je conquiers)», en Dussel, 1993, ed. fr., 39 ss.: «Le Moi (*Self*)-conquistador est la proto-histoire de la constitution de l'ego cogito; on est arrivé à un moment décisif de sa constitution comme subjectivité, como volonté de puissance [...] La conquête, c'est l'affirmation pratique du Je conquiers et la négation de l'Autres en tant qu'Autrui» (p. 47).

108. Véase la obra de Todorov, 1989.

109. Taylor, 1989, 207.

110. En el texto citado Taylor indica que el colonialismo o la dominación de la periferia tiene sólo un efecto posterior y cuantitativo: «This has obviously had tremendous importance for the spread of these practices [...]»; pero no como momentos precedentes a su constitución. Taylor no comprende el sentido eurocéntrico de sus frases siguientes, de todas maneras reconoce que todo esto «won't figure in my analysis, except at the boundaries» (*ibid.*). Como Ginés de Sepúlveda cree que ese dominio de Europa sobre la periferia «has had a crucial effect on the development of both (!) European and non-European societies, and the prestige (!) of the self understandings associated with them has a fateful importance for the development of cultures» (*ibid.*). De manera que todo ese proceso debemos aun interpretarlo como un desarrollo cultural: ¿y si fuera el desarrollo de la violencia y de la barbarie moderna con el esclavismo, el colonialismo, el subdesarrollo estructural de todas las culturas del Sur? Este tipo de conclusiones es fruto de un método que sólo tiene en cuenta «ideas» filosóficas (¿será esto lo que algunos denominan *idealismo*?).

111. Habermas, 1988.

112. *Ibid.*, 351; ed. cast., 358.

113. *Ibid.*, 353; ed. cast., 360. Taylor prolonga un poco la modernidad: «Toda la era moderna, a partir del siglo XVII, se contempla con frecuencia como el marco temporal de la decadencia» (Taylor 1992, 1).

114. *Ibid.*, 424-425; ed. cast., 432-433.

115. El «entwicklungsideoologische Fehlschluss» (*developmentist falacy*).

116. Las universidades, las cátedras, las bibliotecas, las publicaciones de libros, etc., suponen un desarrollo económico y una acumulación de riqueza obtenida en el mundo periférico colonial que son las condiciones materiales de lo que Gramsci llamaría los «aparatos materiales» de la cultura (y la filosofía, por supuesto).

117. Nace en Veracruz (México); muere en Bolonia (Italia); es exiliado de México en 1767, por la expulsión borbónica. Conoce, además del castellano, griego y latín, el náhuatl (azteca) y el mixteco, que practicó en su infancia. Fue profesor en el colegio de San Gregorio de México, en Puebla, Valladolid (Morelia después) y Guadalajara. Realiza una sistemática crítica a Buffon y De Pauw, defendiendo la dignidad del indio americano: «Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena [el Otro] con menos peligro de errar» (*Disertaciones*, V, sobre «Constitución física y moral de los mexicanos», en la obra de Clavijero *Historia antigua de México*, que debió traducir del castellano al italiano para poder editarla en 1780 en Italia (Clavijero, 1976, 503-524). Además Clavijero escribió una *Historia de la Antigua y Baja California*, editada en Venecia, 1789. Véase también Clavijero, 1976b. Considerese Miguel León Portilla, 1974. Clavijero elige entonces una línea histórica, hermenéutico-política, para reconstruir la particularidad regional periférica de México, y por ello escribe un folleto sobre la Virgen de Guadalupe (bandera de la emancipación política mexicana contra España) e indica un camino *positivo* de reconstrucción de la diferencia de lo mexicano ante la universalidad abstracta de la Ilustración europea; una verdadera «filosofía positiva», como el Schelling de la *Historia de la Mitología* (Dussel, 1974, 116 ss.: «Del Hegel definitivo al viejo Schelling»). En efecto, Clavijero escribe sobre estos temas unos quince años antes de que Schelling publique *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796).

118. Éste es el sentido de la hipótesis de Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, 1969.

119. Véase la obra de Todorov, 1989, ya citada.

120. Es por ello que toda la obra de Clavijero en el siglo XVIII, como la Filosofía de la Liberación en el XX, parte de la afirmación de una «identidad» (del mundo azteca negado por la conquista del hombre moderno: Hernán Cortés) que es negación de la «identidad» moderna como «modernización»; modernización que supone la «negación» de la cultura periférica como otra, distinta, sí-misma. El «yo (Self)» periférico parte desde la negatividad del «yo moderno hegemónico». Todo el análisis de Taylor es sólo el primer capítulo del *Making of the Modern Identity*. Es evidente que no aparece toda la violencia irracional del «yo moderno» con respecto a la periferia, violencia que es justificada en nombre de la civilización, que es lo que llamo «el mito de la Modernidad». Este «mito» no descubierto ni analizado. Véase Dussel, 1993, conferencia 5: «Crítica del Mito de la Modernidad», que es una crítica tanto a Lyotard como a Habermas o Taylor, desde la disputa de Valladolid en 1550, donde Ginés de Sepúlveda (un moderno racionalista argumentativo) se opone a Bartolomé de Las Casas (el fundador del «contradicción» explícito y filosófico en la *Modernidad mundial* como proyecto de «trans-modernidad», desde el Otro, Amerindia, África y Asia, la mujer oprimida por el machismo, la Tierra destruida como «medio de producción» capitalista, etc.).

121. A la manera de la «otra-cara» de una moneda, o de la «otra cara» de la Luna que aunque no la vemos es una parte constitutiva del satélite terrestre.

122. Recuerdo la preocupación de los presidentes de la Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía (FISP), Alwin Diemer (véase Diemer, 1981 y 1985) y Vincent Cauchy, por la temática del diálogo entre culturas. Tuve ocasión de exponer la cuestión en una conferencia dictada en la Universidad de Düsseldorf, invitado por el primero. Mis viajes a África desde 1972 (en Senegal, Ghana, Zimbabwe, Tanzania, Kenia, Sudáfrica) me advirtieron el tema. Por otra parte, mis recorridos por Asia desde 1977 (India, Tailandia, Sri Lanka, Hong Kong, Filipinas, China) me orientaron sobre la necesidad de una reinterpretación de la historia mundial. Mi estadía de dos años entre palestinos (1959-1961) (además de Israel he vivido en Egipto, Siria, Líbano, Jordania, Marruecos) me ha permitido una experiencia de vida cotidiana directa en el mundo árabe. Por otra parte, ocho años en Europa de estudiante (de 1957 a 1966), en España, Francia, Alemania (recorriendo frecuentemente y enseñando posteriormente en Suiza, Italia, Bélgica, Inglaterra, Austria, países nórdicos, etc., a lo que habría que sumar Hungría, Checoslovaquia, Yugoslavia, Rusia, etc.), me han dado una cierta visión de Europa. Mis frecuentes estadías en Estados Unidos (he sido profesor invitado durante semestres o «quarters» en diversas universidades tales como Notre Dame en South Bend, en New York, la Cali-

fornia State University de Los Ángeles, la de Vanderbilt en Nashville, la Loyola University en Chicago) y mis continuos viajes por todos los países latinoamericanos y del Caribe me han sugerido muchos temas que serán asumidos filosóficamente.

123. América Latina, la primera periferia de la Modernidad, recibe el impacto de la conquista antes que ninguna otra cultura. Sus universidades de México y Lima (inician sus clases en 1553) son los primeros centros que enseñan filosofía «moderna» (de la «primera Modernidad») en el mundo periférico. Esto crea una situación propia: la filosofía pre-moderna amerindia es sólo muy incipiente (véase § 0.2), no así en el mundo chino, hindú, musulmán (Asia); pero, al mismo tiempo, 450 años de filosofía universitaria sitúan a América Latina en otra situación que el África bantú. Véase sobre el tema Dussel, 1996; Fornet-Berancourt, 1985; Dussel, 1977, cap. 1.2; y en Zea, 1957 y 1974 (en especial: «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación», pp. 32 ss.); Salazar Bondy, 1968 (obra que terminaba con estas palabras: «Hay todavía posibilidad de liberación [...] La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico», p. 133); Roig, 1981 (en especial: «De la historia de las ideas a la Filosofía de la Liberación», pp. 35 ss.); Miró Quesada, 1974 y 1981. El tema de una «filosofía americana» (léase «latinoamericana») fue ya planteado explícitamente por la «generación argentina de 1837», con Alberdi, y renació en la actualidad con el libro citado de Salazar Bondy y, en el mismo momento, con la problemática de la Filosofía de la Liberación, de la cual esta Ética de la Liberación es un momento.

124. Es interesante anotar, para ver el perfil filosófico actual de algunos países asiáticos (p.e. la India), que en ellos hay una reflexión abundante en capítulos menos practicados en Europa o Estados Unidos. Por ejemplo, en el *Poona Report* (Satchidananda Murty, 1985, 132 ss.) vemos que de los 848 doctores o maestros en filosofía de la India, 283 se ocupan de metafísica, 157 de filosofía de la religión (en ambas especialidades más del 50% del total); sólo 83 de filosofía política y 79 de epistemología (10% cada uno), de lógica (32) y de filosofía de la ciencia (19) (un 5%).

125. Para una rápida visión sobre la «filosofía africana» véase Nagl-Docekal, 1992, 7-14; y Wiredu, 1992. Para África en general véase Oliver, 1969; Gann, 1969; Masolo, 1994.

126. Véase, p.e., Henry Olela, 1979; también Masolo, 1994, una obra reciente a tenerse en cuenta. Algunos han indicado la importancia de la visión unitaria del ser humano (sin alma/cuerpo) en el pensamiento bantú, pero no se nos recuerda suficientemente que en esto consistió igualmente la importancia del pensamiento egipcio (expuesto *supra* en § 0.1).

127. Sobre este aspecto no he leído en ninguno de los filósofos que nombraré el pasaje de la hegemonía en el sistema-mundo de manos de Inglaterra a los Estados Unidos, como causa del proceso emancipatorio africano (la «centralidad» en el sistema-mundo dominado por Norteamérica no necesita del «complicado» y «costoso» sistema colonial europeo; es fruto de una nueva «simplificación» de la razón «gestiva» moderna).

128. A partir de la obra de Placide Tempels, 1949. Críticas a este intento pueden verse en Hountondji, 1977, 11 ss.; Eboussi Boulaga, 1977, 28 ss.; id., 1968. Véase igualmente Nothomb, 1969.

129. Elungu, 1984, 31.

130. Kagame, 1956. Una exposición crítica, en Elungu, 1984, 33 ss.

131. Véase en especial la obra de Odera Oruka, 1991. J. C. Scannone (1984, 1990 y 1993), en América Latina, ha intentado igualmente desarrollar una «filosofía sapiencial» a partir de Rodolfo Kusch (1970 y 1986).

132. Elungu, 1984, 55 ss.; Odera Oruka, 1990, 17 ss. En especial Fanon, 1963; Nkrumah, 1971; Nyerere, 1967.

133. Desde un Burghardt Du Bois (1868-1963) de Atlanta, Marcus Garvey (1885-1940) de Jamaica, hasta el doctor Price-Mars (1876-1969) de Haití. Posteriormente será todo el «panafricanismo», el «nacionalismo», la «negritud» (de un Senghor, o de Aimé Césaire), o el «socialismo africano» (Nkrumah). Véase este tema en Elungu, 1984, 55-112. Odera Oruka (1991b, 87) indica que «complete freedom requires freedom both of the nation and their citizens».

134. Esta filosofía universitaria imitativa (como en Asia y América Latina) es sólo propedéutica del siguiente momento; no es propiamente filosofía creativa, sino informativa. Querríamos situar en este momento aquellos filósofos africanos que se oponen a toda filosofía africana y que opinan que la filosofía es simplemente universal, pero sin referencia al «mundo de la vida (*Lebenswelt*)». Véase Odera Oruka, 1990, 18 ss. («Professional Philosophy», donde se le da otro sentido del que hemos indicado aquí), cuyo más lejano antecedente sería Amo Guinea-Africanus (Amo-le-Guinéen), autor de obras tales como: *Dissertatio Inauguralis de jure Maurorum in Europa* (1729), *Dissertatio*

de humanae mentis apatheia (1734) y *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (1738), expuestas en Halle (donde fue *Privatdozent*) y en Jena, en Alemania; otro contemporáneo de Kant con origen en la periferia (Hountondji, 1977, 139-170). Se trataría, analógicamente, de lo que Francisco Romero denominó en América Latina (a partir de 1915) la época de los «fundadores» o la segunda «normalización filosófica» (ya que la «primera» normalización fue en la época colonial, desde 1553 como hemos indicado arriba). De todas maneras habría una honesta filosofía profesional: «African philosophy, as distinct from African traditional world-views, is the philosophy that is being produced by contemporary African philosophers. It is still in the making» (Wiredu, 1980, 36).

135. Elungu, 1984, 113 ss. («Les philosophies critiques»); y más adelante habla de «La Philosophie africaine au sens strict» (pp. 123-152).

136. Eboussi Boulaga, 1977. «*Muntu*» significa en lengua africana algo así como «el ser humano» (como un *Dasein* heideggeriano, cuya existencia está arrojada en el «mundo» africano periférico, colonial, desgarrado, contradictorio). La obra tiene tres partes: 1) Sistema de lo global. 2) La simbólica de la dominación. 3) Las consecuencias de la crisis. En la primera ataca la «etnofilosofía» como una retórica que fracasa («La retórica fracasa porque no hay una comunidad de discusión»; p. 41).

137. Por ejemplo: «La ontología no es solamente permanente, es asesina: suprime los falsos-seres [...] El fin justifica los medios, lo torna justo y santo, se llama sacrificio» (*op. cit.*, 201).

138. *Ibid.*, 16. «Una filosofía que no sabe desde dónde habla ni a quién, además de ser opaca consigo misma, juega la función de lo arbitrario, de lo irracional» (*ibid.*, 23).

139. El «ser-humano-africano», bantú.

140. «El mundo es asimétrico [...] Su secreto es su fuerza; el secreto de su fuerza es la filosofía [...] occidental» (*ibid.*, 33).

141. *Ibid.*, 19.

142. *Ibid.*, 18. «Identificándose con el señor, el *Muntu* cuando se mira a sí mismo niega su ser originario» (*ibid.*, 21). Textos magníficos como los de Memmi (1969) o de Frantz Fanon (1963).

143. Es desgarradora la crítica contra la etnología («El fin de la etnología»; «La esencia de la etnología está ligada a la expansión hegemónica del Occidente», p. 161): fin de la pretensión del sustituir al Otro, como centro-sujeto de su mundo, para describirlo «desde afuera». En cierta manera, Eboussi Boulaga invalida toda la crítica de Jürgen Habermas al comienzo de su nombrada obra (Habermas, 1981, I, Introducción, 2: «Algunas características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo»; pp. 72 ss.; ed. cast., 69 ss.). Aquí habría que indicar que Habermas siempre, cuando quiere indicar las características de la racionalidad «moderna», la compara (pero se olvida de la China, la India, el mundo musulmán, Latinoamérica) con un utópico «hombre primitivo», objeto de la etnología. Sería muy útil que los Winch, Godolier, Lukes, Horton, Habermas y otros leyeran y citaran con cuidado filósofos africanos (que hablan en «primera» persona y no como «observadores externos») de la estatura de Eboussi Boulaga. Es ya tiempo de empezar el tan proclamado diálogo convocando a los «afectados» excluidos de la «comunidad de filósofos hegemónicos» (europeo-norteamericanos). Pero todavía durará tiempo, tanto como la soberbia del blanco desprecie al ser humano (y a su filosofía) de la periferia de la Modernidad.

144. Véase la ya citada obra de Eboussi Boulaga, pp. 42-66.

145. *Ibid.*, 50.

146. Aquí Eboussi Boulaga escribe: «La *lengua*. Es una manifestación de la fuerza, del Poder originario; es una *kratofanía* [...] Manifiesta la fuerza que mueve las superficies. El adentro se expone en el afuera, y el afuera retorna al adentro» (p. 43). Nos hace recordar al Thot egipcio (véase *supra* § 0.1), prehistoria del lógos griego y la *dabar* semita. Es una experiencia primigenia bantú.

147. «L'ethnie, c'est la nature humaine comme destin immuable, comme lot de nécessités qu'elles sont et distinctives. L'ethnie a la rigidité d'une espèce, dans la perspective du fixisme» (p. 46).

148. «L'individu n'existe pas, s'il est un abstraction que l'on pense hors de l'ethnie» (p. 48).

149. *Ibid.*, 51: «Por ello, todo lo que tiene valor, que se impone sin discusión, se dice que procede de los ancestros, se lo califica de sagrado» (*ibid.*). «Es su fundamento, lo que es ontológica y lógicamente anterior» (*ibid.*).

150. *Ibid.*, 54.

151. *Ibid.*, 56. Valdría la pena copiar todo el texto, pero nos alargaríamos demasiado. Es una obra digna de ser leída con la paciencia con que se lee la *Metafísica* de Aristóteles, la *Lógica* de Hegel o el *Ser y tiempo* de Heidegger.

152. *Ibid.*, 64. «La divination [...] reproduit dans l'ordre symbolique afin de les éliminer et de déclarer les avoir supprimés du même coup dans l'ordre de la réalité [...] Le système du global est une magie du verbe» (*ibid.*).

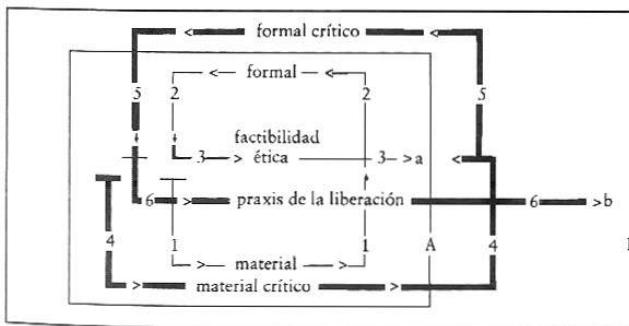
153. *Ibid.*, p.66.
154. *Ibid.*, 229.
155. *Ibid.*, 83 ss.: segunda parte del trabajo.
156. *Ibid.*, 88.
157. *Ibid.*, 120.
158. *Ibid.*, 132 ss. Nuestro filósofo, pienso, no articula suficientemente la pragmática con la económica.
159. *Ibid.*, 187.
160. *Ibid.*, 152 ss.
161. *Ibid.*, 221.
162. Sobre este preciso tema escribe Youssouph Mbargane Guissé (Mbargane Guissé, 1979): «Nous avons voulu en montrant les sources africaines de la tradition philosophique, combattre sur le terrain même de l'histoire l'eurocécentrisme» (p. 174).
163. El pragmatismo norteamericano luchaba a comienzos del siglo XX, como puede verse en las conferencias de William James en Edinburgh —a la que haremos referencia más adelante—, por el reconocimiento de la comunidad filosófica europea. Casi un siglo después la filosofía latinoamericana se encuentra en una situación semejante de exigencia de reconocimiento. Hoy la Filosofía de la Liberación latinoamericana se encuentra en situación semejante, pero con una diferencia, porque es un discurso pensado desde el horizonte mundial, horizonte diferente al de W. James, y esto porque Estados Unidos *ingresaba* en el inicio del siglo XX al «centro» del ya *antiguo* sistema-mundo (el sistema moderno, desde 1492). América Latina, África y Asia, en cambio, intentan hoy participar en la creación de un *nuevo* sistema-mundo. Es excepción la obra reciente de David Cooper *World Philosophies* (1996).

Primera parte

FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

[56] En esta *primera parte* entraremos de lleno a la exposición de los *fundamentos*¹ de la Ética de la Liberación. Se trata de una ética de la vida, desde su negación en la actualidad. La estrategia argumentativa será siempre ir analizando cada uno de los momentos *necesarios* pero *no suficientes*, hasta alcanzar un nivel tal de complejidad donde la *suficiencia* pareciera darse, pero, como observaremos en su lugar, la total suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y sus consecuencias últimas, institucionales e históricas, nunca puede alcanzarse plenamente, ya que comprende la totalidad de las acciones humanas en la entera historia mundial.

Esquema 1.1: REPRESENTACIÓN ESQUEMÁTICA DE LOS SEIS MOMENTOS DE LA ARQUITECTÓNICA DE UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN



Aclaraciones al esquema: *Primera parte: Los fundamentos:* 1) aspecto ético-material; 2) aspecto moral-formal; 3) factibilidad ético-procesual; a) proyecto ético vigente: el «bien». *Segunda parte: Crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación:* 4) aspecto ético-material crítico; A) el sistema ético vigente (aun el postconvencional) aparece ante la crítica ahora como la «Totalidad»; 5) aspecto moral-formal crítico antihegemónico; 6) factibilidad ético-crítica o praxis de liberación (construcción de nueva eticidad); b) proyecto de liberación; B) nuevo sistema ético futuro.

Iremos analizando los momentos necesarios de la ética, o sea, el aspecto material o de contenido (*Esquema 1.1: 1*, que expondremos en el *capítulo 1*), el aspecto formal o procedimental (*2, capítulo 2*), la factibilidad ética como proceso (*3, capítulo 3*). Habremos así expuesto *los fundamentos*. En la *segunda parte* llegaremos al punto de partida propiamente dicho de la Etica de la Liberación: para la ética como crítica material el sistema ahora aparece como dominador (*4, capítulo 4*); se abre así el paso a una nueva validez consensual antihegemónica desde la alteridad (*5, capítulo 5*). Todo esto remata en la transformación institucional o construcción de nueva eticidad, factibilidad crítica, que, por necesidad y suficiencia, siempre será un proceso de liberación (*6, capítulo 6*).

Capítulo 1

EL MOMENTO MATERIAL DE LA ÉTICA. LA VERDAD PRÁCTICA

[57] Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ello deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una ética de contenido o material². El proyecto de una *Ética de la Liberación* se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética (que expondremos en el *capítulo 4*), donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido. Este *capítulo 1* sobre el contenido material de la ética es ciertamente el más difícil y el que despertará más sospechas. No se expone porque se desee fundamentar una ética material darwinista o naturalista³, neoristotélica, comunitarianista, axiológica o de otro tipo. Es en función de las víctimas, de los dominados o excluidos, que se necesita esclarecer el aspecto material de la ética, para bien fundarla y poder desde ella dar el paso crítico (*capítulo 4*). Sabemos que podremos ser criticados de «racionales» o «fundacionalistas», de «vitalistas», «irracionales» o «materialistas». Sin embargo, nuestra posición es distinta a todas ellas.

En este *capítulo* intentaremos indicar algunos elementos, sólo *algunos*, de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización. Las culturas, por ejemplos, son modos particulares de vida, modos movidos por el principio universal de la vida humana de cada sujeto en comunidad, desde dentro. Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto. El acto límite, que pudiera parecer que no

tiene ya por contenido a la misma vida, el suicidio, de ninguna manera es una excepción. El suicida, en primer lugar, no podrá fundamentar éticamente su autonegación absoluta; no podrá tampoco sobre el suicidio fundar una acción ética posterior o un orden social, ya que se niega como sujeto de toda acción posterior. Pero aún más, si cansado, desmotivado o sufriente se «quitara la vida» la supone siempre, ya que es exactamente por haber perdido sentido su vida concreta por lo que intenta extinguirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio. Volveremos en una obra futura sobre esta fundamentación contra el cínico que pretende justificar la muerte, cometiendo una contradicción performativa. Por ahora se desea «situar» el lugar arquitectónico de la cuestión. Pero dicha fundamentación «contra cínicos», cuando se pretende justificar éticamente a la muerte, es necesaria para mostrar, desde la dignidad absoluta de la vida humana, la injusticia o perversidad que determina la existencia negativa de las víctimas. Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo la «astucia de la vida» del sujeto humano —y no a la inversa—, y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrofílicos (amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc.). Recomendamos por ello, para comprender la importancia y el sentido de esta ética de contenido o material, leer primeramente el *capítulo 4*, que es el tema inicial crítico de esta Ética de la Liberación. En efecto, en este *capítulo 1* se fundamenta *afirmativamente* la posibilidad de negar lo negado como el origen del proceso crítico material de la ética, que se describirá desde la *segunda parte*: la crítica ética. Después de leído ese *capítulo 4* se podrá comprender mejor la importancia de la ética material *positiva* que ahora describiremos.

