

TESIS 4

EL NIVEL INSTITUCIONAL DE LA MORAL¹

[4.01] He dicho que la moral (o ética) se ejerce en concreto en el acto humanos. Pero dicho acto es siempre sistémico, institucional, ya determinado *siempre* por estructuras comunitarias *a priori*. Los *Adanes y Evas* no existen², son *robinsonadas* de la filosofía moderna a partir de Hobbes en adelante. Nunca existió un individuo solidario en “estado de naturaleza” sin un contrato previo (del puede no tenerse conciencia: son *unintentionals* diría A. Smith) o sin instituciones. El contrato originario establecido por individuos previamente sin estructuras institucionales (tema del “contractualismo” ilusorio moderno) es una hipótesis de trabajo errada. Todo individuo o acto tiene *ya siempre presupuesto* un sistema y cumple una función institucional (contractual tradicional, histórico, cultural inevitable). Aún los primates tienen ya de manera inicial dicha institucionalidad como punto de partida. Entre ellos el macho dominante es una institución instintiva ya semi-conciente (según la neurología) que nos indica el tema.

[4.02] De esta manera el *campo* práctico es ahora determinado (y delimitado) por un *sistema* (como lo propone, por ejemplo, N. Luhmann). El *mundo* (en el sentido fenomenológico) es más amplio y puede contener muchos *campos* (prácticos, técnicos o teóricos); estos por su parte comprenden igualmente muchos *sistemas* (y estos están formados por subsistemas), que definen diferentes *funciones* sistémico institucionales con sentido, que en último término son acciones humanas funcionales. La ecuación entonces es la siguiente:

Mundo > campos > sistemas > subsistemas > funciones > actos humanos singulares

[4.03] Este tema no lo expuse ni en la *Ética* de 1973 (porque se usaba el método fenomenológico), ni tampoco en la *Ética* de 1998 (porque se debatía ante el neokantismo frankfurtiano de aquel momento, sólo en el nivel de los principios éticos); pero sí fue indicado en la obra *Ética comunitaria* de 1985, aunque se trataba de una obra situada dentro de una *crítica* teológica, y por ello no podía contar como filosófica, según los hábitos secularizantes del momento³.

[4.04] Me moveré entonces oponiéndome ante anarquistas extremos que niegan la posibilidad de sostener instituciones desde un punto de vista ético. Toda institución es dominadora para ellos. Por otra parte, me opondré también a conservadores que suponen que las instituciones son sagradas y hay que obedecerlas siempre como fundamento de la moral. Pero igualmente no aceptaré el “contractualismo”

¹ Considérese el tema expuesto en el campo político, y no en el ámbito general o abstracto de la ética, en mi obra Dussel, 2006, *20 tesis de política*, tesis 7 y 8; y en Dussel, 2009, *Política de liberación*, vol. 2, cap. 2. La cuestión no es tratada en Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, ni en la ética de 1973 (2014 b, *Para una Ética de la Liberación*).

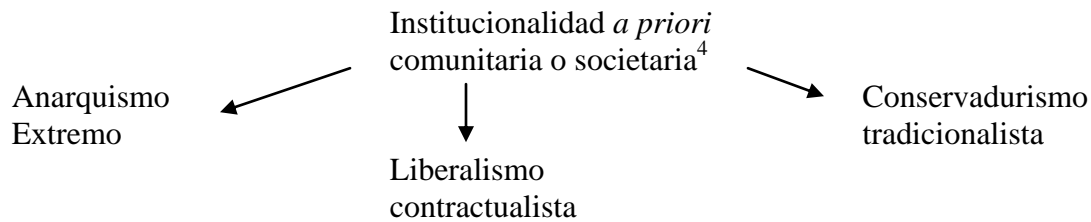
² Hermenéuticamente Adán y Eva no son los primeros seres humanos, sino que racional y míticamente son una figura simbólica que tienen sentido como el ser humano en cuanto tal, antepuesto al mito de Gilgamesh babilónico, como lo muestra P. Ricoeur en *La simbólica del mal*.

