





FILOSOFÍA Y CRÍTICA

Primera edición 2019

PUBLICACIÓN FINANCIADA
CON RECURSO PFCE 2019

Filosofía y Crítica

DERECHOS RESERVADOS

© Rocío Cazares Blanco

© Hugo Ibarra Ortiz
(coordinadores)

© Taberna Librería Editores
Plaza Tacuba local 4,
Calle Tacuba 182, Centro,
98000, Zacatecas, Zacatecas
tabernalibreriaeditores@gmail.com

Edición y diseño: Juan José Macías
Corrección de estilo: Sara Margarita Esparza R.

ISBN: 978-607-9455-98-9

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por la ley, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Impreso y hecho en México

Filosofía y Crítica

ROCÍO CAZARES BLANCO
HUGO IBARRA ORTIZ
(coordinadores)

MMXIX



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS





CONTENIDO

| | |
|--|----|
| Prólogo | 9 |
| Los argumentos escépticos cartesianos VÍCTOR HUGO GUTIÉRREZ LUNA | 11 |
| Sobre el lujo y el crédito: Charles de Montesquieu JUAN MANUEL GARCÍA GARDUÑO | 35 |
| La teoría marxista de la justicia GABRIELA PINEDO MORALES | 55 |
| Una aproximación a la ética de la liberación HUGO IBARRA ORTIZ | 77 |





Hay dos formas de entender el pensamiento crítico y ambas están representadas en este libro de Filosofía. Por un lado, la que se deriva de Carlos Marx y su relación directa con el marxismo. Por otro, la suscitada a partir de la tradición anglosajona y vinculada a las formas de argumentar. La Filosofía no se hace sin argumentos y en ambas tradiciones están dichos argumentos. En la primera usan los argumentos para desvelar una situación enajenante que impide que el sujeto sea más libre. En la segunda, se hace un análisis crítico de las distintas formas de persuasión de la cual se sirven los sujetos para convencer de su punto de vista o de su criterio.

¿Son excluyentes ambas posturas? Por supuesto que no. Más bien se complementan. Mientras que el pensamiento crítico de la filosofía continental busca establecer una hermenéutica crítica que rasgue el velo de la ignorancia y de la fatuidad, la segunda, la de tradición anglosajona, indaga en la forma del razonamiento los vicios que se pudieran esconder en los argumentos para desenmascararlos, y así obtener un pensamiento más genuino.

La crítica, dentro de la filosofía, es fundamental. Puede ser en dos sentidos: uno formal y otro de contenido. Para el primero, lo válido son los criterios de verdad. Responde a las siguientes preguntas ¿Por qué una afirmación se acepta como verdadera? O, ¿a qué nos atenemos para sostener una creencia? El pensamiento crítico de corte anglosajón utiliza la interpretación, el análisis, de forma particular, el razonamiento lógico crítico. El segundo sentido, es decir, respecto al contenido, basa su postura en una sospecha primera sobre la apariencia del sistema establecido. A partir de la obra de Karl Marx, se desató

una serie de investigaciones sobre cómo el sistema político y económico encubría una serie de situaciones que eran adversas para la mayoría, pero benéficas para unos cuantos.

El pensamiento crítico busca realizar un análisis exhaustivo de los argumentos por los cuales una persona toma una determinada decisión: votar por alguien, escoger determinada carrera, etc. El pensamiento crítico ha estado influyendo de manera decisiva en la formación de estudiantes de diversos niveles educativos. De manera particular en los Estados Unidos y Reino Unido.

La filosofía crítica, nacida de la Escuela de Frankfurt, tiene a la sospecha como su principal actitud. Pues lo que busca es indagar hasta la raíz misma de los problemas y conflictos sociales. En especial, tienen una opción preferencial por los que menos tienen, por los indignados del mundo, por las mayorías: esas sin poder ni riqueza alguna.

Los ensayos aquí reunidos participan de ambas tradiciones. Tenemos el artículo de Víctor Hugo Gutiérrez, quien analiza los argumentos de Descartes respecto al escepticismo. Esto como un breve capítulo de la historia del pensamiento crítico. Por su parte, Juan Manuel García Garduño, apoyado del ilustrado Montesquieu y desde la filosofía política, reflexiona sobre la austeridad, el lujo y los excesos de los gobiernos. García Garduño cavila en especial en las políticas públicas del actual gobierno federal. Gabriela Pinedo Morales, identifica las principales ideas del concepto de justicia distributiva de Karl Marx. Preocupada por reconstruir y sacar del olvido un concepto de justicia económica que pueda ofrecer una vía posible para los problemas de la sociedad actual, Pinedo Morales va a la lectura directa de Marx y lo resignifica para nuestro tiempo. Finalmente, en concordancia con el último ensayo, Hugo Ibarra Ortiz, examina los supuestos de la filosofía de la liberación. Dicha corriente, con una vigencia indiscutible, tiene bastante que aportar a una sociedad en conflicto como la actual.

LOS ARGUMENTOS ESCÉPTICOS CARTESIANOS

Víctor Hugo Gutiérrez Luna

INTRODUCCIÓN

Si bien en nuestra vida cotidiana no nos detenemos a reflexionar sobre si lo que nos rodea existe o no realmente y, al parecer, actuamos conforme a lo que percibimos por medio de nuestros sentidos sin cuestionarlos demasiado, al reflexionar sobre el conocimiento que tenemos de los objetos a nuestro alrededor nos damos cuenta de que aquello que percibimos, bien podría ser una ilusión, haciéndonos dudar incluso de conocimientos que creíamos seguros y fundamentales. A partir de Descartes, el escepticismo ha jugado un papel importante en el desarrollo de la epistemología, de manera particular, en la investigación de la naturaleza del conocimiento humano y de los medios adecuados para adquirir dicho conocimiento (Grayling, 1995:45).

Los argumentos escépticos se dirigen principalmente contra las maneras en que adquirimos y justificamos nuestras creencias y respecto a su supuesta verdad. El escepticismo suele considerar algunos hechos psicológicos contingentes y relativos a la naturaleza de la percepción, la vulnerabilidad humana al error y la existencia de estados mentales que pueden ser subjetivamente indistinguibles de aquellos que son apropiados para adquirir conocimiento que, sin embargo, no lo son (Grayling, 1995:46). Tales estados mentales son el sueño y la alucinación.

Los argumentos escépticos del sueño y del genio maligno de Descartes definen, en mi opinión, las principales características de la duda metódica, que, si bien no es propiamente escéptica, cuenta con poderosos argumentos escépticos a partir

de los cuales se propone y se fundamenta. Sin embargo, Descartes pretende resolver y superar el escepticismo mediante la afirmación de lo que él cree que es una verdad tan evidente que no puede ponerse en duda, a saber, la certeza de la propia existencia.

DEL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO AL ESCEPTICISMO CARTESIANO

Popkin señala que el escepticismo antiguo tuvo muy poca influencia en el periodo posthelenístico y que no es sino hasta el siglo XVI, cuando se redescubre la obra de Sexto Empírico, que resurge el interés por el escepticismo. Zuluaga, que coincide con Popkin al señalar ese significativo resurgimiento del escepticismo, sostiene, sin embargo, que «el escepticismo moderno, a pesar de que tuvo como motivación al escepticismo antiguo, posee elementos fundamentales que lo diferencian de su antecesor» (Zuluaga, 2014:154). Aunque no es clara la conexión entre el escepticismo pirrónico antiguo y los argumentos de Descartes, hay una tradición que los conecta de maneras diversas y complejas, en la que algunos de los autores, las circunstancias y propuestas de alguna manera aparecen como puntos intermedios entre Descartes y los pirrónicos.

El resurgimiento del escepticismo coincide con dos hechos cruciales, la publicación en 1562 de los *Bosquejos pirrónicos* traducida al latín por Henri Estienne (Zuluaga, 2014:153-154) y la discusión que gira en torno a la reforma protestante, discusión que pone en tela de juicio el conocimiento religioso y que provocará distintas reacciones, entre las cuales destaca el empleo de los argumentos escépticos antiguos en contra de los reformadores (Popkin, 1983:15-16). Con la Reforma protestante, resurge el problema del criterio de verdad, dado que aparece la cuestión acerca de cuál es la norma apropiada para el conocimiento religioso. Tal problema, que es planteado en primer lugar en las disputas teológicas, luego se extiende ha-

cia todo tipo de conocimiento, provocando la crisis pirrónica del siglo XVII. Popkin ve en el fideísmo de los siglos XVI y XVII al menos una característica común con el escepticismo, y es que, para el fideísmo «el conocimiento, considerado como información que no puede ser falsa acerca del mundo, es inalcanzable sin aceptar algo por fe» (Popkin, 1983:19). De este modo, las supuestas afirmaciones de conocimiento son, para el fideísmo, vulnerables a las dudas escépticas cuando son independientes de la fe. No es extraño que Popkin clasifique como fideístas a las «personas escépticas con respecto a la posibilidad de que alcancemos el conocimiento por medios racionales, sin que poseamos algunas verdades básicas conocidas por fe» (Popkin, 1983:18).

Francisco Sánchez propuso que el conocimiento perfecto de una cosa, que consiste en la aprehensión inmediata e intuitiva de las cualidades de un objeto, constituye la verdadera ciencia. Sin embargo, al analizar su propia propuesta, Sánchez llega a la conclusión de que tal ciencia no puede lograrse, de manera que los seres humanos no son capaces de alcanzar ninguna certidumbre (Popkin, 1983:76-78). Los sentidos «sólo perciben los aspectos superficiales de las cosas, los accidentes, y nunca las sustancias» (Popkin, 1983:78) y eso impide obtener un verdadero conocimiento, puesto que nuestras ideas dependen de los sentidos. Así, el verdadero conocimiento científico no es posible. Muestra que, luego de plantear una teoría de la naturaleza del verdadero conocimiento, tal conocimiento es imposible de alcanzar.

Montaigne, por su parte, pretende mostrar que no se puede alcanzar ninguna certidumbre utilizando medios racionales, puesto que el ser humano no tiene facultades únicas de las cuales los animales carezcan, ni siquiera en lo que se refiere a la racionalidad, que no sería más que una forma de comportamiento animal. De acuerdo con Montaigne, los filósofos,

tarde o temprano tendrán que confesar su ignorancia, ni siquiera la lógica se presenta como digna de nuestra confianza, pues paradojas como la del mentiroso muestran que en ella tampoco podemos encontrar una conclusión definitiva e indudable. Además, la experiencia sensorial y el sueño son tan parecidos que difícilmente podemos distinguir uno del otro (Popkin, 1983:86-89). Dado esto, no hay modo de saber si nuestras ideas e impresiones sensitivas se corresponden o no con los objetos reales.

También Bacon y Gassendi utilizaron los argumentos escépticos en contra del conocimiento sensorial para criticar al aristotelismo de su época. Para Gassendi, ser discípulo de Sexto significa dudar de cualquier pretensión de conocimiento acerca del mundo real y aceptar a la apariencia como la única base de nuestro conocimiento natural (Popkin, 1983:163).

Por otra parte, Marin Mersenne sostiene que aun si las afirmaciones de los escépticos no pueden refutarse, podríamos contar con algún tipo de conocimiento que no esté en disputa, tal conocimiento no es el de la verdadera naturaleza de las cosas pero sí aquello que es necesario para nuestra vida. Se trataría, en todo caso, de la información acerca de las apariencias, de consideraciones acerca de los acontecimientos y las predicciones acerca de experiencias futuras. Así, incluso si no encontramos el modo de refutar filosóficamente los argumentos escépticos, hay muchas cosas que no se pueden poner en duda (Popkin, 1983: 203-205). De acuerdo con Popkin, Mersenne refuta los diez *tropos* alegando que «existen leyes científicas acerca de las variaciones sensorias, como los principios de la óptica» (Popkin, 1983:207) en las que se logra un acuerdo común a pesar de las diferentes opiniones. Ni siquiera los sueños representarían un elemento concluyente en favor del escepticismo, dado que quien esté en un buen estado mental reconoce fácilmente la diferencia entre el estado de vigilia y el estado de sueño.

Es en este contexto, que Descartes publica las *Meditaciones metafísicas* buscando ser leído por estos y otros sabios de su época. Descartes afirma que, en las *Meditaciones*, expone aquellos «mismos pensamientos gracias a los cuales me parece que he llegado a un conocimiento de la verdad cierto y evidente, para ver si me es posible persuadir a otros con las mismas razones con las que me he persuadido yo mismo» (AT, VII.10). Dichas razones se exponen en las seis meditaciones que componen la obra.

Antes de analizar los argumentos escépticos de Descartes, conviene aclarar que Descartes no es, propiamente, un escéptico. El propósito expreso de las *Meditaciones* es el de exponer los pensamientos que llevaron a Descartes a un conocimiento de la verdad cierto y evidente. Así lo propone también Zuluaga, quien afirma, refiriéndose a Descartes, que «el uso que hace del escepticismo es metodológico y su objetivo no es la irresolución escéptica ni la *ataraxia* antigua, sino la verdad» (2014:156). Aun cuando en las primeras meditaciones encontramos los argumentos escépticos del sueño y del genio maligno, que tienen como propósito mostrar modos mediante los cuales se puede dudar de todo supuesto conocimiento, esto no significa que Descartes pretenda permanecer en la duda, sino que intenta liberarse de prejuicios que le impidan descubrir lo que es verdadero. Debemos considerar, pues, que el escepticismo cartesiano «está enmarcado dentro de un proyecto metodológico cuya finalidad no es el de la irresolución sino el de la búsqueda de la verdad (Zuluaga, 2014:156).

EL ARGUMENTO DEL SUEÑO

En la primera de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes propone el argumento escéptico del sueño, que permite poner en duda todo aquello que conocemos a través de los sentidos o con la participación de estos. Antes de presentar el argumento,

expone brevemente el propósito y el método que guían a la investigación cartesiana. Al comienzo de la primera meditación Descartes explica:

he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias (AT. VII.17).

Esto nos lleva a la pregunta acerca de si podemos estar ciertos de las cosas que conocemos o de si, por el contrario, hay razones para dudar de algunas de ellas o inclusive de todas ellas. Esta pregunta es de gran importancia si consideramos el valor y el alcance del conocimiento humano y científico, puesto que, de acuerdo con Descartes, sólo al estar seguros que podemos alcanzar conocimientos verdaderos, estableciendo bajo qué fundamentos y qué método, podemos alcanzar un conocimiento firme y permanente. De no ser así, todo nuestro supuesto conocimiento se tambalea y corre el riesgo de derrumbarse y de no ser más que un conjunto de proposiciones dudosas y carentes de un fundamento sólido.

No es necesario, sin embargo, mostrar que cada una es falsa, de modo que se tuviera que poner en duda, una por una, cada cosa conocida, sino que, como casi todas ellas comparan los mismos principios, bastaría con encontrar alguna razón para dudar de todas ellas. Para lograr esto, Descartes establece que «no debe negarse el asentimiento con menos cuidado a aquellas cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las abiertamente falsas» (AT, VII.18). De acuerdo con este criterio, no podremos dar crédito a ningún conocimiento

sobre el que se tenga la más mínima duda. De acuerdo con Descartes, debemos tomar por falso a todo aquello que se presente como dudoso. La estrategia es clara, «como al derribar los fundamentos, todo lo que se encuentra edificado sobre ellos se derrumba por sí mismo, atacaré inmediatamente los principios mismos sobre los que se apoyaba todo lo que hasta ahora he creído» (AT, VII.18).

Descartes cuestiona, en primer lugar, si aquello que recibimos a través de los sentidos y que comúnmente admitimos como verdadero, es tan confiable e indudable que nos permita llegar a un conocimiento cierto. Sin embargo, es claro que, en ocasiones, nuestros sentidos se equivocan, como cuando algo que parece redondo o pequeño a la distancia, resulta no ser así. Este hecho, por sí sólo, ya es un motivo para dudar del conocimiento obtenido a través de los sentidos, pues según Descartes, no podemos confiar plenamente en quienes nos han engañado alguna vez.

Todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado (AT, VII.18).

Sin embargo, bien podría ocurrir que, aunque los sentidos nos engañen acerca de cosas o muy pequeñas o muy distantes, o en otras más en las cuales los sentidos no se encuentren en las mejores condiciones, fueran confiables en mejores condiciones y respecto de otras cosas, de manera que no podríamos dudar del conocimiento obtenido a partir de ellos. Debido a que esto es verosímil, no basta con que los sentidos se hayan equivocado alguna vez para sostener que podemos dudar de todo aquello que conocemos a través de ellos.

Sin embargo, podría ser que, aunque a veces los sentidos nos engañan acerca de cosas pequeñas y muy distantes, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes. Ahora bien ¿con qué razón se podría negar que estas mismas manos, o que todo este cuerpo me pertenecen? (AT, VII.18).

Descartes añade, respondiendo a la pregunta que se hace al final del pasaje anterior, lo siguiente:

Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquellos cuando están despiertos (AT, VII.19).

Descartes, en su intento de extender la duda sobre todo aquello que conocemos a través de los sentidos, propone un ejemplo en el que los sentidos parecen encontrarse en las mejores condiciones posibles. En el ejemplo propuesto por Descartes, no se consideran cosas ni demasiado pequeñas ni demasiado lejanas sino que, por el contrario, se refiere a cosas tan cercanas que pareciera que no se podría albergar ningún tipo de duda sobre ellas. Sin embargo, Descartes recuerda que es hombre y que, como tal, tiene la costumbre de dormir y de representarse en sueños esas mismas cosas y hasta otras menos verosímiles, de manera que bien podría soñar que está aquí, sentado junto al fuego, vestido con un abrigo de invierno y con una hoja de papel en la mano, cuando en realidad está acostado sin ropa en la cama, tal como él mismo lo describe:

¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora

que, al mirar este papel, no lo hago con ojos dormidos; [...] lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia (AT, VII.19)

Una vez más, no basta con que los sentidos nos engañen durante el sueño para rechazar todo el conocimiento que se obtiene a partir de ellos, pues bien podríamos descartar todo aquello que se nos presenta en sueños y considerar sólo los pensamientos que tenemos en estado de vigilia. Sin embargo, esta consideración genera un nuevo problema: ¿cómo distinguimos entre aquello que se nos presenta en sueños y aquello que se nos presenta en estado de vigilia? Para hacerlo, hay al menos una condición necesaria, a saber, ser capaces de distinguir claramente cuándo nos encontramos en uno u otro estado de manera que podamos limitar el conocimiento que se obtiene a partir de los sentidos al estado de vigilia. Sin embargo, Descartes afirma que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia. Si esto es así, no podremos dar crédito a ningún conocimiento obtenido a través de los sentidos, dado que no hay manera de saber sin lugar a dudas que no estamos soñando y, como ya hemos aceptado, los sentidos fácilmente nos engañan durante el sueño, por lo que no podemos confiar en ellos.