[58] Se trata de efectuar un largo camino, pero desde su correcto «inicio» (el *Anfang* de Hegel o Marx), en este caso por sus contenidos. Expondremos el momento *material*⁴ de la ética que, contra lo que opinaba Kant, tiene una universalidad que mostraremos en su momento. Kant escribe:

Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia⁵) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden dar leyes prácticas⁶.

Las leyes prácticas son universales, y parece que la «facultad apetitiva» es necesariamente particular, egoísta. Y en otro texto anterior había expresado aún más claramente:

*Conservar cada cual su vida*⁷ es un deber, y además todos tenemos una *inmediata inclinación* a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustio-

so que la mayor parte de los seres humanos pone en ello⁸ no tiene valor interior y la máxima que rige ese cuidado *carezce de un contenido moral*⁹.

Se trata, exactamente, de la cuestión del criterio y del principio materiales de la ética, tanto por su contenido (la conservación de la vida humana), como por la inclinación, la pulsión o la afectividad que tienden a esa conservación. Mostrarémos que la llamada «inclinación (*Neigung*)», «facultad apetitiva» o el «deseo» puede tender igualmente a la universalidad¹⁰. Pero, además, y como veremos, el sistema afectivo-evaluativo humano se comporta cumpliendo el indicado principio material de la ética propiamente universal y necesario. Observaremos más adelante que la mera dimensión material (con «a» en alemán) no es suficiente para la realización de una máxima, acto, institución o sistema de eticidad «buenos». Se necesitarán también otros criterios y principios ético-morales para dicha realización, tales como los ámbitos de la consensualidad de validez moral o la factibilidad de las mediaciones, para alcanzar lo efectivamente «bueno»¹¹. Se trata de la articulación de numerosos criterios y principios de la ética, y de la construcción de muchas categorías que frecuentemente son definidas unilateralmente.

Por otra parte, habrá que superar el dualismo reduccionista (de Descartes, Kant o de la «Ilustración») que situaba en una hipotética «alma» lo que la ética necesitaba para exponer su tema y que, desde su «antropología metafísica», deformaba desde el inicio todo posible análisis posterior. Pero, además, habiendo fijado toda la atención en la «conciencia» se perdió todo el nivel de los procesos auto-organizativos de la vida, y aun autorregulados de la vida social, que no son descubiertos por la conciencia, ya que se trata de estructuras en parte no-intencionales.

§ 1.1. EL SISTEMA COGNITIVO Y AFECTIVO-EVALUATIVO CEREBRAL HUMANO

[59] La ética debe dar importancia a esos procesos auto-organizados o autorregulados de la vida, ya que un cierto «conciencialismo» moderno exagerado y unilateral hace perder el sentido de la corporalidad orgánica de la existencia ética. La conciencia no necesita intervenir siempre, pero es determinante en la intervención «crítica», correctiva de los efectos perversos no-intencionales. Por ello efectuaremos una rápida incursión propedéutica en un tema de extrema actualidad y que, paradójicamente, ha comenzado sólo hace poco a despertar entre los filósofos la atención que merece¹². Se trata de los estudios empíricos de la biología cerebral que nos permitirán, sin caer en reducciónismos o en el naturalismo o darwinismo ético¹³, recuperar la dimensión de la *corporalidad* con procesos orgánicos altamente autorreferenciales tan dejada de lado por las morales formales, y para enmarcar más estrictamente las pretensiones no siempre válidas de las éticas materiales. Téngase en

cuenta la diferencia siempre existente, aun en el largo plazo, entre el «hecho» neurológico y el «hecho» reflexivo de la subjetividad¹⁴, aunque el segundo es «portado» materialmente por el primero.

Humberto Maturana¹⁵ propone tres grados de «unidades orgánicas» de la vida:

a) La *unidad de primer grado* se da en la célula viva. Toda la materia física que constituye nuestra corporalidad es tan antigua como el universo (más de 18 mil millones de años)¹⁶. Todas las células vivas de nuestra corporalidad, que son producto de fracturas reproductivas de células siempre vivas, son parte de un *continuum* que está vivo desde el origen de la vida en la tierra (hace unos 4 mil millones de años)¹⁷. Somos un momento de la vida autopoética:

El reconocer que lo que caracteriza a los seres vivos es su organización *autopoética* permite relacionar una gran cantidad de datos empíricos sobre el funcionamiento celular [...] La noción de autopoiesis no está en contradicción con ese cuerpo de datos [...] sino que] enfatiza el hecho de que los seres vivos son unidades *autónomas*¹⁸.

El metabolismo de dinámica *interna* (autopoético y autónomo) de la célula reacciona ante el *entorno* por mitocondrias o membranas, límites, inaugurando un proceso de ontogenia.

b) La *unidad de segundo grado* se da en los organismos metacelulares (pluricelulares, desde un hongo hasta los mamíferos superiores). La ontogenia metacelular es un proceso de filogénesis celular. La evolución consiste en perturbaciones que se conservan autopoéticamente por adaptación¹⁹. La aparición del sistema nervioso permite, por su parte, «expandir el dominio de posibles conductas al dotar al organismo de una estructura tremadamente versátil y plástica»²⁰, lo que otorga (por el sistema de coordinación senso-motor) un mayor movimiento²¹.

c) La *unidad de tercer grado* se cumple en los fenómenos sociales (desde una colmena de abejas hasta los primates superiores). Las hormigas se «comunican» pasándose unas a otras continuamente sustancias químicas alimenticias (trofolácticas). Los animales superiores usan comportamientos interactivos de tipo gestural, postural o táctil. La unidad de tercer grado, que incluye comportamientos ontogénicos y filogénicos de mayor complejidad, es el «dominio lingüístico entre organismos participantes»²². Veamos todo esto con mayor detenimiento.

[60] Gerald Edelman²³ describe de una manera neurológico-científica el funcionamiento del cerebro. El cerebro, momento interno de la corporalidad humana, es un «sistema de reconocimiento por selección (*selective recognition system*)»²⁴ que procede en base a grupos neuronales interconectados. En primer lugar, de la misma manera que el sistema inmunológico o el proceso evolutivo de las especies, el sistema nervioso cerebral actúa por selección²⁵, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto hu-

mano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime. Nos dice Antonio Damasio, en *Descartes' Error*, que:

Transcurridas varias horas después de haber comido, el nivel de azúcar en la sangre desciende y las neuronas en el hipotálamo detectan el cambio; la activación de los patrones innatos pertinentes hace que el cerebro altere el estado corporal para que la probabilidad de corrección pueda aumentar; usted siente hambre y lleva a cabo actos para satisfacerla; usted come, y la ingestión de comida corrige el azúcar en la sangre²⁶; finalmente, el hipotálamo detecta de nuevo un cambio en el azúcar en la sangre, en esta ocasión un aumento, y las neuronas adecuadas colocan al cuerpo en el estado cuya experiencia constituye una sensación de saciedad²⁷.

Como puede imaginarse el lector, esto es una simplificación completa de un proceso inmensamente mayor (trillones de veces más complejo). De todas maneras todo esto es parte de las funciones que cumple el cerebro —como funciones de la corporalidad ética de las que nos estamos ocupando—. Es decir, el cerebro es el órgano directamente responsable del «seguir-viviendo», como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético.

[61] Veamos ahora algunas funciones del cerebro, como procesos auto-organizados y hasta autorregulados no-intencionales de la vida, que *siempre actúa como un todo*, aunque unas de esas funciones se refieran más directamente a algunos de los órganos internos, que frecuentemente constituyen «circuitos», en donde las corrientes de información neuronal «entran», «salen» o «retornan» en variadísimos movimientos mutuamente coimplicantes.

El estímulo (o simplemente la captación de realidad²⁸) del mundo externo (el 1 del *Esquema 1.2*, más abajo) se hace presente por una señal que es captada por el cerebro, por mediaciones receptoras y transmisoras neurológicas especializadas, que efectúa como resultado, después de otros momentos, una «categorización perceptual» (3)²⁹, por reconocimiento selectivo, adaptativo a la reproducción de la vida del organismo, como hemos dicho. Así se van formando «mapas (*maps*)»³⁰ o estructuras de grupos de neuronas que reaccionarán en el futuro de manera semejante, nunca exactamente igual, ante un «recuerdo» o una «nueva llamada (*recall*)». Una vez que se tiene un número suficiente de «mapas», el cerebro puede comenzar una función más compleja que es denominada «proceso global de rastreo o mapeo (*global mapping*)»:

Un rastreo o mapeo global (*global mapping*) es una estructura dinámica que contiene múltiples mapas locales con entradas y salidas (tanto motrices como sensoriales) que pueden interactuar con partes del cerebro no mapeadas (*non mapped*)³¹.

[62] Lo más importante para los fines de una ética es que dicho proceso recorre un «camino» que incluye no sólo la región talámico-

cortical (de reciente formación en la evolución de las especies y propia por su desarrollo cerebral descomunal del *homo*), sino antes el sistema límbico y la base del cerebro (el más antiguo, y ya existente en los insectos o reptiles, por ejemplo):

La categorización siempre se presenta en relación a *criterios de valor* (*criteria of value*) internos y (que) esta referencia define su propiedad. Dichos *criterios de valor*³² no determinan categorizaciones específicas pero restringen el dominio bajo el cual se presentan [...] El fundamento de los *sistemas de valor* en los animales de una determinada especie ha sido fijado por la selección evolutiva³³.

De otra manera. El proceso de categorización exige para constituir su «objeto»³⁴ un «pasaje» por el sistema «evaluativo-afectivo» (constituido esencialmente por el sistema límbico y la base del cerebro como ya hemos dicho; siendo alguno de sus órganos el hipotálamo, la amígdala, el hipocampo y el tálamo, que dan «luz verde» (o «luz roja») al consecuente proceso categorizador. ¿Cuál es la causa de tener que efectuar tal «rodeo» por el sistema afectivo-evaluativo (el momento 5 del *Esquema 1.2*)? Se trata, nada menos, que de «determinar», «constatar», «juzgar» la manera o el cómo lo categorizado «permite» o «se opone» a la consecución y crecimiento de la vida del organismo, de la corporalidad como totalidad, y de la cual el propio cerebro es sólo una parte funcional. El cerebro humano posee este criterio como «criterio de verdad» fundamental. Cuando un insecto o un mamífero perceptúa estimúlicamente otro animal, por ejemplo, debe «captar-evaluándolo» como «peligroso» o como «mediación» para la sobrevivencia del organismo en cuestión (debe captar la diferencia entre un «enemigo» o un «alimento», p.e.). Si no tuviera esta capacidad evaluativa moriría el individuo, y si todos la hubieran perdido desaparecerían como especie. Es cuestión de vida o muerte³⁵. Positivamente «valioso» (la norma o máxima que es juzgada —por un juicio de hecho³⁶—) es lo que permite la reproducción de la vida. El «valor»³⁷ (aquí lo evaluado por el juicio ya indicado que compatibiliza lo a obrar desde el criterio de verdad) no es más que el hecho de que dicha mediación (el objeto o enunciado en cuestión) permite la sobrevivencia, lo que es «guardado» por la memoria en el repertorio de las experiencias pasadas en ciertos grupos neuronales, que puede ser «llamado de nuevo (*recall*)», «recordado» para aceptar o no (de manera intuitiva, sin juicio explícito y menos sintáctico-lingüístico, en las especies no-humanas³⁸) lo que estimula. Si esta «memoria» neuronal se equivocara en su recuerdo de la evaluación-afectiva, el organismo (el insecto o mamífero) podría ser destruido, como hemos ya indicado, por cosas, organismos u otros momentos reales de los que no se advirtió a tiempo su «peligrosidad»³⁹.

[63] Estamos ante una novedad importante: el ejercicio del sistema afectivo-evaluativo (2 o 5) (un evaluar con anterioridad al mismo «juicio de valor» explícito y abstracto, y aun del mismo sujeto o predicado

del «juicio de hecho» de la razón instrumental) es un momento constitutivo originario del acto mismo de la captación teórico-práctica y empírica por excelencia del categorizar:

Ningún sistema basado en la selección actúa sin referencia al valor (*value-free*). Los valores son restricciones necesarias al proceso de adaptación de las especies [...] Sin duda, estos sistemas de valor también subsumen las construcciones de orden superior que conforman las metas y objetivos individuales. Categorizamos en base en el valor⁴⁰ [...] La ciencia ha resultado ser eminentemente práctica, como debe ser, puesto que está al servicio de la verdad verificable⁴¹.

Con la «materia» de la categorización perceptual (momento 3), el cerebro humano efectúa una segunda función: la «categorización conceptual»:

Las áreas del cerebro encargadas de la *formación de conceptos* contienen estructuras que categorizan, discriminan y recombinan las diferentes actividades cerebrales que acontecen en diferentes clases de *rastreos o mapeos* [...] Deben representar un mapeo según los tipos de mapas [...] El córtex frontal es un excelente ejemplo de un centro conceptual en el cerebro⁴² [...] El cerebro, debido a sus conexiones con los ganglios basales y el sistema límbico, incluyendo el hipocampo, también establece relaciones que ayudan a la categorización de valor y de las propias experiencias sensoriales. De esta manera, las memorizaciones conceptuales se ven afectadas por valores⁴³ —una característica importante para acrecentar la sobrevivencia⁴⁴.

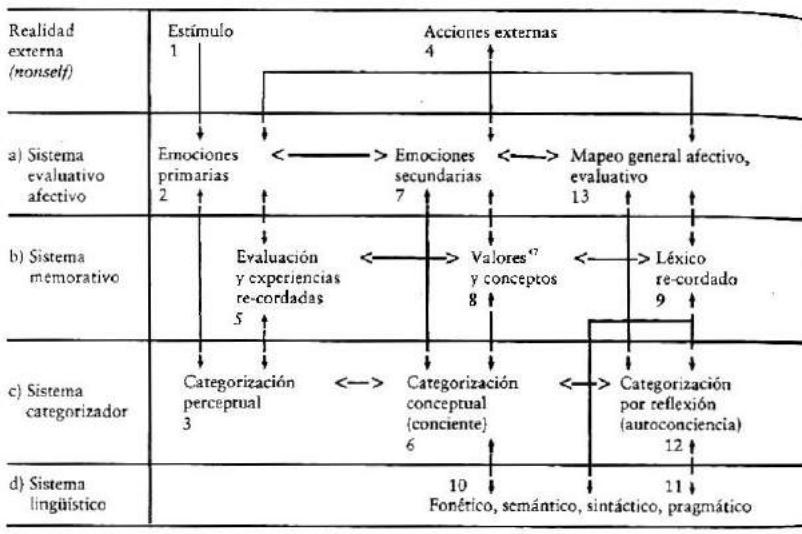
Así como el sistema afectivo-evaluativo constituye un momento del proceso de categorización, de la misma manera la categorización conceptual reorganiza el sistema de valores⁴⁵ ordenándolos, por su parte, también en base al criterio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto orgánico humano (para simultáneamente ser subsumido en criterios lingüístico-culturales) (momento 8).

[64] Por su parte, la «conciencia primaria» de algo (en el nivel 6) se alcanza, al menos, por el grado de evolución de los mamíferos superiores que cuentan con un sistema límbico y con una memoria conceptual suficiente, y con una conexión neuronal que comunica el córtex con el tálamo, permitiendo el «retorno (*reentry*)» de las señales desde «la memoria con categorías de valores y los mapeos globales encargadas de la categorización perceptual en el tiempo real»⁴⁶. «Tener-conciencia» de que esto es un «alimento» (o un «veneno») supone poder captar la diferencia del «sí mismo (*Self*)» (todavía no de un «yo») y de lo «no-sí-mismo (*nonself*)» y el tener la capacidad para confrontar lo que enfrenta al organismo con la memoria de eso mismo recordado (el *remembered present* de Edelman). Lo más relevante para la filosofía es la explicación neurobiológica de la autoconciencia tal como la propone Edelman.

En efecto, la autoconciencia (nivel 12) —que hoy parece ser un fenómeno inicialmente presente, de alguna manera, en algunas especies superiores— supone por su parte la lengua (nivel 11 del *esquema 1.2*)

—situada principalmente en las regiones corticales denominadas Broca y Wernicke—, que no se identifica con la función de categorización conceptual y que la supone.

Esquema 1.2: ALGUNOS MOMENTOS O FUNCIONES SUPERIORES DEL CEREBRO



Aclaraciones al esquema: a) Se sitúa en el cerebro principalmente en el sistema límbico y en la base del cerebro (los órganos más antiguos en el proceso evolutivo del cerebro). b) En diversas regiones cerebrales (especialmente en regiones con «mapas»). c) Principalmente en la región tálamo-cortical (frontal, parietal, temporal). d) En la región más reciente cortical, en especial en las áreas Broca y Wernicke. e) La corporalidad auto-organizada. Los momentos del 9 al 13 se desarrollan al final del proceso evolutivo de las especies superiores.

La posición errecta del primate superior⁴⁸ permitió al Australopithecus, que culminará con la especie *homo*, acelerar el proceso evolutivo. En primer lugar, se desarrollan las regiones cerebrales de la capacidad fonética, fruto epigenético del aprendizaje memorativo, que permite acrecentar y recordar un léxico con significado, un proceso semántico de contenido perceptivo-conceptual:

El significado surge de la interacción de la memoria para categorizar valores [8] con la actividad combinada de áreas conceptuales [6] y áreas de lenguaje [10]⁴⁹.

Para Humberto Maturana el lenguaje no es un modo primario de operar del sistema nervioso⁵⁰. Por el contrario, es un subsistema *ad hoc*

originado filogéticamente por la especie *homo* (que fue desarrollando el córtice cerebral por la evolución), a fin de nombrar y comunicar a un mundo perceptivo *global* que sin la lengua no permitía un manejo de los «objetos» de manera distinta o analítica.

[65] La «unidad de tercer grado» *humana* —de Maturana— se da entonces por el lenguaje, siendo éste, como hemos dicho, no sólo un momento neurológico o genético, sino que es también un producto cultural⁵¹. Los homínidos a los que pertenecemos tienen más de quince millones de años; desde hace unos cuatro millones existe el *homo habilis*. En ese tiempo se fue desarrollando la «cooperación y coordinación conductual aprendida» a través del lenguaje, que dio recursos para acumular creativamente una indefinida cantidad de nuevas distinciones de «objetos» que sin el lenguaje no hubieran podido manejarse —en primer lugar la distinción entre entorno y lenguaje:

Nos encontramos a nosotros mismos en este acoplamiento, no como el origen de una referencia ni en referencia a un origen, sino como un modo de continua transformación en el devenir del mundo lingüístico que construimos con los otros seres humanos⁵².

La sintaxis, no sólo genética, así como el proceso de categorización conceptual, va produciendo complejas estructuras de relaciones de grupos neuronales que establecen sus reglas desde una práctica fonética, hablada (mucho antes que como escritura; pienso ahora en Jacques Derrida⁵³).

[66] La autoconciencia sólo puede darse cuando la corporalidad, por las funciones superiores del cerebro, la llamada «mente (*Mind*)», se comprende y puede nombrarse (y ahora de manera más radical que en la mera «conciencia») como un «yo (*self*)»⁵⁴ (o un «nosotros») claramente distinto del «no-yo (*nonself*)» y del «tú», «él», «ella», «vosotros». Así surge la posibilidad de la reflexión o autorreferencia del sujeto (del «yo») sobre sí mismo (el «sí mismo»), tomando conciencia del estar conociendo como un sujeto consciente y de pertenecer a una comunidad de los hablantes distinta de una mera realidad dada «de suyo», desde el horizonte del pasado recordado lexicalmente en cuanto recurso de una lengua de una comunidad, volcándose al futuro en proyectos históricos:

La autoconciencia, o conciencia de más alto nivel, articula el yo socialmente construido con la imagen de la individualidad biológica. La autonomía de algunas partes del pensamiento consciente de las restricciones del presente inmediato y la riqueza en aumento de la comunicación social posibilitan anticipar el futuro y el comportamiento planeado. Junto con esa capacidad viene la habilidad de modelar el mundo, de hacer comparaciones explícitas y juzgar los resultados; gracias a esas comparaciones se da la posibilidad de reorganizar los planes⁵⁵.

[67] En este momento deseamos tocar un tema que mucho importa a la ética, y se trata del ya indicado sistema cerebral evaluativo-

afectivo. En efecto, es un subsistema cerebral complejo estudiado por las teorías de James-Lange, Cannon-Bard (propuesta en 1929), y descrito como el «circuito de Papez» (desde 1937)⁵⁶. En él deseamos distinguir las meras «sensaciones» (como la de «dolor» o «placer»)⁵⁷, de las «emociones primarias» y «secundarias», como las denomina Damasio.

En primer lugar, el estímulo puede causar «dolor» o «placer»⁵⁸. Es necesario recordar que estas sensaciones no son emociones; ellas son productos de estímulos que irritan o hieren, que calman o producen estados agradables, es decir, sensibilizan a las células receptoras, sea de una manera traumática o placentera. Ciertas substancias, por ejemplo la endorfina (*endorphin*), puede inhibir la sensación de dolor; otras, como la cafeína, pueden desinhibir la sensibilidad en general. En principio (es decir, como estado objetivo fundamental), produce placer lo conducente a la reproducción de la vida; el dolor como sistema de alarma anuncia en último término la muerte. Para fundamentar la validez ética de este criterio, y también de las excepciones o conflictos que se presentan en la aplicación de su principio correspondiente, que Kant entiende sólo como la expresión exclusiva de egoísmo (egoísmo que se confunde con la naturaleza misma de las inclinaciones), se deberá recurrir a otros criterios o principios, como expondremos desde el *capítulo 2*. Percibir el estado corporal efecto del placer o del dolor constituye el fenómeno más complejo de las emociones.

Al percibirse un estímulo puede producirse, por ejemplo, la «emoción» de «temor» —nivel 2 del *esquema 1.2*— (a causa de la evaluación de algún momento «peligroso» posible del dicho estímulo), al que le puede seguir una acción (nivel 4) por aptitud innata (como el abrazarse el niño fuertemente al cuerpo de su madre, que recuerda el primate aprehendido al pelaje de la progenitora) o fruto de aprendizaje (como prepararse para la defensa de la vida):

Dichas características, individual o conjuntamente, pasan por un proceso de preparación y después son detectadas por un componente del sistema límbico del cerebro, esto es, la amigdala; los núcleos de neuronas poseen una disposición representativa⁵⁹ que genera un *estado corporal* característico de la emoción del miedo⁶⁰.

Estos «estados corporales (*body states*)» repercuten en la entera estructura de la corporalidad (en el nivel endocrino, químico, neurológico, muscular, psicológico, etc.), constituyendo el «mecanismo básico» de la emoción primaria. Se trata de la «subjetividad» y el «psiquismo» de Lévinas, que no son momentos cognitivos, representativos o eidéticos.

[68] La «emoción secundaria» (nivel 7 del *esquema*) es una «experiencia refleja de la emoción primaria», que puede producir aceleración del ritmo del corazón, la piel puede ruborizarse, los músculos pueden ponerse tensos, los glándulas endócrinas se activan, el sistema inmunológico se modifica. En este caso hay actualización (por diversos *Mappings*) de lo que estimula; se le somete a una evaluación interna —que

no siempre «pasa» por la región cortical de la conciencia— produciendo un efecto corporal:

La emoción es la combinación de un proceso mental evaluativo, simple o complejo, con disposiciones a las respuestas de ese proceso, en general, que se dirige al propio cuerpo y que produce un estado corporal emocional, pero también se dirige al mismo cerebro, dando como resultado cambios mentales adicionales⁶¹.

Como puede observarse, las emociones secundarias incorporan el proceso cortical de categorización y ordenación de las mismas emociones, evaluándolas. Se trata de una de las funciones superiores del cerebro, que denominamos «mentales»⁶².