³ Aunque si tomamos en serio el *dictum* de Marx de que “la crítica de la teología es la crítica de la política” (en nuestro caso de la ética) debería considerársela; y más hoy en el 2015 es ello posible según las hipótesis de trabajo de W. Benjamin (en aquello de que el enano del turco: la teología, siempre gana la partida de ajedrez) y de las recientes obras de G. Agamben.

moderno que propone hipotéticamente unos inexistentes individuos (aún como lógica del juego o como horizonte crítico) sin instituciones, que puede posteriormente efectuar un contrato, el cual funda la sociedad política (a diferencia del estado de naturaleza). Nada de eso. El ser humano singular ya siempre fue miembro de una sociedad comunitaria institucionalizada (y por lo tanto con contrato; dicho contrato es un *a priori*, no un *a posteriori*).

Esquema 4.1

Ciertas posiciones en la cuestión institucional



[4.1] *La ambigua necesidad de las instituciones*

[4.11] En primer lugar entiéndase lo que es una institución. El que un singular, siempre en comunidad, repita un acto en tiempo y el espacio y tenga la expectativa de que los demás miembros responderán de manera ya habitual a su acción, cumpliendo funciones previamente definidas (por las meras costumbres o explícitamente) constituyen ya una cierta institucionalización. Cada singular conoce su función en el campo práctico, pero delimitado como totalidad de sentido, como *sistema*, quedando definida *a priori* su comportamiento comunitario (o social). Las instituciones pueden ser muy informales (como las reuniones sociales de fin de semana), cotidianas (las de la familia: monogámica, poliándrica o poligámica), muy simples (como una clase universitaria) o sumamente complejas (como el Estado).

[4.12] Desde el inicio debo anotar que las instituciones son ambiguas, es decir, pueden cobrar sentidos contrarios. Si se fetichizan, se totalizan se transforman en el mal histórico; si cumplen su función de servicio a la vida comunitaria son justas, buenas, moralmente adecuadas. Como tal son necesarias. El ser humano, en los clanes del más antiguo aleolítico, hace decenas de miles de años desarrollaban instituciones sin las cuales no era posible la sobrevivencia. Por ejemplo, la recolección de raíces o la pesca son instituciones sumamente complejas sin las cuales la sociedad no podía alimentarse. Eran instituciones *necesarias*.

[4.13] La necesidad no evita el exceso, por el contrario crea las condiciones para su posible ejercicio. El cazador de animales necesitaba instrumentos (flechas, arcos, lanzas, etc.) para cazar los animales. Era necesario organizar la comunidad repartiendo funciones diferenciadas. Unos debía situar en lugares predeterminados; otros enfrentaban a los animales a cazar; otros cuidaban la retaguardia. Al final se repartía la presa equitativamente entre los participantes. Si no se hiciera no colaborarían en la próxima cacería. Eran instituciones necesarias. Pero un jefe de cazadores podía dominar al grupo o a otras comunidades usando los instrumentos cortantes de la caza para dirigirlo contra otros seres humanos: el instrumento de caza era ahora un arma; el cazador se transformaba en un guerrero. La caza devenía la guerra. La necesidad de comer se convertía en dominación. ¡He aquí la ambigüedad de toda institución!

⁴ Por societaria queremos indicar simplemente que toda acción humana es siempre sistémica, aunque sea en una mínima manera en el más antiguo Paleolítico de clanes nómadas.

[4.2] *Eros y civilización*

[4.21] Algunos piensan que el bien es el placer inmediato; el cumplimiento del deseo. S. Freud fue el genio que ante el *yo pienso* abstracto de R. Descartes propuso el *yo deseo* (*Ich wünsche*). El deseo moviliza el sistema límbico, afectivo, emotivo. El cumplimiento del deseo produce satisfacción. El creador del psicoanálisis describe la *cultura* (*Kultur* en alemán como civilización, como sistema histórico institucional complejo) como una “postergación de la satisfacción” (*Aufschub der Befriedigung*)⁵. El agricultor debe guardar parte de la semilla de una cosecha (negar el deseo de comerla) para poder plantarla el año próximo: posterga el deseo para tener una satisfacción futura.