Jonathan Dancy propone una analogía entre el argumento de cerebros en cubetas y el argumento del sueño de Descartes. De acuerdo con Dancy, no podemos saber si somos o no cerebros en cubetas flotando en un líquido y conectados a un ordenador que nos provee todas las experiencias que tenemos en cada momento «dado que cada uno de nosotros sólo puede apelar a su experiencia» (2007:24) y en caso de que fuéramos

cerebros en cubeta, «nada en nuestra experiencia revelaría que lo somos» (Dancy, 2007:24). Y si no sabemos que no somos cerebros en cubeta, parece que no podríamos saber nada más. Dancy piensa que Descartes plantea una situación similar en el argumento del sueño, pues si no se sabe que se está soñando, no se puede saber nada más (2007:25). Para mostrar la estructura de estos argumentos, Dancy recurre a lo que llama *principio de cierre bajo la implicación conocida*, que se reproduce a continuación:

$$[Sap \ \& \ Sa \ (p \rightarrow q)] \rightarrow Saq$$

Y que puede leerse como «si *a* sabe que *p* y que *p* implica *q*, en ese caso *a* también sabe que *q* (Dancy, 2007:25). De acuerdo con este principio podría presentarse el argumento de Descartes del modo siguiente: si alguien sabe que está sentado junto al fuego y sabe que si está sentado junto al fuego, entonces sabe que no está soñando. Una vez reformulado el argumento de este modo es fácil mostrar que, como sostiene Descartes, si no puede saberse que no se está soñando, entonces tampoco se sabe que se está sentado junto al fuego, puesto que se trata de un *modus tollens* como el siguiente:

$$\begin{aligned} & [Sap \ \& \ Sa \ (p \rightarrow q)] \rightarrow Saq \\ & \sim Saq \\ & \text{Por tanto, } \sim [Sap \ \& \ Sa \ (p \rightarrow q)] \end{aligned}$$

Como puede verse, este argumento tiene la ventaja de que parte de premisas fáciles de aceptar debido a su plausibilidad y que, además, es válido. Inclusive, se puede simplificar aún más:

Si alguien sabe que está sentado junto al fuego, entonces sabe que no está soñando.

No sabe que no está soñando.

Por tanto, no sabe que está sentado frente al fuego.

Ya en la antigüedad, el cuarto *tropo* de Enesidemo, al igual que el argumento de Descartes, considera al sueño como uno de los estados en que no se puede garantizar que se produzca conocimiento. Esto podría llevar a creer que el argumento del sueño de Descartes no es sino una reedición del argumento de Enesidemo. Sin embargo, esto no es así, ya que tanto la estructura lógica como la manera en que consideran uno y otro al sueño en relación con la vigilia son distintas, como argumentaré a continuación.

Existe una polémica en torno a si Descartes conoció el escepticismo pirrónico antiguo y en qué medida influyó éste en la elaboración de sus argumentos escépticos. Por ejemplo, en una nota al pie, Zuluaga señala que la fuente más probable para el argumento del sueño de Descartes no son las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto, sino el segundo libro de *Académica* de Cicerón (2014:155).

Zuluaga ha señalado que los *tropos* de Enesidemo descansan en la consideración de que «frente a toda opinión, creencia o posición teórica existen diversos puntos de vista que dependen de diferentes factores» (2014:157), uno de los cuales es el sueño, y que «implica que a cualquier opinión se le pueda dar una opinión alternativa igualmente válida» (2014:157). Así, mientras que la estrategia de Enesidemo consiste en mostrar que todas las opiniones son igualmente válidas, de modo que no se puede preferir ninguna de ellas sobre las demás, Descartes no intenta comparar las distintas opiniones para mostrar que todas tienen igual valor, sino que considera a un solo estado, el del sueño, para mostrar de qué manera la imposibilidad de saber que no se está soñando amenaza a todo el conocimiento que se obtiene a través de los sentidos. De acuerdo con Margaret Wi-

lson, Descartes sugiere que no se puede distinguir de manera segura entre la vigilia y el sueño, de manera que esta imposibilidad de distinguirlos «proporciona alguna razón para dudar incluso de esas creencias basadas en los sentidos que se refieren a los aspectos más obvios de sus circunstancias y alrededores personales actuales» (1990:39). Además, mientras que los argumentos de Enesidemo intentan mostrar que no es posible decidir entre opiniones diversas, Descartes propone las dudas escépticas como parte de un método que permite alcanzar un conocimiento cierto (Zuluaga, 2014:156-157).

Por otro lado, Descartes, al considerar en el argumento del sueño cosas que no son ni demasiado lejanas ni demasiado pequeñas, pareciera que está proponiendo un escenario en el que se dan las condiciones óptimas para obtener conocimiento a partir de los sentidos. En cambio, el escepticismo antiguo no parece suponer que existan tales condiciones sino que, para él, no habría manera de decidir cuáles condiciones son mejores para conocer a partir de la percepción, sino que «todos los objetos percibidos lo son en cierto lugar, desde una cierta distancia o en una cierta posición» (p. 1.121) y cada una de estas condiciones «ocasiona una gran divergencia en las percepciones» (p. 1.121). De esta divergencia en las percepciones se concluye que «somos forzosamente conducidos a la suspensión del juicio. Pues quien pretenda anteponer cualquiera de esas percepciones intenta lo imposible» (p. 1.122). Zuluaga, atendiendo a este hecho, afirma que el escepticismo pirrónico presenta una duda monótona, mientras que «Descartes hace una clasificación de las creencias en clases epistemológicas, apoyándose en el criterio de qué tan difícil es dudar de una creencia determinada» (2014:162). Así, los *tropos* de Enesidemo parten de la relatividad de la percepción, mientras que el argumento del sueño parte de la posibilidad de ser engañado por la percepción.

Sexto Empírico, al exponer el cuarto *tropo* de Enesidemo dice que «difieren las percepciones del sueño y la vigilia, pues no percibimos despiertos lo mismo que en sueños ni viceversa; así que el ser o no ser de éstas no es absoluto sino relativo» (p. 1.104). En este texto se destaca que se tienen diferentes percepciones durante el sueño y durante la vigilia, siendo imposible preferir alguna de ellas. Descartes, en cambio, no parece compartir el punto de vista de Enesidemo, dado que para él no hay diferencia entre las percepciones que se dan en el sueño y las que se dan en la vigilia, lo único que las distingue es su relación con la existencia y no de los objetos que se cree que son percibidos. Así, «en el caso del argumento de Descartes, la experiencia en el sueño es idéntica en contenido con la experiencia de vigilia» (Zuluaga, 2014:167).

Hay otra diferencia fundamental entre el procedimiento utilizado por los pirrónicos y el utilizado por Descartes, puesto que este último utiliza los argumentos escépticos para distinguir entre lo que es aparentemente evidente y lo verdaderamente evidente y cierto, mientras que los escépticos prefieren quedarse en la incertidumbre. Pero Descartes no se detiene en el argumento del sueño, sino que, una vez que ha sembrado la duda en contra de los sentidos, se pregunta si aquel conocimiento que no depende de estos es confiable, por ejemplo, el conocimiento matemático. Y para poner a prueba la posibilidad de este tipo de conocimiento, desarrolla un nuevo argumento escéptico.

EL ARGUMENTO DEL GENIO MALIGNO

Descartes afirma que, al parecer, la aritmética y la geometría «contienen algo de cierto e indudable. Porque, ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados» (AT, VII.20). Parecería, pues, que tales conocimientos salen ilesos

de la duda en contra de los sentidos y del argumento del sueño. Más aun, según Descartes, «no parece posible que verdades tan evidentes caigan bajo sospecha de falsedad» (AT, VII.20). Al atender estos pasajes de las meditaciones, me parece acertada la interpretación de Margaret Dauler, según la cual «Descartes considera que el argumento del sueño es insuficiente para poner en duda la realidad de los simples y sus juicios matemáticos elementales» (1990:64).

Nada parecería, pues, más seguro que saber que dos y tres suman cinco y que el cuadrado tiene cuatro lados, con lo que tanto la aritmética como la geometría podrían ser una muestra de lo confiable que puede ser el conocimiento racional. Sin embargo, Descartes, partiendo de la idea de un Dios omnipotente formula un par de preguntas que sugieren la posibilidad de que, incluso la razón, se engañe en lo que considera ser el conocimiento más seguro. En primer lugar, se pregunta acerca de la posibilidad de que Dios haya «querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que yo, sin embargo, tenga sentimiento de todas esas cosas» (AT, VII.21), con lo que queda en entredicho la existencia del mundo y hasta del propio cuerpo. En segundo lugar, pregunta si «Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado» (AT, VII.21), posibilidad que amenaza a la capacidad misma de obtener un conocimiento racional. Como Dauler ha señalado, en estos pasajes Descartes parece suponer que es una creatura que depende de una causa superior, en el sentido de que se trata de una causa poderosa (1990:64). Tal supuesto justifica la pregunta acerca de la posibilidad de que tal causa lo haya producido de un modo tal que siempre esté en el error, de ser así, ¿de qué manera podríamos saber que no nos engañamos constantemente en aquello que parece contar con una justificación racional?

Descartes presenta el argumento del genio maligno, para mostrar de qué manera podría esta posibilidad amenazar toda pretensión de conocimiento.

Supondré, pues, [...] que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento, y, si por tales medios no puedo llegar a conocer la verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio (AT, VII.22-23)

Con este argumento, la duda escéptica se extiende no sólo a la posibilidad de obtener conocimiento a partir de nuestras capacidades perceptuales, sino a la confiabilidad misma de nuestras capacidades racionales. Con esto parece destruirse cualquier oportunidad de obtener conocimiento e, inclusive, aun en caso de obtenerlo, de reconocerlo como tal, puesto que todas nuestras facultades cognitivas podrían funcionar mal o al ser engañadas, hacernos tomar por verdadero aquello que no lo es.

La hipótesis del genio maligno funciona tanto si se considera a un autor perfecto como si se considera a un autor imperfecto de nuestro ser. En este punto, Descartes parece aceptar el principio según el cual el efecto no puede poseer un mayor grado de perfección que la causa, sino que, de manera general, el efecto posee un menor grado de perfección. En la primera meditación, Descartes sostiene que «en mi mente se halla afincada una cierta vieja opinión de que Dios es quien puede todo y por quien he sido creado tal como soy» (AT, VII,21) y en-

seguida que «se dice que es sumamente bueno» (AT, VII,21). Esta idea de un Dios omnipotente y bueno parece contrastar con el hecho de que nosotros, aún siendo creados por él, nos engañemos constantemente.

En efecto, parecería natural suponer que si hemos sido creados por un Dios bueno y omnipotente ni siquiera tendríamos que preocuparnos por la posibilidad de ser engañados, con lo cual el argumento que parte de la posibilidad de un Dios engañador no estaría justificado. Sin embargo, este no parece ser el caso, circunstancia que lleva al mismo Descartes a decir que «si contradijera a su bondad el haberme creado tal que siempre me equivoque, a esa misma bondad le sería ajeno el permitir que me equivoque a veces; y esto último sin embargo no se puede decir» (AT, VII,21). Así, si se considera que somos creados por un Dios omnipotente, esa misma omnipotencia implica la posibilidad de que este Dios nos mantenga engañados, pero como esto parece contradecir a la bondad divina se abre la posibilidad de considerar otra hipótesis, no la de un Dios engañador, sino la de un genio maligno que emplea toda su habilidad en engañarme, de este modo, «dado cualquier lado de una dicotomía exhaustiva –que soy o que no soy la criatura de un ser omnipotente–, tengo razón para suponer que puedo estar siempre engañado» (Dauler Wilson, 1990:65).

La hipótesis del genio maligno hace que las supuestas verdades matemáticas no parezcan más seguras que aquellas que se refieren a la realidad del mundo externo. Esto se debe a que una vez que se acepta la posibilidad de ser engañados constantemente, ni siquiera los pensamientos pueden considerarse como elementos confiables para establecer la verdad de las cosas. En el argumento del genio maligno: «el modelo es el de un agente que actúa a propósito y de forma sistemática con la intención de frustrar la investigación humana y el deseo de verdad» (Williams, 1996:71). Este modelo no parece ser re-

levante en la vida cotidiana, dado que no nos preguntamos, por ejemplo, al pensar que un triángulo tiene tres lados, si no habrá una especie de entidad maligna que hace que me parezca evidente que un triángulo tiene tres lados cuando en realidad tiene cuatro. Esto ha hecho pensar a algunos que la hipótesis del genio maligno no es más que un instrumento epistemológico sin que exista ninguna posibilidad de la existencia de la entidad que propone, por lo que no pasaría de ser justamente una mera hipótesis, como sostiene Laura Benítez (1987:256). Sin embargo, considero que es más acertada la interpretación de Bernard Williams quien advierte que «la duda tiene que ser tomada completamente en serio en el contexto de una investigación sobre lo que puede ser conocido de forma más cierta por nosotros» (1996:77). Así, aún cuando en la vida cotidiana no se considere la posibilidad de ser engañados constantemente por un genio maligno, esto no significa que tal posibilidad no pueda amenazar seriamente a una buena parte de las proposiciones, sobre todo aquellas que dependen de inferencias racionales, que creemos conocer.

Es claro que este argumento no se refiere al engaño de los sentidos, sino a un engaño que afecta al razonamiento mismo. No sería extraño que, engañados por el genio maligno, todos o al menos la mayoría de los seres humanos, pudiéramos estar de acuerdo en que, por ejemplo, tres y dos suman siete, por lo que no habría ni un desacuerdo, ni por consiguiente, una discusión irresoluble, ni tendríamos por qué suspender el juicio. No habría, pues, afirmaciones contradictorias y ni siquiera incompatibles entre sí acerca de la verdad de que tres y dos suman siete. Sin embargo, aún así, no se trataría de un conocimiento cierto, de acuerdo a la hipótesis del genio maligno, propuesta por Descartes, sino que tal creencia sería falsa aún cuando, engañados, todos creyéramos que es verdadera. Podríamos incluso, igualmente engañados, creer que contamos

con argumentos y razones poderosas para sostener tal cosa y hasta creer que poseemos un criterio adecuado que permite establecer la supuesta verdad del enunciado. Si bien esta última afirmación parecería bastante aventurada a primera vista, bastaría con suponer que el genio maligno tiene también el poder de engañarnos al hacer que tomemos como verdaderos ciertos criterios, principios y pruebas que supuestamente sostendrían la verdad de la proposición de que tres y dos suman siete.

El argumento del genio maligno se dirige directamente en contra de la justificación racional del conocimiento. Con la hipótesis del genio maligno, Descartes hace dudar incluso de la posibilidad misma de que los procedimientos que utilizamos, aún siendo correctos, descansen sobre una capacidad racional confiable.

ALGUNAS CONCLUSIONES ACERCA DEL ESCEPTICISMO CARTESIANO

Descartes plantea la duda metódica en tres niveles. En el primero muestra que nuestra experiencia sensorial podría no ser más que parte de un sueño, con lo que se cuestiona la veracidad del conocimiento obtenido a través de los sentidos. En seguida, muestra que la incertidumbre provocada por el argumento del sueño basta para dudar de la realidad del mundo y, por tanto, del supuesto conocimiento de cualquier objeto, incluidas las creencias habituales que surgen de tal conocimiento. Por último, todo lo que creemos saber, y no sólo lo que depende de los sentidos, podría ser falso, tal como lo revela el argumento del genio maligno. Si tal genio existe, sería capaz de deformar tanto la información que recibimos como las facultades con las que evaluamos tal información, lo que nos lleva a una total incertidumbre (Popkin, 1983:267-268). De ser así, todo criterio, toda norma, toda prueba y toda supuesta evidencia se vuelven dudosas. Nuestras facultades, aun en las condiciones más favorables, podrían estar equivocadas y llevarnos al error.

Pese a lo anterior, el propósito que guía todo el proyecto de Descartes es la búsqueda de la verdad. Al respecto, Margaret Dauler, al aludir a la hipótesis del genio maligno, señala que «aún queda una clase de proposiciones –las que no pueden presentarse ante la mente sin que se las perciba de manera clara y distinta– que incluso evaden la fuerza del argumento del engañador» (1990:70). Esta búsqueda de la verdad, al seguir los criterios de claridad y distinción, coincide finalmente con una búsqueda de la certeza. Como ha señalado Bernard Williams, incluso en los casos en los que se duda a partir de la desconfianza en la percepción, Descartes suele utilizar unas percepciones para corregir otras, tal es el caso de las percepciones que se tienen durante el sueño, ya que la duda acerca de la veracidad de lo que se percibe en sueños «descansa en tomar como verídicas algunas experiencias previas: las de levantarse y cosas similares. Descansa también en algunas inferencias desde tales experiencias a otros hechos físicos, como que antes de levantarse se encontraba tumbado en la cama» (1996:72). Esto no quiere decir, sin embargo, que el argumento del sueño sea un argumento circular, puesto que la aparente veracidad de las experiencias es utilizada para deshacerse de nuestros prejuicios. En todo caso, Descartes considera que las percepciones calificadas como verídicas son aquellas que implican alguna proposición acerca de las cosas externas consideradas como efecto de la experiencia.

No falta quien intenta anular la duda cartesiana sosteniendo que argumentos como el del sueño exigen condiciones que no consideramos relevantes a la hora de identificar cuando se trata o no de un caso de conocimiento. Por ejemplo, para Austin, si queremos dar una respuesta al escepticismo debemos analizar si las condiciones que este exige a nuestro conocimiento corresponden con las condiciones que exigimos en casos ordinarios y que son atestiguadas por el uso del lenguaje. Así, en una situación determinada en la que alguien

dice saber algo tenemos derecho a preguntar ¿cómo lo sabes? y a esperar una justificación adecuada de este pretendido saber (Stroud, 1990:45-46). Por ejemplo, un juez podría preguntar al demandante cómo sabe que era el acusado y no otro quien se encontraba en el lugar y en el momento preciso en que se cometió el crimen. Desde luego, esta pregunta sería razonable si el juez tiene algún motivo específico para dudar que el acusado estuviera en la escena del crimen en dicho momento; por ejemplo, en el caso en que un testigo hubiera declarado que en ese momento el acusado se encontraba de viaje en otra ciudad distinta a la de la escena del crimen.

Sin embargo, tomando como modelo el argumento del sueño de Descartes, según el cual para saber cualquier cosa se debe saber también que no se está soñando, el juez podría preguntar al demandante ¿sabe usted que no estaba soñando que era el demandado quien se encontraba en el lugar y momento preciso en que se cometió el crimen? Según Austin, dado que no hay un motivo específico que justifique la pregunta del juez y dado que ésta es una pregunta que el juez ordinariamente no hace en estos casos, dicha pregunta no tiene sentido. Análogamente, las cuestiones que los argumentos escépticos lanzan contra la pretensión de conocimiento carecen de sentido, pues se desvían de los casos normales y demandan que sean cumplidas condiciones que no son exigidas en los casos ordinarios en que se afirma saber algo (Stroud, 1990:47-50). Austin cree que, para evitar la conclusión escéptica, sólo hay que desenmarañar las confusiones, fundamentalmente verbales, y exponer los motivos ocultos en el origen mismo de los argumentos escépticos. Contrario a la interpretación de Austin no creo que el argumento del sueño de Descartes imponga al conocimiento exigencias poco razonables o extravagantes al indagar sobre la veracidad de nuestras creencias y que, como ya mencionamos al considerar la hipótesis del genio maligno, el que no nos ha-

gamos esas preguntas en la vida cotidiana, no significa que no sean relevantes en la investigación filosófica.