Además, pueden «sentirse las emociones (*feelings of emotions*)» (nivel 13 del *esquema 1.2*) en un «proceso continuo de monitoreo (*process of continuous monitoring*)» de los efectos causados por estados corporales en las vísceras, músculos, otras partes del cuerpo, fruto de un «mapeo (*mapping*)» efectuado por el subcortíce y el córtice cerebral. El «sentir» es una reflexión sobre la «emoción» (su objeto). De esta manera:

La naturaleza de la tristeza o la felicidad es la percepción combinada de ciertos estados corporales con cualquier pensamiento con los que se articulen, complementada por cambios en el estilo y eficacia del proceso de pensamiento⁶³.

Emociones como la alegría, tristeza, temor o disgusto corresponden a «estados corporales», pueden por su parte ser «sentidas (*feel*)» como gozo o angustia, y que se conectan a emociones por las «señales» que emanan del cuerpo, igual que la euforia, melancolía o pánico⁶⁴.

[69] Por último, podemos hablar todavía de un «sentir fundamental (*background feeling*)» aun más radical⁶⁵:

Lo llamo *sentimiento fundamental* (*background feeling*) —escribe Damasio— porque se origina en un estado corporal fundamental más que en estados emocionales [...] El sentimiento de la vida misma [...] Un sentimiento base corresponde al estado corporal prevaleciente entre las emociones⁶⁶.

Cuando se nos pregunta: «¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes?», respondemos con un general: «¡Muy bien!». ¿A qué corresponde exactamente lo que decimos que «nos encontramos» o «sentimos» *muy bien*? Se trata de un *sentir general* reflejo acerca de la corporalidad como totalidad, ya que «the background state of the body is monitored continuously»⁶⁷. Por ejemplo, se denomina *anosognosia*⁶⁸ cuando alguien está «desprovisto de la posibilidad de sentir estados corporales actuales, especialmente en lo que se refiere al sentimiento fundamental»⁶⁹. Un estado general de satisfacción («sentimiento fundamental [*background feeling*]») debe entonces distinguirse de la emo-

ción de alegría o gozo y de la sensación de placer. Todo esto está relacionado al fin conjunto de la corporalidad en sus diversos niveles, en referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano. Si a esto agregáramos las «evaluaciones» culturales (las de un egipcio diversas a las de un griego, de un azteca, a las de un español o moderno europeo, etc.), tendríamos un nuevo «sentir evaluativo general reflejo» (la conciencia moral o ética)⁷⁰, que «monitorea» (subsume) toda la existencia no sólo en el nivel visceral de la corporalidad, sino en el nivel cultural-histórico de la misma corporalidad en un estado autoconsciente y lingüístico como actor social de los valores culturales (incorporado cerebralmente en las áreas más desarrolladas y recientes de los lóbulos corticales lingüísticos, perfectamente articulados con el sistema límbico y base del cerebro, produciendo una unidad compleja de los diversos órdenes evaluativo-afectivos⁷¹). Nuestro neurólogo concluye:

No considero a las emociones y los sentimientos como las cualidades intangibles y vaporosas que muchos aseguran que son. Su objeto es concreto, y pueden relacionarse con sistemas específicos del cuerpo y el cerebro, *no menos que la visión o el lenguaje*. La base del cerebro y la corteza cerebral operan conjuntamente para construir emociones y sentimientos, al igual que la visión⁷².

[70] Puede ahora considerarse nuevamente la propuesta de Kant. Hablando del «fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*)» del arbitrio, niega que pueda ser afectivo o empírico. Por otra parte Kant reduce toda la afectividad al «placer (*Lust*)», por lo que concluye:

Un principio que sólo se funda en la condición subjetiva [léase: afectiva] de la receptividad de un placer (*Empfänglichkeit einer Lust*) o dolor [...] puede servir sin duda de máxima para el sujeto que la posee, pero no de ley para esta misma (porque carece de necesidad objetiva que deba reconocerse *a priori*)⁷³.

Es decir, el sistema evaluativo-afectivo cerebral [nivel *a*) del *esquema 1.2*] no tendría ninguna «necesidad objetiva» para Kant. Sí la tiene, en cambio, en la descripción actual neurobiológica del sistema de categorización práctico-teórico [nivel *c*]). Desde un punto de vista cerebral ambos sistemas tienen la misma necesidad objetiva: responden, en primer lugar, a las exigencias de la vida humana (necesidad objetiva primera); en segundo lugar, se articulan con el nivel lingüístico-cultural e histórico; y, en tercer lugar, como veremos, responden a las exigencias superiores y culturales universales de una ética crítica (integrada a las funciones del sistema límbico o base del cerebro, junto al lóbulo frontal del córtex). El dualismo y el formalismo kantiano (como el cartesianismo y tantos otros sistemas éticos modernos puramente formales) le han jugado a la ética una mala pasada. La negación del «cuerpo» en favor de un «alma» descorporalizada (desde los griegos hasta las éticas mo-

dernas) nos habla de una muy determinada tradición (la otra, siguiendo la vía mítica de la resurrección de la carne con el Osiris egipcio, o con la tradición semita o musulmana, desemboca en las ciencias neurocerebrales que nos permiten recuperar la unidad de la corporalidad, dentro de las cuales las funciones superiores del cerebro nos exigen descartar definitivamente la simplicación sumamente ambigua en ética de un «alma» sustancial independiente⁷⁴).

[71] La Ética de la Liberación necesita una comprensión unitaria del ser humano. John Searle⁷⁵ indica que es necesario evadirse de falsas alternativas, ya que no es aceptable ni el monismo ingenuamente materialista ni el dualismo. La afirmación unitaria de la corporalidad, que niega el dualismo, puede igualmente no afirmar el materialismo behaviorista o fiscalista. La solución debe ser distinta a las tradicionales, ya que el cerebro se sitúa en un *sui generis* estrato de la realidad. Maurice Merlau-Ponty escribía:

Sería mejor en este caso decir que el funcionamiento corporal ha sido subsu-mido en un nivel superior de la vida y que el cuerpo se ha transformado en cuerpo *humano*⁷⁶.

Las funciones más complejas del cerebro humano (las emociones secundarias, la felicidad, la categorización conceptual, la competencia lingüística y la autoconciencia, que permiten la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico) *subsumen* las meras funciones físico-vitales de los cerebros menos desarrollados de los animales pre-humanos.

De la misma manera, Xavier Zubiri, en una descripción de la «inteligencia-sentiente» o del «sentido-inteligente», en explícita referencia al funcionamiento cerebral y para evitar dualismos, cuando trata los «sentimientos», escribe:

El hombre tiene sentimientos, sintiéndose él en la realidad. Por eso el animal tiene ciertamente *afecciones*, modificaciones de su tono vital, pero ningún animal tiene *sentimientos* [...] No es que en el hombre haya por un lado apetitos sensibles y por otro apetito racional, sino que no hay más que un estado sentimental, que es lo tónico de la realidad⁷⁷.

Por su parte Heidegger, al que puede acusársele de muchas cosas, no cayó en el dualismo, aunque no analizó suficientemente lo «anterior» y «posterior» del mundo (como lo mostrará Lévinas). El «ser-en-el-mundo» del «Ser-ahí» —el sujeto humano ontológico— se abre a dicho mundo como «com-prensión (*Verstehen*)»⁷⁸, acto que no puede confundirse ni con la razón pura de Kant ni con la razón dialéctica de Hegel. Es un «modo» de captar la totalidad de las experiencias existenciales de la vida humana en su conjunto: «mi mundo», «nuestro mundo». Desde la totalidad de las «experiencias» del cerebro como capacidad cognitiva se puede categorizar lo que se presenta a la consideración

actual [lo que Heidegger denominaba la «interpretación (*Auslegung*)»]. No deseamos realizar semejanzas forzadas, pero queremos simplemente indicar que el dualismo ha sido evitado por el filósofo de Friburgo⁷⁹.

[72] Para concluir deseamos volver a unas reflexiones de Maturana. En efecto, para este neurólogo el nivel último del desarrollo puede ser denominado ético. Es la relación dada en el medio lingüístico entre organismos en comunidad que han alcanzado, por la conciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y libertad ante el Otro (experimentado como otro sujeto trans-sistémico), como otro sujeto ético:

Por esto, todo lo que hemos dicho aquí, este saber que sabemos, lleva una ética que es inescapable y que no podemos soslayar [...] La aceptación del Otro [...] en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social [...] Cualquier cosa que destruya o limite la aceptación de Otro [...], desde la competencia [del mercado] hasta la posesión de la verdad [dogmáticamente], pasando por la certidumbre ideológica, destruye o limita el que se dé el fenómeno social, y por tanto lo humano, porque destruye el proceso biológico que lo genera⁸⁰.

Habríamos pasado de una mera naturaleza biológica o social pre-lingüística a la ética, ¿se trata de un caso más de la «falacia naturalista»? George E. Moore critica al evolucionismo, por ejemplo el de Spencer⁸¹, porque éste pretendería «pasar» desde dentro del proceso evolutivo a lo ético como tal, es decir, de la evolución biológica «se sigue el corolario de que la conducta adquiere carácter ético»⁸². Nosotros en cambio, con la neuro-biología actual, afirmamos que, en efecto, la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialéctica y materialmente el fenómeno ético (que se establece en el nivel de las funciones «mentales superiores» del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales bien determinados y desde un principio material universal que a G. Moore, desde su intuicionismo axiológico, le resulta imposible descubrir⁸³).

[73] Para terminar este párrafo deseamos «hacer una práctica argumentativa» partiendo de los estudios neurológicos: se trata de la llamada «falacia naturalista». Esta falacia, reinterpretada dentro de la tradición fregeana-russelliana, como ejercicio de la razón formal, abstracta e instrumental, indica con razón que no pueden deducirse de juicios de hechos, por derivación lógico-analítica, juicios normativos. Pienso que la objeción ahora pierde su evidencia, y se tornaría una falacia reductiva, de intentarse el «pasaje» por fundamentación material (de contenido) de un juicio de hecho a un juicio normativo en un plano concreto, bajo el ejercicio de lo que denominaremos razón práctico-material⁸⁴; en este caso no hay ya *deducción* analítica sino *fundamentación* dialéctica por contenidos, y exige el desarrollo de otros aspectos lógicos materiales en general mal estudiados⁸⁵. En efecto, siendo el sistema evaluativo-afectivo un momento constitutivo del funcionamiento cerebral, sistema que cumple con las exigencias de la reproducción y

desarrollo de la vida del sujeto humano, dicho sistema realiza continuamente el «pasaje» de juicios constatativos, descriptivos o de hecho («Esto es veneno») hacia juicios de «deber-ser» («No debo comer esto»), como mediación necesaria y obligatoria para el «ser» viviente, bajo pena de suicidarse culpablemente (porque estamos hablando siempre aquí del «ser» *humano*). De la misma manera si expreso: «Yo tengo sed», se trata de un enunciado descriptivo. El ser humano, como viviente, necesita beber líquidos potables para vivir; si no pudiera beber ningún líquido, moriría. El sistema evaluativo cerebral, como sistema de alarma, juzga la situación de «sed» como de «peligro» para la extinción de la vida, y enuncia: «Yo *debo*⁸⁶ beber líquidos» para sobrevivir. En cuanto exigencia subsumida en un sistema evaluativo, que es también y siempre racional, ético-cultural, el enunciado descriptivo vital humano se torna normativo: es un *deber*⁸⁷. De otra manera: el sistema límbico, la base del cerebro y el área frontal del córtex cumplen funciones cerebrales, funciones reguladoras de la sobrevivencia, de la reproducción y desarrollo de la vida del ser humano. Su actividad consiste en determinar la jerarquización evaluativa misma, y en aplicar lo que «debe-ser» obrado para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético. Se trata de un estricto «deber-ser» normativo «ético» (que no es más que la otra cara de la descripción del «ser» o de la realidad del viviente humano). El sistema límbico aplica prescripciones universales y no fixistas (no puramente vegetativas o meramente estimulicas animales, sino también estrictamente éticas: autoconscientes, lingüísticas, libres, responsables, culturales, históricas) que constituyen intrínsecamente el proceso de categorización conceptual y la posibilidad de formación y ordenación valorada (ordenada por compatibilidad de las mediaciones desde el criterio de sobrevivencia, de la reproducción y desarrollo de la vida humana) de un léxico (anterior al enunciado descriptivo teórico mismo), como momento lingüístico comunitario. Dicho «deber-ser» tiene una estructura estrictamente ética (por ser un sistema evaluativo cerebral *humano*), ya que ha sido formado con la participación simultánea de las funciones superiores «mentales», que ha subsumido el sistema evaluativo puramente «animal» (estimulico o instintivo específico) en el *sistema humano en general, y, en concreto, de valores*⁸⁸ ético-culturales en particular, que están a la base de las emociones, sentimientos, conciencia moral y voliciones autoconscientes, lingüísticas y responsables (sin dejar de tener siempre una implantación cerebral). La realidad de la vida humana del sujeto ético-cerebral tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias, obligaciones, un «deber-ser» que incorpora internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades de los niveles práctico y teórico de toda conducta posible⁸⁹. Pero con ello no queremos sugerir que la conciencia ética autorresponsable pudiera suplir los complejos mecanismos auto-organizados de la vida de la corporalidad humano-cerebral, sino que deberá actuar correctivamente en momentos críticos. Es decir, no se debe olvi-

dar que la vida humana incluye siempre también, como una de sus dimensiones para la sobrevivencia, a la razón como su «astucia».

§ 1.2. EL UTILITARISMO

[74] Siguiendo con nuestro argumento, intentaremos transitar por el discurso de una ética material unilateral. Veamos por ello algunos aspectos de la tradición ética material anglosajona. Desde finales del siglo XVII Inglaterra vence militarmente a Holanda, y aunque Francia se transforma en el poder continental⁹⁰, Londres, Glasgow, Manchester o Edimburgo reemplazan a Amsterdam como «centro hegemónico» mercantil del sistema-mundo. El mundo anglosajón tendrá la capacidad de «gestionar (*to manage*)», respaldado por la Europa continental, las respectivas periferias latinoamericana, asiática, africana y de la Europa oriental. Ahora la «reducción» (simplificación que racionaliza los complejos aspectos de la realidad y privilegia algunos excluyendo otros) considera al sujeto no ya como un «ego» inmaterial (propio del racionalismo «continental»), sino como una corporalidad reducida a ser una mera subjetividad empírica orientada por el cálculo medio-fin al control de una felicidad, asegurada por las «pulsiones reproductivas» del sistema, como efecto del consumo de las preferencias del comprador en el mercado⁹¹.

La filosofía «empirista» criticará el racionalismo continental, descartándolo como «metafísico»⁹² (propio de Descartes o Spinoza hasta Leibniz o Wolff), y propondrá una ética utilitarista. Esta corriente ética nos interesa especialmente por una reflexión que contiene una cierta recuperación de la corporalidad. Bentham escribía: «The question is not, can they reason?, nor, can they talk?, but can they suffer?»⁹³. Hoy, en la periferia mundial, la mayoría de la humanidad «sufre» en sus «membranas» (en la mucosa estomacal el hambre, en la piel el frío, etc.) el efecto traumático de una estructura no-intencional ético-económica *injusta*. Este «pasaje» del nivel de la sensibilidad al de la objetividad económica a través de una consideración ética parecerá atrevida. Se trata, sin embargo, del modo tan pertinente como los utilitaristas se ocupan del tema.

[75] Pareciera, en efecto, que la ética tiene algo que ver con la «felicidad» o la «infelicidad», tal como ya lo percibió un joven de diecisiete años en Tréveris en 1835: «La experiencia demuestra que el hombre más feliz (*Glücklichste*) es el que ha sabido hacer feliz a los más (*die meisten glücklich*)»⁹⁴. Tema que volverá a ser tocado al final del tomo I de *El capital*, cuando dicho joven ya adulto en Londres («centro» del sistema-mundo) formula la ley de la acumulación capitalista tal como es expresada en la ciencia económica *crítica*, acerca de la contradicción fundamental en los tiempos terminales de la Modernidad: «La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento

y degradación moral en el polo opuesto»⁹⁵. Por ello, la «infelicidad» (miseria, tormento, embrutecimiento) de la víctima, del oprimido, del excluido, será uno de los temas centrales de la *Ética de la Liberación*.

Los orígenes del utilitarismo⁹⁶ pueden rastrearse en Richard Cumberland, Anthony Shaftesbury o Francis Hutcheson, y más cercanamente en Adam Smith (en la Escocia presbiteriana, mercantil e industrial⁹⁷). Todo el análisis parte de ciertas abstracciones o reducciones claras, tales como la posesión de bienes como propiedad privada (que estabiliza a la sociedad en paz y permite la institucionalidad del goce feliz), el amor a sí (*self love*) desde una comprensión individualista (que ha abandonado a la comunidad), la simpatía del *moral sense* (que sacraliza sin conciencia el *status quo*) y, por último, la benevolencia altruista.

[76] El utilitarismo consiste en un neo-estocismo (y hasta en un hedonismo neo-epicureísta)⁹⁸ que reduce el manejo de la pura subjetividad individual al control de los medios dirigidos a un fin, a partir de un cálculo instrumental, que sitúa a la experiencia ética en referencia a las pasiones como última instancia. Esto permitiría una cierta racionalización empírica disciplinada de las decisiones, acciones y de sus consecuencias. Este neo-estocismo consecuencialista⁹⁹ es la actitud propia de un tipo aun más coherente que el holandés de una burguesía metropolitana. Se *simplifica* al máximo el orden ético para poder controlar racionalmente la estrategia militar, el *business* económico y político, internos y coloniales. El «yo (*Self*)»¹⁰⁰ objetiviza el sistema y se «distancia (*disengagement*)» de él para poder dominarlo con mayor eficacia. Se trata de un ejercicio abstracto de la razón instrumental. El empirista solipsista controla universalmente su objeto, ya que considera sólo al sujeto en cuanto «siente» la mediación «asegurada» para un fin (la felicidad) que «aleja» el dolor; decisión «manejable» (*manageable*) que ocupará el lugar del acto prudencialmente justo de los clásicos¹⁰¹.

[77] John Locke efectuó una «demolición (*demolition*)» en regla del edificio racionalista continental. Su simplificación es aun más radical. La subjetividad individual posesiva¹⁰² sólo tiene ideas, y no las hay innatas; todo depende de la experiencia, de la sensación, de la reflexión sobre ellas. En última instancia, en el tema que nos ocupa, escribe en su *Un ensayo sobre el entendimiento humano*: «El bien y el mal [...] no son otra cosa que placer o dolor, o aquello que nos provoca placer o procura dolor»¹⁰³.

La corporalidad puramente subjetiva —sin parámetros objetivos, racionales ni comunitarios— mide todos los objetos. Todavía, para toda esta tradición filosófica —incluyendo el observador trascendental que concibe la «armonía» de la «mano de Dios» que regula el mercado de la oferta y la demanda de Adam Smith—, la «divina providencia» seguía siendo una cierta referencia externa al orden moral que concilia ba eficazmente la conducta individual egoísta y el bien común, social. La autonomía del sujeto empírico, sin embargo, no era todavía plena. Mandeville se había ya preguntado sobre el problema de que si los jui-

cios morales eran expresión del sentimiento (felicidad), ¿cómo podrían ser algo más que la mera expresión de egoísmo? Por su parte, Hutcheson había afirmado que «la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor es la que ocasiona miseria en forma semejante»¹⁰⁴.

[78] David Hume¹⁰⁵, que niega la providencia divina a fin de alcanzar en la pura subjetividad secularizada el fundamento de la validez ética de la acción, afirma que el juicio moral no puede fundarse sobre alguna argumentación de la razón¹⁰⁶, sino sólo a partir del sentimiento¹⁰⁷. Desde este dualismo radical, y reductivo por ambas partes, la subjetividad es éticamente determinada con exclusividad por el placer o la felicidad (fin de la acción), por las pasiones o sentimientos (como medios), sin ninguna intervención de la razón, la autoridad política o la religión¹⁰⁸. La afectividad es el fundamento de la nueva moral. Hume intenta, por otra parte y para cerrar el círculo, distinguir entre el «es» descriptivo y el «deber-ser» prescriptivo, que quedará en la historia de la ética —aunque reinterpretada en extrema reducción lógico-formal por un Frege o Russell— como la crítica a la «falacia naturalista». La enuncia así:

Me sorprende que, en lugar de las cúpulas o proposiciones normales *es* (*is*) y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería* (*ought*) o *no debería*. Aunque este cambio es imperceptible, es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva [...] por lo que parece inconcebible del todo, cómo esta nueva relación pueda ser una deducción de otras, que son completamente diferentes de ella¹⁰⁹.

[79] Tomando en consideración una sugerencia de William Paley, llegamos así a Jeremy Bentham, que inicia explícitamente la corriente utilitarista. La tesis es la siguiente:

El *axioma fundamental* es: la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal¹¹⁰.

Retengamos todavía de Bentham otra formulación del «axioma»:

La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el *dolor* y el *placer*. A ellos solos les corresponde decirnos lo que deberíamos hacer, así como determinar lo que haremos¹¹¹.

Se trata del «principio de utilidad [...]»¹¹². El placer y el dolor son la última instancia «de todos nuestros juicios y todas las *determinaciones de la vida*»¹¹³. Por ello, «el principio de la utilidad lo subordina todo a estos dos móviles»¹¹⁴. Años después John Stuart Mill reformula la tesis:

La creencia que acepta como fundamento de la moral la *utilidad* o el *principio de mayor felicidad* sostiene que las acciones son buenas proporcional-

mente a su tendencia a promover la felicidad, [y son] malas conforme a su tendencia a producir lo contrario de la felicidad¹¹⁵.

Ante las objeciones¹¹⁶, Mill retrocede sobre sus posiciones y reduce el significado de su descripción:

Sin embargo, debe admitirse que los *placeres mentales*¹¹⁷ son, en su mayoría¹¹⁸, de mayor permanencia, seguridad, menos costosos, etc., que los corporales [...] atendiendo a su naturaleza intríseca¹¹⁹.

De todas maneras, lo que el utilitarismo se propone es definir un «único y primer criterio o principio universal ético», que, desde Aristóteles o Reice, es indemostrable¹²⁰, como todos los primeros principios¹²¹:

Es algo común a todos los primeros principios, a las primeras premisas de nuestro conocimiento, así como a las de nuestra conducta, el que no se pueda demostrarlos mediante la razón¹²².

Se trata entonces de un «criterio de moralidad (*criteria of morality*)»¹²³. Mill muestra el tipo de prueba (no de demostración apodictica, sino dialéctica, diría Aristóteles) que hay que aportar para poder fundamentar un tal principio o criterio universal¹²⁴. Es en este nivel que la «felicidad» se propone como un fin universal:

La felicidad es el único fin de la acción humana y su impulso es la prueba mediante la cual se juzga *toda conducta humana*; de lo cual necesariamente se deduce que debe ser el criterio de moralidad¹²⁵.

Se trata sin embargo de un «criterio» determinado por una felicidad alcanzada como cumplimiento de las preferencias de consumo, por elección de la utilidad (determinada por el «deseo» del comprador), dentro del mercado capitalista, como veremos¹²⁶.

El utilitarismo es sumamente complejo y contiene al menos cuatro dimensiones: *a) un momento del placer*, como criterio de cumplimiento de necesidades (subjetivo, pulsional); *b) uno de la utilidad* o el criterio de eficacia de la acción como buena en tanto cumplimiento de un medio a un fin (la felicidad) (determinada por la racionalidad instrumental); *c) un momento consecuencialista*: la acción es buena considerando siempre sus consecuencias (como ética de la responsabilidad); *d) un efecto social*, por la realización de la felicidad en las mayorías. A comienzo del siglo se produjo la primera objeción contra el utilitarismo, como ya lo hemos anotado, desde el intuicionismo analítico de George Moore¹²⁷. Por su parte, John Rawls se enfrentará al utilitarismo por exigencias de su propia argumentación formalista y liberal¹²⁸. Una exposición y crítica suficiente nos llevaría demasiado lejos. Destacaremos sólo algunos aspectos relevantes para nuestra exposición.