[4.22] El ser humano para evitar el sufrimiento debe descubrir la “técnica para evitarlo” (nos dice Freud en *El malestar de la cultura*⁶), pero tal técnica obligaría a ir más allá del “principio de realidad”. Pero tal acto es irrealizable, por ello, al final se nos impone la dialéctica de “*éros* y *ananké*”⁷ que se convierten en los padres de la cultura humana”⁸. Por ello el tema de la institución queda situada entre la libertad de la pulsión (el deseo, el gozo el amor), y la repetición como “tendencia a la estabilidad”⁹, como una obsesión de repetición. El deseo expresa el instinto (*Trieb*), la libertad del amor; la repetición el “principio de la realidad” como “represión del deseo” (*Triebunterdrückung*)¹⁰

[4.23] En conclusión, “cada individuo es virtualmente enemigo de la cultura (*Kultur*)”¹¹. Parece que toda cultura ha de basarse sobre la coerción (*Zwang*)”¹². Esta posición es compartida por muchos situados críticamente en la izquierda (extrema, como expresiones de Bakunin) o conservadores de derecha anti-estatistas (los anarquistas conservadores como R. Nozick, que fetichizan la propiedad privada y el mercado) y ven en el Estado represión de la creatividad de la iniciativa privada.

[4.3] *Disciplina y alienación*

[4.31] Lo que se dice de la *anánke*, o repetición que se impone como dominación, puede decirse de la *disciplina*. Ésta palabra, que viene de *discípulo* y que significa un cierto dominio sobre el *éros* (éste último como mero deseo libre sin límites: indisciplina), es nuevamente ambigua (como la misma institución). Puede entenderse como represión o dominación sobre el *éros*; o como creadora actitud que enfoca las fuerzas de la vida de la subjetividad en una cierta dirección necesaria para la sobrevivencia. M. Foucault tiende a situar la *disciplina* como represión.

[4.32] Sin embargo deseo definir la disciplina como una actitud del yo que conduciendo el *éros* a la producción, reproducción y aumento de la vida, no le quite el placer de la innovación de actos que de no estar motivados por una tal disciplina no alcanzarían su objetivo. Los clásicos llamaban temperancia y fortaleza esas virtudes del temple que liberan las potencias creadoras. Hay sujetos de gran genialidad pero que por falta de disciplina no logran objetivos realizables. No es sólo necesaria la capacidad del sujeto como punto de partida; es necesaria igualmente la disciplina para su consecución de las acciones.

⁵ *Más allá del principio del placer*; Freud, 1968, vol. I, p. 1098.

⁶ Freud, 1968, vol. 3, p. 13.

⁷ “Amor y necesidad”.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ *Más allá del principio del placer*, 1968, vol. I, p. 1098.

¹⁰ Freud, 1968, vol. II, p. 74.

¹¹ Por lo tanto de las instituciones como limitación dominadora del instinto.

¹² *Ibid.*, p. 74.

Lo mismo puede decirse de las comunidades. Por ello es bueno recordar lo que escribe Cornelius Castoriadis: “No puede pensarse [...] una sociedad sin instituciones, sea cual fuera el desarrollo de los individuos, el progreso técnico o la abundancia económica”¹³. Pero agrega de inmediato: “No hay sociedad que coincida inmediatamente con sus instituciones, que estuviera exactamente cubierta sin exceso ni defecto”¹⁴.

[4.33] Es más inevitablemente toda institución disciplinaria, que soluciona las alienaciones del sistema superado, caerá en cierta (o mayor) dominación. Será el tiempo de superarla parcial o enteramente (como veremos en la *tesis*). Es decir, toda institución se aliena con el tiempo, y de servir a la vida de la comunidad comienza a servirse de ella. Disciplina y alienación, entonces, atraviesa la vida de toda institución, en una inevitable diacronía: Habrá el tiempo creativo de la disciplina; la época clásica del equilibrio; y la decadencia entrópica que clama su transformación. Ni es siempre creativa, no se mantiene en equilibrio permanentemente, ni es sólo represión o dominación.