Contrario a lo que Austin supone, Stroud defiende que, en el argumento del sueño, Descartes está dispuesto a especificar en qué sentido resulta inadecuado afirmar que se sabe algo, mostrando una posibilidad particular que es compatible con los hechos en que se fundamenta dicha afirmación, pero en la cual no se sabe eso que se cree saber (Stroud, 1990:44-45).

El escepticismo de Descartes parte del supuesto de que nuestras creencias podrían tener alguna implicación falsa si se basan en proposiciones tales como *existen los objetos externos, sé que no estoy soñando o sé que el genio maligno no me engaña*, de modo que, «nuestras creencias no pueden ser ciertas en la medida en que impliquen o presupongan proposiciones que no lo sean» (Williams, 1996:76). De este modo, Descartes intenta llevar a la duda escéptica hasta sus últimas consecuencias pero, como ya hemos anotado, no con la intención de permanecer en la duda y mucho menos la de suspender el juicio, sino con la intención de despejar el camino para encontrar un modo de fundamentar de forma adecuada que se puede conocer. Podríamos decir que Descartes se ha dejado llevar por la fascinación que produce lo que Bernard Williams ha expresado mediante la siguiente frase: «el conocimiento tiene un carácter problemático, y tiene algo en él que ofrece una invitación permanente al escepticismo» (1996:80).

Pueden plantearse algunas dudas respecto a si Descartes supera el escepticismo que ha propuesto en la meditación primera, pues, al parecer, ha negado en ella cualquier vía de acceso a la verdad. Si bien en la meditación segunda resuelve las dudas y argumentos escépticos de la primera, podría plantearse que no supera sus propias reglas, ya que podría estar engañado o soñando. Una vez supuesta la posibilidad de que tanto la razón como los sentidos nos engañen, podemos darnos cuenta de

que cualquier supuesto conocimiento podría estar, a final de cuentas, equivocado.

Asimismo, se puede cuestionar si el hecho de afirmar que se está seguro de la verdad de las proposiciones que se percibe clara y distintamente que lo son, es suficiente para que sean efectivamente verdaderas. Podría ocurrir, que alguien esté absolutamente cierto de algo y aun así estar errado, tal como parece haber ocurrido en 1896 a los espectadores del corto de los hermanos Lumière *La llegada de un tren* que, de no estar ciertos de que un tren se acercaba en dirección hacia ellos, no hubieran salido huyendo de su sitio. De ser así, la claridad y la distinción no serían normas o criterios adecuados para determinar la verdad o, si lo fueran, requerirían además, una norma o criterio adicional para distinguir entre lo verdaderamente claro y distinto de lo que sólo aparenta serlo.

También podría objetarse que, aun si tuviéramos un conocimiento claro y distinto y, por tanto, verdadero, podría, sin embargo, no tener ninguna relación con algo que se encuentre fuera de nosotros mismos. Nuestro conocimiento matemático, por ejemplo, podría ser cierto pero no tener ninguna relación con el mundo, lo que volvería a la física cartesiana y, desde luego, a su metafísica, imaginaria y ficticia. De aceptar esta objeción, no podríamos saber si nuestras percepciones claras y distintas, aun siendo verdaderas, lo son respecto de algo distinto de nuestros propios pensamientos. De ser así, nada impediría el establecimiento de una estructura racional de creencias que aceptaríamos como ciertas, pero sin una garantía de verdad. Tal posibilidad es similar, al menos en algunos aspectos, al coherentismo.

Por todo lo anterior, sostengo que Descartes no tiene éxito en su intento de superar el escepticismo, sino, que, antes bien, le da la posibilidad de convertirse en una influencia importante para toda la filosofía moderna y contemporánea. Aceptar las

dudas arrojadas por el escepticismo significa también aceptar que nuestras creencias no tienen un fundamento sólido. Esto, aun cuando no es suficiente para negar que haya conocimiento, implica la posibilidad de que cualquier supuesto conocimiento pudiera resultar ser erróneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, J., «Some Ways of scepticism», en S. Everson (Ed.), *Epistemology*, Melbourne, Australia, Cambridge University Press, 1990, pp. 204-224.
- Benítez, L., «Descartes y el escepticismo», en *Diánoia*, núm. 33, 1987, pp. 247-268.
- Brochard, V., *Los escépticos griegos*, V. Quinteros, Trad., Buenos Aires, Losada, 2005.
- Dancy, J., *Introducción a la epistemología contemporánea*, Segunda ed., J. L. Prades Celma, Trad., Madrid, España, Tecnos, 2007.
- Dauler Wilson, M., *Descartes*. (J. A. Robles, Trad.) México, UNAM, 1990.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, V. Peña, Trad., Madrid, España, Alfaguara, 1977.
- Descartes, R., «Meditaciones metafísicas», en R. Descartes, *Obras escogidas* (E. D. Oloso, & T. Zwank, Trads., Segunda ed., Buenos Aires, Argentina: Charcas, 1980, pp. 201-289.
- Descartes, R., *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Cuadragésima segunda ed., M. G. Morente, Ed., & M. G. Morente, Trad., Madrid, España, Espasa Calpe, 2006.
- Descartes, R., *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera seguidas de las objeciones y respuestas*, J. A. Díaz, Trad., Bogotá, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, C. García Gual, Trad., Madrid, España, Alianza, 2007.
- Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica II. Libros VII-XV*, vol. II, M.

- A. Seoane, J. M. Nieto Ibáñez, M. J. Martín Velasco, & M. J. García Blanco, Trans., Madrid, BAC, 2016.
- Grayling, A. C., «Scepticism», en A. C. Grayling Ed., *Philosophy 1: A Guide through the Subject*, London, Oxford University Press, 1995, pp. 43-57.
- Machuca, D. E., «La ataraxia platónica», en J. Ornelas, & A. Cíntora (Edits.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, México, Gedisa, 2014, pp. 73-98.
- Ornelas, J., «Escepticismo y anti-intelectualismo: una revisión del ideal socrático desde la perspectiva pirrónica», en *Tópicos*, núm. 46, 2014, pp. 175-201.
- Popkin, R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, J. J. Utrilla, Trad., México, FCE, 1983.
- Sartorio Maulini, R., «Introducción», en Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, España, Akal, 1996, pp. 7-79.
- Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, R. Sartorio Maulini, Ed., & R. Sartorio Maulini, Trad., Madrid, Akal, 1996.
- Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, Segunda ed., J. F. Martos Montiel, Trad., Madrid, España, Gredos, 2012.
- Sharples, R. W., *Estoicos, epicureos y escépticos*, V. Aguirre Muñoz, Trad., México, UNAM, 2009.
- Sosa, E., «Escepticismo y racionalidad epistémica», en L. Olivé, Ed., *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 59-72.
- Stroud, B., *El escepticismo filosófico y su significación*, L. García, Trad., México, FCE, 1990.
- Williams, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, J. A. Coll Marmol, Trad., Madrid, Cátedra, 1996.
- Zuluaga, M., «Escepticismo pirrónico - escepticismo cartesiano», en J. Ornelas, & A. Cíntora, Edits., *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, México, Gedisa, 2014, pp. 153-175.

SOBRE EL LUJO Y EL CRÉDITO:
CHARLES DE MONTESQUIEU

Juan Manuel García Garduño

El amor a la República en la democracia es amor [...] a la igualdad. Es además amor a la frugalidad. Cada cual debe gozar de la misma felicidad y de las mismas ventajas, disfrutar de los mismos placeres y tener las mismas esperanzas, lo cual sólo puede conseguirse mediante la frugalidad general. CHARLES DE MONTESQUIEU

Al tener en cuenta que, con el reciente cambio de régimen político en México, desde la Presidencia de la República se utiliza sin mucha discreción la expresión «austeridad republicana», parece que nos hallamos en un momento histórico propicio para rescatar ciertas ideas del barón de Montesquieu al respecto. Un filósofo del que poco se escribe, pese a que merece ser reconocido como el fundador de la época de la *l'Encyclopédie*¹ y que es, con excepción de Rousseau, quizás el pensador político francoparlante más importante del siglo XVIII, debido a que, si bien no inventó la idea republicana de la separación de poderes, ya presente en *Las leyes* de Platón, las fórmulas de Polibio para estabilizar el gobierno romano o el constitucionalismo medieval, sí consiguió darle un sentido bien definido al grado de transformarla en un sistema de frenos y contrapesos legales entre los diferentes poderes de gobierno que influyó en la creación de constituciones de lugares y épocas diversas, incluida la nuestra.²

1 Bermudo, José Manuel, «La enciclopedia de los filósofos», en *Del Renacimiento a la Ilustración II*, ed. Javier Echeverría, Madrid, Trotta, 2000, p. 265.

2 H. Sabine, George, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2009, pp. 422-28.

Desde su tercera campaña para la presidencia nacional, una de las promesas más importantes de López Obrador fue el ahorro en el gobierno, garantizando que se acabaría con el lujo y el despilfarro de las instituciones públicas, además de que se recortarían los elevados salarios de los funcionarios. Esta promesa de campaña se tradujo, el 2 de julio de este año, en la «Ley Federal de Austeridad Republicana» aprobada por la cámara de senadores. Tal como sucede con la idea de la separación de poderes, es cierto que la frugalidad o la austeridad como una virtud republicana tampoco es una idea original con la que Montesquieu tiene que vérselas en el *Espíritu de las Leyes*, puesto que, por ejemplo, Maquiavelo, mucho antes que él, afirmó sin reticencias que en «las repúblicas bien organizadas el Estado debe ser rico y los ciudadanos pobres», pues las grandes riquezas generan dependencia y socavan la supremacía del bien público, y por lo tanto ciertas medidas legales son necesarias para garantizar una distribución equitativa y moderada por motivos prudenciales, o el mismo Rousseau insistió en el capítulo XI del libro segundo de su *Contrato Social*, doce años más tarde, en que la democracia no puede funcionar con niveles de riqueza y pobreza extremos, y por lo tanto es preciso una distribución de la riqueza de tal forma que «ningún ciudadano sea bastante opulento como para poder comprar otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse». Sin embargo, por la manera en que Montesquieu reflexionó sobre la austeridad y, más que nada, el lujo, es quizá de quien más nos conviene hablar en este breve ensayo.

Para el barón francés, las formas de gobierno son tres (república, monarquía y despotismo) y ya no seis, como en el caso de Aristóteles o Cicerón. La peculiaridad de su visión radica en que una república sólo puede ser aristocrática o democrática, según si gobiernan algunos pocos o la mayoría. Por ende, la noción de «gobierno mixto», planteada por Aristóteles, Cice-

rón o Maquiavelo, comienza a desdibujarse. De tal suerte que, a pesar de contar una base aristotélica para distinguir las formas de gobierno, Montesquieu utiliza el parámetro de la cantidad para distinguir entre *república* y *monarquía*, a la vez que invoca al modo de gobernar para distinguir entre *monarquía* y *despotismo*.³ Con todo, la constante entre las tres formas de gobierno es la importancia y el peso que tiene la ley, puesto que un gobierno se vuelve tiránico cuando no obedece las leyes que los pueblos se dan a sí mismos.

Si para toda la tradición cívica republicana previa, la noción de «república» se establecía esencialmente como opuesta a la monarquía, desde la perspectiva de Montesquieu lo único que diferencia a ambas es el número de individuos encargados del gobierno. Sin embargo, Montesquieu no se aleja por completo de sus antecesores, pues reconoce que el principio fundamental que orienta a toda república es la *virtud*, entendida como la capacidad del individuo de sobreponer el bien común frente al bien individual, respetando las leyes. Por ello, subraya que la virtud a la que se refiere tiene que ver más con la acción política que con una carga moral próxima al cristianismo, ya que en este «amor a las leyes y a la nación» descansa la conservación y la estabilidad de la república misma. Se trata de una idea de la virtud pragmática o funcional para el sostenimiento del gobierno, que se desvía de visiones anteriores, vinculadas con el valor y la lealtad hacia una comunidad más bien abstracta. Que el pragmatismo político haya sido cardinal para Montesquieu, explica por qué juzga preeminente establecer un sistema de pesos y contrapesos, con tal de evitar cualquier abuso y perpetuar el respeto a la ley. Por eso se empeña en un diseño político centrado en la *división de poderes*, es decir, en la instauración prioritaria de ciertos poderes intermedios que imposibiliten la

3 Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 2006, pp. 126-30.

concentración del poder público, y que estén a cargo de un cuerpo privilegiado, conformado por los ciudadanos más aptos o virtuosos, que son quienes pueden velar por la ley.⁴

La consecución de una república a la antigua (*politeia* o *res publica*) se volvió más una idea reguladora que una realidad, a causa de los cambios políticos, sociales y económicos que acontecieron a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, como las exigencias de inclusión de nuevos grupos sociales dentro del gobierno⁵ y el surgimiento de sociedades mayormente industrializadas, pues, aunque la defensa del interés colectivo seguía siendo reivindicada en estos tiempos, nociones como «interés público» o «bien común» ya no eran precisamente las mismas por su desvinculación de la idea de virtud republicana. En adelante, «interés público» o «bien común» serán considerados como ideales que difícilmente podrán ser alcanzados por individuos aislados y relegados a sus intereses privados.

Estas deficiencias en el vocabulario liberal, que analiza al *individuo posesivo* con relación a otros individuos y razona las cuestiones de justicia mediante la invocación de la mera protección de los derechos individuales, trataron de ser mitigadas por un nuevo uso del lenguaje republicano. A partir del barón de Montesquieu, esta corriente de pensamiento político no considerará como problemas fundamentales la restricción de la intrusión de los demás, la seguridad individual o el derecho a rebelarse. En cambio, se ocupará básicamente en evitar la *corrupción* de la virtud.

4Tanto Montesquieu como John Locke, comparten la misma noción de libertad, entendieron que la *virtud* y el *bien común* difícilmente podían ser alcanzados en un contexto donde la economía capitalista fomentaba las relaciones individuales, en lugar de las lealtades y los compromisos colectivos, y la preocupación principal era limitar la interferencia del Estado. Los postulados republicanos basados en Aristóteles, Cicerón o Maquiavelo, es decir, la idea de superponer siempre los intereses públicos y la virtud, habían sido rebasados por los planteamientos liberales, es decir, una defensa a ultranza de las libertades individuales y una igualdad jurídica desembarrada de la participación política activa.

5Como la burguesía y la clase obrera.

En la obra de todos los autores que pertenecen a lo que Pocock etiqueta como la «tradición del humanismo cívico»,⁶ entre los que se halla Montesquieu, la libertad de los ciudadanos se ve amenazada cuando la autonomía dependiente de la virtud ya no está asegurada. En los momentos críticos de la historia, la *virtud* peligra por las fuerzas que atentan contra su supervivencia, como la fortuna durante el Renacimiento, o las finanzas, el crédito y el comercio durante el siglo XVIII. La tradición cívica republicana inglesa, de la que respira la filosofía política de Montesquieu, centró estos temores alrededor de la nueva expansión económica y sus instrumentos: a raíz de la revolución financiera, los nuevos medios móviles de acceso al poder⁷ terminaron por minar el espíritu marcial de la independencia y la lealtad con los que se identificaba la estabilidad de una república. En otras palabras, la movilidad de la propiedad, que domina las nuevas sociedades mercantiles, resultó perjudicial para la expresión de la virtud y volvió obsoleto el ideal del ciudadano activo. De acuerdo con esta línea de pensamiento, la tradición del republicanismo inglés ya no estaba asociada con la restauración del antiguo modelo republicano, donde el pueblo como un cuerpo político ejercía el poder, sino que el poder estaba subordinado a una nueva visión de la monarquía constitucional que podía fortalecer la virtud cívica, sin la cual la lucha incesante entre las facciones y los intereses en conflicto correría el riesgo de arrojar al Estado hacia la corrupción y la decadencia absolutas.

Más allá de este debate estrictamente británico, el lugar que ocupa Montesquieu en la pugna entre la teoría política republicana y la liberal ha sido objeto de constantes controversias, pues las dos partes parecen buscar su sello de aprobación y

⁶ Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico*, Trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2002.

⁷La introducción de la regencia del dinero en la política, orientada por las pasiones, los deseos y los intereses particulares.

situar su obra en el centro de la tradición que es respaldada. Así, según Pocock, Montesquieu fue el pensador que logró que cuajara la concepción clásica de la virtud en pleno auge del liberalismo, en tanto que para Judith Shklar, por ejemplo, Montesquieu fue para la segunda mitad del siglo XVIII lo que Maquiavelo para el Renacimiento, es decir, alguien que restableció los términos de la discusión republicana.⁸ Quentin Skinner, por su parte, afirma que la pregunta central sobre la relación de los intereses de la república y los intereses particulares ha sido abordada de dos maneras fundamentales a lo largo de la teoría política moderna: la primera está centrada en la eficiencia de las instituciones y el libre mercado, y la segunda está basada en los principios elevados y el espíritu público de quienes gobiernan. Hume es para este autor el principal representante de la primera ruta, mientras que Maquiavelo y Montesquieu representan la segunda.⁹ En última instancia, la descripción del *civile vivere e libero* que aparece en los primeros libros del *Espíritu de las Leyes*, parece validar los importantes vínculos que existen entre Montesquieu y la tradición republicana, tal como lo defienden Shklar y Skinner, aunque ciertamente no es un teórico de esta corriente a la vieja usanza, pues su pensamiento siempre está meciéndose entre las tesis liberales y las republicanas por el periodo en que lo está desplegando.¹⁰

8 Judith Shklar, *Redeeming American Political Thought*, Chicago, Chicago University Press, 1998.

9 Quentin Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty», en *Machiavelli and Republicanism*, Gisela Bock, Quentin Skinner y Mauricio Viroli, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309.

10 La teoría republicana que ofrece Montesquieu en su descripción de los diferentes tipos de gobierno se sostiene por varios argumentos esgrimidos desde antes del Renacimiento florentino, a favor de la vida activa ciudadana. En el plano institucional, su análisis de la «naturaleza» de la democracia muestra una prevalencia de su herencia política aristotélica y ciceroniana: los grandes legisladores ganan su reputación moderando las tendencias anarquistas inherentes a la democracia, otorgando poderes deliberativos y judiciales al pueblo y restringiendo la gobernabilidad a una élite. En el plano de las costumbres, Montesquieu toma prestado de Maquiavelo y sus predecesores la idea de que la naturaleza y el principio del gobierno están unidos

A propósito del lujo, esa inclinación contraria a la sobriedad, la descripción de la *virtud* que ofreció Montesquieu debe mucho al republicanismo ciceroniano. Es una especie de virtud que exige abnegación y negación de los intereses propios. Semejante hazaña sólo puede lograrse mediante la perpetua vigilancia moral, pues: «No se arruina ésta solamente con los crímenes, sino con las negligencias, las faltas, cierta tibieza en el amor de la patria, los malos ejemplos, las semillas de corrupción, nada de lo cual quebranta las leyes, pero las elude; no las destruye, pero las debilita».¹¹ La supervivencia de la democracia ante estas fuerzas amenazantes presupone, por tanto, un ejercicio continuo y público del juicio moral que hace que los ciudadanos acuerden un conjunto de normas comunes, manteniendo así la seguridad de la república. La relevancia atribuida a las costumbres asoma en el papel que se les atribuye como complementos o incluso como sustitutos de las leyes, en la composición del cuerpo político. La corrupción surge precisamente en el instante en que los valores públicos pierden su legitimidad frente al orden moral individualista emergente. Para Montesquieu, entonces, la república es un régimen en el que la *isonomía* (la igualdad ante la ley) se apoya en la *eunomia* (el buen orden): la participación equitativa en el poder político se apoya en un orden de buenas costumbres. Lo que importa no es tanto la participación de todo el pueblo en el gobierno —empresa imposible incluso a los ojos de este autor—, sino la inclusión de todos en un *vivere civile* caracterizado por aspiraciones homogéneas y costumbres colectivas. El papel central que Montesquieu otorga a la conservación de las prácticas cívicas, queda acentuado en la atención especial que presta a la

por una dialéctica que acopla las buenas leyes con las buenas costumbres. De ahí que la supervivencia de las instituciones republicanas sólo pueda alcanzarse a través de los sentimientos patrióticos.