[80] Una primera dificultad consiste en la *ambigüedad* del significado hedonista del concepto de felicidad que, cuando se exige preci-

sión, ni Bentham ni tampoco J. S. Mill pueden aclarar su contenido desde un punto de vista cualitativo (si es corporal o mental, egoísta o comunitario; más aún cuando se presentan conflictos o contradicciones en su aplicación, etc.). Un segundo problema se presenta ante la imposibilidad empírica de un estricto cálculo hedonista, ahora cuantitativamente (por su duración, intensidad, pureza, proximidad o alejamiento, eficacia, según las preferencias de un individuo, y hasta qué punto es idéntico o no a los otros, etc.). Empíricamente es imposible efectuar un tal cálculo con parámetros precisos objetivos. Un tercer problema se presenta ante el pasaje del orden individual al colectivo. ¿Lo que es bueno (felicidad) para uno lo es para todos? ¿Lo que es causa de felicidad colectiva lo es igualmente para cada uno? Podría haber una sociedad sumamente desarrollada (*feliz?*) esclavista, bajo una dictadura militar, o bajo el régimen estalinista de socialismos reales, donde se pretendería haber alcanzado un alto estado de bienestar sin respeto a la libre participación de los afectados, ni reconociéndoles a cada uno su propia dignidad como seres humanos.

Una última dificultad. La felicidad, que es el fin que intenta el cálculo de la razón instrumental, se alcanza por el consumo o satisfacción de las preferencias del comprador del mercado, gracias a la distribución capitalista —siempre presupuesta en los utilitaristas— de los bienes. Hay entonces un círculo abstracto y perverso: el capital es condición *a priori* absoluta del cumplimiento del fin ético (la felicidad). No se analiza suficientemente el horizonte desde el cual el criterio de felicidad cobra sentido. Para el utilitarismo la felicidad (o el placer) no dice relación a un criterio universal objetivo material de producción, reproducción y desarrollo de la vida cada sujeto humano. Las mediaciones objetivas poseídas para el uso (una casa) o el consumo (un pedazo de pan) son condiciones de posibilidad del cumplimiento de las preferencias subjetivas (felicidad). Pero la existencia de dichas mediaciones, en cuanto son «mercancías», tienen una lógica que el utilitarismo ignora. Esto queda claro en el hecho de que la ética utilitarista cuenta siempre con una economía distribucionista, donde el «valor»¹²⁹ del producto (mercancía) es exclusivamente constituido por el «deseo» o las «preferencias»¹³⁰ del comprador (potencial consumidor, si es solvente), olvidando siempre que el «producto» fue ya producido por un «productor» (el obrero) cuya «felicidad» (o «in-felicidad»), que interesa particularmente a la *Ética de la Liberación* como alienación empírica y como origen de la conciencia ético-crítica) significa cumplimiento de «necesidades» (con respecto al «valor de uso» del producto), no sólo «preferencias», que nunca pudieron ser descubiertas por el utilitarismo¹³¹. Es decir, el utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor.

[81] Debe reconocerse que el utilitarismo, con una intención progresista, extiende el criterio del «dolor» o la «infelicidad» a las consecuencias injustas producidas por las instituciones económicas —aun a la periferia del sistema-mundo moderno y con alguna referencia a la clase obrera en general—. Dolor o infelicidad (cuando son efecto de una injusta distribución) serían indicadores para descubrir en los «hechos» exigencias éticas¹³².

Debemos tener en cuenta que el criterio material subjetivo del utilitarismo puede también pensarse como un «modelo de imposibilidad»¹³³, que se formularía como un imperativo aproximadamente de la siguiente manera: «Promueve las instituciones económicas necesarias para que la felicidad sea el efecto en la totalidad¹³⁴ de la población de un país». Esto sería una utopía —la utopía ampliada utilitarista—, que de intentar una efectiva factibilidad empírica caería en lo que denominaremos una «ilusión utópica». En efecto, es *imposible* (imposibilidad no lógica sino empírica) que la totalidad de la población sea real y completamente feliz distributivamente dentro del presente sistema económico. En el capitalismo se acumula riqueza objetiva (consiguiendo los propietarios del capital felicidad subjetiva) en manos de pocos, y aumenta la «pobreza» de la mayoría (es decir, el «dolor» e «infelicidad»)¹³⁵.

El criterio «la mayor felicidad para el mayor número (*the greatest happiness of the greatest number*)», pensado desde el horizonte de la economía política capitalista, se refiere exclusivamente, como ya hemos sugerido, al momento de la «distribución» económica desde el mercado¹³⁶ (ya que no podían descubrir la importancia de la «producción» o del sujeto productor como el «infeliz», dado el horizonte capitalista del que partía). En este caso las mayorías (que son los «infelices», los obreros asalariados, los pobres), deberían recibir igual cantidad y calidad de bienes (que producen «felicidad») que los dominadores, que son los «felices»¹³⁷. Pero esto es imposible en la sociedad capitalista. El utilitarismo no descubre la contradicción de su utopía al no conocer la esencia del capital. Pero, al menos, es sensible al indicar la relación entre ética y economía.

[82] En efecto, un año crucial para observar el pasaje de la «ética» a la «economía», que es la dimensión ética objetivo-institucional en su determinación propiamente material¹³⁸ (que nos interesa muy especialmente), se cumple cuando en 1764 Adam Smith, el moralista escocés, visita Francia y descubre la naciente ciencia económica francesa. Es conocido que la ciencia económica nació desde el horizonte de la ética (como desarrollo del «tratado de justicia» de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles o de los libros *De jure et justitia* escolásticos). El filósofo de Edimburgo, en su obra sobre *La teoría de los sentimientos morales* de 1759, había escrito siempre inspirado en los principios éticos anglosajones, neoestoiicos, partiendo de la compasión subjetivista por el dolor de los otros, la «simpatía (*sympathy*)», en su reflexión sobre la «benevolencia»:

Esta benevolencia universal por más noble y generosa que sea no puede ser la fuente de una felicidad sólida para ningún ser humano que no esté plenamente convencido de que todos los habitantes del universo, tanto los más malos como los más admirables, están bajo el cuidado y protección inmediatos de esa gran benevolencia y del Ser Omnipotente, que dirige todo el movimiento de la naturaleza; y que está determinado por su propia perfección inalterable, para darle, en todo momento, la mayor cantidad de felicidad posible¹³⁹.

Así se expresaba el ético. El economista del 1776 escribía:

No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; no hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas¹⁴⁰.

En efecto, se trata de superar la contradicción enunciada por Mandeville: el egoísmo de cada uno —gracias al mercado como lugar de reconciliación— promueve ventajas comunes. Ese egoísmo se ejercía en el «estado de naturaleza» cuando todo producto pertenecía al productor; pero desde el «estado segundo de naturaleza» (el del capitalismo inglés elevado a modelo natural intemporal) comienza a efectuarse la desigualdad entre los agentes de la producción de bienes (hay ricos que compran el trabajo de los pobres), que son los que producen el «placer» y la «felicidad» en los consumidores, también de manera desigual¹⁴¹. Smith no advierte que el egoísmo es la formulación como modelo ideal exigido por la competencia en el mercado, de allí que en realidad lo único que ha hecho es proyectar como modelo el mismo capitalismo vigente como si fuera «natural».

En ese exacto momento, como puede advertirse, se pasa del nivel de los principios en general de la ética al de las *instituciones económicas y políticas* en concreto, ya que si «la moral en general —nos dice Bentham— es el arte de dirigir las acciones de los hombres de modo que produzcan la mayor suma posible de felicidad»¹⁴², por ello mismo la «felicidad debe ser el *objeto* del legislador»¹⁴³. Cuando se lee con detenimiento la crítica de los principios del ascetismo y la simpatía, y las respuestas a las objeciones que se le hacen a Bentham (sobre las diferentes especies de placeres y dolores¹⁴⁴, estos últimos considerados como sanciones, las circunstancias que determinan la sensibilidad de los actores, etc.), se llega a la conclusión de que la «idea de felicidad» de los utilitaristas es un «criterio material-subjetivo» para determinar la «bondad (goodness)» ética no sólo de las acciones, sino también de las instituciones, especialmente las económicas. Es decir, el utilitarismo pretende llegar a la posibilidad real o «factible»¹⁴⁵ de aplicar directamente a las instituciones concretas el criterio de la «felicidad» para determinar su «bondad» en general (porque produce felicidad).

[83] Cabe observarse que este principio utilitarista era, desde un cierto punto de vista, progresista¹⁴⁶, como hemos dicho, y quizás esto

transformó a Bentham en un autor cuya doctrina fue una referencia frecuente en boca de los emancipadores latinoamericanos en el comienzo del siglo XIX —el mismo Bentham pensó pasar sus últimos días en México, para poder llevar a cabo sus principios de legislación—. Su amistad con Benardino Rivadavia, del Río de la Plata, con Francisco de Paula Santander, de la Gran Colombia, y el hecho que José del Valle en Guatemala usara sus principios para la legislación de 1825¹⁴⁷, no puede extrañarnos cuando sabemos que Bentham opinaba que «las colonias sólo beneficiaban a los *ruling few* (a la minoría dirigente) en perjuicio de la mayoría sometida, los *subject many*, tanto en la península como en ultramar»¹⁴⁸. Sólo la democracia social con una legislación económica adecuada podía permitir realizar los intereses (la «felicidad») de la mayoría. El mismo J. S. Mill tenía igualmente conciencia de estas cuestiones¹⁴⁹. Aquí puede verse por qué el utilitarismo, en manos de los emancipadores de la periferia, pudo transformarse en una teoría de la emancipación neocolonial¹⁵⁰. Es decir, fue sólo una «emancipación» de España o Portugal para caer en una nueva dependencia neocolonial con respecto a la Inglaterra de Bentham (y posteriormente del Estados Unidos de los intuicionistas, emotivistas, analíticos, comunitarianistas, etc.). El utilitarismo indica la *importancia de un aspecto del criterio material* subjetivo: la felicidad (momento que las morales formales actuales niegan sin matices); pero no ha alcanzado a definir un criterio (que será para nosotros la «vida humana» concreta) que subsuma los otros aspecto materiales (tales como los valores, la lógica de las pulsiones, etc.) y que pueda fundarse o desarrollarse como un principio ético universal.

§ 1.3. EL COMUNITARIANISMO

[84] Desde 1945 Estados Unidos pasa a ser la potencia hegemónico-central del mundo capitalista. Desde 1989, ante el derrumbe de la Unión Soviética, ocupa ahora una dominación militar mundial sin contraparte. La tradición de la filosofía analítica o el emotivismo ético campeaban hegemónicamente. Ante ella, ante el liberalismo de la filosofía política, o ante el racionalismo formalista universalista (en particular de la segunda Escuela de Frankfurt), y siempre como crítica a la Modernidad, se inicia en Estados Unidos y Canadá un retorno a la reconstrucción histórica de la «tradición cultural» (en este caso europeo-norteamericana), es decir, desde la «eticidad» concreta (inspirándose en conceptos tales como el *ethos* de Aristóteles o la *Sittlichkeit* hegeliana).

Para entender el movimiento «comunitarianista» es necesario situarlo como una reacción en el interior de la tradición de la filosofía anglosajona norteamericana¹⁵¹. No es comprensible en América Latina o en otros horizontes culturales, donde, por otra parte, una escuela aristotélica tradicional no ha dejado de tener presencia. Lo mismo podría decirse del pensamiento árabe, donde Aristóteles sigue presente en

la relectura de los grandes filósofos del pasado musulmán, desde Al Kindi hasta Ibn Rush o Ibn Arabi.

El reclamo de los comunitarianistas estriba, y es un aspecto recuperable para una *Ética de la Liberación* por el desconocimiento generalizado en las filosofías del «centro» de la dignidad de las eticidades periféricas, en la necesidad de tomar en consideración otro momento material o de «contenido» que el considerado por los utilitaristas: la *historia de las tradiciones culturales*, para así poder comprender el por qué los formalistas (sean analíticos, emotivistas, liberales o racionalistas neokantianos) han «vaciado» de contenido ético a su análisis formal, y han caído en una crisis irreversible de «sentido» ético concreto, ya que han pasado «demasiado pronto» a un nivel abstracto sin analizar las condiciones de su punto de partida. Al recuperar los comunitarianistas la historia de la eticidad no dejan algunos por ello de caer en ciertos extremos opuestos: el de la afirmar la incommensurabilidad de cada «mundo de la vida», el de ignorar un principio material universal, o el de no advertir el momento material al que ya habían hecho referencia los utilitaristas¹⁵². Los comunitarianistas proponen dos tesis fundamentales:

La primera es que en cualquier nivel fundamental no puede darse ningún debate racional entre las tradiciones, sino más bien en el interior de ellas¹⁵³.

Y la segunda:

Dado que cada tradición desarrolla su propio punto de vista en los términos de sus presupuestos idiosincráticos¹⁵⁴, y dado que no es posible ninguna corrección fundamental a este esquema conceptual *a partir de un punto de vista externo*, pareciera que cada tradición debe desarrollar su propio esquema de manera que no resulte factible incluso la traducción de una tradición a otra¹⁵⁵.

[85] Veremos cómo una *Ética de la Liberación* puede aceptar que todo debate, conflicto o lucha parte de una tradición determinada —y no puede ser de otra manera; el mismo Kant o Habermas deben también partir de su propia tradición (aunque sea postconvencional)—. Sin embargo, no puede compartir la conclusión a la que llegan los comunitarianistas, porque se puede efectuar, desde el principio material universal de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad, y dadas las condiciones formales adecuadas, un diálogo entre tradiciones, pueden ser corregidas desde interacciones «externas» (es todo el tema de la exterioridad crítica) e «internas» (desde el indicado principio material). A estas conclusiones se llega por haber pasado de un momento *necesario* (el partir de la historia particular de una tradición) sin comprender que esto *no es suficiente* para situar o excluir el diálogo intercultural y crítico.

Además, sin interesarle primariamente el nivel económico de la reproducción de la vida del sujeto humano (aunque indicando la importancia en dicha sobrevivencia en la dimensión de los símbolos y valores

lingüístico-culturales), el comunitarianismo se establece aceptando de hecho y entrando de lleno en el horizonte político-económico del capitalismo tardío, en su *ethos* histórico cultural. Lo hará reinterpretando lo todavía vigente de Aristóteles (MacIntyre), a partir de la posición de la «eticidad» hegeliana (Taylor), o recurriendo a principios materiales de diversas «esferas» institucionales para clarificar los problemas de justicia (Walzer). Los comunitarianistas ocupan entonces un lugar propio en el panorama contemporáneo norteamericano de las éticas de contenido, que la filosofía latinoamericana, africana o asiática pueden estudiar con simpatía —dada la necesidad de indicar la ilegítima hegemonía del *ethos* eurocentrífugo con pretensión de universalidad¹⁵⁶—, pero que al mismo tiempo deben ser superadas desde un principio material universal¹⁵⁷ y desde un diálogo intercultural redefinido no eurocétricamente.

a) *Alasdair MacIntyre*

[86] Nuestro filósofo expone ya en *Historia de la ética*¹⁵⁸ su posición. Protesta, con razón, porque:

La ética se escribe a menudo como si la *historia* del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia [...] Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de vida social¹⁵⁹.

Toda su crítica a las morales formales anglosajonas (y posteriormente a las alemanas) se funda entonces en el siguiente argumento:

La sociedad europea tradicional [Locke, Hume, Moore, Stevenson...] heredó de los griegos¹⁶⁰ y del cristianismo un vocabulario moral [...]. Posteriormente por la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo [...] y el capitalismo, hizo que la realidad de la vida social divergiera tanto de las normas implicadas en el vocabulario tradicional, que todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente¹⁶¹.

En fin, MacIntyre insiste en que las morales analítico-emotivistas «sólo podrían tener éxito si los conceptos morales fueran intemporales y ahistóricos»¹⁶², y por ello concluye:

Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que ésto no es verdad y que los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista¹⁶³.

[87] En *After Virtue. A Study in Moral Theory* continúa con el mismo tema y efectúa nuevamente una crítica frontal contra la pérdida de sentido (como lo describiera Max Weber) de la Modernidad. Para ello

no realiza ni una destrucción en sentido heideggeriano, ni una reconstrucción habermasiana, sino una verdadera demolición de las éticas del presente desde el pasado. En primer lugar, muestra las falacias del emotivismo (principalmente de Stevenson)¹⁶⁴, y de su origen (el intuicionismo de Moore)¹⁶⁵. En segundo lugar, se pregunta por la causas del fracaso del proyecto del Iluminismo (*Enlightenment*)¹⁶⁶, que lo conduce a estudiar el momento de su fractura original:

Una tesis central de este libro es que la ruptura de este proyecto proporcionó los antecedentes históricos contra las premisas por los que nuestra propia cultura pueda ser comprensible. Para justificar esta tesis es necesario efectuar un desarrollo detallado de la historia del proyecto y su ruptura¹⁶⁷.

Todo el proyecto ilustrado (incluyendo principalmente Kant) flotaba sobre una comprensión de la existencia teleológica y teológica que daba sentido desde abajo (sin ser percibida)¹⁶⁸ al proyecto de la moral formal; es decir, bebía todavía de un *ethos* que le permitía pensar reducitivamente sin perder el sentido de la existencia ética cotidiana. El utilitarismo¹⁶⁹ ya no cuenta con ese presupuesto y muestra su definitiva inconsistencia en la posición de Gewirth¹⁷⁰. Todo terminará por reducirse a un «control de eficacia (*managerial effectiveness*)»¹⁷¹; habiendo comenzado por una concepción estrecha de «experiencia»¹⁷², culmina en una falta de «capacidad interpretativa» de las ciencias sociales¹⁷³. La ética actual habría perdido su sentido:

Un momento clave de mi tesis ha consistido en que la expresión y práctica de la moral moderna sólo puede entenderse como una serie de tradiciones fragmentadas del pasado¹⁷⁴.

Llegado a este punto MacIntyre no piensa que, como Nietzsche (o Weber), habría que sumirse en el nihilismo, sino más bien comenzar una reconstrucción. Para ello propone un programa de largo alcance que debería iniciarse con el estudio de Aristóteles mismo¹⁷⁵, con su noción de *héxis*, carácter, virtud (contenido material subjetivo de la ética) desde la «*eu zén* (good life for man)», el *télos*, la *eudaimonia*¹⁷⁶. Muestra cómo el retorno a los estoicos, que hemos observado en la tradición anglosajona, significa que «las virtudes no deben ahora practicarse en aras de algún bien diferente o mayor que la práctica de la virtud por sí misma [...]. Se trata de] la virtud estoica del dominio de sí que nos permite controlar nuestras pasiones cuando nos apartan de lo que requiere la virtud»¹⁷⁷.

Concluye indicando que a la visión fragmentada de la vida de la Modernidad —según la interpretación weberiana— es necesario oponerle una experiencia unificada de la existencia *en la tradición*¹⁷⁸. Pero ¿cuál tradición? ¿Será la tradición de la justicia liberal (*à la Rawls o Nozick*)?¹⁷⁹. Nuevamente aquí nos encontramos ante la necesidad de saber acerca del contenido de lo que estamos hablando.

[88] Ello explica el título de su segunda obra: *Whose Justice? Which Rationality?*¹⁸⁰, cuyo oponente es ahora, como anunciado, el liberalismo norteamericano. Como en el caso de Taylor¹⁸¹, la visión eurocéntrica de MacIntyre recorre el camino de cuatro sucesivas tradiciones: la de Homero a Aristóteles, la de los árabes y judíos hasta Tomás de Aquino, la de la tradición calvinista aristotélica escocesa hasta Hume, y por último el liberalismo norteamericano¹⁸². Si en la anterior obra se había enfrentado especialmente contra el emotivismo o la filosofía analítica (hegemónica en los años setenta), ahora la emprende contra el liberalismo (en especial por la resonancia que tuvo la *Teoría de la justicia* de J. Rawls en los ochenta). Su argumentación comienza con una indicación válida:

Los paralelismos entre esta comprensión de la relación de los seres humanos en el ámbito político y social y la institución del mercado, institución dominante en la economía liberal, resultan claros¹⁸³.

Al liberal no le importa el contenido de la «vida buena (*good life*)» de cada ciudadano. Lo que le interesa es un marco formal con «equidad (*fairness*)» que permita a cada uno ejercer sus preferencias. La pregunta es: «What are my wants? And how are they ordered?»¹⁸⁴. MacIntyre, con razón, muestra que se trata, de hecho, de *una tradición* histórica que cuenta con ciudadanos que tienen iguales preferencias dentro de un horizonte bien determinado:

El liberalismo, como todas las demás tradiciones morales, intelectuales y sociales de cualquier complejidad, tiene su propia problemática interna, su propio juego de preguntas que se compromete a resolver por medio de sus propias normas¹⁸⁵.

Aquí, como ya hemos indicado más arriba, nuestro filósofo saca la conclusión de que existe sin embargo una «logical incompatibility and incommensurability»¹⁸⁶ entre las tradiciones. Es decir:

Toda tradición en cada etapa de su desarrollo es capaz de proporcionar justificación racional a sus tesis centrales en sus propios términos, usando los conceptos y normas mediante los cuales se define a sí misma, pero no existe un juego de normas independientes de justificación racional al cual apelar para decidir los conflictos entre diferentes tradiciones¹⁸⁷.

Esta conclusión, que puede ser interpretada como la de un relativista¹⁸⁸, no puede satisfacernos, ya que muestra sólo un aspecto de la cuestión.

b) *Charles Taylor*

[89] El proyecto del filósofo canadiense¹⁸⁹ es semejante al de MacIntyre, aunque habiendo estudiado profundamente a Hegel¹⁹⁰ dependerá

en cierta manera de él en su proyecto. Expondremos más adelante alguna de las críticas de Hegel a Kant que es, por anticipado, la crítica de la ética material (en una de sus vertientes) a la moral formal.

Taylor expone una ética material¹⁹¹, en un «estilo» axiológico universalista¹⁹². La intención histórica de la obra *Sources of the Self* es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del «yo (*Self*)» moderno. Pero es imposible esta autocomprendión desde una mera moral formal abstracta. Para ello debe efectuarse, en primer lugar, una cierta descripción de la vida ética en general, ya que ésta sólo puede ser reconstruida desde un horizonte orientado por «intuiciones (*intuitions*)» hacia el «bien», hacia «hiperbienes (*hypergoods*)» que suponen una «ontología moral (*moral ontology*)» basada, en última instancia, en el «respeto por la vida (*respect for life*)»¹⁹³. Hay «evaluaciones fuertes (*strong evaluation*)» que están a la base del «respeto a los otros (*respect for others*)» y del «sentido de la propia dignidad». Taylor efectúa así un cierto análisis abstracto de la estructura ética —la Ética de la Liberación aportará por su parte, y más allá de Taylor, fuertes argumentos para defender la universalidad de la ética material, pero intentará integrar también la moral formal como *procedimiento de aplicación* del principio material universal¹⁹⁴.

Taylor argumenta que todo lo indicado no ha sido tenido en cuenta por la modernidad, por haber caído en el «desencanto (*disenchantment*)», como «disipación de nuestro sentido del cosmos (*dissipation of our sense of the cosmos*)». De ahí que, en concreto, haya una «búsqueda (*quest*, al decir de MacIntyre) de «rearticulación (*articulation*)» de la existencia a la «vida ordinaria (*ordinary life*)». El redescubrimiento de la «identidad del yo (*identity of Self*)» moderno supondría el reconocimiento y afirmación de las «fuentes morales (*moral sources*)» históricas de la modernidad, implícitas pero aún operantes: el deísmo del Dios cristiano, la autorresponsabilidad de la persona como sujeto y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza. Pero como se desconocen o se han olvidado dichas «fuentes», la modernidad está en crisis. Para poder despertar una «motivación» ética operante habría que contar con un impulso estético. No es el argumento racional el que puede mover a la realización de una vida buena, sino la narrativa estética, expresada en la tradición de un *pathos* tal como el de Schiller, Nietzsche o Benjamin. En conclusión:

La intención de este trabajo fue de recuperación, un intento por descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación —y, por lo tanto, de volver a darles fuerza a estas fuentes, de restituir el aire en los pulmones un tanto exhaustos del espíritu [...]. Hay un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que veo implícita en el deísmo judeocristiano [...], y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano¹⁹⁵.