¹¹Charles de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Tomo I, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, Libro V, Cap. XIX, 1906, p. 109.

frugalidad, la cual incluso tiene que ser protegida por leyes suntuarias.

La movilidad social, causada por el aumento en la riqueza de una nación y los placeres privados que ésta fomenta, incluso tiene que impedirse, pues, como también defiende Rousseau más adelante, la propagación del lujo y la escalada de las pasiones privadas, como la ambición o la codicia, sólo provocan la corrupción y la disolución de los vínculos sociales. Si bien, en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, Montesquieu afirma que las virtudes heroicas y la disciplina marcial de los romanos subsistieron hasta bien entrada la edad imperial del lujo y la corrupción, no rechaza el análisis clásico que juzga a la cobardía como su resultado directo. De igual manera, no pone en duda la superioridad atribuida a la pobreza romana sobre la opulencia de Cartago. Más importante que el declive de las virtudes militares, Montesquieu asocia la mengua de la vida cívica con el lujo, traducido como la particularización de los intereses cuando los ciudadanos separan sus aspiraciones individuales de la gloria de su país:

A medida que el lujo se introduce en una república, vuélvense los ánimos hacia el interés particular. Al pueblo que no necesita más que lo indispensable, no le queda sino desear la gloria de la patria y la suya propia; pero las almas pervertidas por el lujo tienen bien distintos deseos y no tardan en ser enemigas de las leyes que lo refrenan. [...] Una vez corrompidos los romanos, sus deseos crecieron sin medida. [...] Cuando, llevados de un general impulso, todos se entregaban a la voluptuosidad, ¿qué era de la virtud?¹²

A esta crítica tradicional al debilitamiento de las virtudes marciales hay que añadir una crítica moral y social al consumo

¹²Charles de Montesquieu, *op. cit.*, Libro VII, Cap. II, 1906, p. 147-148.

conspicuo, que aparece en las *Cartas Persas*. Al difuminar las líneas de distinción jerárquicas, el lujo permite a todos y cada uno de los individuos buscar reconocimiento público sobre la base de la riqueza, en lugar de los oficios o las acciones. Al lamentar la corrupción inducida por el sistema de John Law, el economista escocés que inventó el papel moneda en Europa, los nobles persas del imaginario de Montesquieu insisten en los efectos perniciosos de la «confusión de los rangos», provocados por el lujo.¹³

El enfoque de Montesquieu en este punto es más cercano al de Henry St John y el partido tory que a la tradición republicana como tal. Asociado con el surgimiento del comercio y las finanzas, el lujo fue juzgado por el vizconde de Bolingbroke como lo contrario a la virtud y una amenaza constante para su integridad, cumpliendo así con el papel que solía atribuírsele a la fortuna en el Renacimiento: un factor de inconstancia y movilidad social que espoleaba a las pasiones y la fantasía. Frente a los comerciantes, vistos como los héroes de los tiempos modernos, y como reacción a la rehabilitación del interés privado, la defensa de la jerarquía y el orden social resultó una amenaza para la nueva élite basada en los méritos y el dinero, que empezaba a especular sobre los bienes mobiliarios y se las arreglaba para adquirir las tierras de los nobles, trastornando la propiedad sobre la que descansaba el antiguo orden social. La historia era utilizada en este polémico debate como una herramienta retórica: las referencias a la historia romana antigua tenían el propósito de mostrar la decadencia inminente de Inglaterra, causada por la alteración en el equilibrio de poder entre el rey, la cámara de los lores y la cámara de los comunes. El lujo era visto por los historiadores tories de la época como

13Cf. Charles de Montesquieu, *Cartas Persas*, capítulos XCVIII «Usbek a Ibben, en Esmirna», CXXXVIII «Rica a Ibben, en Esmirna» y CXLVI, «El gran eunuco a Usbek, en París», Trad. María Rocío Muñoz, México, CNCA, 1992.

el origen de un fenómeno que despojaba de su poder a los intereses de los terratenientes y privilegiaba los intereses de los adinerados, cuya supremacía amenazaba los propios cimientos del patriotismo y el amor a la república. Como remedio, el vizconde de Bolingbroke argumentó a favor de retornar a los principios de la constitución: una reforma moral que debía estar acompañada del retorno al poder de las «élites naturales», cuya autonomía sólo podía ser garantizada por la propiedad latifundista. La condición de una política que trascendía el faccionalismo sólo podía residir en la restauración de los valores antiguos, abolidos por el lujo y otros aspectos nefastos de la revolución financiera.

Al prestar atención a las consecuencias adversas de los intereses particulares causados por el lujo, Montesquieu aboga en el *Espíritu de las Leyes* por un retorno a los principios de la virtud: «Cuando la república se ha corrompido no puede remediarse ninguno de los males que sobrevienen sino extirpando la corrupción y restaurando los principios: cualquier otra corrección es inútil o un nuevo mal. Mientras Roma conservó sus principios, pudieron los senadores conocer de los juicios sin abusar de esta facultad; pero desde el momento que se corrompió, cualquiera que fuese el cuerpo a que se trasladaran los juicios, [...] las cosas iban siempre mal».¹⁴

La aparente proximidad entre Montesquieu y los británicos conservadores, no obstante, no debe ocultar las profundas divergencias en sus respectivas posturas con relación a la interpretación de la historia y de la evolución irreversible que aparta, en opinión del barón francés, a las repúblicas de las monarquías, y, hasta cierto punto, a los antiguos de los modernos. Mediante el distanciamiento de las repúblicas y el pasado, el autor del *Espíritu de las Leyes* de forma clara tuvo una perspectiva contraria a la posibilidad de un «retorno a los principios»

¹⁴Charles de Montesquieu, *op. cit.*, Libro VIII, Cap. XII, 1906, p. 180.

que permitiera la reactivación de una *virtud dañada*. En cuanto a la cuestión de si, en ausencia de las condiciones morfológicas y materiales que determinaban a las antiguas repúblicas, las buenas costumbres aún podían prevalecer, su respuesta es inequívoca: el análisis de la virtud muestra la incompatibilidad existente entre el gobierno popular como un cuerpo político que supone la subordinación del interés privado al beneficio común, por un lado, y las condiciones que permiten la existencia de una sociedad moderna, por el otro. El desarrollo del comercio en los grandes estados europeos, definidos por una sociedad plagada de vicios y desigualdades, parece condenar la república a la corrupción: «Los políticos griegos que vivían bajo el gobierno popular no reconocían otra fuerza capaz de sostenerlo sino la de la virtud. Los políticos de hoy día no nos hablan más que de manufacturas, comercio, rentas públicas, riquezas y hasta lujo». ¹⁵ Debido a que el desarrollo del comercio «corrompe la pureza moral», resulta incompatible con la conservación de la virtud. En este punto cabría preguntarnos, ¿qué tipo de asuntos nos comunica el gabinete de la cuarta transformación todas las mañanas? ¿Realmente esto es tan grave para la estabilidad de la república, según Montesquieu? En todo caso, cuando López Obrador aborda de manera indirecta el tema de la virtud, mediante la distribución de la *cartilla moral*, escrita por Alfonso Reyes, con el apoyo exclusivo de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas, parece desvirtuar el *enfoque laico* que le da este autor, en sintonía con la tradición republicana, como la mera capacidad de los individuos de anteponer el bienestar de todos a sus intereses propios, acatando las leyes.

En vez de redimir la tradición republicana como tal, Montesquieu opta por trascender la antinomia entre la virtud y el comercio, tratando de recalcar la afinidad entre el espíri-

¹⁵*Ibidem*, p. 38.

tu mercantil y la virtud: ambos comparten una autodisciplina común, la represión de las pasiones propias (del ciudadano o el comerciante) bajo una regla general. Las repúblicas comerciales modernas, en consecuencia, pueden recuperar la virtud: en los pequeños Estados que ejercen el *commerce d'économie* o el transporte de mercancías, la frugalidad de sus comerciantes genera la identificación de los intereses personales con los públicos. La virtud y el comercio, en suma, no se oponen entre sí y la posibilidad de una ruta totalmente nueva aparece para las repúblicas modernas.¹⁶

El distanciamiento de Montesquieu con el republicanismo también se ejemplifica al rechazar la concepción de la libertad republicana, que echa sus raíces en la preponderancia de la participación política activa de la ciudadanía. Siguiendo a Locke, Montesquieu define la libertad como «lo permitido y regulado por la ley». La teoría que desarrolla en el libro XI del *Espíritu de las Leyes* permite esta emancipación del *topos* republicano: la libertad del pueblo no significa «el poder en manos del pueblo», sino su seguridad al cobijo de la ley. Un ciudadano puede ser considerado «libre» cuando goza de cierta paz espiritual que nace de la percepción que tiene de su propia seguridad, cuando vive sin el temor a la opresión de los demás o del Estado. En este sentido, Montesquieu piensa que los intelectuales republicanos confunden libertad política con libertad filosófica: la libertad política no consiste en hacer lo que queramos, sino en ser capaces de hacer aquello que deberíamos querer hacer y no estar obligados a hacer aquello que no deberíamos querer hacer (*ne pas être obligé de faire ce que l'on ne doit pas vouloir*). De hecho, un pueblo libre no es el que se inclina ante alguna forma de ley, sino el que disfruta del estado de derecho, del imperio de la ley: «La democracia y la aristocra-

16Cf. *Ibidem*. Libro V, Cap. VI y Libro XX, Cap. IV.

cia no son estados libres por naturaleza».17 Ante la inminencia incesante del peligro del abuso del poder, la libertad depende de la distribución del poder dentro del Estado, que protege la constitución, y de salvaguardar a los ciudadanos contra el abuso arbitrario, lo que implica la protección de sus derechos.

¿Hay que concluir entonces que, lejos de adoptar el vocabulario republicano, el *Espíritu de las Leyes* lo exprime con la intención de subvertir su núcleo y demostrar lo absurdo de una república moral o una *república amorosa*, dada la naturaleza de las sociedades comerciales modernas? La crítica del vocabulario del humanismo cívico resulta evidente en el modo de emplear la historia de la Antigua Roma, tanto en sus *Consideraciones* como en sus *Reflexiones sobre la Monarquía Universal* de 1734, textos en los que Montesquieu demuestra lo absurdo que resulta imitar el modelo imperial romano *por mor de* la evolución del arte de la guerra. Desde un enfoque meramente militar, la incidencia entre la riqueza y el lujo trueca la situación: las variaciones en la estrategia y el equipamiento convierten la ventaja de la pobreza, el ascetismo marcial, en una desventaja. El lujo no es la causa de la decadencia de los imperios, por el contrario, es la fuente de su grandeza, especialmente en un momento en el que el poder se mide en riqueza comercial, más que en posesiones territoriales.

La vía explorada por Montesquieu en su *querelle du luxe* permite diferenciarlo de los partidarios de la antigua virtud y los seguidores de la tradición humanista. En los grandes estados en los que la propiedad de la tierra es desigual, la abolición del lujo lleva a una decadencia económica y demográfica. De hecho, la supresión de gastos superfluos provoca una escasez de ingresos para las clases bajas y constituye un impedimento para el crecimiento económico. Al seguir a los fisiócratas Bernard

17Ibidem. Libro XI, Caps. III y IV.

Mandeville y Jean François Melon, Montesquieu concede que, en una monarquía, el principio que convierte los vicios privados en virtudes públicas y los vicios morales en virtudes políticas parece funcionar. La corrupción de las costumbres debe ser pasada por alto, si la vanidad y la codicia son útiles para los intereses nacionales.¹⁸ Donde la riqueza depende del arte del placer y el imperio del gusto, el legislador tiene que dejar que la nación haga lo que le plazca en aras del poder económico del Estado. La conservación de los diferentes tipos de gobierno se rige por principios autónomos y en ocasiones contradictorios, «las repúblicas terminan en el lujo; las monarquías, en la pobreza».¹⁹ Por lo tanto, para Montesquieu el sendero moderno es claro: Atenas es preferible a Esparta. Si la virtud es el precio que hay que pagar para alcanzar el éxito económico, un precio ya consentido en el *Espíritu de las Leyes*, entonces la función de las leyes no es regular la moralidad.

Esta posición, finalmente, desdeña a los admiradores de la antigua moderación y su obsesivo desasosiego por la decadencia moral, al estilo de Maquiavelo, Rousseau o el presidente López Obrador. Lejos de ser incompatible con la libertad política, el lujo es, de hecho, consonante a ella. Al contrario, la libertad ahora se ve amenazada por la voluntad de exigir una disciplina moral, por parte de aquellos que pretenden abusar del poder legislativo para reformar violentamente los hábitos y las costumbres de una sociedad determinada, imponiendo una *tyrannie d'opinion*. Tal es el precio de la reverencia y admiración por el modelo republicano antiguo. El peligro al que se enfrentan la mayoría de los Estados no es transitar de la república a la monarquía, sino alternar la monarquía con el despotismo, debido a la abolición de los poderes intermedios y a la naturaleza servil de los aristócratas. El lujo no es una

18 Cf., *Ibidem*, Libro XIX, Caps. V al IX.

19 *Ibidem*, Libro VI, Cap. IV.

amenaza para las monarquías tradicionales o constitucionales y, desde luego, tampoco lo es para la viabilidad del Estado, puesto que la dinámica inherente al deseo de sobresalir como individuo sustenta la obediencia al gobernante, manteniendo a la vez la libertad pública. Por otro lado, la misma definición de honor encaja en el esquema mandevilliano con el interés propio, redundando en un beneficio para toda la sociedad.²⁰ Debido a que las ambiciones individuales pueden tener, sin querer y sin saberlo, resultados positivos para todos, la vida política puede prescindir de la virtud: el Estado sigue existiendo independientemente del amor a la patria, la ambición de verdadera gloria, la abnegación, el sacrificio de los más ansiados intereses particulares, y aquellas virtudes heroicas que se hallan en los antiguos y sólo conocemos de oídas.²¹ Así, de acuerdo con Montesquieu, las advertencias republicanas respecto a la mezcolanza de la virtud y el comercio son válidas tan sólo en el contexto de las antiguas repúblicas militares. Estas advertencias pierden toda relevancia en el caso de las monarquías y las repúblicas modernas. La inminencia del comercio y su influencia negativa en la libertad política se torna obsoleta, pues las formas modernas de poder no ofrecen ningún fundamento para temer la influencia perversa del lujo en el denuedo individual. Por último, el análisis de las condiciones de la libertad, que parecía indisociable de la virtud y la participación activa en el ejercicio político, mina ahora la voluntad republicana de retornar a sus postulados originales mediante la prohibición del lujo.

El tema del crédito permite advertir, por el contrario, el acercamiento que asume Montesquieu con la tradición humanista cívica. La deuda pública como un recurso acostumbrado

20 Como es sabido, Adam Smith representará este fenómeno, utilizando la célebre imagen de la «mano invisible».

21 Cf. *Ibidem*, Libro III, Cap. V.

para financiar el mantenimiento de ejércitos permanentes y gestionar las guerras recurrentes, generó un acalorado debate sobre el uso de los fondos públicos en Inglaterra durante el siglo XVIII. El establecimiento del sistema crediticio y el nacimiento de la revolución financiera son temas controvertidos. Los opositores de Robert Walpole, quien fungió como pensionario del ejército inglés y consejero privado de Jorge I, rey adepto a los whigs, alegaron que la pérdida de un *civile vivere* estable y sólido obedecía a la invención de los nuevos instrumentos financieros y al desarrollo del comercio. Henry St John incluso escribió un ensayo sobre las trágicas consecuencias de la deuda pública: para él, la abolición de la deuda es vista como la condición inicial para la regeneración del país, bajo la dirección de un rey patriota. El aumento de la deuda pública volvía dependiente al gobierno de una clase de acreedores profesionales. La crítica fue más allá de la noción tradicional que juzgaba al dinero como un corruptor inseparable de la clase dominante; se dirigía incluso a los fundamentos epistemológicos de una sociedad organizada en torno a los intercambios financieros y las inversiones, una sociedad donde el artificio y el engaño tenían un lugar de honor. La personificación maquiavélica del crédito bajo rasgos femeninos hizo eco de la inestabilidad de la fortuna. Contra los ataques del partido conservador, los partidarios de las nuevas herramientas financieras intentaron mostrar la posible transformación de la irracionalidad en racionalidad, del crédito en confianza, de los bienes imaginarios en verdaderos bienes, siempre y cuando las prácticas del gobierno y la situación política lo permitiesen.

En este contexto, las *Cartas Persas* parecen impulsar la crítica del crédito bancario bajo la misma línea argumental que el partido tory, toda vez que el temor a la corrupción es lo que motiva a los personajes principales de esta sátira. Rica, quien está de viaje con su amigo musulmán chiíta Uzbek, en cierto

punto de la novela denigra abiertamente a los extranjeros que desestabilizan el Estado al permitir la adquisición de fortunas masivas: «Todos los que eran ricos hace seis meses, son ahora pobres, y los que no tenían pan, nadan en la abundancia. Nunca habían estado tan cerca estos dos extremos. El extranjero había dado la vuelta al Estado como el chamarilero da la vuelta a un traje [...]. No saca Dios con mayor rapidez a los hombres de la nada. ¡Cuántos criados servidos por sus colegas y mañana quizás por sus amos!».²²

Esta ficción revela el recelo albergado ante el dominio del lucro, con su plétora de subversiones morales, políticas y sociales. La corrupción de un pueblo, muy parecida al deceso de un ministro corrupto, parece proceder de una propensión exorbitante a la especulación. La amenaza planteada por el nuevo sistema financiero es, en un nivel más profundo, el miedo a los extremos que llega nuestro comportamiento, engatusado por un proyecto ilusorio. El «fragmento de un antiguo mitologista», relatado por Rica, representa con humor el proceso trágico por el que desaparecen tres cuartas partes de la riqueza nacional.²³ Jonh Law es representado como uno de los hijos de Eolo, un comerciante de aire caliente, que ruega a los Pueblos de la Bética renunciar a su antigua creencia en los metales preciosos y seguirlo a la tierra de la fantasía y la riqueza. Como es evidente, el crédito del que desconfía Montesquieu es el privado o el financiero, máxime si es extranjero, pues sigue compartiendo la extensa actitud republicana de que no pueden existir ciudadanos libres en una república que no es soberana, es decir, que carece de independencia política y económica. Ya James Harrington con la publicación de *La república de Oceána* en 1656,

22 Montesquieu, Charles de, *op. cit.*, CXXXVIII «Rica a Ibben, en Esmirna», 1992, p. 239.

23 «Creedme: abandonad el país de los viles metales; vengan al imperio de la fantasía y os prometo tantas riquezas que os asombrarán». *Ibidem*. CXLII «Rica a Usbek, en...», p. 251.

concluye de modo innovador, adelantándose doscientos años a Karl Marx, que una república auténtica está sostenida por leyes que reparten de manera equitativa la riqueza para fundar una gran masa de propietarios autónomos. En otras palabras, que la igualdad económica conduce a la igualdad política, y que esta última es el cimiento de la soberanía de cualquier república capaz de asegurar la libertad de sus miembros.²⁴ Por este motivo, la crítica de Montesquieu al crédito no tiene relación alguna con la iniciativa de la cuarta transformación de impulsar la economía popular a través de apoyos crediticios para pequeños productores urbanos y rurales del país, sin cobro de intereses y sin otra garantía que la palabra de los favorecidos, dado que su fundamento es vigorizar la riqueza nacional para fortalecer nuestra soberanía, comenzando por los menos favorecidos. No es de extrañar, por lo tanto, que esta medida gubernamental vaya acompañada de la promesa de fijar los precios de cinco productos básicos: maíz, arroz, frijol, trigo y leche.