[90] En *The Ethics of Authenticity* se profundiza el tema, llegando a nuevos resultados. Los tres «malestares (*Malaises*)» de la moderni-

dad (el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, y el despotismo del sistema¹⁹⁶), producen una «pérdida del sentido de la vida (*loss of meaning*), un «eclipse de los fines (*eclipse of ends*)» y una «pérdida de libertad (*loss of freedom*)» en la sociedad burocratizada. Pero en medio de tanta «desarticulación» se abre un «ideal de autenticidad». La originaria «fuente de la autenticidad (*source of Authenticity*)», nacida de un «racionalismo des-comprometido (*desengaged*)» de un «yo (*Self*)» que debe pensar reflexivamente desde sí mismo, hijo del período romántico, como un «atomismo (*atomism*) de la comunidad»¹⁹⁷, es la «interioridad (*inwardness*)» de una autodeterminada y autónoma voluntad que intenta «ser verdadera para sí misma (*to be true to myself*)»¹⁹⁸. Esta autenticidad es «dialógica»¹⁹⁹, desde los «otros relevantes (*significant others*)»²⁰⁰, donde se afirma tanto la «identidad», como la «diferencia» ante ellos. Dicha «diferencia» surge desde un «horizonte» común. «Nuestra identidad requiere el reconocimiento de los otros (*our identity requires recognition by others*)»²⁰¹. Y por ello «negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión»²⁰². Esto le permite a Taylor efectuar una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las normas vigentes en la sociedad²⁰³. Como conclusión:

Una sociedad fragmentada es aquella a cuyos miembros les es cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una perspectiva atomística, conforme a la cual el ciudadano llega a ver a la sociedad en forma meramente instrumental²⁰⁴.

El tema del «universal reconocimiento de la diferencia (*universal recognition of difference*)»²⁰⁵ es ahora el objeto del trabajo titulado: «The politics of recognition»²⁰⁶, donde vemos bosquejarse una problemática política más concreta. Taylor amplía el horizonte de la Modernidad²⁰⁷. Además se trata de «un continuo diálogo y lucha con los otros relevantes (*a continuing dialogue and struggle with significant others*)»²⁰⁸. Y ahora el filósofo del «centro» —pero de una región «periférica» como Quebec— exclama:

¡Hay otras culturas! [...] que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable [...]. Sería una suprema arrogancia descartar su posibilidad *a priori*. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor (que nuestra cultura), sino estar abiertos a un estudio comparativo de las culturas. Esto exige además el admitir que estamos muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas²⁰⁹.

En efecto, no hay «un horizonte último común» cultural, pero hay un principio material universal interno a cada una y todas las culturas, y esto no lo ve Taylor. No es un «horizonte»; es un modo de realidad: la vida humana misma.

Desde estas preocupaciones que tanto nos interesan, Taylor critica la filosofía de Habermas, por su pretensión de construir un formalismo universalista vacío, que de hecho se apoya en un horizonte histórico-concreto (material) de orientación a bienes, en una «vida buena» europea moderna, con contenidos sustantivos:

Pareciera que está motivado por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo y el universalismo. Ellas son las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna; son los hiperbiénes que le son distintivos [...] Ellos [los formalistas del tipo de Habermas] son incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus propios pensamientos²¹⁰.

Es, de alguna manera, la «repetición (*Wiederholung*)» de la crítica de Hegel y Heidegger contra Kant: el sujeto está ya siempre existiendo en una «eticidad» (*la Sittlichkeit de Hegel*) o en un «mundo» (Heidegger). Taylor tiene sólo parcialmente razón, ya que no descubre un principio material universal. De todos modos, no hay que olvidar que estos análisis históricos son *necesarios pero no suficientes*, como veremos.

c) Michael Walzer

[91] Por su parte el filósofo judío, en su obra central²¹¹, adopta claramente la posición de las éticas materiales, pero ahora mostrando el momento histórico socio-institucional:

El mejor tratamiento de la justicia *distributiva* es un ocuparse de sus partes: los bienes sociales y las esferas de distribución [...] Una sociedad determinada es justa si su vida sustantiva es vivida de cierta manera —esto es, *de una manera fiel a los acuerdos compartidos por sus miembros*²¹².

Como en el caso de los utilitaristas, economistas marginalistas, y tantos otros movimientos ético norteamericanos, se trata de una ética de la justicia «distributiva», dando por supuesta la «producción capitalista»²¹³. Esto último se deja ver, además, porque el «ocuparse de sus partes (*an account of its parts*)» impide el poder tener una posición crítica ante la «totalidad» del sistema distributivo como tal²¹⁴. Walzer desarrolla una crítica ética progresista desde el horizonte del sistema económico y político norteamericano aceptado como punto de partida y no puesto en cuestión como «totalidad» —una Ética de la Liberación no podrá partir de ese horizonte «dominador», para hablar como lo hace el mismo Walzer—, ya que sus aplicaciones concretas en cada esfera no tendrían mucho sentido en una sociedad periférica del capitalismo globalizado (en el nivel del mercado distributivo de bienes) y excluyente (al nivel de la producción, del empleo y del consumo de las grandes mayorías empobrecidas).

[92] Si «el objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación (*free from domination*)» —que como idea regulativa

puede ser compartida por la Ética de la Liberación—, «mi propósito en este libro es describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación»²¹⁵. Desde este horizonte puede criticar aun a los utilitaristas, porque «los planificadores» de la distribución de los bienes que generan la felicidad tendrían un poder «dominante»²¹⁶. ¿Cómo superar este tipo de dominaciones? Un texto de Pascal sirve de punto de arranque: «La tiranía consiste en desear la dominación, universal y fuera de su orden» (*«La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre»*)²¹⁷.

De esta manera Walzer determinará algunos «órdenes» o «esferas» de distribución, de acciones e instituciones en cuyo horizonte se ejercen tipos analógicos de justicia²¹⁸, con respecto a específicos «bienes sociales»²¹⁹. La «igualdad compleja» consiste en que no deben imponerse a otras esferas los bienes dominantes (como «monopolio» o como «dominio [dominance]») de una de ellas²²⁰. Walzer discute en once capítulos diversos temas. En los capítulos II («La pertenencia»), V («El cargo») y XI («El reconocimiento») toca problemas de inclusión, jerarquización o exclusión —creo que la Ética de la Liberación con la categoría de alteridad, exterioridad o exclusión llega a horizontes más críticos, aunque recibe aquí sugerencias importantes que tendremos en cuenta—. En el capítulo VIII («La educación») muestra las condiciones éticas concretas pedagógicas de poder integrarse en las diversas esferas —lejos de las intuiciones crítico-liberadoras de un Paulo Freire—. En los capítulos III («Seguridad y bienestar») y VII («El tiempo libre») analiza aspectos de apropiación subjetivos de los bienes —aunque la realidad de la miseria y la pobreza no es afrontada—. En los capítulos IV («Dinero y mercancía») y VI («Trabajo duro»), sumamente críticos en numerosos aspectos del capitalismo, no pareciera sin embargo superar dicho horizonte²²¹. Por último, expone tres esferas propiamente dichas: la familia (capítulo IX: «Parentesco y amor»), las iglesias (X: «La gracia divina»), el Estado (XII: «El poder político»). Como puede observarse, la descripción de Walzer no intenta sistematicidad alguna, y se mantiene en el nivel de sugerencias de una ética material:

Somos criaturas (todos nosotros) que producen cultura: hacemos y poblamos mundos llenos de sentido. Dado que no hay manera de clasificar y ordenar estos mundos en lo concerniente a sus nociones de los bienes sociales, hacemos justicia a las mujeres y a los hombres reales *respetando sus creaciones particulares*²²².

[93] De esta manera se habría afirmado un pluralismo en la «igualdad compleja»:

Una concepción más amplia de la justicia exige no que los ciudadanos manden y sean a su vez mandados, sino que manden en una esfera y sean mandados en otras —donde *mandar* no significa ejercer poder sino *disfrutar de una porción mayor que otros individuos*, sea cual fuere el bien distribuido²²³.

Pareciera que se ha admitido que la justicia debe aceptar «esferas», donde algunos puedan «disfrutar de una porción mayor [de bienes] que otros individuos»; es decir, la dominación es inevitable, pero *es* sólo sectorial y no general, compensándose mutuamente, porque el dominado en una «esfera» puede ser dominador en otra. ¿No habríamos contradicho la intención inicial de alcanzar un orden «sin dominación», para concluir que la dominación es inevitable, y por ello hay que distribuirla en diversos órdenes plurales para que se contrarreste recíprocamente? Es muy diferente afirmar (como la hace la Ética de la Liberación) que de hecho hay siempre algún tipo dominación —que debería ser superada en el momento que se la descubra, como veremos desde el *capítulo 4*—, que, como la dominación es inevitable, debe «manejársela» lo mejor posible —que es lo que opinaría Walzer, y por lo que habría que compensarla con otras dominaciones compartidas e igualadoras en el conjunto de todas las esferas.

Como hemos podido observar, los comunitarianistas estudian la cuestión ética defendiendo la importancia de aspectos materiales: la historia, el bien concreto desde una cultura dada, las diversas esferas de justicia, dentro de las cuales el bien ético auténticamente debe ser situado por su contenido (materialmente). Todo esto es *necesario*, pero por necesario no es materialmente *suficiente*²²⁴, ni es excluyente de lo formal. En su defensa expresamos que no es descartable, porque, como hemos dicho, es un momento material constitutivo de la eticidad del bien en general, del contenido de un bien, de un acto, de una institución, etc.

§ 1.4. ALGUNAS ÉTICAS DE CONTENIDO O MATERIALES

[94] Antes de reflexionar sobre el principio material universal de la ética, veamos todavía, sólo indicativamente, algunas éticas materiales²²⁵.

Aristóteles propone una teoría de la *eudaimonía* griega (que no *es* simplemente la felicidad utilitarista o la teleológica en sentido weberiano) que debe considerársela como típica de la ética ontológica material:

La *eudaimonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas (*teleion*). Si es así es porque es también un principio (*arkhé*), ya que en virtud de ella obramos [lo que obramos], y el principio (*arkhén*) y la causa (*aítion*) de los bienes (*agathón*) es algo digno de honor y divino (*theion*)²²⁶.

La *Ética a Nicómaco* no es un mero tratado de ética en sentido vulgar; es un capítulo de la ontología fundamental. El modo peculiar de obrarse del ser humano en el mundo (no se olvide que «obra» se dice *érgeon*, de donde procede *enérgeia*, que es la actualidad del obrarse del ser humano) se da por la *práxis*, pero para ser «cumplida» (perfecta) debe adecuarse a la virtud:

El bien humano (*tò anthrópinon agathón*) es la actualidad del alma alcanzada según el modo habitual de vivir auténticamente en el mundo (*psykhēs enérgeia kat' aretēn*)²²⁷.

La *eudaimonía* o el «bien humano» ni se produce (técnicamente), ni se representa (teóricamente), ni se elige (por deliberación). Es el *a priori* ontológico como «deber-ser»; es el horizonte mismo constitutivo de la comprensión del ser, desde el cual (principio práctico) se abren las posibilidades y se elige alguna. La última referencia es la «vida», la «vida buena» humana por excelencia:

Reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría como los espíritus cultos [...] suponen que es lo mismo *vivir bien* (*eū zēn*) y obrar bien que ser feliz (*eudaimonein*)²²⁸.

Debe aceptarse, sin embargo, que Aristóteles no puede superar el condicionamiento histórico y, sobre todo, le falta una conciencia crítica con respecto a su helenocentrismo. Habría aquí que repetir todo lo dicho en el § 0.3 (sobre las «eticidades» indoeuropeas), ya que Aristóteles, desde un *ethos* esclavista, analiza en último término la *eudaimonía* como la contemplación divina en el «ocio (*skholé*)»:

Si la *eudaimonía* es la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta [...]. En todo caso la actividad (*enérgeia*) de esta parte ajustada a la virtud que les es propia será la perfecta (*teleia*) *eudaimonía*. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es la contemplativa (*theoretikē*)²²⁹.

Esta «vida buena» suprema sólo podía vivirse en la *polis* griega, porque los bárbaros, los asiáticos o los esclavos no eran humanos en sentido estricto. Es una ética material ontológica (con elementos formales, como veremos más adelante), pero todavía regional, particular. Define una vida buena con pretensión de universalidad pero cae en un particularismo convencional que deberá superarse.

[95] De la misma manera, para Tomás de Aquino, cuya ética material es comunitaria, el ser humano alcanza su «plena realización (*beatitudo*)» en el bien común:

No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*). Es un signo, por ejemplo, que la mano se exponga para parar el golpe, conservando así la vida del corazón y de la cabeza, de la misma manera cada hombre debe ser considerado como parte [...] y tiende como último bien al bien del todo [...], en el que toda *beatitudo* consiste²³⁰.

El que desea algo lo desea en razón del bien común (*bonum commune*), porque es su propio bien, ya que es el bien de todo el universo (*bonum totius universi*)²³¹.

Para los filósofos medievales la *beatitud* (la *eudaimonia aristotélica*) objetivamente consistía en bienes (en último término el mismo Dios como persona, como lo que se participa en el Reino de Dios). Es la riqueza; formal o subjetivamente en su posesión o uso (distributivamente obtenidos): el gozo. Todos los filósofos musulmanes o cristianos practicaron una ética material —con elementos formales monológicos, prescritivos—. De todas maneras, el universalismo medieval de la Cristiandad germano-latina (como antes la del mundo romano-bizantino o el musulmán correspondiente) no pasa de ser el particularismo de la Europa, secundaria y periférica (como hemos visto en el § 0.4), que pretendía sin embargo una universalidad efectiva. Es lo propio de las éticas materiales ingenuas, no críticas, regionalistas. Caen todavía en la falacia particularista.

[96] Por su parte, Hegel es el primer filósofo moderno que se propone concientemente subsumir la moral formal (kantiana) en una eticidad (*Sittlichkeit*) de contenidos en último término mundial (que termina sin embargo negándose en un idealismo absoluto, que en cierta manera es una autoconciencia que se piensa a sí misma sin contenido real, según la crítica de Schelling). A nuestro autor debería tratarse después de Kant, pero por motivos sistémicos analizaremos ahora su posición ética. En efecto, la primera crítica de Hegel a Kant es una crítica ética²³². Hegel había estudiado una fría y escolástica teología en Tübingen, y por ello es impactado por la rebelión pedagógica del joven Schiller, que en 1795 publica *La educación estética del ser humano*. De Kant ha leído *La religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Critica de la razón práctica*. Hegel se inspira en Schiller para entender a la «razón (*Vernunft*)» como la facultad vital de síntesis; mientras que el «entendimiento (*Verstand*)» fija su objeto, lo separa, lo mata. En *El destino del cristianismo* escribe:

En ese Reino del Cielo muestra él [Jesús] a ellos [sus discípulos] no la supresión de las leyes, sino que ellos deben cumplirlas gracias a otra justificación en la que se realice más perfectamente la justicia, y no sólo como mera fidelidad del deber [kantiano]²³³.

Para ese Hegel todavía teólogo, Kant es el Antiguo Testamento de la ley formal (la «moralidad [*Moralität*]»); Jesús es el Nuevo Testamento, la «subsunción (*Aufhebung*)» de lo unilateral en el *pléroma* (la futura «eticidad [*Sittlichkeit*]»). No hay sólo ley formal universal, sino igualmente inclinación, amor, «síntesis (*Synthese*)»:

El principio más comprensivo puede ser llamada una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, unidad de inclinación (*Neigung*) y ley, gracias a la cual ésta pierde su forma de ley; este acuerdo con la inclinación es el *pléroma* de la ley [...]. Lo mismo esta tendencia, una virtud (*Tugend*), es síntesis en la cual la ley pierde su universalidad (en virtud de la cual Kant la nombró siempre objetiva), el sujeto su particularidad, y ambos su contradicción (*Entgegensetzung*).²³⁴

En este texto de 1797 tenemos ya al Hegel definitivo (y en él, de alguna manera, las intuiciones de Taylor o MacIntyre). La ley objetiva que obliga *desde fuera* es subsumida por la síntesis del sujeto-objeto (como comunidad o pueblo concreto), y ahora como «segunda naturaleza»²³⁸. Lo que en la «moralidad» obliga, en la «eticidad (*Sittlichkeit*)» se opera por amor, por tendencia, por *ethos*: «el acuerdo (*Übereinstimmung*) es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor»²³⁹. Es decir, «el Reino de Dios [...] es una comunidad viviente»²⁴⁰⁻²⁴¹, y no un individuo separado exigido por una ley objetiva que mata. Cabrían destacarse muchos aspectos, en especial la crítica hegeliana de la imposibilidad de la universalización efectiva de la máxima sin contradicciones²³⁹, y la imposibilidad empírica de la «aplicación»²⁴¹ adecuada de los principios, pero con lo dicho es suficiente para sugerir el tema²⁴¹. De todas maneras sabemos que el Hegel maduro de la «eticidad (*Sittlichkeit*)» se hará presente después, en la *Fenomenología del Espíritu* (en su parte VI), especialmente en la *Filosofía del Derecho* (en §§ 142 ss.) en la *Enciclopedia* (en §§ 513 ss.) y en todas sus *Lecciones* (de filosofía de la historia mundial, de filosofía de la religión, de estética, de historia de la filosofía), en las que aborda diferentes aspectos materiales de la historia mundial (donde considera genéricamente los «contenidos» culturales). Hegel propone un concepto del *ethos* cultural-histórico al que todas las éticas materiales actuales no pueden dejar de referirse²⁴². A diferencia de los filósofos pre-modernos, Hegel tiene clara conciencia de la historia mundial, pero la interpreta eurocéntricamente (la pretendida universalidad no es más que la imposición dominadora de la particularidad europea; se trata de una pésima solución del universalismo material en ética). Por ello, al final, el «Espíritu del Mundo (*Weltgeist*)» representa la universalidad concreta tomando cada vez sólo a un pueblo o Estado (para abandonarlo cuando haya cumplido su función instrumental) como el «portador (*Träger*)» de la realización de ese Espíritu «de este mundo»²⁴³. Es una ética material de la dominación eurocéntrica:

El pueblo que recibe tal elemento como principio natural tiene por misión portarlo en el proceso de la autoconciencia del Espíritu del Mundo. Ese pueblo es el dominador (*herrschende*) de la historia mundial sólo en su época. Contra su derecho absoluto, siendo el portador del grado actual del desarrollo del Espíritu del Mundo, los otros pueblos no tienen derecho alguno (*rechtelos*)²⁴⁴.

A Hegel le deberemos, de todas maneras, el intento de recuperar la historia de las eticidades como el lugar donde se vive fácticamente la vida práctica. Es un horizonte necesario, pero no suficiente.

[47] Por su parte la axiología nos recuerda otro aspecto de una ética material, también necesario. En efecto, la escuela de Baden se inspira en la *Critica de la razón práctica* de Kant, desarrollando la vertiente de los valores²⁴⁵. Algunos de sus representantes fueron Windelband, Rickert y

Lask. El mismo Franz Brentano²⁴⁶ se ocupó de ética, de donde su discípulo Edmund Husserl elaborará toda una ética axiológica²⁴⁷. Por su parte, un Dietrich von Hildebrand²⁴⁸, y principalmente Max Scheler²⁴⁹, expondrán tratados completos de ética axiológica según el método fenomenológico. Nicolai Hartmann, siguiendo una línea ontológica propia, escribirá igualmente una ética axiológica monumental²⁵⁰. Francisco Romero y Roberto Hartman²⁵¹ serán representantes conocidos de la axiología en América Latina.

Kant escribió que los medios tienen un «valor condicionado (*einen bedingten Wert*)» a la persona, que es el único «valor absoluto (*absolute Wert*)»²⁵². Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que «el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)»²⁵³. La mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida²⁵⁴; es decir, los valores son las condiciones del dominio que la vida tiene sobre el *devenir*²⁵⁵. Es evidente que no hay valores²⁵⁶ sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del «contenido» de la «eticidad» histórico-concreta²⁵⁷.

Max Scheler se enfrentó a Kant intentando fundamentar una ética material de los valores, que no partía del *factum* formal de la ley que obliga, sino de una «intención emotivo-intuitiva (*Fühlen*)» que capta valores. Se pregunta: «¿No hay acaso intuiciones ético-materiales (*materiale ethische Intuitionen*)?»²⁵⁸, a lo que responde:

Designamos como *a priori* aquellas unidades ideales significativas (*Idealen Bedeutungseinheiten* [= valores]) y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural [...] llegan a ser dadas por si mismas (*Selbstgegebenheit*)²⁵⁹ y mediante el contenido de una intuición inmediata [...] Una intuición de tal índole es intuición de esencia o también intuición fenomenológica o experiencia fenomenológica²⁶⁰.

[98] Para Scheler, «la identificación de lo *a priori* y lo formal es un error básico de la doctrina kantiana»²⁶¹. Scheler introduce una cuña entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus sensibilis* (el dualismo kantiano, sin superarlo), y es la «intención sentimental (*intentionale Fühlen*)». Al fin no podrá «situar» dicho horizonte dentro de la realidad, tendiendo a un cierto platonismo de los valores. Sin extendernos sobre el particular podemos hoy afirmar que neuro-biológicamente los valores tienen una implantación cerebral clara en los centros evaluativos (como ya lo hemos indicado repetidamente) y, por ello mismo, en la intersubjetividad histórico-cultural de los pueblos. Hoy la Ética de la Liberación puede subsumir la axiología como una estructura material (*a priori* con respecto al individuo que se educa ontogenéticamente en la intersubjetividad filogenética de pueblos históricos concretos), donde se jerarquizan las mediaciones del criterio y principio ético material de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto en comunidad (vida biológico-cultural y ética). Los valores no fundan en último gra-

do las acciones o instituciones; tienen «valor» las mediaciones (normas, instituciones, etc.) que posibilitan dentro de plexos prácticos (inclusive la comunicación discursiva) la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (que es el fundamento material universal de los valores ético-culturales).

De la misma manera, la hermenéutica de los símbolos o mitos éticos, tal como la efectuada por Paul Ricoeur en *La simbólica del mal*²⁶², es otro camino *material* de la ética, en cuanto descubre la estructura concreta, histórica, narrativa, de la eticidad intersubjetiva de las culturas —por ejemplo, griega o semita—. De alguna manera, siguiendo a Freud, Jung propone igualmente la hermenéutica de los símbolos y mitos históricos de los pueblos como un inconsciente colectivo —es otro aspecto de la ética material.

La misma analítica existencialista de Martin Heidegger constituye lo que pudiéramos llamar una «ética ontológico-material», su «contenido» último es la «com-prensión del ser (*Seinsverständnis*)»²⁶³. El «ser-en-el-mundo» desde el «pro-yecto (*Entwurf*)» como «poder-ser» («deber-ser»)²⁶⁴ indica exactamente la facticidad concreta del ser humano siempre ya sumido en la eticidad histórica de un pueblo. La indicada «comprensión del ser» es práctica; es la de un horizonte dialécticamente desplegándose, implantado desde el pasado, que abre (la «apertura») desde el futuro las posibilidades presentes²⁶⁵.

[99] Para concluir, leamos todavía algunas propuestas de Xavier Zubiri²⁶⁶ que —como López Aranguren²⁶⁷— defiende radicalmente una ética material o de la realidad en sentido fuerte. Como ningún otro filósofo que hayamos hasta ahora estudiado, Zubiri parte de una doctrina clara neuro-biológica:

El hombre tiene *cerebralmente* una apertura intelectiva al estímulo como realidad [...] Lo cerebral y lo intelectivo no constituyen sino una sola y misma actividad²⁶⁸.

El filósofo madrileño parte de la materia elemental y se remonta a la materia corporal y biológica, hasta llegar a la «materia viva orgánica»²⁶⁹. Desde la organicidad cerebral el viviente puede: *a*) meramente sentir estimúlicamente, o, *b*) en el mismo estímulo, al actualizar por la intelección a la cosa, un *prius* remite a su realidad (lo «de suyo» de la cosa, ratificada como anterior a la intelección). En Zubiri debe distinguirse entre el mero sentir estimúlico (que nombraré categorización estimúlico-perceptiva) y el sentir-inteligente (o la inteligencia-sentiente²⁷⁰):

Lo que primeramente aprehendemos es justamente estímulos [...] Lo que calienta no consiste en *estar-calentando* [el estímulo como estímulo], sino en *ser-caliente* [...] No está aprehendido *estimúlicamente*, sino que está aprehendido *realmente*. Es estímulo, pero *queda* en mi aprehensión como *siendo caliente*. Este modo de quedar es la nueva formalidad: no es formalidad de estímulos, sino formalidad de realidad²⁷¹.

El animal puede «sentir el calor del sol» como signo, lo que lo liga instintiva e inmediatamente con una respuesta. El ser humano igualmente «siente el calor del sol», pero es capaz de actualizar en dicho estímulo de la aprehensión «el sol-caliente»:

Esto es, el calor estimulante queda en mi aprehensión como algo que es ya caliente [...] Este momento del *ya* expresa que lo estimulante queda en la aprehensión como algo que es estimulante, antes de estar estimulando y precisamente para poder estimular. Es lo que he solido llamar el momento del *prius*²⁷².

El pasaje de la mera categorización estimúlica a la categorización conceptual se inicia por esta intelección-sentiente. La cosa real actualmente presente, actualizada por millones de grupos neuronales, es retrorreferida (como una rememoración, el «*remembered present*») como: «sol-caliente», como ámbito desde el cual el «siento-el-calor-del-sol», dice una referencia constitutiva: el «calor-del-sol» pertenece al sol en cuanto real, «de suyo», y el «sentir» que siento (lo que incluye ya no sólo una conciencia del sol, sino una autoconciencia del estar sintiéndolo yo mismo) no «dispara» inmediatamente una respuesta (como en el estímulo animal), sino que es «sostenida» sin respuesta todavía:

La inteligencia aparece, pues, en su función aprehensora de realidad, precisa y formalmente, por la suspensión del puro sentir, y en el momento de esta suspensión del carácter estimúlico del estímulo²⁷³.

Esta «suspensión» de respuesta meramente estimúlica, desde la aprehensión del «antes» o del *prius* de lo real («sol-caliente»)²⁷⁴, funda todo el proceso de las funciones cerebrales superiores posteriores. El propio ser humano aprehende su propia realidad «en el acto de vivir, definido como *autoposesión* de la propia realidad»²⁷⁵. La respuesta a las «posibilidades» —no meros estímulos— son fruto de decisiones. La mera sustantividad (de los seres vivos) se transforma en «supra-stancia»: «la realidad se le presenta [al ser humano] en esta formalidad que llamamos *bien*»²⁷⁶. Ese bien humano no es meramente «real», es fruto de un proceso de «auto-realización»²⁷⁷. Y en tanto este proceso lo efectuó sobre mí mismo, «el pertenecerme es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente por serlo soy persona»²⁷⁸. Zubiri afirmará por último que el «cumplimiento» (de «colmar»: *beo* en latín, *beatitudo*: colmado) pleno de la realidad humana es la felicidad²⁷⁹:

El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal moral; por ser animal moral, el hombre es animal de bienes, y el bien último y radical del hombre dentro de su líneas es justamente su propia felicidad²⁸⁰.

Podríamos extendernos mucho más sobre el tema, ya que los filósofos que se fundan en el aspecto material de la ética son numerosísimos, pero con lo indicado es suficiente, como sugerencia, de aspectos

materiales de la ética que deberemos ahora subsumir desde un principio material universal mucho más radical.

§ 1.5. EL CRITERIO Y EL PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL DE LA ÉTICA

[100] Ciertamente éste es el parágrafo más complejo y difícil de esta ética. Lo cual no significa que sea ni el más relevante ni el más indicativo de la especificidad de la *Ética de la Liberación*. Además, en este párrafo iniciamos un proceso argumentativo que será desarrollado en los próximos *capítulos*²⁸¹.

Aquí reflexionaremos sobre el criterio de verdad práctica o del marco de referencia para determinar las mediaciones adecuadas para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. El ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un mero animal o del «alma» angélica de Descartes), que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los «fines» (en referencia a la razón instrumental formal weberiana) son «puestos» desde las exigencias de la vida humana. Es decir, el ser humano en tanto viviente constituye a la realidad como *objetiva* (sea para la razón práctica o teórica) en la medida exacta en que la determina como mediación de la vida *humana*. Si se enfrenta a algo, de hecho, empírica y cotidianamente, es *siempre y necesariamente* como aquello que de alguna manera se recorta del «medio» que constituye nuestro entorno como conducente a la vida del sujeto ético. La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir. La vida sobrenada, en su preciosa vulnerabilidad, *dentro de ciertos límites* y exigiendo *ciertos contenidos*: si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación —como le acontece a los pueblos sud-saharianos—, morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa, somos dominados (vivimos, pero en grados de alienación que se miden desde una vida casi animal hasta la misma extinción, como en el caso de los pueblos indígenas después de la conquista de América). La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los *contenidos* más relevantes de la vida *humana*). La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético.

En este último parágrafo del *capítulo 1* se exponen tres cuestiones:
 a) el criterio de verdad práctica o del contenido de toda ética; b) el

principio material y universal de la ética; y c) la problemática de la «aplicación» del principio ético material.

a) *El criterio material universal de verdad práctica*

[101] Descansamos desarrollar esta cuestión tomando como hilo conductor, por el momento, el discurso de Marx. En efecto, el joven Marx del 1844 tiene «intuiciones», que no son todavía las futuras «categorías» del Marx maduro de los *Grundrisse*²⁸², pero son «intuiciones» fuertes, claras, definitivas para una ética de contenido. En efecto, Marx opone lo *material*²⁸³ a lo meramente *formal*²⁸⁴ en Hegel. Para Hegel el único movimiento que interesa es el de la autoconciencia como «ciencia del sujeto», que va subsumiendo una y otra forma u «objeto» de la «experiencia» hasta llegar al Saber Absoluto:

Por tanto, por una parte, el ente (*Dasein*) que Hegel *subsume* (*aufhebt*) en la filosofía no es la religión, el Estado o la naturaleza *reales* (*wirkliche*), sino la religión misma ya como objeto del saber, es decir, la dogmática, y así también la jurisprudencia, la ciencia del Estado, la ciencia natural²⁸⁵.

La «realidad» para Hegel es «el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta»²⁸⁶. Son magníficas páginas que no han perdido su actualidad y que muestran el conocimiento que Marx tenía de Hegel. Ante esta conciencia absoluta del pensar que se piensa a sí mismo, como vacío absoluto, como «el aburrimiento [y] la nostalgia de un contenido (*Inhalt*)»²⁸⁷, Marx le opone:

El ser humano real (*wirkliche*), corporal (*leibliche*), en pie sobre la tierra firme [...] El ser humano es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo (*lebendiges*), está, de un parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales (*Lebenskräfte*) [...] como impulsos (*Trieben*); de otra parte, como ser natural, con corporalidad, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser vulnerable (*leidendes*), condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen *fuerza* (*ausser*) de él^{288, 289}.

Ante Hegel trata Marx de recuperar lo «real», pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad «material» (*material* con «a»), de «contenido»²⁹⁰. Para ello debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido por el dualismo moderno (desde Descartes a Kant²⁹¹), de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser «vivo», vulnerable, y por ello transido de «necesidades (needs)». Marx describe esta cuestión en dos preciosas páginas:

Físicamente el ser humano vive (*lebt*)²⁹² sólo de productos naturales, aparecen en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La *universalidad* del ser humano aparece en la praxis justamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia (*Materie*), el objeto y

el instrumento de su *actividad vital* (*Lebenstätigkeit*) [...] Que el hombre vive (*lebt*) en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *corporalidad* (*Leib*), con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir²⁹³ [...] La *actividad vital*, la vida productiva misma, aparece ante el ser humano sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad [...] La *vida* productiva es, sin embargo, *vida genérica*. Es la *vida que produce la vida*²⁹⁴.

[102] Contra Hegel, para el cual el acto supremo humano es el pensar que produce el pensar que se piensa (formalmente), ahora la vida humana real, desde su *corporalidad* con necesidades, produce la misma vida humana con autoconciencia; no así entre los animales:

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital²⁹⁵. No se distingue de ella. Es ella. El ser humano hace de su *actividad vital* misma objeto de su voluntad y de su conciencia²⁹⁶. Tiene *actividad vital* consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La *actividad vital* consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal^{297, 298}.

Marx está muy lejos de un materialismo (físico) simplista (lo *materiell* con «e»). Por el contrario, de lo que se trata es de que el ser humano reproduce su vida física y espiritual²⁹⁹, cultural, en su «contenido» (lo *material* con «a»):

El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el ser humano sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el ser humano produce también según las leyes de la belleza³⁰⁰.

Ese criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal, y además no es solipsista, sino comunitario. Se trata de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)»:

El carácter social³⁰¹ es pues el carácter general de todo el movimiento [...] La actividad y el goce son también sociales, tanto en su modo de existencia (*Existenzweise*) como en su contenido (*Inhalt*): actividad y goce social [...] Sólo así existe para el ser humano como vínculo con el otro³⁰², como existencia suya para el otro (*für den andren*) y del otro para él (*des andren für ihn*), como elemento vital (*Lebenselement*) de la realidad humana (*menschlichen Wirklichkeit*); sólo así existe como fundamento (*Grundlage*) de su propia existencia humana [...] No sólo el material³⁰³ de mi actividad (como la lengua, merced a la que opera el pensador)³⁰⁴ me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la forma teórica³⁰⁵ de aquella cuya forma viva es la comunidad real, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta³⁰⁶.

O como Moses Hess expresa en su olvidado artículo «Sobre la esencia del dinero»:

*La vida es intercambio de vitalidad productiva³⁰⁷. Cada persona individual se comporta aquí como consciente y como individuo práctico consciente en el ámbito del intercambio de su vida social (*gesellschaftlichen Lebens*) [...] Ella se comporta con el cuerpo social (*Gesellschaftskörper*) como un miembro singular [...] Ellas mueren cuando se aíslan unas de otras. Su vida real consiste solamente en el intercambio mutuo de su vitalidad productiva, sólo en mutua interacción, sólo en la conexión con el cuerpo social³⁰⁸.*

La vida es el referente supremo, sin embargo puede entregársela como holocausto por la vida misma en comunidad:

La persona ofrece en sacrificio con conciencia su vida individual por la vida comunitaria, si se produce una contradicción entre ambas³⁰⁹ [...] El amor es más poderoso que el egoísmo³¹⁰.

Podríamos, por estos y muchos otros textos que nos parece excesivo citar, concluir que el criterio material universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera, de modo aproximativo: El que actúa humanamente³¹¹ siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable³¹² de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material³¹³ de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano)³¹⁴, teniendo por referencia última a toda la humanidad.

[103] Este criterio material es, al mismo tiempo, un criterio de verdad práctica y teórica³¹⁵. Nos encontramos en un nivel de enunciados o juicios descriptivos, juicios de hecho, pero con una consistencia propia:

Los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es la vida y muerte³¹⁶ son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva [...] La realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del hombre. Es la vida del hombre, al lograr evitar la muerte, que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por eso en el suicidio se disuelve la realidad³¹⁷, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente [...] La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto³¹⁸.

Se debe, en primer lugar, comenzar por distinguir ciertos momentos y diversos tipos de racionalidad, de enunciados, para poder efectuar distinciones que necesitaremos tener presente en la exposición posterior de toda esta Ética de la Liberación.

[104] Por ahora deseamos sólo indicar la diferencia entre el modo de realidad de la «vida humana» (nivel 1)³¹⁹, con el horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de la particularidad

Esquema 1.3: DIVERSOS NIVELES A SER CONSIDERADOS

1. Lo real, ámbito de la vida del sujeto ético	2. Mundo de las culturas y de la interculturidad	3. Horizonte de los medios-fines
Razón práctico-material o ético-originaria (el Otro como igual).	Razón hermenéutica, ontológica.	Razón instrumental, estratégica, científica.
Enunciados o juicios de hecho, juicios éticos materiales, normativos.	Enunciados normativos, valorativos.	Juicios de hecho.
Verdad práctica.	Validez, validez cultural, valores.	Eficacia de medios-fines.

Aclaraciones al esquema: 1. Orden de la realidad, de la vida humana del sujeto (universal). 2. Orden ontológico-cultural (materialmente particular). 3. Orden de las mediaciones (razón instrumental).

de una cultura (nivel 2)³²⁰. Tanto en MacIntyre como en Taylor, tomando dos ejemplos concretos, el ámbito material lo sitúan exclusivamente en el nivel 2 (del *esquema 1.3*). Taylor no muestra claramente cómo cada cultura (nivel 2) es *un modo* de concretar la «vida humana en general» (nivel 1); sólo considera la «particularidad» de cada cultura, sin descubrir el ámbito universal de la vida humana desde donde todas las culturas son concresciones particulares, conformadas *por dentro* por dicho criterio *universal material* de la necesidad de producir, reproducir y desarrollar la vida *humana* en cuanto tal (en toda la humanidad y siempre). Es decir, Taylor sólo descubre una razón ontológico-cultural particular (razón hermenéutico-valorativa). Por nuestra parte, afirmamos la importancia de la racionalidad material, pero como dimensión de la realidad de la vida concreta de cada ser humano (nivel 1 del *esquema*). Es desde la constitución de su modo peculiar de realidad, como «vida humana», que el sujeto accede a la realidad objetiva por la «razón práctico-material» (y también por la «razón ético-originaria»), presupuesta en el pensar de Marx o Freud, y de tantos otros críticos.

En el aspecto material de la ética los enunciados descriptivos tienen *pretensión de verdad práctica* (con respecto a la realidad de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano en tanto humano) y *teórica* (con respecto a la realidad en general, como abstracción o segundo momento de la verdad que, mediáticamente, se refieren en última instancia a esa vida). Volveremos en el § 2.5 sobre el tema, cuando abordemos en la moral formal la pretensión de validez en cuanto tal, y la distingamos allí de la pretensión de verdad práctica, no sólo de rectitud, de los enunciados.

[105] Max Weber nos ha acostumbrado a una cierta clasificación de los actos sociales, en cuatro niveles:

La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines* [...] utilizando esas expectativas como condiciones o medios para el logro de *fines* propios racionalmente juzgados y perseguidos³²¹; 2) *racional con arreglo a valores* [...] éticos, estéticos, religiosos [...] puramente en mérito de ese valor; 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por *afectos* y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada³²².

Los actos que operan medios con «arreglo a fines» tienen que ver con «juicios de hecho» (nivel 3 del *esquema 1.3*), que son formalmente un ejercicio de la razón instrumental, y en ciertos casos científica. Los «juicios de valor» para Weber son meros enunciados subjetivos, fundados en valores; valores que están dados culturalmente sin posibilidad de fundamentación racional. En Weber la ética no se desarrolla a partir de «juicios de hecho» y no puede tener consistencia racional, y por ello científica.

La *Ética de la Liberación* justifica que se pueden enunciar «juicios de hecho» en relación a la vida o muerte del sujeto ético. No nos referimos a juicios de hecho de la razón instrumental que proceden del cálculo medio-fin, *formales*, sino juicios en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, materiales (pero materialidad no en el sentido weberiano) y desde cuyo ámbito se pueden juzgar críticamente los fines y valores. Cuando, por ejemplo, se enuncia descriptivamente:

1. Juan está comiendo.

Se trata de un enunciado descriptivo, un «juicio de hecho» como ejercicio de la «razón práctico-material». Al nombrar a «Juan»³²³, nombre propio de un sujeto humano, se lo está distinguiendo en el conjunto de lo real de las cosas inanimadas y de los animales. Se está, por tratarse de un nombre propio, *reconociéndoselo* como un sujeto concreto, con una identidad propia, única y exclusiva de tal sujeto. Además, se descubre su realidad (acto de la «razón práctico-material»), como realidad viviente («Juan come para vivir») y realidad viviente *humana* (es decir, como un sujeto autoconciente, autónomo, libre):

2. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

[106] Como puede verse, un cierto tipo de «reconocimiento» está a la base de cada uno de los criterios o condiciones de posibilidad que enunciaremos en esta Ética. Axel Honneth ha estudiado la cuestión del reconocimiento en Hegel. Puede considerarse la complejidad de lo que estamos indicando en el esquema 1.4.

«Juan» es reconocido³²⁴ como miembro de una familia, de una sociedad civil, de un Estado. El «comer» de este sujeto (familiar, personal, ciudadano) es una mediación para la vida en general, pero específicamente de su vida como sujeto humano. No es el «deglutir» animal sino un acto cultural gastronómico. Este sujeto come «algo» que ha comprado, auto-producido o robado. De manera que puedo conside-

Esquema 1.4: RECONOCIMIENTO DEL SUJETO ÉTICO³²⁵

Objeto	Individuo (necesidades concretas)	Persona (autonomía formal)	Sujeto (particularidad individual)
Conocimiento modo			
Intuición (afectiva)	Familia (amor)		
Concepto (cognitivo)		Sociedad civil (derecho)	
Intuición intelectual			Estado (solidaridad)

rarlo un mero acto de comer lícito de un comensal en un restaurante, o el comer de un campesino, el comer de alguien que ha sustraído ilícitamente el alimento y, por lo tanto, con conciencia culpable. Todo esto se incluye siempre e inevitablemente en el «juicio de hecho» (sobre el ser humano como sujeto que necesita reproducir su vida comiendo), que no es sólo un cálculo abstracto de medio para un fin de la razón instrumental, sino que es igualmente una reflexión sobre el sujeto del acto³²⁶, y por ello un momento de una razón práctico-material, en cuanto a la vida (o de la razón ético-originaria con respecto al Reconocimiento del Otro como igual) que actualiza la realidad de «este *sujeto humano* que está comiendo» desde un horizonte más radical. Se trata de un «juicio de hecho» no meramente instrumental ni formal, sino de un «juicio» o enunciado de realidad, material, y en tanto enunciado sobre un sujeto viviente como humano. Pero, además, la razón práctico-material (o ético-originaria, simultáneamente) puede subsumir o determinar si un fin, un juicio de hecho de la razón instrumental o de valor cultural, se «refiere» o no a la posibilidad de la producción, reproducción o desarrollo de la vida de este sujeto humano en comunidad. Hinkelammert escribe:

La vida es la posibilidad de tener fines, pero no es un fin [...] Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva³²⁷ del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esta racionalidad fundamental se nos impone como necesaria, porque el cálculo medio-fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin algo puede parecer perfectamente racional; sin embargo, a la luz de la racionalidad reproductiva *del sujeto* puede ser perfectamente irracional³²⁸.

Y agrega poco después:

Por tanto se trata de un *juicio de compatibilidad entre dos racionalidades*³²⁹, en el que la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin.

Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades³³⁰.

Demos un paso adelante.

b) *El principio ético-material universal*

[107] Se trata ahora de indicar —no de exponer exhaustivamente— el «pasaje» de los enunciados descriptivos a los normativos. Es toda la problemática de la posible fundamentación dialéctico-material, no de «deducción» formal, de «juicios normativos» a partir de «juicios de hecho» sobre la vida. Debemos entonces nuevamente indicar que la llamada «falacia naturalista», que Hume señaló en un famoso texto ya citado³³¹. Nuestra descripción, en cambio, se situará en un nivel material (de la razón práctico-material), lo que exige nuevos desarrollos lógicos. ¿Es posible material y concretamente desde enunciados descriptivos explicitar o fundamentar enunciados normativos?

El criterio material que hemos expuesto en el parágrafo anterior se refiere sólo a un aspecto puramente descriptivo. Ahora necesitamos de un principio material estrictamente ético, de obligación o deber-ser, que sirva como mediación entre el criterio descriptivo y su aplicación crítica. Es todo el problema de la posibilidad de explicitar desde el criterio material (de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) una exigencia, una obligación o un deber-ser propiamente ético. Se trata del «pasaje» del mero criterio descriptivo (el «ser» en sentido concreto y material, como vida humana) al propiamente dicho principio ético material normativo (el «deber-ser»), que no se sitúa lógicamente en el mismo nivel abstracto o formal de la llamada «falacia naturalista», porque en ese caso sería una deducción imposible o indebida. En efecto, la llamada falacia naturalista define como erróneo el deducir de un criterio formal medio-fin descriptivo (que sería para Weber, y tantos otros, el único tipo de «juicio de hecho») una exigencia o principio material normativo de la ética (que sería un «juicio de valor»). Ese tipo de deducción es imposible lógicamente. Nosotros, como lo hemos indicado frecuentemente más arriba, nos situaremos en el ámbito de un tipo particular de juicios de hecho (referentes a la vida humana en concreto y como ejercicio de la razón práctico-material). Debemos efectuar estas aclaraciones para dejar libre todo el desarrollo teórico que pueda permitir reconstruir la ética material y crítica (que la metaética analítica, positivista, del liberalismo filosófico, la Ética del Discurso o la economía formal neoliberal de F. Hayek han negado por diversas razones).

[108] En el empirismo de Hume el nivel del «es», el enunciado descriptivo («juicio de hecho»), consistía en «ideas», y estaba completa-

mente desconectado al «deber-ser» ético, que sólo era objeto de un sentimiento. Era el «juicio de valor» de Weber. La reinterpretación posterior, fregeano-russelliana, sitúa la imposibilidad de esa deducción en un plano exclusivamente lógico-formal. Nuestro argumento, por su parte, discurrirá en otro nivel (el concreto, material). Nadie podría negar que debe considerarse como puramente descriptivo todo enunciado que se refiera a hechos del ser *viviente humano* en cuanto «viviente» y en cuanto «humano», tales como comer o beber como necesidad y expresión de arte culinario, correr como desplazarse y como deporte, vestirse para conservar el calor y como moda, habitar para protegerse de la intemperie y como arquitectura, pensar, hablar, pintar, simbolizar, etc., todo lo cual como viviente y humanamente. Por otra parte, nadie puede pretender negar que el «ser» humano como sujeto, en primer lugar, tiene su vida, aunque transcurra en su mayor tiempo en instancias auto-organizadamente, bajo un cierto control autoconsciente (como función superior neuro-cerebral). La responsabilidad sobre sus actos, sobre su vida, es una consecuencia no sólo de la conciencia sino de la autoconciencia. En segundo lugar, el viviente humano está constituido originariamente por una intersubjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo (en una comunidad de vida y de comunicación lingüística). La corresponsabilidad es otra consecuencia. Y, en tercer lugar, como otra dimensión de lo indicado, el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural (de símbolos, valores, pero igualmente de normas, prescripciones, etc.). Todo esto dice relación necesaria al modo *humano* de ser *viviente*, es decir, de producir, reproducir y desarrollar la propia vida como un sujeto individual humano. Pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano como *humano* incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que «entrega» su propia vida a la exigencia de conservarla —y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales—. Estas exigencias, obligaciones o deber-ser éticos explícitos se explicitan en enunciados normativos, ya que el ser humano ha perdido ciertos momentos instintuales (muy presentes en los animales) como efecto de su comportamiento histórico-cultural. En efecto, la conducta comunitaria lingüística con costumbres reguladas valorativamente ha subsumido el evolucionar instintual, y se ha desarrollado culturalmente. La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos genéticos. La espontaneidad libre y autorreflexiva humana abre un inmenso horizonte a las decisiones no estimulicas, pero entre la «seguridad» del instinto y la pura «arbitrariedad» de una libertad sin límites, la ética «enmarca» una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales (que tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte).