El modo en que Montesquieu parece prevaricar de lo que defiende en algún punto de su obra para llegar en otro punto a la conclusión contraria, no es de extrañar en este autor. En palabras de George Sabine, es difícil estimar con certeza la originalidad o la importancia de su proyecto político porque sus conclusiones son «episódicas y por regla general tienen bastante poca relación con los datos que alega [...] como prueba de ellas».²⁵ Quizá por eso es posible su elogio de la austeridad de los antiguos y, a la vez, del lujo de los modernos, oponiéndose, eso sí, al crédito bancario. No obstante, quizás es justo señalar que Montesquieu se atreve a hacer algo semejante porque no es capaz de avistar las consecuencias culturales,

²⁴Jean-Jacques Rousseau es otro filósofo que desarrolla de manera ejemplar esta postura y, dentro de la filosofía contemporánea, cabe recordar cómo Hannah Arendt advierte a la política como el mundo de la libertad, en el que los seres humanos se desarrollan como tales, apartado del mundo de las necesidades.

²⁵Sabine, George H., *op. cit.*, p. 426.

políticas y socioeconómicas del mundo convulso que apenas está emergiendo frente a él. A la vuelta está el mundo que, por sus cambios extraordinarios, sirvió como base del mundo globalizado actual: la Revolución Francesa, la Revolución Industrial, la comuna de París, la independencia de Estados Unidos y, principalmente, el avance incontenible del capital con su enorme poder disolvente cuando queda libre a su propia lógica. Los filósofos del siguiente siglo observarán con estupor la inédita masa de pobres que crea el industrialismo y reclamarán al principio, como Hegel en su *Filosofía del Derecho*, un Estado que provea asistencia social y regule la economía, a fin de evitar que el apetito ilimitado de ganancias desmorone a la sociedad y el orden político sucumba al caos.

Ante los sucesos que afectan hoy en día a todo el orbe –como el cambio climático, el desempleo y la precarización estructurales, la crisis financiera global, la agravante concentración de la riqueza o la división cada vez más marcada entre ricos y pobres– y que inician con la sociedad europea que al barón de Montesquieu, concentrado en el repudio que le provoca la monarquía absoluta, le cuesta reconocer, cabría imaginar que su postura respecto al lujo podría ser más cercana a la austeridad del gobierno federal y de otros pensadores republicanos visionarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermudo, José Manuel, «La enciclopedia de los filósofos», en *Del Renacimiento a la Ilustración II*, editado por Javier Echeverría, Madrid, Trotta, 2000, pp. 255–275.
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 2006.
- Montesquieu, Charles de, *El espíritu de las leyes, Tomo I*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1906.

- *Cartas Persas*, Trad. María Rocío Muñoz, México, CNCA, 1992.
- Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico*, Trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2002.
- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 2009.
- Shklar, Judith, *Redeeming American Political Thought*, Chicago, Chicago University Press, 1998.
- Skinner, Quentin, «The Republican Ideal of Political Liberty», en *Machiavelli and Republicanism*, editado por Gisela Bock, Quentin Skinner y Mauricio Viroli, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309.

LA TEORÍA MARXISTA DE LA JUSTICIA

Gabriela Pinedo Morales

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, las condiciones de distribución de la riqueza en todo el mundo determinadas por el sistema capitalista, tienden a generar una creciente franja de desigualdad, incrementando la pobreza de la mayoría, que se traduce en que algunos vivan en mejores condiciones que otros.

Algunos autores sostienen que, aun cuando no se muestra de manera clara, Marx mantenía una implícita teoría de la justicia. Esta teoría se deja entrever en sus habituales referencias al «robo» de los capitalistas sobre los trabajadores, efectivizado a través de la apropiación de la plusvalía; o en su defensa de ideales tales como los de comunidad, humanismo, autorrealización, etc.²⁶ Marx habla de que el valor es producido por el trabajo, y la clase explotadora no trabaja sino que genera ganancias a través del trabajo de la clase a la que explota.²⁷

Marx consideró como inequitativa la distribución de la riqueza dentro del sistema capitalista. Al poseer sólo unos cuantos los medios de producción, sólo ellos reciben las verdaderas ganancias de los productos. Marx habla de dos clases antagónicas: la clase capitalista que es aquella a la que pertenecen los dueños de los medios de producción y la clase trabajadora que es aquella que al no poseer los medios de producción vende su fuerza de trabajo para sobrevivir.

26 Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, España, 1999, p. 99.

27 Carlos, Marx, *El Capital I, Crítica de la economía política*, FCE, México, 2008, pp. 5-6.

La clase trabajadora vende su fuerza de trabajo a la clase capitalista, recibe un salario por ella y no recibe una parte de las ganancias que su trabajo produce. El plusvalor es la ganancia de los productos a las que el trabajador no accede, es la fuente de acumulación de la clase dominante.²⁸

La clase trabajadora vende su fuerza de trabajo a la clase capitalista y, a cambio, recibe un salario por jornada de tiempo de trabajo. Sin embargo, sólo hace falta una parte de la jornada de trabajo para producir el salario convenido. A partir de ese momento, el trabajador continúa produciendo valor hasta que complete la jornada de tiempo de trabajo que enajenó. Ese nuevo valor le pertenece íntegro al capitalista. Es un valor que excede el necesario para cubrir el salario, es un plus de valor. Este plusvalor que surge de la misma jornada de trabajo del obrero, es la fuente de acumulación del capital:

Los medios de producción se convierten inmediatamente en medios destinados a absorber trabajo ajeno. Ya no es el obrero el que emplea los medios de producción, sino que son estos los que emplean al obrero.²⁹

El explotador se apropia del producto del trabajo del explotado y al trabajador le da un salario que no necesariamente responde a la productividad del trabajador: 1).- El trabajador vende su fuerza de trabajo durante una jornada y recibe a cambio su salario. 2).- La jornada podemos decir que se compone de el tiempo necesario para producir su pago y el tiempo restante (tiempo de trabajo excedente) en la que produce sin recibir pago (trabajo impago). Ese tiempo de trabajo es el que produce valor más allá del necesario para cubrir el salario, *plusvalor* o *plusvalía*.

28 Nestor Kohan y Pier Brito, *Marxismo para principiantes*, Era naciente, Argentina, 2005, p. 188.

29 Marx, Carlos, *op. cit.*, p. 248.

El trabajo impago se refiere al trabajo excedente; el trabajador tiene que trabajar más tiempo del que le toma producir su salario, durante ese tiempo excedente trabaja para producir los medios de vida destinados al empleador e incrementar su capital,³⁰ ahí se genera el plusvalor. Por lo que el trabajador no es dueño completo del producto de su trabajo.

Para Marx ni el explotado ni el explotador reciben una parte *equitativa* del producto de su trabajo; porque el explotado trabaja para producir, mientras que el explotador, al no trabajar ni producir por sí mismo, no merece recibir el producto del trabajo de otros. Es el trabajo y sólo el trabajo lo que produce valor.³¹ Esta caracterización de una situación típica en el modo capitalista de producción apunta a aspectos conceptuales centrales de la teoría de la justicia de Marx, en términos de equidad y merecimiento.

La concepción marxista de la justicia trabaja sobre el concepto de justicia distributiva, sobre una concepción estrictamente equitativa, lo cual la distingue de las teorías liberales, como la de Rawls, que también trabajan sobre la justicia distributiva, pero no sobre un concepto de equidad. Según la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, el propósito general de una teoría de la justicia distributiva es proporcionar una guía moral a los procesos políticos y las estructuras que tienen como resultado la distribución de los beneficios económicos generados en sociedad, y que afectan fundamentalmente la vida de las personas. El tema sobre el que trabajan las teorías de la justicia distributiva es sobre cuál es la manera moralmente más aceptable de distribución.³²

Existen varias formas de abordar el propósito de las teorías

30 *Ibidem*, p. 181.

31 *Ibidem*, p. 7.

32 Lamont, Julian and Favor, Christi, «Distributive Justice», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/justice-distributive/>>.

de la justicia distributiva, Rawls por ejemplo trabaja sobre una idea de distribución diferenciada, mientras que Marx apela a un principio de equidad para su idea de justicia distributiva.³³La forma en la que se distribuyen los beneficios económicos generados en una sociedad y las condiciones económicas de una sociedad afectan directamente las condiciones de vida y el desarrollo de las personas que intervienen en estos procesos.

Las condiciones de injusticia generadas por el capitalismo tienen como base la explotación de la clase dominante sobre la clase trabajadora. La concepción marxista de la justicia, si podemos elaborarla, cobra vigencia con el desarrollo del sistema capitalista. Nos permitirá usarla como herramienta crítica y como modelo alternativo al establecido y nos permitirá ofrecer criterios para proponer una manera más justa de distribución de los beneficios que se generan, de forma colectiva, viviendo en sociedad.

Mi objetivo principal es plantear la concepción marxista de la justicia que trabaja sobre un concepto estrictamente equitativo de la justicia distributiva. Tal concepción se encuentra implícita en la obra de Marx y se puede estructurar uniendo las características que él indica en sus escritos.

ORIGEN DE LA DISTRIBUCIÓN INJUSTA DE LA RIQUEZA CAPITALISTA

Acumulación Originaria

Para poder avanzar hacia la construcción de la teoría marxista de la justicia, es necesario conocer todo el contexto de la crítica marxista a la distribución de la riqueza, que va más allá de la expropiación capitalista a los trabajadores del producto de su trabajo. Para llegar a esto, hay un proceso previo de acumulación de los grandes capitales en unas pocas manos y desde ahí se fundamenta la injusticia de la manera en la que se distribuye

33 *Idem.*

la riqueza. Ese proceso es llamado por Marx *acumulación originaria* y constituye el inicio del capitalismo tal y como hoy lo conocemos y lo padecemos.

La injusticia del modo en que se distribuye la riqueza en el contexto capitalizado, no tiene que ver solamente con la explotación de una clase, la de los poseedores de los medios de producción, sobre otra, la de los desposeídos de éstos, ni con el hecho de que la mayoría no tenga acceso al producto de su trabajo. Hay que ir al origen de este modo de producción. Puesto que ahí podemos encontrar elementos importantes para entender la idea de injusticia con base en la explotación de aquellos que poseen los medios de producción sobre los que no.

Para que el capitalismo funcione como lo hace hoy en día, tuvo que haber un proceso de acumulación, un proceso de apropiación de los medios de producción que son precisamente los que hoy permiten que la explotación se lleve a cabo. Tuvo que haber un proceso violento para que unos cuantos se apropiaran de la riqueza que permitió que formaran sus grandes capitales que, a su vez, hoy les permiten explotar a aquellos a quienes de origen les fueron expropiados estos medios, hasta aquí puede parecer una idea aún vaga, enseguida se explicará más ampliamente.

La acumulación originaria es el fundamento de la injusticia de la distribución de los beneficios que se consiguen en sociedad.

Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso del que solo podemos salir dando por supuesta una acumulación *originaria*, anterior a la *acumulación capitalista* (*previous accumulattion*, la denomina Adam Smith); una acumulación que no es resultado sino punto de partida del régimen capitalista de producción.³⁴

34 Marx, Carlos, *El Capital I, Crítica de la economía política*, FCE, México, 2008, p. 607

La llamada acumulación originaria es el proceso de disociación entre el productor y los medios de producción y se le denomina originaria porque se dice que forma parte de la prehistoria del *capital* y el *régimen capitalista de producción*.³⁵

La acumulación originaria presupone que los grandes capitales que hoy dominan el mercado mundial, que sustenta el sistema capitalista, se construyeron a base de robo, de apropiación ilegítima de los medios de producción, a fuego y sangre, despojando de éstos a sus legítimos y originales dueños.

Para que Europa occidental y EE. UU., acumularan inmensas sumas de capitales –imprescindibles para los primeros saltos tecnológicos de la industria a finales del siglo XVIII y el XIX– fue necesario pisar, sojuzgar, aplastar, expropiar, humillar y explotar a millones de personas. Desde la conquista y el pillaje de México y Perú hasta el saqueo de Indonesia e India, la historia del siglo XVI al XVIII es puro bandidaje capitalista. Éste posibilitó la extraordinaria concentración de valores y capitales de Europa occidental. La suma total de estos robos sistemáticos, realizados entre 1500 y 1750, alcanza la cifra de más de mil millones de libras esterlinas oro. ¡Más que todo el capital reunido por todas las empresas industriales movidas a vapor que existían en toda Europa hacia el año 1800! Sin ese flujo de riqueza del Tercer Mundo al primero, no hubiera habido Revolución Industrial a fines del siglo XVIII ni máquina de vapor.³⁶

En 1517, una vez que se agotaban las escasas riquezas y se acababan los indios de las primeras colonias establecidas en las Antillas (se acababan porque fueron asesinados unos y otros llevados a la muerte con trabajos forzados), los españoles exploraron para después colonizar otras tierras. En el territorio ahora mexicano, después de comprobar la riqueza que en él

35 *Ibidem*, p. 608.

36 Nestor Kohan y Pier Brito, *op. cit.*, p. 110.

había, los españoles comenzaron a despojar a los pueblos originarios de sus tierras y riquezas, para establecer en lugar de la cultura existente una colonia española. 10 años después de la caída de Tenochtitlán (1521), los españoles conquistaron y colonizaron Perú.³⁷

El genocidio de los pueblos originarios de América cobró la vida de 70 millones de seres humanos aproximadamente, justificados en la búsqueda del oro y la plata americanos.³⁸

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales es tan infinito el número de ánimas, los cristianos; ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza... por la insaciable codicia e ambición que han tenido que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas; a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas... Y esta es una muy notoria y averiguada verdad, que todos, aunque sean los tiranos y matadores, la saben e la confiesan: que nunca los indios de todas las indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que, primero, muchas veces hubieron recebido de ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones dellos mismos.³⁹

La conquista de América, forma parte de la acumulación originaria; los pueblos originarios de las tierras invadidas y saqueadas por los españoles, se quedaron sin otra posesión que su

37 Brom, Juan, *Esbozo de historia de México, Colaboración de Dolores Duval H.*, Grijalbo, México, 2005, pp. 77-84.

38 Nestor Kohan y Pier Brito, *op. cit.*, p. 112.

39 Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, España, 1552, p. 6.

fuerza de trabajo, habiéndoles arrebatado sus tierras y riquezas se convertían en la clase de los desposeídos de medios de producción, en los explotados.

Antes del capitalismo, existía la propiedad comunitaria, *se posee determinada tierra de cultivo o pastoreo en la medida que se pertenece a determinada comunidad o pueblo*,⁴⁰ para darle paso al capitalismo, en el proceso de acumulación originaria se rompe la propiedad comunitaria para imponer en su lugar la propiedad privada.

La propiedad es definida por Marx como una relación directa del ser humano con la naturaleza, antes del capitalismo esto se daba generalmente en comunidad. Para que exista el capitalismo tiene que romperse la relación directa del ser humano y sus condiciones de vida. Entre los trabajadores y sus herramientas de trabajo se asoma entonces el rostro macabro y tenebroso del patrón-empresario.⁴¹

El dinero, la mercancía, los medios de producción, los artículos de consumo, no son capital, para convertirse en capital tienen que pasar por un proceso en el cual se confrontan la clase de los poseedores de los medios de producción y la de los desposeídos de ellos, los primeros con deseos de darle plusvalor a sus propiedades por medio de la fuerza de trabajo de los otros, los obreros libres que venden su fuerza de trabajo; obreros libres porque no son esclavos ni dueños de medios de producción, sólo poseen su fuerza de trabajo, son dueños de sí mismos, libres pues en el sentido de que no poseen más que a sí mismos.

El régimen del capital presupone el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo... el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las con-

40 Nestor Kohan y Pier Brito, *op. cit.*, p. 114.

41 *Idem.*

diciones de su trabajo, proceso que de una parte convierte en capital los medios sociales de vida y de producción y de otra parte convierte a los productores directos en obreros asalariados.⁴²

La acumulación originaria es precisamente ese proceso de disociación entre los productores y los medios de producción que, finalmente, separa al productor de los medios de producción y del producto de su trabajo. En la acumulación originaria, se ve cómo por diferentes medios, la clase capitalista se va consolidando, sobre todo con aquellos procesos en los que grandes masas de hombres se ven despojadas violenta y repentinamente de sus medios de producción, dejándoles como única opción de supervivencia, vender su fuerza de trabajo a aquellos que por la vía del despojo son ahora dueños de los medios de producción: «Sirve de base a todo este proceso, la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino. Su historia presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases de gradación y en épocas históricas diversas».⁴³

La propiedad privada a diferencia de la propiedad social, colectiva, sólo existe donde los instrumentos de trabajo y las condiciones externas de éste pertenecen en propiedad a los particulares. Pero el carácter de la propiedad privada es muy distinto, según que estos particulares sean obreros o personas que no trabajen.⁴⁴ Los obreros son los que por medio de su fuerza de trabajo producen, mientras que aquellos que se apropian de los medios de producción, pero no usan su fuerza de trabajo, sino la de otros para generar ganancias, es a los que Marx se refiere como «personas que no trabajen».

La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria y la pequeña

42 Marx, Carlos, *op. cit.*, p. 608.

43 *Ibidem*, p. 609.

44 *Ibidem*, p. 647.

industria a su vez, una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y del desarrollo social, de la libre individualidad del propio trabajador. Aquí la propiedad privada está basada en el trabajo. Este sistema de producción, nos dice Marx, existe también bajo la esclavitud, bajo la servidumbre de la gleba y en otros regímenes de anulación de la personalidad, pero logra su desarrollo sólo cuando el trabajador es dueño del producto de su trabajo y para que esto sea así tiene que ser dueño de los medios de producción también.

pero sólo florece, sólo despliega todas sus energías, sólo conquista su forma clásica adecuada ahí donde el trabajador es propietario libre de las condiciones de trabajo manejadas por él mismo: el campesino dueño de la tierra que trabaja, el artesano dueño del instrumento que maneja como un virtuoso.⁴⁵

El régimen capitalista, supone la diseminación, la separación de la tierra y de los demás medios de producción, alejarlos a pesar de que son parte necesaria ambos del proceso de producción.