[109] La obligatoriedad no es idéntica a la necesidad de las leyes físicas o instintos animales, sino que socialmente se define desde un marco delimitado por tendencias institucionales aproximadamente constante de actos no-intencionales (que trataremos en el futuro en otras obras), o monológica o intersubjetivamente por exigencias propias del ser humano, libre y sin embargo socio-culturalmente regulado, porque todo acto humano, *como humano*, tiene como un momento constitutivo específico el ejercicio de la *autoconciencia*. Desde ésta se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad³³² autónoma; responsabilidad por la cual el ser humano «toma a su cargo» (o puede intervenir «correctivamente» —también por desgracia destructivamente— con plena o explícita «conciencia») las mediaciones, posibilidades o acciones como exigencias de la realización de la *propia* vida humana, comunitariamente, y, como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único viviente autorresponsible. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el constituirse *como sujeto* (sub-yecto: el «yo» arrojado «debajo», desde la reflexión «sobre» sí mismo) humano *como humano*, sin negar por ello todos los momentos de la auto-organización vital o auto-regulación social. Esta «reflexión» (de la vida humana *sobre* su propia vida, y el tomarla «a su cargo» como sujeto³³³) autoconsciente, autorreferente es, exactamente, el momento en el que la vida humana es entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano: *ante festum*, como una condición absoluta *a priori*, porque la vida está ya ahí desde *siempre* (para el sujeto), para constituirse por la autorresponsabilidad como acción y proyecto ético; *in festum*: porque no podemos dejar de habérnosla con ella, inevitablemente, y en el reconocerse a sí mismo y reconocer al otro sujeto como el *alter ego* viviente; *post festum*: como memoria de lo que hemos hecho como desarrollo o destrucción de nuestra(s) vida(s) o como pro-yecto futuro. Ser sub-yecto significa exactamente que mi (nuestro) propio «ser», mi (nuestra) vida, se me (nos) entrega a mí mismo (nosotros mismos) desde la responsabilidad solidaria *como un «deber-ser»*, y esto de manera necesaria y simultánea.

Del enunciado 2, expresado más arriba, puede explicitarse, materialmente, como ejercicio de la razón práctico-material, el juicio normativo siguiente:

3. Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe* seguir comiendo.

Si no comiera moriría, y por ser autorresponsible de su vida, dicha decisión de no comer debería juzgarse como suicidio. Pero esto es éticamente injustificable.

[110] Es decir, la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* (sobre el que pueden efectuarse «juicios de hecho» o «enunciados descriptivos»; no meramente de la razón analítico-formal o instrumental), que se «impone» a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género,

de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una «obligación» su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el «*hay* vida humana» se puede «explicitar» (racional, práctico-material y reflexivamente) el *deber-ser ético* (que puede emitirse como «enunciado normativo» o «juicios éticos de realidad»³³⁴), con pretensión de verdad práctica, como exigencias deónicas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde la *realidad* del sujeto humano se puede explicitar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deónico, como normativa! Si la humanidad perdiera esta conciencia ética —y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de la mayoría de sus miembros en el Sur del planeta Tierra—, puede precipitarse en un suicidio colectivo³³⁵. El *vivir* se transforma así de un *criterio* de verdad práctica en una *exigencia ética*: en el *deber-vivir*.

De otra manera. El «pasaje» del juicio de hecho material al juicio normativo es producido por la razón práctico-material que explica en la «autorreflexividad» biológico-cultural la «obligación» ética. La «obligación» es la auto-ligazón responsable que la voluntad (del «*ello*» a través del «*yo*») impone sobre el sujeto (el «*sí mismo*») desde la «responsabilidad» del vivir. El «*ello-yo*» coacciona éticamente al «*sí mismo*» viviente, dado, para impedirle morir, para imponerle a sobrevivir: al «*sí mismo*» le impone el «*ello*» (la pulsión, la afectividad, la vida misma como motor) por intermedio del «*yo*», esta autodecisión, además, como una «Voluntad de vivir» (obligación)³³⁶, o de lo contrario el *yo* se desintegraría y perdería el «sentido» de la vida: quedaría en posición de anomía, de pánico ante el *vacuum*, de suicidio. Por todo esto, el principio material de la ética se funda sobre el criterio material universal ya analizado.

Si volvemos al ejemplo argumentativo ya enunciado, podemos repetirlo y desarrollarlo de la siguiente manera:

2a. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

2b. Para vivir es necesario comer.

2c. Si Juan dejara de comer, moriría.

3a. Como autorresponsable de su vida no debe dejarse morir, o sería un suicida culpable. *Ergo*

3b. Juan debe seguir comiendo.

El momento decisivo es el «pasaje» del enunciado 2c («autorreflexividad» biológico-cultural) al 3a («obligación» ética). Es un «pasaje» dialéctico por fundamentación o explicitación material (del fundamentalmente descriptivo a lo fundado deónico) efectuado por la razón práctico-material que puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *reflexivo-natural* del comer-para-vivir y la

responsabilidad ética del sujeto que está obligado o «debe» comer-parano-morir. Este «debe» se fundamenta como exigencia material y ética (en cuanto la vida le está dada a cargo al propio sujeto ético, racional y pulsional, dentro de las exigencias del criterio de verdad, y también, aunque como mediación, concretamente desde los valores de la cultura, etc. —y no ya por un instinto de la especie, ciertamente debilitado por la civilización, de supervivencia puramente animal—). Aquí el «deber» ético, como norma autorresponsable que liga u obliga, viene a subsumir las exigencias o leyes instintivo—«naturales»³³⁷ de los otros seres vivos no humanos. La ética no trata sólo (aunque también) ni fundamentalmente (sino derivadamente) de los ámbitos valorativos de juicios subjetivos (o intersubjetivos culturales) de valor. La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable. La crisis ecológica es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá «corregir» ética o autorresponsablemente los efectos no-intencionales del capitalismo tecnológico desastrosamente totalitario o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo. La conciencia ética de la humanidad se transformará a corto plazo en la última instancia de una especie en riesgo de extinción, ya que los controles auto-organizados de su corporalidad o pasan por la corrección de una responsabilidad autoconsciente (y crítica, del «deber ser») o no tendrán ya otros recursos, porque, como hemos dicho, el instintivo animal no podrá evitar el suicidio colectivo.

Por todo ello, proponemos la siguiente descripción inicial del que llamaremos *principio material universal de la ética*, principio de la corporalidad como «sensibilidad» que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente³³⁸ debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, inevitablemente desde una «vida buena» cultural e histórica³³⁹ (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad³⁴⁰.

[111] Este principio material de la ética incluye el punto de partida y contiene la «materia» (*Inhalt*) de todos los momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación). Este ámbito constituye el contenido ético de toda praxis y de todo proyecto de desarrollo futuro: no puede negarse, superarse o dejarse de lado en ningún caso. Se trata del ámbito desde donde se planta la facticidad del mundo cotidiano ético como tal. No es un mero horizonte particular o «patológico» que pueda abandonarse para poder elevarse a un horizonte *a priori* de principios trascendentales —como en el caso de

Kant o Apel.— Tampoco consiste exclusivamente en el horizonte histórico-cultural —como para los communitarianistas—, o incommensurable —como para los postmodernos—. Pero, además, aunque es el punto de partida *necesario* que se presupone ya siempre en toda ética o moral, no debe olvidarse que no es un horizonte *suficiente*, ya que para la validez, factibilidad o crítica ética, se deberá echar mano de otros principios de co-determinación.

Además habría que agregar que, siempre, todo lo que hemos expuesto está situado en un horizonte concreto histórico y cultural. Ello nos mueve, sin embargo, a no aceptar que la cuestión de fondo sea: ¿cuál es el contenido concreto de una «vida buena»? Es decir, ¿cuál es la manera de interpretar el contenido de la felicidad, la evaluación total de la estructura de los valores, o, en último término, la «comprensión del ser» en concreto e históricamente? La cuestión ineludible y éticamente relevante es, en cambio, que nadie (ni siquiera un miembro de una sociedad del capitalismo tardío postconvencional) puede obrar sin tener en vista *una manera concreta cultural-lingüística* (es la posición de Taylor contra Habermas) de institucionalizar la obligación ética de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en general. Esta pretensión o exigencia es absolutamente *universal* (y ahora oponemos nuestra posición a las de Taylor y Habermas). Éstos son los supuestos materiales *a priori* de todo acto humano. Pero, gracias al momento trans-cultural del criterio y principio ético de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (pre o trans-ontológico) podemos ahora juzgar éticamente la misma cultura (sus fines y valores) desde «dentro» y según su «propia» lógica e identidad³⁴¹. Y en este sentido es un principio universal.

[112] Habrá que elaborar más adelante la formulación detallada del *discurso de fundamentación*³⁴² de este principio material de la ética. Habrá necesidad de una fundamentación *positiva* y material como la que sólo hemos indicado. Pero habrá igualmente que elaborar una fundamentación *negativa* o *ad absurdum*, por la imposibilidad de su contrario. En este caso no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el ciníco que pretende justificar un orden ético fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo —como cuando un Friedrich Hayek justifica la eliminación de los que son vencidos por la «competencia» del mercado, único horizonte formal-racional económico posible, principio de muerte que generalizado pone en peligro a la humanidad como tal—. Se deberá demostrar la *imposibilidad* de argumentar éticamente sin contradicción performativa en favor de un orden en donde la norma, la acción, la microestructura, la institución o el sistema ético se propongan el desarrollo de un orden ético sobre la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo (¿el «ser-para-la-muerte» de Heidegger o el «principio de muerte» de Freud?). Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la producción, reproducción o desarrollo

de la vida humana, desde cuyo fundamento pueden desarrollarse órdenes éticos, que se abren como alternativas concretas de desarrollo de la vida (proyectos concretos de «buena vida» mejores y posibles)³⁴³. La estrategia argumentativa de fundamentación debe seguir la dirección mostrada por Wittgenstein:

Si el suicidio fuera [éticamente] permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo!³⁴⁴

La pretensión de este tipo de fundamentación sería la de mostrar que ninguna norma ética, acto humano, microestructura, institución justa o sistema de eticidad puede contradecir el principio enunciado. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero *no falsable* —aun contando con la incertidumbre propia de la razón finita, porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, de la razón misma; se caería en una originaria y abismal contradicción performativa—. Desde él se pueden falsar las fundamentaciones de otros principios subalternos y de las normas de acciones concretas. Es el principio de la «verdad práctica» por excelencia.

Desde un principio material de la ética, tal como lo hemos inicialmente definido en un *plano abstracto*, las éticas materiales estudiadas en este *capítulo* (el utilitarismo, el comunitarianismo, las éticas de los valores, de la felicidad, etc.) se comportan como ámbitos de menor universalidad, como *aspectos materiales* particulares y pertinentes, necesarios (aunque analizados de otra manera) pero no suficientes, que deberían siempre ser fundados en el principio material enunciado.

c) La «aplicación» del principio material

[113] Se trata ahora de la cuestión de la «aplicación» del principio material a una norma, acción, microestructura, institución, sistema de eticidad, etc. En toda la tradición (explícitamente desde Aristóteles) esta cuestión se trataba en el tema de la «prudencia (*frónesis*)», virtud de la razón práctica.

En efecto, la categorización y valoración meramente «estimulica» del animal «gatilla» o lanza la respuesta de manera necesaria, instintiva, específica, inmediatamente —con algunas excepciones entre las especies superiores—. Hay entonces una respuesta o «aplicación» sin mediación: el instinto de reproducción de la vida animal «aplica» de manera necesaria (desde la dimensión inmediata perceptivo-evaluativa propia de la especie) al estímulo el criterio neuro-cerebral de la vida. No hay ninguna distancia entre la categorización estimulica y la respuesta —al menos hasta las especies superiores, como hemos dicho—.

Existe entonces una *inmediata* o instintiva aplicación *material* del principio biológico.

En el ser humano, como hemos repetido frecuentemente, se abre *un espacio entre: a) la categorización conceptual, la valorización consciente, el proceso lingüístico autoconsciente y responsable, y b) la respuesta posible*. Es el «espacio» de la autoconciencia, libertad, responsabilidad y la autonomía, que «da tiempo» al proceso de la aplicación del principio material universal de la ética para la fundamentación racional elec-tiva de la norma a ser ejecutada en la acción. Se trata, exactamente, de la *necesidad* de otro principio que co-determina el principio material, y que denominaremos el *principio formal moral* o de racionalidad discursiva práctico-intersubjetiva del acuerdo que alcanza, desde la *verdad del principio material*, la *validez* por medio de la argumentación, fundamentación racional de los fines, valores y medios a operarse. La *frónesis* privada y monológica veritativa (no necesariamente aquí ya solipsista) es articulada (no negada sino subsumida y transformada) en la intersubjetividad discursiva de la validez de la moral formal. Habermas indica correctamente, enfrentando la posición de Henrich³⁴⁵, y del mismo Blumenberg³⁴⁶, que:

Si partimos de la reproducción de la vida social (*die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens*)³⁴⁷ que no solamente está ligada a las condiciones del enfrentamiento cognitivo-instrumental [...] con la naturaleza externa [...], sino de que la socialización depende igualmente de las condiciones de la intersubjetividad del acuerdo (*Verständigung*) entre los participantes en la interacción, entonces tenemos que reformular también el concepto naturalista de autoconservación (*Selbsterhaltung*)³⁴⁸.

Por supuesto, la concepción que hemos propuesto en todo este *capítulo* no es naturalista, sino que presupone el integrar la intersubjetividad consensual, la racionalidad discursiva —pero igualmente el orden pulsional, afectivo, del deseo— en el proceso de la producción, reproducción y desarrollo de la vida concreta, porque es vida comunitaria de un sujeto ético, *humano*. Pero esto significa que transitamos ya hacia el *capítulo 2*.

NOTAS

1. «Fundamento» no en sentido ontológico, sino más radical aun, como lo «anterior» a lo «ontológico»; pero también anterior al momento metafísico o ético de Lévinas (véase § 4.4), ya que en su inicio (la vida humana) es lo pre-ético: el aspecto material de lo ético. Es el «modo de realidad» de la vida humana, que Lévinas supone en su análisis fenomenológico.

2. Véanse en el *Apéndice I* las *Tesis 3, 10 y 11*.

3. Desde el comienzo deseamos hacer una advertencia. Las corrientes filosóficas «vitalistas», en especial las alemanas, pueden prestarse a malas interpretaciones. Queremos dejar bien clara nuestra distancia de los «vitalismos» à la Ludwig Klages, Oswald Spengler, del nazismo alemán o del fascismo italiano, y sus efectos en América Latina u otros horizontes; aún nos diferenciaremos del vitalismo de Nietzsche (véase § 4.3). Deseamos que se nos sitúe en una corriente «latinoamericana» de los movimientos indios, afroamericanos y caribeños, de los grupos populares, de los movi-

mientos feministas, etc.) que lucha por la vida del sujeto ético, humano-corporal, corriente que comienza filosóficamente con una tradición que comenzando con Karl Marx, y pasando por Freud, podría culminar con Franz Hinkelammert. Nada que ver con los grupos reaccionarios *pro vita*. Véase nuevamente la *Tesis 11*, en el *Apéndice I*.

4. Recuérdese nuevamente la *Tesis 10* en el *Apéndice I*.
5. Aquí usa Kant *Materie*, en el sentido de «contenido» empírico.
6. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38 (Kant, 1968, VI, 127).
7. Por nuestra parte definiremos el principio de la ética material como la exigencia (*u obligación*) de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Kant, pareciera, se refiere sólo y reductivamente a algo así como la «vida vegetativa y animal».
8. Esta angustia hoy es mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la humanidad se ve lanzada por el proceso de globalización a una exclusión empobrecedora nunca observada antes.

9. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10 (Kant, 1968, VI, 23).

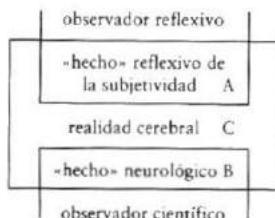
10. Como veremos de inmediato, la estructura afectiva participa en el proceso neuro-cerebral de la categorización perceptiva, en la conceptual y aun en el momento de la autoconciencia o la capacidad reflexiva de la razón, en la constitución de los «objetos» del conocimiento de lo que aún pudiera llamarse una «razón teórica», y, por ello, tanto lo empírico como lo conceptual universal presuponen ya siempre un momento «apetitivo-evaluativo». El momento «afectivo» o «pulsional» hacia el satisfactor alcanza «placer» en su cumplimiento: la satisfacción. El momento «evaluativo» (véase al final la *Tesis 12*, el § 1.5.c y posteriormente el § 4.3) es nada menos que el juicio de compatibilidad entre el fin, objeto o enunciado práctico (máxima) con el principio material de la ética que enunciaremos: si permite o no la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. «Evaluar» tendrá a veces en esta *Ética* un sentido fuerte (juicio desde el criterio material universal de sobrevivencia humana) o débil (comparación con los valores culturales relativos a un mundo de vida histórico concreto particular).

11. El criterio material o de verdad práctica, la vida concreta del sujeto humano es el ámbito de realidad (*un modo de realidad*) de donde surgen todas las «inclinaciones», y constituye a las mismas en cuanto a su «contenido». Pero, y desde ya, lo «bueno» no es lo «material» o la «verdad práctica» (véase la *Tesis 13* en el *Apéndice I* ya nombrado).

12. Véase, por ejemplo, Rabossi, 1995; Rorty, 1979, 17 ss.; Searle, 1984, 13 ss.: «The Mind-Body problem»; o en Putnam, 1988; Bunge, 1988; etc.

13. Deseamos aclararlo desde el inicio. Usaremos a manera de ejemplo, sin mayores pretensiones, algunos descubrimientos recientes de la neurobiología. Tomamos en cuenta el ataque de Apel contra aquellos que usan «filosóficamente» la neurobiología sin advertir las diferencias de niveles (Apel, 1991, en diferentes lugares). El *hecho* de la subjetividad por introspección refleja, aun filosófica, nunca será el *hecho* neurológico por observación objetiva; pero ambos «hechos» tienen un «soporte» materialmente idéntico. La «subjetividad» humana tiene inevitablemente implantación «cerebral», como veremos. No se nos acuse por ello de materialistas *standard* o naturalistas. Desde Darwin (con su «adaptacionismo» de los «códigos éticos» y el «instinto de simpatía», todo lo cual estaría garantizado por la herencia de los caracteres adquiridos) pasando por la sociobiología, llegamos a la neurobiología, después de un largo camino. Es preciso no pretender demostrar lo «altruista» que es la vida humana en su exclusivo nivel genético. Nuestro cuestionar es distinto. Véanse en una dirección darwinista obras como las de Wilson, 1975 y 1978; Dawkins, 1976; Bertram, 1988. Para un tratamiento general del tema, con bibliografía, véase Paris, 1994, y Jonas, 1982b.

14. Considérese esta diferencia en el siguiente esquema:



El «hecho» A se constituye desde el análisis psicológico, psicoanalítico o la experiencia cotidiana de reflexión. Cuando digo: «Yo estoy cansado». El «hecho» B se constituye desde la observación de las ciencias neuro-biológicas. Asintóticamente nunca el hecho A será el B. De producirse esta identidad, por ejemplo, debería «sentirse» subjetivamente la descarga eléctrica como eléctrica que se produce al «comunicarse» la sinapsis de una neurona o célula nerviosa con otra: es empíricamente imposible. Sin embargo, ambos «hechos» (A y B) son aspectos de una y la misma «realidad» C. De esta manera no se ve en un naturalismo neurológico cuando se dice que la vida real (C), neurológicamente observable (B), es criterio de verdad (en A). El hecho material B es el «portador» del hecho psicológico o reflejivo A. Esta vida real, en su producción, reproducción y desarrollo, exige siempre, por otra parte, para su realización concreta del principio moral formal. La «verdad» deviene «válida» sólo por el recurso a la intersubjetividad formal. El momento de la moral formal no interviene por un defecto ético, sino por una necesidad de aplicación válida del principio material, sin la cual no habría bien ético, como veremos.

15. Maturana, 1985. Niklas Luhmann debe a Maturana el concepto fundamental de *autoPoiesis* en su teoría de los sistemas sociales (Luhmann, 1988, 60 ss., 167 ss., 228 ss., etc.).

16. Para Zubiri, y con razón, todo el universo físico es una sola sustantividad (Zubiri, 1963; Dussel, 1977, 4.1.3-4.1.5).

17. «Lo vivo» en nuestra corporalidad «no ha muerto» desde hace 4.000 millones de años. Cada ser vivo tiene una sustantividad propia, independiente (desde la unicelular ameba).

18. Maturana, 1985, 28. Llama la atención la semejanza de observaciones de Maturana con Xavier Zubiri, que también habla de «clausura» y de «autosuficiencia» de la «sustantividad» de las cosas, pero propiamente viva, y sólo en la sustantividad humana se da la «clausura autosuficiente», máxima (Zubiri, 1963, 220-248). Véase Dussel, 1977, números 4.1.4-4.1.5; Dussel, 1984, 12 ss. Véase más adelante cuando tratemos nuevamente la cuestión en relación con Putnam (§ 3.2).

19. Maturana, 1985, 63 ss. Xavier Zubiri define la evolución de la siguiente manera: «La originación de las esencias específicas por meta-especificación es lo que llamamos evolución» (Zubiri, 1963, 256). Esta definición merecería larga explicación, pero supone todo el libro *Sobre la esencia ya nombrado* (Zubiri, 1963).

20. Maturana, 1985, 92.

21. El sistema humano nervioso consta de más de 10 al exponente 11 de neuronas (decenas de miles de millones), «y cada una recibe múltiples contactos de otras neuronas y se conectan a su vez con muchas células» (Maturana, 1985, 103). Poseemos un millón de motoneuronas, y unas decenas de millones de células sensoriales distribuidas en varios sitios del cuerpo. «Sentir» (en una membrana) satisfacción o dolor en la piel (piénsese en los utilitaristas) o hambre en la mucosa interna (pienso aquí en aquél «di pan al hambriento» del *Libro de los muertos* del Egipto) es efecto de este inmenso sistema «sensor» de la corporalidad del sujeto ético.

22. Maturana, 1985, 138. Lo de «língüístico» debe aquí tomarse metafórica o inicialmente.

23. Véase Edelman, 1989 y 1992.

24. Edelman, 1992, 79.

25. Es decir, no se tiene un código *a priori* ni el conocimiento de reglas previas para saber cómo actuar ante el nuevo virus u objeto, o cómo ir evolucionando. Se trata, en cambio, tal como actúan los linfocitos, de producir anticuerpos indiscriminadamente. Uno de ellos es eficaz ante el ataque del virus invasor —cuestión estudiada por la inmunología—. Éste es el antígeno que se reproduce, sin conocimiento previo alguno de su eficacia. Es un ir actuando *a posteriori*. Edelman llama a esto conocimiento por «selección» (1992, 73-80).

26. En este exacto momento, como es evidente, en el caso del ser humano, existen instituciones tanto de la producción tecnológica de satisfactores, como económicas de intercambio y distribución. De manera que el pasaje del «hambre» al «comer» está mediado por complejas instituciones que, si fuéramos completos en la descripción, incluye la historia mundial.

27. Damasio, 1994, 116.

28. Zubiri, 1986, 20 ss. Volveremos sobre esta cuestión posteriormente en este capítulo y en el § 3.1.

29. «Categorización» o generalización por comparación con otras *qualia* o captación de estímulos anteriores (el momento 5 del *esquema 1.2*). Esta «categorización» no necesita orden *a priori* ninguno, y ni siquiera reglas de categorización genéticas o innatas. Cada cerebro irá encontrando plásticamente su camino de comparación o generalización, y localizará en «lugares» aproximadamente semejantes del cerebro (por comportamientos topobiológicos [véase Edelman, 1988]) las «vivencias» *o qualia* —relaciones de grupos de neuronas que pueden ser «recordadas» o «llamadas nue-

vamente (*recall*)», y en lo que consiste la memoria (sistema *c* del esquema 1.2)». Todo este proceso «orgánico» nunca es exacto, y cada repetición («nueva entrada [reentry]») será diferente en algún aspecto (ese proceso de «nuevas entradas» es indicado en el esquema 1.2 con flechas en ambos sentidos: \leftrightarrow). Nada semejante a una computadora o a una ecuación matemática fija.