Excluye la concentración de éstos, la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, la conquista, la regulación social de la naturaleza y el libre desarrollo de las fuerzas sociales productivas. Sólo es compatible con los estrechos límites elementales, primitivos, de la producción y la sociedad.

La acumulación originaria separa al trabajador de su medio de trabajo y lo despoja del producto de su trabajo. La acumulación originaria significa pura y exclusivamente la *expropiación del producto directo, o lo que es lo mismo, la destrucción de la propiedad privada basad en el trabajo.*⁴⁶

~~~~~  
45 *Idem.*

46 *Idem.*

Dicha acumulación originaria también es el punto de partida del capitalismo tal como funciona hoy, es el proceso de separación del productor con sus medios de producción para que siendo dueño sólo de sí mismo, sea orillado a vender su fuerza de trabajo, el producto de su trabajo será para el dueño de los medios de producción, aquel que lo despojó.

### LA TEORÍA DEL VALOR

En el apartado anterior hablamos de cómo los medios de producción fueron acumulados en manos de unos cuantos, arrebatados de sus legítimos dueños, quienes en el mejor de los casos pasaron a ser esclavos, otros fueron cruelmente masacrados.

Los medios de producción juegan un papel fundamental en la producción de la riqueza; son junto con el ser humano el origen de todos los valores de uso y valores de cambio. El patrón del asalariado que produce no tiene una participación activa en el proceso de producción, es un ente alejado de este proceso social entre el ser humano y los medios de producción. Marx diría que el patrón, el «dueño» de los medios de producción, es un holgazán que sin trabajar se hace cada vez más rico gracias al trabajo ajeno, del trabajo de aquella clase que desposeída de medios de producción, que dueña sólo de su fuerza de trabajo, se ve obligada a venderse como mercancía para que el patrón siga acumulando riqueza, a cambio de salarios de hambre que le den sólo para sobrevivir y pueda seguir esclavizado.

el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras la masa sólo es propietaria de la condición personal de producción, la fuerza de trabajo.<sup>47</sup>

47 Marx, Carlos, *Crítica al programa de GOTHA*, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 12.

La teoría del valor, retomada por Marx, trata de explicar cuánto valen las cosas, la respuesta liberal y marxista coincide en que valen según el tiempo de trabajo incorporado, pero Marx va más allá de esa pregunta y analiza también por qué valen las mercancías, por qué el trabajo humano genera valor.

Marx no descubre la teoría del valor. Incluso, en 1844, ni él ni Engels la aceptaban. Sin embargo, tanto en los *Grundrisse*, como en *El Capital*, esta teoría –articulada con la del fetichismo– se convierte en fundamental. Ella explica por qué el capitalismo genera crisis. No es una teoría del equilibrio sino de la crisis. Marx la adopta de los economistas clásicos, pero la resignifica y la vuelve más compleja. Antes que Marx, Smith y Ricardo ya se habían preguntado: ¿Cuánto valen las cosas? O sea ¿Cómo se determina su valor de cambio? Respondieron: de acuerdo al tiempo de trabajo incorporado. En *El Capital*, Marx acepta esa respuesta. A esa medida cuantitativa del «valor de cambio» de las mercancías la denomina Tiempo de Trabajo Socialmente Necesario (TTSN) para producirlas. El valor de cambio expresado en dinero es el precio de las mercancías. Pero la teoría del valor de Marx, junto con la cantidad da cuenta de otro problema cualitativo: ¿por qué valen las mercancías? Es decir: ¿por qué el trabajo humano genera valor? Si el TTSN responde a la pregunta por la cantidad de valor de las mercancías, el trabajo abstracto y el fetichismo responden a la pregunta por la calidad del valor.<sup>48</sup>

El valor de las cosas pues, se determina según el Tiempo de Trabajo Socialmente Necesario para producirlas (TTSN), el valor es una relación social de producción mediada por el mercado. Los productos se crean para ser vendidos, son mercancías.

Las grandes empresas capitalistas que son quienes poseen las mercancías, no tienen entre sí un vínculo directo, son rivales y

---

48 Nestor Kohan y Pier Brito, *op. cit.*, p. 119.

compiten unas con otras, por lo que entre ellas se encuentra el mercado que determina la relación de éstas.

Las mercancías al igual que el valor son relaciones sociales de producción, son construcciones sociales cargadas más de conceptos abstractos que concretos, generadas en la forma abstracta de trabajo, en la que intervienen diferentes factores además de la naturaleza y el productor.

Mercancía: Forma social que adquieren los productos del trabajo humano en la sociedad mercantil capitalista. Un objeto es mercancía si además de tener valor de uso (utilidad) posee valor. Sólo es mercancía lo que se produce para vender, no para consumir directamente. En la mercancía están encerradas las potenciales contradicciones antagónicas del capitalismo.<sup>49</sup>

El trabajo global de una sociedad es abstracto en el capitalismo porque entre los propietarios de las mercancías no hay una relación directa, su relación es el mercado, la sociabilidad de su trabajo es a través del mercado, es indirecta. El trabajo es abstracto, porque el productor no es el dueño de lo que produce, las mercancías, ni tiene relación con ellas después de crearlas, mucho menos con las ganancias que éstas dejan. Cuando el trabajo es concreto, el trabajador es dueño de lo que produce.

Según la teoría del valor de Marx, el trabajo global de una sociedad es abstracto si cada uno de sus propietarios independientes de mercancías compara –al intercambiar en el mercado– su trabajo privado con los demás. En la sociedad mercantil capitalista, cada uno de estos propietarios realiza un trabajo privado, que es una porción del mismo trabajo social global. Cada uno toma conciencia del carácter social de su trabajo privado recién cuando intercambia su mercancía, en el mercado después de haber sido producida. Para que la sociabilidad

---

49 Nestor Kohan y Pier Brito, *op. cit.*, p. 187.

de su trabajo sea directa, cada propietario debería planificarlo junto con los demás. Pero ello sólo sería posible cuando los medios de producción estén en manos de los trabajadores y no de los patrones<sup>50</sup>

El trabajo humano genera valor. Hay dos conceptos de trabajo para Marx, el concreto que produce valor de uso y el abstracto que produce valor de cambio, es decir; el trabajo concreto produce alguna cosa que usamos o consumimos, satisface nuestras necesidades directamente, el trabajo abstracto produce mercancías, que antes de satisfacer una necesidad, serán vendidas.

El valor de uso se refiere al valor en cuanto al uso que tiene una cosa para satisfacer directamente una necesidad, el valor de cambio lo tendrá una «mercancía» que será consumida o utilizada después de haber sido intercambiada por dinero. Una mercancía se produce para ser vendida. El valor de uso es la naturaleza o parte de ella, transformada con trabajo para satisfacer una necesidad.

El trabajo abstracto, es aquel cuyo fin es producir mercancías, el trabajo es concreto cuando su producto será usado para satisfacer una necesidad directa, en el sentido de que no pasará por un proceso de intercambio en el mercado antes de satisfacer una necesidad, sino que lo hará de manera directa, el trabajo concreto crea valores de uso, el trabajo abstracto valores de cambio.

Marx distingue los dos conceptos de trabajo según el fin que tienen, trabajo concreto, cuando es trabajo libre, como medio para satisfacer una necesidad y abstracto cuando no es libre, cuando es para crear valores de cambio, mercancías que generarán la riqueza del patrón.

Al ser unos cuantos los dueños de los medios de producción, que además no trabajan para hacerlos producir sino que

---

<sup>50</sup> Nestor Kohan y Pier Brito, *op. cit.*, p. 119.

emplean a otros para que produzcan, las mercancías no son de quien las crea, del productor y tampoco las ganancias que generan, el producto del trabajo pasa por un proceso alejado de su productor, se socializa de manera indirecta y en algunos casos su creador no tendrá siquiera la posibilidad de adquirirlo, la mercancía entonces, según Marx, cobra vida, se aleja del proceso de producción y del productor y se convierte en un ente independiente, con un valor adquirido por su proceso de producción y al mismo tiempo alejado de él. A esto se le conoce como fetichismo.

En la sociedad mercantil, el trabajo humano –como es un trabajo abstracto– se termina cristalizando en objetos que cobran «vida propia», como si fueran personas. Esa es la razón –el fetichismo– por el cual el trabajo humano, dentro del capitalismo, genera valor. Así Marx responde a la pregunta cualitativa de la teoría del valor (la que nunca se formularon ni Smith ni Ricardo). Para poder construir una subjetividad no domesticada ante el mundo fetichista y para poder crear una sociedad auténticamente humana, donde las cosas sean cosas y los seres humanos sean sujetos, hay que transformar radicalmente la sociedad, planificando democráticamente la producción y tendiendo a eliminar progresivamente el mercado, el trabajo abstracto y el valor. Esa debería ser la gran apuesta de las revoluciones socialistas.<sup>51</sup>

El trabajo abstracto convierte al ser humano en herramienta, parte de una maquinaria para generar riqueza, no en creador. Convierte al ser humano en objeto del trabajo y no al contrario como naturalmente debería ser.

Sólo el trabajo concreto asegura justicia distributiva, el trabajo libre, trabajo emancipado, con productos ligados a sus productores que serán los dueños del producto de su trabajo.

---

51 *Ibidem*, p. 120.

Marx devela la forma en la que funciona el sistema capitalista, sistema basado en la explotación del hombre por el hombre y de la naturaleza por el hombre, en el que una minoría se ha apropiado los medios de producción y se vale de ellos para explotar a la mayoría, a los que no poseen más que a sí mismos y se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, recibiendo a cambio una pequeña parte del producto de su trabajo, sólo lo necesario para vivir.

Por estas condiciones injustas en las que opera el capitalismo, Marx se refiere a la clase capitalista como holgazanes que sin trabajar se hacen cada vez más ricos, apropiándose del producto del trabajo ajeno, del trabajo de los explotados.

El trabajo, un proceso entre el hombre y la naturaleza, en el que se transforma lo natural para satisfacer necesidades, proceso en el que de manera natural no intervienen factores como el dinero, o los intereses capitalistas. El producto del trabajo, si no existieran las relaciones de producción capitalistas, serviría simplemente para satisfacer alguna necesidad. En el modelo capitalista, se disocia al productor de los medios de producción, se rompe el vínculo entre éstos.

El dinero, las mercancías, los medios de producción, no son capital, para convertirse en capital tienen que pasar por un proceso en el cual se confrontan la clase de los poseedores de los medios de producción y la de los desposeídos de ellos, los primeros con el objetivo de darle plusvalor a sus propiedades por medio de la fuerza de trabajo de los otros, los obreros libres que venden su fuerza de trabajo; obreros libres porque no son esclavos ni dueños de medios de producción, sólo poseen su fuerza de trabajo, son dueños de sí mismos, libres en el sentido de que no poseen más que a sí mismos.

El régimen del capital presupone el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo... el

proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo, proceso que de una parte convierte en capital los medios sociales de vida y de producción y de otra parte convierte a los productores directos en obreros asalariados.<sup>52</sup>

El uso de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo, el trabajo es un proceso entre la naturaleza y el hombre, en el que según Marx intervienen la actividad adecuada a un fin, su objeto y sus medios, en este proceso el hombre logra transformar el objeto sobre el que ha trabajado, y de él surge el producto, ese es el fin de la actividad adecuada que es el propio trabajo. Su producto es un valor de uso.<sup>53</sup>

Los medios de producción son la materia y las herramientas para transformarla, a través de un trabajo productivo.

El proceso de trabajo, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre.<sup>54</sup>

En el proceso de trabajo intervienen: la materia, los medios de producción y la fuerza de trabajo. En esta relación entre la naturaleza y el hombre no interviene ningún ente abstracto, llámese patrón o capital, es así que el hombre con su fuerza de trabajo es el que produce. *Los elementos necesarios para el proceso de trabajo: los elementos materiales o medios de producción y los elementos personales, o sea la fuerza de trabajo.*<sup>55</sup> Claro está

---

52 Carlos Marx, *El Capital I, Crítica de la economía política*, FCE, México, 2008, p. 608

53 *Ibidem*, pp. 130-131.

54 *Ibidem*, p. 136.

55 *Idem*.

que el carácter general del proceso de trabajo, no varía por el hecho de que el obrero lo ejecute para el capitalista, en vez de ejecutarlo para sí.<sup>56</sup>

No importa con el fin que se produzca, sea para vender o satisfacer una necesidad inmediata el proceso de producción es el mismo ser humano y su naturaleza, todo lo demás es una construcción que sirve para explotar, propiedad privada, dinero, capital, etc.

La fuente de la riqueza, es el trabajo aplicado a la naturaleza, no el dinero. A pesar de esto, los trabajadores que serán quienes generan la riqueza, no tienen acceso a ella.

El trabajador recibe del capitalista, por su trabajo, los medios necesarios para sobrevivir, lo suficiente para su supervivencia, pero no para dejar de trabajar para él, sólo lo suficiente para no morir de hambre, porque claro, muerto no le sirve al capitalista. «El precio medio del trabajo asalariado es el mínimo del salario, es decir, la suma de los medios de subsistencia indispensables al obrero para conservar su vida como tal obrero».<sup>57</sup>

El salario de los trabajadores se tasa según las necesidades básicas de supervivencia del empleado, se le paga lo necesario para vivir a cambio de su fuerza de trabajo,<sup>58</sup> y producirá para el patrón mucho más de lo que se le paga, pero al no recibir el producto de su trabajo o una parte justa por ello, se dice que el empleado es expropiado del producto de su fuerza de trabajo.

El explotador se apropia del producto del trabajo del explotado, el trabajo impago se refiere al trabajo excedente: el trabajador tiene que trabajar más tiempo del que le toma producir su salario, durante ese tiempo trabaja para producir los medios de vida destinados al empleador,<sup>59</sup> ahí se genera el plusvalor.

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>57</sup> Marx, Karl y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Editorial Paradigmas y utopías, México, 2005, p. 52.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 181.

Plusvalor o plusvalía: fracción del valor producido por la fuerza de trabajo que es apropiada gratuitamente por el capitalista. Constituye el origen de la explotación. Representa un trabajo impago. Se produce en un tiempo de trabajo excedente. Es la fuente de vida del capital. Se divide y reparte entre diferentes capitalistas: como interés (bancos), ganancias (industriales) y rentas (terrate-nientes).<sup>60</sup>

El plusvalor, generado gracias al trabajo impago, será inaccesible para el trabajador a pesar de que se produce gracias a su trabajo. «La plusvalía que el capital desembolsado arroja en el proceso de producción, o sea, la valorización del valor del capital desembolsado, se presenta a primera vista como el remanente del valor del producto sobre la suma del valor de sus elementos de producción».<sup>61</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Benente, Mauro, «Los problemas desiguallarios de la teoría de la justicia de John Rawls. Una mirada desde Hanna Arendt», en *Revista Lecciones y Ensayos*, núm. 89, 2011.
- Brom, Juan, *Esbozo de historia de México, Colaboración de Dolores Duval H.*, Grijalbo, México, 2005.
- Cohén, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa, Siglo XXI*, España, 1986.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, España, 1999.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México, 2007.
- Husami, Ziyad, 'Marx on Distributive Justice', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, núm. 1, Autumn, 1978.

60 Nestor Kohan y Pier Brito, *op. cit.*, p. 189.

61 Marx, Carlos, *El Capital I, Crítica de la economía política*, FCE, México, 2008, p. 160.

- Kohan, Nestor y Pier Brito, *Marxismo para principiantes*, Era naciente, Argentina, 2005.
- Malvasio, Daniel, «La condena marxista a la explotación y su dependencia de la teoría del valor del trabajo. Las observaciones de Gerald Cohen», en *Revista ACTIO*, núm. 12, 2010.
- Marx, Carlos, *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, I-III, Siglo XXI, 2007.
- Marx, Carlos, *El Capital I, Crítica de la economía política*, FCE, México, 2008.
- Marx, Carlos y Federico Engels, *Obras escogidas de Marx y Engels*, Progreso, Moscú, 1974.
- Marx, Carlos, *Crítica al programa de GOTHA*, Editorial Progreso, Moscú, 1977.
- Marx, Karl y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Edit. Paradigmas y utopías, México, 2005.
- Pereira, Gustavo, «¿Cuál es el alcance de una teoría de la justicia?», en *Revista Diánoia*, vol. LV, núm. 65, 2010.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, «Discurso de Investidura pronunciado al recibir el Doctorado Honoris Causa en la Universidad de La Habana», el 16 de septiembre de 2004. URL: [http://www.revistadialectica.org/38/archivos/38\\_porque\\_marxista.pdf](http://www.revistadialectica.org/38/archivos/38_porque_marxista.pdf)
- Sánchez Vázquez, Adolfo, «La Filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía», en *Cuadernos Políticos*, núm. 12, Era, México, 1977.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, Edit. Siglo XXI Editores, México, 2003. 2ª edición, México, Grijalbo, 1972.
- Lamont, Julian and Favor, Christi, «Distributive Justice», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/justice-distributive/>.
- Veraza, Jorge, *Leer el capital hoy*, coedición Editoriales Itaca y Paradigmas y utopías, México, 2007.

Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, España, 1552.

Guiñazú, María Clelia, *Marxismo analítico y justicia: ¿más allá de Rawls?*, Edit. CLACSO, Buenos Aires, 2001.

Atilio A. Boron, Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls. *Ponencia presentada a las Primeras Jornadas UBA/USP de Teoría Política. São Paulo, Brasil, 14/15 de setiembre de 2000.* <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/10/justicia-sin-capitalismo-capitalismo-sin-justicia.pdf>

Chomsky, Noam y Michael Foucault, *La naturaleza humana: Justicia versus poder*, Trad. Leonel Livchit, Edit. Katz, Buenos Aires, 2006.



## UNA APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

*Hugo Ibarra Ortiz*

### INTROITO

**E**n un mundo como el presente, donde hay distintas posturas respecto a la filosofía en general, y en la ética en particular; en una situación donde se vive una ligereza en la normatividad; en una posmodernidad que ha traído como consecuencia mil justificaciones de cualquier posición, algunas muy extravagantes; en una era del consumo, donde lo único importante es producir y comprar; en una democracia con ciudadanos *light* huidizos ante el compromiso político; donde la política se ha vuelto sólo una mera transacción comercial y no se ve por los intereses de la mayoría; en una sociedad como la actual, donde se pondera con mayor presteza al bufón que al pensador; ante un escenario así, es menester una postura ética como la de Enrique Dussel.

Dussel es uno de los filósofos mexicanos más importantes que hay en la actualidad. Nacido en Argentina, emigra a México en 1976 debido a que ciertos grupos paramilitares del gobierno de Argentina trataron de asesinarlo. Se nacionalizó mexicano y así se considera. Desde entonces enseña en la Universidad Autónoma Metropolitana y en la UNAM. Ha discutido con las principales figuras filosóficas: Paul Ricoeur, Gianni Vattimo, Karl Otto Apel, Richard Rorty, Jürgen Habermas, etc. La mayoría de sus obras están traducidas al inglés, francés, alemán, italiano, portugués, inclusive al coreano y al danés. Se han publicado alrededor del mundo una cantidad ya considerable de artículos y libros sobre su filosofía. En este breve