30. El sector del cerebro que forma «mapas» es la región cortical, no así el sistema límbico o la base del cerebro.

31. Edelman, 1992, 89. Tanto la categorización perceptual, como la conceptual, no actúan en base a representaciones o imágenes, ni tampoco debe entenderse la acción conceptualizadora en el sentido objetivista de un Frege, Carnap o el positivismo. Las categorías igualmente ni son genéticas, ni fijas, como propuso Noam Chomsky (véase Chomsky, 1968). Se van generando por práctica cerebral y se «guardan» como procesos memorativos que «nuevos llamados (*recalls*)» (Edelman, 1992, «Postscript», 232 ss.) pueden actualizar. Cuando un Heidegger habla de la «comprensión del ser (*Seinsverständnis*)» o de la «comprensión del mundo (*Weltverständnis*)» está quizás expresando como ningún filósofo anterior a él este fenómeno cerebral del *global mapping*; es decir, un «mapeo» general de la totalidad de la «experiencia» vivida, pasada-proyectiva y presente, como «posibilidades» para la vida (humana, lingüístico-cultural e histórica). Véase Dussel, 1973a, t.1, § 1-6: «La comprensión existencial» en especial. El «mundo» y el «proyecto» ontológico es un *telos* (no un «fin» à la Max Weber), que incluye la razón práctica e interpretativa. La «comprensión del mundo» es la manera como el cerebro abarca la totalidad de la experiencia del sujeto ético (y racional) en sus billones de millones de relaciones de base grupal neuronal, a la velocidad de la electricidad por «entradas» y «salidas» en circuito cerrado. Recuérdese, sin embargo, que la razón no tiene «ningún área cerebral específicamente determinada para la intelección [...] Es una especie de actividad cerebral inespecífica» (Zubiri, 1986, 493).

32. Este «criterio de valor» (en realidad es un «criterio de verdad práctica»; véase Tesis 13, a) es lo que estamos intentando reflexionar, ya que el «criterio» que tiene genéticamente el sistema límbico y de la base del cerebro será subsumido por los *valores propiamente conceptuales, autoconscientes, lingüísticos y de formulación ético-cultural en sistema civilizatorios*, determinados por lo que denominaremos el «criterio de verdad» a partir de la sobrevivencia (véase Tesis 11). En este § 1.1 cuando hablamos de «valor» debe entenderse enunciados normativos con pretensión de verdad práctica (véanse §§ 1.5, 2.5 y 3.5), y no sólo en el sentido weberiano del valor cultural. Son *juicios de hecho* que «juzgan» la compatibilidad del contenido de los conceptos o juicios como conducentes o no a la vida del sujeto ético (véanse esquemas 1.3 y 2.2, y el § 3.5.c).

33. Edelman, 1992, 90.

34. Llamamos aquí «objeto» la síntesis que el cerebro construye y que no es ni una representación ni una imagen, como pensaba la tradición. Ningún *homunculus* (hombrecito) podría ver dicha representación (de lo contrario deberíamos ir al infinito). Esto fue bien percibido por Rorty, 1979, pero, por desgracia no llega a describir positivamente cómo el cerebro procede estrictamente en la categorización. El cerebro ve un color, huele un perfume, toca una textura, capta el contenido perceptual, etc., de la cosa real de manera «global». En una segunda experiencia de la misma cosa «actualiza» las conexiones de los grupos de neuronas que recibieron la primera impresión (*qualia* para Edelman, *somatic marker* para Damasio), las «llama de nuevo (*recall*)» por la memoria, reconectándolas, pero en ese proceso de memorización nunca repite las conexiones neuronales de la misma manera, sino que las reorganiza, resintetiza, mejora o olvida algún momento. No es un proceso semejante a la computadora; no es un proceso de identidad matemática, sino que es un «mapeo (*mapping*)» que permite la creación de lo nuevo vital, plásticamente.

35. Si la especie humana, en su política, economía, ciencia, pierde estos criterios de «verdad práctica» puede igualmente desaparecer como especie (véase el § 3.5). La ética se torna cuestión de vida o muerte para la humanidad actual. Los «formalismos» reductivistas (desde el de Frege, Carnap o Ayer, pasando por los de Rawls o Hayek, y terminando en los de la Ética del Discurso, como veremos) tocan esta cuestión en diversos niveles.

36. A la manera de: «*Dar de comer al hambriento* permite la reproducción de la vida». Véase más adelante en § 1.5.a.

37. Véase en el Apéndice I la Tesis 12 sobre el «valor».

38. En la especie humana el momento formal de la moral desarrollará racional-intersubjetivamente este momento, como «aplicación» al caso concreto del criterio de sobrevivencia (§ 2.5), o sintéticamente en el juicio de la factibilidad ética (§ 1.5.a).

39. Desde ya queremos indicar que el antiguo problema filosófico de los «valores» queda así situado (véase al final la nombrada Tesis 12). La pregunta era: ¿dónde se encuentran los tales «valo-

res⁴², cuyo estatuto ontológico siempre ha sido dudoso; en el sistema límbico y en la base del cerebro (también en el lóbulo frontal; véase Damasio, 1994, el caso de Phineas Gage, 3 ss.) *principalmente* —no en un *cósmos ouranós* a la manera de Platón, ni en una mera estructura metafísico-cultural como en Scheler, o de manera indefinida como para el intuicionismo axiológico de Moore—, en los que se encuentra situado aproximada y habitualmente el ejercicio de los juicios de compatibilidad desde el criterio de vida-muerte, o de verdad práctica. Los «valores» (tipos de enjuiciar mediaciones a partir de dicho criterio) se encuentran en las relaciones estructurales de grupos neuronales (producto de categorización perceptual, y posteriormente categorización conceptual), que se sitúan en los órganos de la evaluación-afectiva o en ciertos «mapas» del cerebro, y que determinan la constitución del «objeto» (o de los «juicios» restantes) en cuanto son «enjuiciados» en referencia a que se opongan o permitan la sobrevivencia humana, y esto en los diversos momentos (perceptual, conceptual, decisorio práctico consciente, autoconsciente, lingüístico, ético-cultural e histórico institucional, etc.) del acto humano (desde los momentos vegetativos hasta los políticos, económicos o artísticos, por nombrar algunos, reconociendo las diferencias esenciales entre cada uno de ellos). Como puede ya sospecharse estamos hablando de un «criterio de verdad universal» (nada «caprichoso», caótico o sólo movido por el «egoísmo»: sobrevivencia humana y egoísmo se oponen y no tienen nada que ver en cuanto tales el uno para con el otro) inscrita instintiva y cultural o adquiridamente en la misma «afectividad» cerebral (lo que destruiría toda la estrategia argumentativa de Kant en los §§ 1-6 del comienzo del libro I de la *Critica de la razón práctica*).

40. «La clasificación no es lo mismo que el valor, sino que más bien ocurre con base en el valor [...]». Sin un valor previo, los sistemas selectivos somáticos no convergirían en comportamientos útiles» (Edelman, 1992, 94).

41. Edelman, 1992, 163.

42. Esto no supone ni produce ninguna «representación» o «imagen» (Edelman, 1992, 230; crítica certera contra el «objetivismo» del primer Círculo de Viena y contra reduccionismos racionalistas). Véase más adelante el § 3.2.

43. Tendremos que diferenciar entre: a) el «valorar» meramente estimulico (del animal, y que exige una «respuesta» inmediata y necesaria), y b) el «juzgar» o «valorar» humano que se «refiere» a la posibilidad o no de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (Hinkelammert, 1984, cap. 6); que supone el actualizar a la cosa como real, como de «suyo»; consíntese Zubiri, 1963 y 1981. Este último «valorar» es constituyente del «concepto» (categorizado siempre jerárquicamente como conducente o no a la reproducción o desarrollo de dicha vida humana) en el acto cognitivo mismo, anterior a todo juicio de hecho (medio-fin). La «valoración» propiamente «cultural» (desde los valores culturales de la eticidad) es un momento simultáneo pero fundado en el anterior. El criterio ético material de reproducción y desarrollo de la vida humana (pre-ontológico) se ejerce ya en la categorización conceptual misma; cuando capto o expreso: «veneno» (como negativo), «alimento» (como positivo), «hambre» (+), «herida» (-), «salud» (+), etc. (antes de todo juicio de hecho abstracto, y, por supuesto, del «juicio de valor» weberiano, que deberemos redefinir radicalmente), como palabras-conceptos, ya han sido «evaluadas» en «referencia» a la vida humana.

44. Edelman, 1992, 109-110.

45. De mediaciones, objetos o enunciados ya «juzgados» desde el criterio de verdad de sobrevivencia, en un «orden» donde los más compatibles con la sobrevivencia (también cultural o ética en el ser humano) ocupan el primer lugar.

46. Edelman, 1992, 119.

47. Las mediaciones (o enunciados descriptivos o normativos) categorizadas según grados de compatibilidad con el criterio de sobrevivencia.

48. En el África oriental, desde el llamado «Rift Valley», y por movimientos telúricos o simplemente climáticos que determinaron la mayor sequedad de la región (pasándose de selvas tropicales a estepas con sólo arbustos), desde hace unos ocho millones de años (Coppens, 1975 y 1994), unos primates fueron adoptando la forma erecta. Esto permitió, además de liberar por la disminución de la musculatura de la nuca el desarrollo de la cavidad cerebral (especialmente los lóbulos corticales), otros dos fenómenos fundamentales: el desarrollo del sistema supralaringeo (que permitió la transformación de los órganos fonético-anatómicos aptos para el lenguaje humano; Edelman, 1992, 126 ss.; se trata de la dimensión *lingüístico-pragmática*), y la liberación de los miembros superiores ya no necesarios para movilización cuadrúpeda (es decir, el desarrollo de las manos ante un campo visual doble, lo que permitirá por su parte una acumulación técnico-instrumental prodigiosa del que daremos cuenta más adelante: la dimensión *productivo-económica*).

49. Edelman, 1992, 130; Edelman, 1989, 173 ss.

50. Como hemos visto, no se podría hablar entonces de una «gramática innata» a la manera del primer Noam Chomsky —aunque, de todas maneras, el producto cultural de la lengua no puede tampoco desentenderse, por supuesto, de la manera global de habérselas el cerebro con el mundo en-torno.

51. «Las configuraciones conductuales que, adquiridas ontogénicamente en la dinámica comunicativa de un medio social, son estables a través de generaciones, las designaremos como *conductas culturales*» (Maturana, 1985, 133). En este punto más allá de un «evolucionismo» ingenuo se deja lugar a la clara determinación de un «salto» cualitativo de la vida en vida propiamente humana.

52. Maturana, 1985, 155. Es aquí donde cabría una exposición crítica de las tesis fundamentales que, arrancando con Bertrand Russell (Russell, 1956, 192): «El análisis de cosas aparentemente complejas [...] se puede reducir al análisis de datos que son aparentemente sobre esas cosas, que son expresadas en las «proposiciones atómicas»), desembocan en el Círculo de Viena y en el primer Wittgenstein. Éste escribiría después: «Desde que hace diecisés años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube de reconocer graves errores [schwere Irrtümer] en lo que había suscrito en ese primer libro» (el *Tractatus*) (Wittgenstein, 1988, 12-13). En 1929, ciertamente habiendo leído *Sein und Zeit* de Heidegger, Wittgenstein comienza el camino que le llevará a la superación de las *falacias reduccionistas* de la primera filosofía analítica —y que en Estados Unidos significará un volver a las tesis del pragmatismo, en muchos filósofos (West, 1992, 182 ss.)—. Es decir, la superación del atomismo de palabras u oraciones (*sentences*), la ilusión del poder abandonar el lenguaje ordinario y aún los conceptos universales trascendentales, exigirá, por último, reimplantar el análisis semántico *abstracto* en la pragmática práctica (Austin, 1962; Searle, 1969; Apel, 1973; y más adelante nuestros §§ 5.1 y 5.2).

53. Véase Derrida, 1967 y 1967b.

54. Mead, 1934, 135 ss.; Habermas, 1981, II, 7-170.

55. Edelman, 1992, 133-135.

56. Para una introducción inicial véanse Bloom, 1988, 210 ss. y Miller, 1983.

57. El «placer» o «dolor» se sienten propiamente en la piel, en la mucosa interna de los órganos, en el tejido que envuelve los músculos y en las membranas externas de los huesos. Es la pervivencia de la membrana originaria del unicelular que «recuerda» el límite entre el «dentro» y «fuera» del viviente, y que reacciona ante «lo extraño»: si «posibilita» la vida del organismo como «placer», si es nocivo como «dolor» —en principio.

58. Todo esto no podía saberlo el utilitarismo benthamiano.

59. Edelman hubiera aquí escrito: «estructura de los grupos neuronales».

60. Damasio, 1994, 131.

61. *Ibid.*, 139.

62. Rorty propone, como ejemplo, una humanidad de los Antípodas sin «mente» (Rorty, 1979, 70 ss.; «Persons without Minds»). En realidad se trata de un equívoco: si «mente» significa alma sustancial, estamos de acuerdo con Rorty. Si «mente» es una función superior del cerebro, entonces no puede haber una persona sin mente. Las «funciones mentales» del cerebro son las presupuestas y necesarias para una ética, y nada más: categorización conceptual, existencia de procesos lingüístico-culturales y autoconciencia (que es la base de la libertad y responsabilidad). La cuestión no es «mente-cuerpo», sino la existencia de una «corporalidad» en cuya organicidad compleja se da el cerebro como momento interno, que tiene «funciones mentales». Con esto hemos evadido una antropología metafísica del alma sustancial, pero retenemos todas las funciones cerebrales necesarias para una ética en sentido estricto.

63. Damasio, 1994, 146-147.

64. Todo esto intentará analizarlo «fenomenológicamente» Lévinas (véase más adelante en § 4.4).

65. Aquí no podemos resistir la tentación de referirnos a Lévinas. Aún Heidegger, cuando analiza el *pathos* ontológico de la «angustia» existencial, lo coloca en el fundamento general de la *existencia*. Sería como un *background feeling* (que incluiría también el «mundo» lingüístico-cultural e histórico). Es la *Befindlichkeit* (el «encontrarse») originario. ¡Es paradójico que un filósofo «edificante» —en la denominación de Richard Rorty— haya analizado como pocos la existencia cerebro-corporal del ser humano como totalidad! (Langer, 1988).

66. Damasio, 1994, 150.

67. *Ibid.*, 153.

68. Del griego y significa una falta completa de auto-percepción del propio cuerpo (de alguna parte o de su totalidad; *Ibid.*, 62-69).

69. *Ibid.*, 154.
70. Aquí deben situarse los estudios de Kohlberg, 1981 y 1987. Véase más adelante el § 5.2.a.
71. En el *esquema 1.2* numerados en 2, 7, 13, el último de los cuales debe indicarse que, además del «sentimiento general», debe agregarse ahora el aspecto propiamente moral, ético (cultural-histórico, como veremos posteriormente).
72. Damasio, 1994, 164. En el capítulo 11 (*A passion for reasoning*) Damasio describe la articulación co-constitutiva de la afectividad y la razón: sin afectividad no hay razón.
73. *KpV*, A 39-40 (Kant, 1968, VI, 128).
74. Esta hipótesis filosófica, de fundamento mágico (detrás de buena parte de las filosofías de la Ilustración) y mítico, envenena la ética dualista, descorporalizada, puritana, negadora de la sexualidad, el placer, las emociones, los aparatos evaluativos, y dominadora de la mujer. Todo un síndrome patológico que justifica sistemas de dominación erótica, política, económica, cultural, etc., y que una Ética de la Liberación descartará radicalmente. Véanse sobre la corporalidad unitaria, desde un enfoque filosófico, Dussel, 1969, 1973b y 1974.
75. Searle, 1984, 14; 1994, 27 ss.
76. Merleau-Ponty, 1960, 218. Véase ese espléndido capítulo sobre «Las relaciones del alma con el cuerpo» (pp. 200-241).
77. Zubiri, 1992, 334. La profundidad propia del pensamiento de Zubiri nos llevaría muy lejos, en ámbitos que el pensamiento anglosajón o germánico no están habituados a llegar hoy —o al menos no es el estilo filosófico en voga—. Escribe todavía: «Los sentimientos son, ciertamente, actos del sujeto, pero no son ni más ni menos subjetivos que las intelecciones o las voliciones: envuelven formalmente un momento de realidad» (*Ibid.*, 336). Zubiri distingue entre sentimientos (las «pasiones» de los clásicos) y la «voluntad» (pp. 21-82). Volveremos sobre el tema más adelante.
78. Véase el tema en *Ser y tiempo*, § 31 (Heidegger, 1963a, 142 ss.; Schnädelbach, 1983, cap. 4).
79. Y por esto pudo servirnos de punto de partida a ser superado en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* de hace casi 25 años (Dussel, 1973a, t. I, cap. 1). La «comprensión del ser» siendo un momento cognitivo, era sin embargo práctico (un «pro-yecto [Entwurf], un telos, «ser» ante la inteligencia y «poder-ser» para la voluntad o facultad apetitiva). La ciencia del cerebro nos confirma en esta senda unitaria de la corporalidad de la ética.
80. Maturana, 1985, 163. Es necesario observar que Maturana, al articular el comportamiento biológico-neuronal del cerebro con horizonte lingüístico —producto cultural— también permite superar el naturalismo ingenuo, y da fundamento para distinguir entre lo que «es» cerebral pre-lingüístico meramente (manejo *global* perceptual del entorno), y el «deber ser» que surge *explicitamente* desde el ámbito conceptual, lingüístico y autoconsciente de lo como «bueno» ético (como, p.e., la «justicia», o la validez universal de un acto humano). Por ello, para Maturana y los neurólogos que hemos nombrado, el «deber ser» es un momento fundado sobre la estructura biológico-neuronal del «ser» humano vivo (el cuarto grado de unidad se basa en el tercero).
81. Véase Moore, 1968, § 29 ss., 45 ss.; ed. cast., 43 ss.
82. *Ibid.*, § 31, 48; ed. cast., 45.
83. Cuando Moore habla de «estimación correcta de los valores» (*Ibid.*, § 116, 192; ed. cast., 181) se ocupa de una axiología que no problematiza suficientemente su sentido ontológico (véase Dussel, 1973b, I, 126 ss.). Es necesario por ello tomarse el trabajo de refundarla adecuadamente, y no contradiciendo los resultados científicos que hemos sólo esbozado. La crítica de Moore al utilitarismo es semánticamente dudosa (Rabossi, 1979, 83-127), confundiendo enunciados descriptivos con enunciados normativos (Habermas, 1983, 60 ss.; ed. cast., 68 ss.). Además es pragmáticamente insuficiente (ya que es una filosofía pre-pragmática, y por ello su semántica es reduccionista), éticamente no relevante (porque no toca ningún problema ético real de importancia, ya que como metaética se autodefine imposibilitada para el tratamiento de temas normativos o empíricos, por ejemplo, el del hambre de la mayoría de la humanidad como fruto de sistemas injustos político-económicos). Posteriormente, al emotivismo de Stevenson (1945) o al prescriptivismo de Hare (1952) se les podría an hacer críticas semejantes. Véanse en esta Ética los §§ 2.5, 3.1 y 3.2.
84. Véase el *esquema 3.7*, nivel 1 [198].
85. Será objeto de un desarrollo particular en una obra futura dedicada a la fundamentación de los principios de una *Ética de la Liberación*.
86. Alguien podría escribir «necesito» o «tengo» en lugar de «debo», pero, como veremos, no es sólo una necesidad biológica, sino propiamente una exigencia «ética» ante el suicidio (propio o colectivo) o el asesinato (del otro).

87. El mismo Kant, en otro sentido y como ya lo hemos citado, escribe: «Conservar cada cual su vida es un deber» (en GMS, BA 10; Kant, 1968, VI, 23). ¿Qué tipo de exigencia deontológica significó ésto para Kant? Volveremos sobre el tema.

88. Nuevamente aquí «valor» no sólo en sentido cultural, sino como la jerarquización por proximidad o lejanía (de lo permitido hasta lo necesario) para la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Un «juicio de hecho» está «valorado» —y por lo tanto ordenado y puede «medir» a otros juicios— en cuanto comparado al criterio de sobrevivencia o como de verdad práctica.

89. Un procedimiento para detectar el tipo de enunciados descriptivos que fundan a los normativos sería seguir un camino inverso en la constitución de los enunciados. Se podría determinar así a los enunciados descriptivos (que son sólo y siempre los antropológicos referidos a la vida) que nos permiten fundar enunciados normativos. Si partimos de enunciados normativos (*«No debes matar»*) podemos descubrir varios enunciados descriptivos implícitos, entre ellos por ejemplo: «Somos seres vivientes humanos, y por ello mortales». La vida del ser humano se impone —por una argumentación de razón práctico-material, como fundada (no por deducción analítico formal) en el criterio de verdad o vida— a cada sujeto responsable autoconsciente como un «deber-ser»: «Tienes el deber *responsable* de cuidar la vida humana en ti y en los otros»; que como prohibición de la máxima no generalizable se concreta en: «No debes matar» (Wellmer, 1986). De todo enunciado descriptivo antropológico (cuando son determinaciones fundamentales del «ser» humano en *cuento humano*) se puede fundamentar un «deber-ser». La falacia reductivista de la llamada «falacia naturalista» consistiría en no distinguir entre enunciados descriptivos analítico formales (abstractos) de los enunciados materiales y antropológicos (concretos) susceptibles de fundamentar un «deber-ser». «La pared es amarilla» es un enunciado del que no se puede derivar necesariamente un «deber ser»; en cambio, de: «Yo soy vivo y por ello necesito alimentarme», puede fundamentar: «Yo *debo* comer a riesgo de suicidarme» (si dejo de comer), conducta que no puedo justificar *éticamente* sin caer en una contradicción performativa. Volveremos sobre el tema.

90. Téngase en cuenta que en 1789 Francia tiene aproximadamente 29 millones de habitantes, mientras que el Reino Unido sólo 9 millones. Inglaterra entonces tendrá una hegemonía naviera, comercial en el «sistema-mundo», compartida durante mucho tiempo con Francia.

91. La «ciencia económica» moderna se desarrollará propiamente en el mundo anglosajón. No sólo Adam Smith (especialista en ética), sino que también un Bentham (1948), John S. Mill (1981, II-V) o Henry Sidgwick (1901) escriben sus respectivas «Economías Políticas». El tema lo indica J. S. Mill al comienzo de su *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (Mill, [J. S.], 1965, II): «Los requerimientos para la producción son dos: el trabajo y los objetos naturales apropiados. El trabajo puede serlo corporal o mental [...] muscular o nervioso [...] todo tipo exigido por la demanda humana». Es decir, el problema de la «corporalidad» (en el sujeto ético con preferencias como demanda) está claramente presente en estas éticas con sentido capitalista de lo económico.

92. Nos dice Moore: «Tales verdades *universales* han siempre ocupado una gran parte en el razonamiento de los metafísicos, desde Platón hasta nuestros días. El que hayan atendido directamente a la diferencia entre estas verdades y lo que he llamado *objetos naturales* constituye su principal contribución al conocimiento, y esto los distingue de otra clase de filósofos —los filósofos *empiristas*— a la que la mayoría de los ingleses ha pertenecido» (Moore, 1968, § 66, 111).

93. Bentham, 1948, cap. 17, 4; 412, nota. Para todo este tema véase MacIntyre, 1966, § 12, 155; § 17, 220 ss.; Hoffe, 1972 y 1979.

94. Karl Marx, «Reflexiones de un joven al elegir profesión» (Marx, 1956, I, EB, 594/I, 4).

95. *El capital* I, cap. 23, 5; Marx, 1975, en MEGA II, 6, 588; I/3, 805.

96. Sobre el utilitarismo véanse Quinton, 1973; Albee, 1957; Glover, 1990; Höffe, 1972 y 1979. De Bentham considérese: 1948 y 1983; de J. S. Mill: 1948, 1981 y 1987. Dentro de su argumento trata el tema MacIntyre, 1981, 62 ss.

97. Véase la tesis de Germán Gutiérrez *La ética de Adam Smith y Friedrich Hayek*, UIA (Méjico), 1996, donde describe al «observador ecuánime trascendental» en la ética económica del mercado en A. Smith.

98. Veremos en el § 4.3 el cómo el estoicismo heleno-romano con su concepción del dominio de las pulsiones, expresa al final un sentido reproductor de las instituciones por repercepción, aspirando a la seguridad y a la paz, profundamente conservador, aunque pueda oponerse al esclavismo.

99. Es decir, se practica la «disciplina» de la vida cotidiana, que en el continente cumplió el calvinismo o el protestantismo en general. En el Reino Unido, el presbiterianismo escocés (Hume,