artículo analizamos el fundamento último de la ética de la liberación de Dussel. Esto nos permite mostrar su importancia como preceptiva para una sociedad como la presente.

### LOS SUPUESTOS

Europa siempre nos ha catalogado, a los latinoamericanos, como la cultura de «no siendo todavía, como la que aún no es», como la que está por construirse, por elaborarse, por no tener su propio ser y su propia identidad. Los europeos se saben o se creen «padres intelectuales» de toda la cultura occidental. Ciertamente, estamos influenciados por tal tradición, sin embargo, tenemos nuestra propia particularidad, nuestra propia manera de ser y de estar en el mundo, en la existencia. El que los europeos se sientan con cierta superioridad no implica que, óptica y ontológicamente, lo sean. El predominio del «yo», de la singularidad, los ha hecho olvidarse del Otro, del que no son ellos, del que no piensa como ellos y no actúa como ellos. Se han olvidado del que no es parte de su Totalidad.

Esto ha contribuido a que la existencia del hombre se haya autoafirmado monadológicamente y a crear enemistades entre los hombres, incluso esto ha recalado hasta las estructuras más elementales. Sin embargo, hay voces que claman en el desierto, que gritan desde la periferia, que hacen, muy atinadamente, ver a Europa y a Estados Unidos que hay Otro; que aún a pesar de sus deseos de represión y exterminio ideológico (a veces también físico), político, económico y moral no hemos dejado de existir, de vivir, de luchar.

Hablar de filosofía de la liberación supone hablar previamente de otras cosas. Liberación se opone a dominación. Anunciar la filosofía de la liberación implica pensar y vivir en un contexto socio-histórico de dominación y opresión. Se trata por tanto de una filosofía que intenta captar la relevancia de temas que implican un cambio estructural de determinada situación.

Una filosofía así, implica un determinado compromiso político y social, con vistas a la ruptura con la situación opresora.

Toda filosofía manifiesta a su manera la relación de funcionalidad que mantiene con la situación histórico-social; en este sentido resulta siempre comprometida. Retengamos entonces esta afirmación de base: la filosofía como saber racional, elaborado y sistematizado brota de un momento definido de la historia, se desarrolla bajo determinados modos de producción material, ideal, social y cultural, y es articulada en función de varios intereses de los que no siempre se tiene conciencia. Por eso, la verdadera cuestión es: este tipo de filosofía, ¿con quién se compromete? ¿A qué causa quiere servir? La filosofía latinoamericana quiere comprometerse con la liberación ideológica, económica, social y política de los grupos dominados y oprimidos.

La realidad social en que nace este tipo de filosofía aparece bien definida: es la de aquellos grupos para los cuales el cambio cualitativo de la estructura social representa una oportunidad de librarse del opresor dominio del sistema. Para muchos, la decisión neta de su realidad social en favor de los oprimidos ha significado una conversión hermenéutica a las nuevas propuestas que se les han dado para su reflexión y por el estilo adecuado que se les impone para su transmisión.

La articulación de la filosofía de la liberación parte de la experiencia vital frente al pobre. Su indignación ética no es menor. Pero mediatiza esta indignación con un análisis de la realidad para detectar los mecanismos generadores de tal miseria escandalosa y articular una *praxis* que tenga eficacia liberadora. No se trata de liberar aquí y allá manteniendo el mismo marco de relaciones de fuerza (reformismo); se trata realmente de una voluntad revolucionaria que intenta cambiar el propio marco.

Asimismo, la filosofía de la liberación germina de la preocupación de algunos intelectuales latinoamericanos que intentan

darle una línea de pensamiento y también de acción a la cultura latinoamericana. De los primeros que tienen dicha preocupación son Risieri Frondizi, el hispano-mexicano José Gaos, Paulo Freire, con su pedagogía del oprimido; Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti, Francisco Miró Quezada, Juan Carlos Scannone, Frantz Fanon, con los condenados de la tierra; Fals Borda con su sociología de la liberación; teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Assman, Ignacio Ellacuría. la teoría de la dependencia económica realizada por los brasileños; Salazar Bondy, etc.

Enrique Dussel se presenta como el filósofo que ha dado este giro hermenéutico y ha dejado de lado los discursos metafóricos o los meta-relatos para voltear su vista hacia el oprimido, hacia el pobre, el indigente, la viuda, el huérfano, el obrero, el desposeído. Es así que Enrique Dussel recoge toda esta tradición de tribulación, de intranquilidad, de ansiedad y la reformula, la redefine a partir de una filosofía europea; a partir de Heidegger y de Emanuel Levinas. Lo ha hecho no sólo —siento yo— para demostrar de alguna manera que el latinoamericano existe, que está aquí, en medio de la pobreza, sino porque también hay muchos que están en las mismas condiciones y no son latinoamericanos; como es el caso de África, parte de Asia e India. Es decir, que la liberación es universal y no particularizada.

De la teología cristiana, Dussel retoma las palabras del humanismo semita. El éxodo mosaico va a ser replanteado de manera actualizada en la circunstancia propia de Latinoamérica. De igual manera, los escritos de los profetas de Israel que en todo momento condenan la acumulación indiscriminada de las riquezas y la consecuente pobreza de la gran mayoría, son asimilados por Dussel: «siguiendo el análisis de una antropología carnal (la basar hebrea) unitaria, una metafísica creacionista y una ética política de compromiso con la justicia. El núcleo

ético-mítico semita se constituía así (desde el mito adámico, dramático instaurador de la historia) en el punto de partida de la cultura latinoamericana posterior».<sup>62</sup> De igual forma, Dussel hace suya la *caritas* cristiana, ese afán de ayuda al prójimo. Dussel es un filósofo cristiano.

De Freire, de Fanon, de la sociología de la liberación, entra en posesión Dussel de todo un bagaje cultural que le es muy propicio para la elaboración de su ética, el no pensar ideas, sino pensar la existencia. Lo mismo que Salazar Bondy, Dussel se apropia de la pregunta: ¿hay realmente una filosofía en Latinoamérica? Y con él, también Dussel afirma que la filosofía que se ha estado elaborando en Latinoamérica sólo ha servido como medio de enajenación; como ilusión que nos lleva al desvarío, a la desconexión de lo que pensamos con nuestra realidad. Por eso, es menester que se construya una filosofía que parta desde la cotidianidad del ser latinoamericano.

De Heidegger tomará, al igual que de Apel, la hermenéutica existencial. Las posibilidades del ser, la cotidianidad, el ser-en-el-mundo, la interpretación de la situación habitual de los Latinoamericanos; el fundamento ontológico, las posibilidades ónticas, de aquí tomará el fundamento irrebasable de la ética. De Emanuel Levinas retomará a la ética como filosofía primera, el término de lo Otro y lo distinto, la ética de la alteridad. El mismo Dussel nos dice porqué retoma a Levinas: «Porque la experiencia originaria de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el hecho masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial, en el plano nacional, en el plano pedagógico, en el plano religioso, en el plano erótico».<sup>63</sup> Particularmente, porque Levinas le da la filosofía de la liberación la posibilidad de mirar al pobre como

62 Dussel E., *Apel Ricoeur, Rorty Y la Filosofía de la Liberación*, p. 139.

63 Dussel E., *Apel Ricoeur Rorty y la filosofía de la liberación*, p. 142.

el Otro, el que grita, el que gime en medio de su miseria y que pide ser ayudado.

Pero también Marx está muy presente en la ética de la liberación. Como mismo Dussel afirma, Levinas le ayuda a mirar al pobre como al Otro, a construir una superación de la metafísica a partir de la Otredad. Sin embargo, Levinas no le podía ayudar a construir una económica: «El retorno sistemático a Marx que comencé a finales de la década de los setenta se debió a tres hechos. En primer lugar, la creciente miseria del continente latinoamericano. (...) En segundo lugar, para poder efectuar una crítica del capitalismo (...) En tercer lugar, porque la filosofía de la liberación debía construir una económica y una política firme».<sup>64</sup>

En su libro *Hacia un Marx desconocido*, Dussel lleva a cabo una elucidación completa de los manuscritos de 1861 a 1863. Descubre que Marx constituirá nuevas categorías exigidas por un discurso dialéctico que se va internando en la realidad. «La Filosofía de la Liberación latinoamericana tiene mucho que aprender de Marx. La ciencia de Marx fue «filosofía de la liberación» del trabajo vivo alienado en el capital como trabajo asalariado en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX». <sup>65</sup> Es así que se concretiza más el trabajo de Dussel.

Hermenéutica existencial, crítica a la época de la subjetividad, el humanismo del Otro al estilo de Levinas, el humanismo semita, la teología de la liberación, la reprobación del neoliberalismo capitalista, la pedagogía del oprimido, la sociología de la liberación, la teoría de la dependencia económica son los que definen, forman, conforman la ética de la liberación dusseliana.

---

64 *Ibidem*, p. 154.

65 Dussel E., *Hacia un Marx Desconocido*, Siglo XXI, p. 310.

## SU INTENTO DE FUNDAMENTACIÓN

Dussel propone una Ética de la Liberación. Esta ética tiene un fundamento transontológico, es decir, el fundamento es el Otro. Tal fundamento no puede ser la *physis* de los griegos, ni el «YO» de la modernidad, tampoco el logicismo lógico de Wittgenstein o de Ayer. El existencialismo sartreano se inscribe dentro de la corriente subjetivista y es el sujeto el fundamento de la moralidad, por lo que lo deja de lado. Lo mismo sucede con Nietzsche, Husserl, Heidegger<sup>66</sup> y más recientemente en sus discusiones con Apel.

Para fundar la moral, dice Dussel, debemos partir del «hecho originario en la totalidad de que el hombre es un ente cuya esencia le va el estar, desde que es arrojado al mundo. Este será el *primum factum* ontológico en el que se podrá descubrir la estructura que piensa la ética».<sup>67</sup> Esto quiere decir plenamente que la ética no es una rama de la filosofía, que es tan inherente al hombre que le va en su hallarse en el mundo, que viene a desplazar de alguna manera a la metafísica griega y escolástica. Además, a la teoría del conocimiento de la modernidad, dado que la ética es la única que piensa la situación existencial del hombre. Esto es, la ética se constituye como filosofía primera, como metafísica en el sentido aristotélico. «El fundamento de la ética es el ser del hombre que se comprende existencialmente como poder ser. Ese poder ser es el del hombre, es el horizonte mismo de su mundo».<sup>68</sup>

Este pensar la situación existencial del hombre lleva un giro hermenéutico, lleva el comprender al ser, y esto se entiende así: «aquella actualidad primerísima por la que el hombre se «abre» al círculo u horizonte del mundo y, dentro de él iluminado por la luz del ser es capaz de captar lo que los útiles son».<sup>69</sup>

66 Es decir, de Heidegger retoma algunas cosas, mas no toda su doctrina.

67 Dussel Enrique D., *Para una Ética de la Liberación*, Tomo I, p. 39.

68 *Ibidem*, p. 52.

69 *Idem*.

El comprender, como la palabra lo indica, sugiere unirse con el sujeto. Para comprender a las personas es necesario tener una relación vital con ellas. De lo contrario, la objetivamos, la cosificamos y la hacemos objeto de ciencia. La persona es siempre un sujeto y en el fondo, un misterio que, cuanto más se conoce, más se abre a un horizonte ilimitado. Entonces, el comprender es abrirse, es apertura y también es captación de lo que nos hace frente en nuestra historia, lo que tenemos a la mano, es apertura ilimitada al Otro.

En este captar lo que nos hace frente, la comprensión se nos da como una apertura al poder ser que se le revela al hombre como finitud y que se trasciende como libertad. El hombre no es una realidad terminada y acabada, en donde no se tenga que adicionar nada, por el contrario, es una realidad abierta, inacabada, en constante transformación.<sup>70</sup>

«El ser es el acontecimiento fundamental, sobre cuya base puede surgir el hombre histórico en medio del ente, revelado en su totalidad (...)El mundo es el orden trascendental u ontológico del ser. Sin el hombre no hay mundo, en el sentido que el hombre se abre al mundo que por su parte es un ámbito que se despliega desde el ser. (...) El mundo como el ámbito de la comprensión significa el horizonte dentro del cual todo ente se muestra con una cierta referencia a lo que constituye fundamentalmente dicho orden: el ser, desde el cual el hombre se abre al orden de la inteligibilidad. (...) Se comprende el ser de las cosas cuando estas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades».<sup>71</sup>

El ser, el *ex-sistere* es la base, es el cimiento, el sostén de que el hombre se sirve para realizarse en la historia y es el mundo

---

70 Está por demás decir que toda esta conceptualización de Dussel está tomada de Martín Heidegger.

71 *Ibidem*, p. 47.

en donde está este orden ontológico, donde está organizado de alguna manera la entidad, la materia, las cosas. También es este mundo, el círculo, el espacio, la perspectiva donde el hombre se abre a la intelección de las cosas, de donde las puede tomar, donde las puede integrar a las propias posibilidades. Pero este círculo, que es hermenéutico, no se queda con las cosas, también se refiere a personas, aplicado este círculo a los oprimidos, a los desvalidos. Esto significa que, para comprender realmente quién es el dominado, el subyugado, necesitamos abordar como quien se siente alcanzado y abordado por él o ellos, requerimos una *kenosis*, un abajamiento, un vaciarnos en una entidad muy propia de ellos para así prendernos de su ser, de su hallarse, de su ser ahí. Por eso, toda y cualquiera comprensión encierra al sujeto. No existe un acceso directo a la realidad, sin pasar por el sujeto, porque es el sujeto concreto, con sus condicionamientos, con su pobreza, con su marginación, con sus posibilidades y limitaciones el que se nos revela como el Otro. Comprender será siempre inevitable de interpretar. Solamente si interpretamos al Otro lo comprenderemos. Esto se les ha olvidado a los del centro, a los dominadores, a los de primer mundo.

El hombre en el mundo tiene un sin fin de posibilidades de poder ser, de desarrollarse, de vivir, de realizar su praxis: «la comprensión primera apertura y fundante al mundo como tal, y la comprensión-interpretadora derivada o fundada de los útiles que intramundamente me hacen siempre frente ya con sentido».<sup>72</sup> Esto quiere decir, simple y sencillamente, que hay dos maneras de prenderse del ser; la primera, es una apertura al mundo como tal, sin añadir, ni quitar nada de él, sin intentar darle un sentido exclusivo para mí. La otra parte que es la interpretación de los útiles que me son dados, que ya tienen un significado propio, que van ayudar de alguna mane-

72 *Ibidem*, p. 66.

ra en el poder-ser del hombre; es el despliegue de la *praxis*. Sin embargo, si todos estos útiles les son negados, si las más indispensables de las cosas no las tienen un humano, entonces, ¿de qué manera podrá ser? Es decir, cómo podrá llegar a realizarse, a desarrollar su *praxis*. No tendrá nada que interpretar, pues no tendrá más remedio que atenerse a lo que tiene, a su indigencia. Esta imposibilidad de interpretar lo que no tiene, hacer al hombre falto de libertad, falto de conciencia, reducido en su hallarse en la existencia. Lo anterior es lo que le ha negado el «YO» europeo y norteamericano, al ser del latinoamericano, al africano y al asiático, según Dussel.

Es así que:

La dialéctica comprensiva existencial es el modo primero y cotidiano como el hombre vive su mundo y se abre a él. La comprensión fundamental es preconceptual: no es estática, a partir de un horizonte dado de una vez para siempre, sino dinámica: es una comprensión en proceso de totalización *ad infinitum*. Es comprensión universal, trascendental y concreta (no abstracta).<sup>73</sup>

Este tipo de dialéctica no es al estilo de Hegel, es decir, no es una tesis, una antítesis y una síntesis; no es una superación de una contradicción; es más bien comprensiva, interpretante de la existencia. Son las posibilidades del ser-en-el-mundo.

El que el hombre esté en el mundo implica necesariamente que tenga una gama de posibilidades, dado que la *praxis* es su manera de hacer, de actuar. Y esta posibilidad es lo mismo que el valor: «El valor y el carácter de ser posibilitante es idéntico».<sup>74</sup> Así el valor tiene significatividad con alusión al poder-ser del individuo. Mas no lo constituye él, como ha sucedido en toda la ética de la modernidad, sino que más bien lo descubre,

73 *Ibidem*, p. 59.

74 *Ibidem*, p. 72.

se le manifiesta. El hombre se abre a valores porque descubre posibilidades. «Cada posibilidad en cuanto comprensible e interpretada como algo en la respectividad de cada momento con todos los demás desde el poder-ser, guarda su lugar, tiene un sentido, y por ello tiene también un valor».75

Y como poder ser en el mundo, el hombre es en la *praxis* pero también trascendente; finito, mas no pierde su libertad, no está condicionado: «es un habérselas no esclavizado o determinado absolutamente ante posibilidades que desde el poder ser se muestran como mediaciones intotalizante».76 La libertad es pues la preocupación ontológica, se refiere a lo intramundano como posibilidad, como apertura. Es elección y preocupación.

La libertad y la elección de mis posibilidades como tales me hacen tener en consideración a la alteridad. Hay que mirar más allá y por encima de la Totalidad, esta Totalidad que agobia al oprimido y envilece al opresor. Puesto que la Totalidad hombre-ser, como ser en el mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: desde lo Otro, lo distinto, lo que está fuera de lo Mismo. El «*Cara a Cara*» es la experiencia personal, la comprobación vital, es una reduplicación que implica lo supremo: la proximidad, lo inmediato, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición de una persona ante las otra. De esta experiencia surge toda significación posible. «En la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir, que habla ) en el rostro».77 El Otro se revela como un misterio en el que sólo cabe callar. De manera semejante, el profeta se disponía a escuchar la palabra de Yahvé, así el filósofo tiene que guardar la actitud de sosiego, de serenidad para escuchar la palabra del Otro. Este Otro no es un medio, ni

75 *Ibidem*, p. 73.

76 *Ibidem*, p. 79.

77 *Para una Ética de la liberación latinoamericana*.

un instrumento, es libertad, es proximidad. El Otro me exige justicia, reconocimiento. Con el Otro se establece el verdadero reino de los fines y no a la manera de Kant.

El fundamento de la ética, en conclusión, es la *praxis*. De ninguna manera la teoría o lo abstracto. Solamente martilleando se conoce lo que es el martillo; solamente siendo entes ónticos ontológicos morales es como se fundamenta la ética. La ética es intrínseca al ser humano, le va en el estar arrojado en la existencia. Al vivir se hace la ética, en su práctica existe, se fundamenta. Si existo, soy un ente ético; existo, luego soy ético. El humanismo del Otro es el verdadero fundamento de la ética.

La analéctica señala el método propio de la ética de la liberación y es parte también del fundamento de la misma; la rige y la cimienta. La analéctica se define por su oposición a la dialéctica. Dialéctica como método «es un atravesar (dia-) diversos horizontes ónticos para llegar de totalidad en totalidad hasta la fundamental».<sup>78</sup> La analéctica como método es colocarse en el ámbito metafísico de la exterioridad del Otro. Es «un método que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra, obra, trabaja, sirve, crea».<sup>79</sup> De esta manera, la ética está presente en todo el proceso analéctico, tan pronto como el filósofo toma el papel de escucha atento. No puede pensar la liberación del oprimido sin que haga suya la voz del pobre.

El filósofo está en una actitud de apertura ilimitada, de silencio expectante, de atención interrogante. Lejos de adoctrinar según el uso común de la cátedra universitaria o de intentar extraer la verdad de un supuesto interlocutor, está sentado interiorizando la memoria colectiva y constitutiva del pueblo. Así es posible la analéctica.

78 Dussel, Enrique D., *Filosofía de la Liberación*, p. 164.

79 Dussel, Enrique, D., *América Latina: Dependencia y Liberación*, p. 113.

El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un ser escrito: texto), ni puede contemplarse o verse (no es un ser visto; idea o luz) sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de liberación. El saber oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filósofo; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir.<sup>80</sup>

El filósofo debe dejarse llevar por las palabras del pobre, creer en el oprimido; es una situación de fe, y sin embargo es racional. Porque no se queda en el puro asentimiento nocional de lo que escucha, de lo que oye. También realiza un discurso para erigirse como augur, que anuncia un reino de fines mejor y denuncia las estructuras injustas a las cuales se ve sometido el ser humano.

El filósofo, dice Dussel, tiene que descubrir cómo es la Totalidad. La Totalidad se definiría como aquella posición que no reconoce a lo Otro. Como aquella actitud de autoafirmarse monolíticamente. Nosotros y sólo nosotros tenemos voz, pensamiento, ideas «para deducir la Totalidad es necesario, no sólo la experiencia fáctica de la Alteridad, sino la clara conciencia y un pensar reflejo sobre la misma experiencia, para que la Totalidad pueda ser descrita como totalidad y la Alteridad como la definición del otro, negatividad primera y afirmación incomprendible».<sup>81</sup> Está por demás decir que estas ideas las toma de Levinas; sólo que para Dussel la infinitud no es trascendencia, no es la divinidad. La infinitud para Dussel es la cara del pobre, del hambriento, que siempre se muestra como infinita a la Totalidad, se descubre como un misterio. Entonces, para exhibir la Totalidad que subsume todo a sí misma, no sólo le queda al

80 *Ibidem*, p. 115.

81 Para una ética de la liberación ... Tomo II, p. 175.

filósofo la conciencia de sí, sino también reflexionar que está en una Totalidad cerrada que debe ser abierta por el Otro. La analéctica es la que debe salvar a la Totalidad de cerrarse, de auto consumirse, de volverse obsoleta. (Buena parte de la crisis que supone Husserl es a causa de que Europa se ha constituido como Totalidad, cerrada en discursos de lo mismo).

Asimismo, en Dussel el principio del mal es la dominación. El mal está encarnado en las estructuras sociales, económicas, políticas, religiosas, culturales, etc. Hay un cierto *ethos* de dominación, de subyugación. El bien por lo tanto es la liberación. No la libertad en abstracto, que nada dice de personas en particular; sino más bien, la liberación así, como acción, como *praxis* que se desarrolla conjuntamente. Ya había dicho Freire, el hombre no se libera solo, se libera en conjunto. Así el filósofo y el pueblo son los que, de alguna manera, se ayudan a liberarse. El pueblo de la de dominación y el filósofo de enajenación mental causado por los discurso del centro, de la totalidad.

El tener conciencia ética será pues ayudar a liberar al Otro. Es escuchar su voz y denunciar, en algún momento la injusticia en la que vive y después guiarlo a su liberación mediante la praxis. Esta praxis, no es sino el actuar intramundano, pero este actuar puede ser de dos maneras: una praxis de dominación, que la que ha venido ejerciendo el centro sobre la periferia, la totalidad sobre la alteridad, el estado sobre el ciudadano, etc. La praxis de liberación que se concretiza en la legalidad, en la justicia, que puede traer inclusive como consecuencia una guerra defensiva.

La liberación del Otro es lo que debe buscar con sumo esmero, con preocupación por parte del filósofo, está a la cabeza de las necesidades prioritarias que asume Dussel y esa liberación sólo va a ser posible mediante la confianza en la palabra del Otro:

La inteligencia queda como perpleja y debe rendir sus armas quedando a la espera en la esperanza; dicha posición la hemos denominado confianza, fe. Por ello, el respeto, la veneración, el reconocimiento de la libertad del Otro (*liberté d' Autrui*), no puede fundarse en la razón o el logos, en la intuición o comprensión, sino en la confianza que afirma al Otro como un *primus*, como lo anterior de suyo (como diría Zubiri) o la negatividad primera del semejante pero jamás igual, el próximo (*prójimo*) pero nunca el mismo.<sup>82</sup>

La interpelación del Otro del pobre encuentra respuesta en la actitud servicial del filósofo, se encuentran cara-a-cara y mutuamente se ayudan. El primero tiene que creer en el segundo, y el filósofo tiene que creer en la palabra del Otro, es un acto de fe.

El hombre nuevo, la humanidad nueva es el proyecto para el futuro. La utopía no la deja de lado el pensamiento de Dussel. Mas esta utopía no es sino la crítica a la ideología dominante. Siempre una utopía es lo que se quiere llegar a alcanzar, si no existiesen tales utopías, la condición humana no avanzaría, se quedaría estática: «La utopía auténtica es el proyecto nuevo que se va constituyendo (fuera del orden dado) desde la exigencia analéctica del Otro, del pobre, del que siendo oprimido guarda al mismo tiempo una exterioridad escatológica».<sup>83</sup>

El vicio consistirá, entonces, en estar de lado de los dominadores, o bien dominar, ya sea de cualquier manera, y la virtud será la liberación. Un hombre o una mujer virtuosa es la que ayude a la liberación en determinado nivel de la vida cotidiana, es la que tiene confianza en la palabra del Otro, virtuoso es el que tiene esperanza en que las estructuras cambiarán para bien de todos, virtuoso es aquel que arriesga su vida por la libertad del Otro, el justo es el que sirve.

---

82 *Ibidem*, p. 93.

83 *Ibidem*, p. 99.

Los niveles concretos de la ética son la erótica, la pedagógica, la política, la arqueológica, la teológica, la económica. El primer nivel se refiere a la relación varón-mujer. Es por demás conocido que en Latinoamérica es de preponderancia una actitud «machista», desde tiempos quizá prehispánicos, en la cual el varón domina, subyuga, humilla a la mujer. Es por eso que la liberación también atiende este reclamo muy justo de la mujer: liberarse del macho.

En el nivel pedagógico, heredado de Paulo Freire, Dussel advierte que el estado ha creado la educación como un aparato reproductor de la ideología dominante. El maestro es un instrumento a la mano para el estado, es la gurbia con que se sirve para modelar la suave masa amorfa que es la niñez. Que la escuela es como una fuente de enajenación, que quien bebe será apartado de su realidad circundante. También se refiere este nivel a la relación padre-hijo, en la cual los padres intentan absorber toda la vida del hijo en proyectos e ilusiones propias, tomando al hijo como instrumento. La ética de la liberación también se atiende a la necesidad de liberación, tanto del maestro y por ende del alumno, como el padre como ciudadano y el hijo como tal. Se debe reconocer la entidad metafísica del maestro, del alumno, del padre, del hijo, su alteridad transontológica.

Pero si el maestro y el padre son dominados por el Estado en el nivel pedagógico, también lo son en el nivel político. El Otro, como hermano, se me presenta. Ambos estamos en medio de una injusticia institucionalizada. La política ya no busca el bien de la comunidad, sino el confort de la obra de arte: el Estado; la eudaimonía de mí mismo. La política busca la oligarquía dominadora. Así en niveles tan sencillos como lo es la relación ciudadano-ciudadano, hasta en niveles internacionales, del centro sobre la periferia, del norte con el sur del globo.

La arqueológica se refiere más que nada, en Dussel, a ese principio que está sobre la base de la idiosincrasia del latino-

americano, *arjé* significa principio del que todo procede y al que todo fluye. En algún sentido es Dios. Lo contrario de la arqueológica es el fetichismo, definido por Dussel como:

el ego europeo y posteriormente todo el centro, constituye un Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (ya los que se encuentran dentro del orden divinizado, al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación.<sup>84</sup>

Europa como dios, el centro, como el todo poderoso, es la trinidad del padre, del hijo, y del espíritu antes mencionada; es Saturno devorando a su hijo. Pero también el macho se fetichiza a sí mismo, el estado también intenta suplantar a dios y lo mismo sucede con la tecnología y la ciencia. Es así como empiezan a surgir las voces que claman en el desierto; Dussel clama en el desierto, pero ya no está solo, ahora está en franco debate con otros, varios filósofos están en diálogo con él.

#### COMENTARIOS FINALES

A Dussel se le pueden apostrofar muchas cosas, vamos por orden. Él intenta fundamentar la ética partiendo de una destrucción de toda la ética anterior, pues está basada en el sujeto. Es cierto esto, pero sólo en el horizonte de la llamada modernidad. Sin embargo, hay discursos éticos que no se pueda decir que estén fundados en la categoría teórica llamada subjetividad. Esto no es así en la ética antigua, en la ética de los clásicos. A Platón y Aristóteles les interesaba el bien de la *polis*, es decir el bien común. Parte de tal estructura de la ética pasará sacralizada, claro está, al cristianismo. Sin embargo, el cristia-

84 Dussel, Enrique D., *Bogotá 1980*, p. 30.

nismo tiene su manera de decir la ética, tiene su propio discurso, este es el amor al prójimo, incondicionalmente. Ya con la emancipación de la conciencia, en tiempos más cercanos, si es cuando la ética se basa en el Yo. Creo que Dussel no puede desoccidentalizarse, esto es, no puede dejar de lado las categorías que están implícitas en la cultura occidental, no puede superar la metafísica del oeste. No puede destruir algo que se viene construyendo hace más de dos mil años. Está envuelto en este ideario, en estas creencias y esto lo revela su propio relato.

Otro punto que no está del todo esclarecido, es ¿cómo pretende Dussel que su filosofía se llame auténtica latinoamericana mientras maneja categorías europeas? En efecto, para fundamentar su ética parte de la analítica existencial heideggeriana y de una supuesta transformación de la dialéctica hegeliana. Aunado a esto, están las concepciones de Levinas de Totalidad, el Otro y la ética como filosofía primera. Dussel no parte de la idiosincrasia propia del latinoamericano para construir su ética, sino como todos los proyectos ambiciosos, importa las ideas, las estructuras conceptuales de los europeos. Enrique Dussel no es auténtico, no piensa, como en algún momento se podría pensar, la existencia del latinoamericano; piensa más bien en abstracto, en agudezas intelectuales, en ideas. Cierra los ojos a ese ente nuevo que es Latinoamérica, a esa diversidad cultural, a esa mezcla heterogénea de estirpes.

La fundamentación de la ética por parte de Dussel es un poco deficiente, se basa en un acto de fe, es decir en creer en la palabra del Otro; sin embargo no sólo es la fe la que fundamenta a la ética, veamos con mesura. Ciertamente, la ética de Dussel, que es un discurso racional, tiene en sus cimientos algo que no lo es: la fe en la palabra del Otro. La única certeza posible de la cual se debe aferrar el filósofo para cambiar se mirada hacia el pobre, la exterioridad, etc.: «Ese acto de fe es confianza deseo (désir), ágape, amor de justicia. Desde luego

no es la fe que define la religión cristiana como la adhesión al Otro absolutamente absoluto como un don y para la cual se requiere el auxilio divino, sino la respuesta que da el hombre al llamado del Otro humano». <sup>85</sup> La ética que construye Dussel es como un gigante con pies de barro, una construcción discursiva laboriosa, de lectura endemoniadamente complicada, pero que su sostén es incongruente con el proyecto original.

No obstante, en lo que basa la ética Dussel no sólo es en el acto de fe del filósofo ante la palabra del Otro. Además, creo percibir en el discurso dusseliano, que el hombre, el ser humano, al estar en la existencia, es ante todo un ente ético, un ser moral; que su primera relación al llegar a la existencia no es con la *physis* como lo pudieran pensar los griegos, ni es la subjetividad inmanente como en los modernos, sino que es más bien su relación con el Otro, esto es con su madre y posteriormente con su padre, su hermano, etc. Esto es, el ser humano al existir, es un ser ético. Sin embargo, esta manera de pensar de Dussel no la extrae de la cultura latinoamericana, sino más bien del lituano Emanuel Levinas, que parte a su vez de la fenomenología de corte husserliano. Es así que Dussel no crea un discurso nuevo, sino que amalgama, de manera maravillosa, las diferentes disertaciones europeas en una supuesta filosofía de la liberación. Él que ha condenado al occidente totalitario de una perorata de la mismidad, donde siempre se refieren a sí mismos, donde es la autoimagen regulada por los conceptos, donde es la creación de sí mismos, hace exactamente lo mismo, repite de manera consciente el mismo discurso, la misma arenga, la misma perorata, la misma flatulencia que sus acusados.

Otros puntos importantes a considerar son los términos Totalidad y alteridad. El primero, como ya vimos, lo sustrae de la filosofía de Levinas con un matiz muy propio. Pues para Dus-

---

85 Arteaga Muro Lauro. La ética de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique D. Dussel. Tesis de Maestría Inédita, p. 128.

sel la Totalidad es el Yo autárquico, pancreator, que está en la base del pensamiento occidental, mientras que la alteridad sería lo que está fuera de la Totalidad, es decir, el Otro, el que no está dentro de lo mismo.

Con todo, calificar de filosofía totalitaria, sofisticada, inauténtica, domesticadora y perversa al fenómeno, que con ese título apareció y se sigue cultivando en Occidente, suena cuando menos agresivo. Y por el contrario, calificar sin más como auténtica, verdadera, liberadora, gesto de héroes a la filosofía que nace y se desarrolla en la «periferia» ... parece demasiado audaz y presuntuoso.<sup>86</sup> Sin embargo, creo que tiene ciertos visos de verdad lo que postula Dussel. Descartes, Kant y sobre todo Hegel, cuando piensan en el ser humano piensan en los europeos, no se preguntaban por el pensamiento de los demás, es decir, de los que no son semejantes a ellos, no se preguntaban por los diferentes y sus diferencias; más bien se autoafirmaban monóticamente.

Por otro lado, la alteridad sí me parece una realidad. No solamente en la línea económica, sino también en la línea del pensamiento. A los latinoamericanos se nos reconoce cierta capacidad en algunas artes o en la poesía o novela, mas no en el pensamiento, ni en la filosofía. Lo mismo ocurre en la economía y otros campos. Algo semejante le acontece a los países de Asia y de Oriente medio. ¿Por qué querer que todas las personas piensen de la misma forma? ¿Dónde está la barbarie y dónde la civilización? Es totalmente fatuo pensar que los europeos son los civilizados y que todos los que no son europeos no lo son. Creo que Europa como *mater omnibus* de lo que se ufanan algunos ya ha quedado superada, pues la influencia es recíproca, no se puede decir que los europeos tengan una superioridad; pues tales categorías no son válidas.

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 140.

En su método Dussel, del que tanto se envanece, es uno de los puntos bastante débiles en su argumentación. En efecto, para empezar, tal método parte de un concepto escolástico como lo es la analogía; dicho método ya se encuentra en las obras de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Era algo muy recurrido en la Edad Media; y pretendía suponer que las diferencias no eran tan radicales, que había algo que las emparentaba, que tenían ciertas semejanzas: por analogía se entiende a la santísima trinidad como lo asegura San Agustín en *De Trinitate* y toda la escolástica que repartía al ser por analogía. Es así, que lo que retoma Dussel como analéctica no es tan nuevo y tan original. Por otro lado, el pensar en la alteridad, como análogo, también se da en la fenomenología de Edmund Husserl. Así, Husserl al estar hablando de percepción analógica está atendiendo a que hay otros seres semejantes a mí, que puedo escuchar y que por lo tanto se puede establecer una intersubjetividad. Además, la analéctica tiene en su base otro acto de fe, como es el conjeturar el que alguien desde su Totalidad pueda comunicarse con el Otro: «Si la analogía vale sólo para la ontología, no puedo valerme de esa noción para tratar de establecer una comunicación con el Otro. Quizá por eso dice Dussel que se trata de una analogía, concepto que vale para la metafísica. De ser así debemos suponer que nos encontramos en otro ámbito, en el de la fe».<sup>87</sup> Y esto es así, gracias a que el método de la ética es transexistencial. ¿Cómo aclara este punto Dussel? Realmente no lo hace.

También se da en la ética de Enrique Dussel un cierto maniqueísmo. El pueblo es el bueno y los gobiernos despóticos son los malos, el hombre es el malo ante la mujer, el Estado ante el ciudadano, el centro ante la periferia, la totalidad ante la alteridad, el padre ante el hijo, el maestro ante el discípulo. Y esto es un cierto pensamiento ingenuo. Ya que ambas partes al estar

---

87 *Ibidem*, p. 145.

en la existencia pueden ser buenos o malos, dado que ambos tienen voluntad; no necesariamente siempre el pueblo, el hijo, la mujer, el ciudadano, etc., son los buenos y los otros son los malos. Siempre en estas consideraciones hay matices, que va del blanco pasando por todos los grises hasta llegar a lo más negro y oscuro. No se trata tampoco de canonizar una de las dos partes, sino simplemente de afirmar que hay en el discurso de Dussel una cierta influencia maniqueísta.

¿Será liberadora? Es una de las preguntas más fuertes que se le pueden hacer a la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. ¿Realmente su filosofía libera al pueblo oprimido, a la mujer subyugada, al obrero explotado, al ciudadano violado, al alumno enajenado, al creyente iluso, a la periferia dominada? ¿Hasta qué punto el discurso de Dussel llega a las masas y las convierte, o a los grandes industriales o todos los dominadores para hacerlos caer en la cuenta de que están haciendo mal? Dussel asegura que su discurso no es tan abstracto y que atiende más bien a la *praxis* liberadora. Sin embargo, no parece ser que las teorías de Dussel tengan efectos prácticos. Es cierto que en años recientes ha tenido un diálogo con Apel y que se esperan frutos de dicho diálogo. No obstante, si se dice filosofía de la liberación no debería tratar de convencer a un filósofo o a una comunidad de filósofos sobre sus teorías, sino que más bien debería procurar que sus discursos fuesen una realidad. La liberación no se hace sino liberando. No con discursos endemoniadamente intrincados o boscosamente inaccesibles, con una erudición aplastante, sino con actos, con acciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Dussel Enrique, *Filosofía de la liberación*, Ed. La Aurora, 1985.
- Dussel, Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación*, Ed. Extemporáneos.
- Dussel, Enrique, *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I y II, Ed. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, 1974.
- Dussel, Enrique, *et al.*, *Cultura popular y Filosofía de la liberación*, Ed. Fernando García Cambeiro, 1975.
- Dussel, Enrique, D., *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Ed. U. de G., 1993.
- , *Hacia un Marx Desconocido*, Ed. Siglo XXI, 1988.
- Dussel, Enrique, (comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI México, 1994.



**Caberna Librería  
Editores**

**FILOSOFÍA Y CRÍTICA**

de Rocío Cazares Blanco

y Hugo Ibarra Ortiz

(coordinadores),

se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2019,

en los talleres gráficos de Signo Imagen.

Email: [simagendigital@hotmail.com](mailto:simagendigital@hotmail.com)

Cuidado de edición a cargo de los coordinadores.

200 ejemplares