[4.4] *La acción humana, sus inevitable institucionalidad y la falacia “estado de naturaleza y del “contrato social”*

[4.41] La acción humana puntual del singular ya está siempre determinada (no absolutamente) por instituciones y refuerza, modifica o aniquila instituciones. No hay acción humana fuera de una cierta institucionalidad. Por ello la moral (o la ética) considera a las instituciones (los sistemas de acciones) como sujeto de moralidad. Puede predicarse de una institución que sea buena o mala, justa o injusta; es decir, puede juzgarse la institución (así como el sujeto moral o la acción humana). El liberalismo es un sistema institucional político y puede recibir un juicio moral; el capitalismo es igualmente un sistema institucional económico y puede juzgarse como injusto (pero desde la moral sino de la ética), porque queda “no pagado” (*unbezahlt*) en el salario una parte del trabajo vivo objetivado del obrero. La *crítica* de un sistema práctico puede juzgarlo como no cumpliendo con las condiciones de una posible pretensión de bondad (véase *tesis* 8).

[4.42] La moral y la filosofía política moderna hablan de un “estado de naturaleza” en la que estaría sumido el ser humano primitivo, antes del contrato que constituye el “estado civil” (o “burgués, en cuanto en el germano el que habita la ciudad, *civitas*, es el burgalés, del germano *Burg* o ciudad). Esto le permite a la tal filosofía pensar en un momento histórico (o hipotético) donde no había todavía *contrato*¹⁵ ni instituciones. El tal hecho histórico originario o hipótesis es irreal. Nunca hubo tal “estado de naturaleza”. El ser humano siempre estuvo en un estado histórico, institucional lo más “primitivo” que se quiera, pero es imposible (lógica y empíricamente) una tal indeterminación institucional.

[4.43] Por ello, igualmente, el mentado “estado civil” o “político” producto de un contrato entre individuos sin comunidad ni instituciones es simplemente la confusión entre el “estado burgués” moderno y una hipotética sociedad política por la que deben pasar todos los pueblos de la humanidad.

¹³ Castoriadis, 1975, p. 169.

¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵ La temática del “contrato” es muy antigua. En el mundo semita, hebreo, Yahveh hizo un “contrato” con su pueblo escogido. El “contrato” o “testamento” (*brít* en hebreo) fue retomado por los cristiano que hablan de un “segundo contrato” o el “nuevo testamento”. De la misma manera hipotéticamente para hablar antes de las instituciones o del pecado se indicaba que, por ejemplo, no había propiedad privada. Después del “pecado original”, ante la imperfección humana se aceptó la propiedad privada, que no era derecho natural sino de *ius gentium*. Esta es la posición de Tomás de Aquino. La modernidad europea secularizó el tema y en vez de paraíso terrenal se habló del *estado de naturaleza*. Estamos en el nivel del mito.

Por ello Hegel en su *Filosofía del Derecho* indica que la primera determinación de la subjetividad humana universal es la propiedad privada de alguna cosa que lo enfrenta. Sin embargo, entre los incas, de cultura quechua, por ejemplo, no existía dicha propiedad privada. Debemos entonces preguntarnos: ¿No eran humanos como Aristóteles pensaba acerca de los bárbaros o esclavos? Son falacias que parten de la realidad empírica (la modernidad capitalista europea) y se pretende que son válidas para toda la humanidad. Es el error de considerar la propia particularidad como universalidad. Dejemos entonces definitivamente de hablar de “estado de naturaleza” y “sociedad civil” fruto del contrato.

[4.44] El contractualismo de la filosofía moderna olvida la doctrina suareciana, que inicia la modernidad pero todavía recuerda la filosofía árabe y latina, de que hay un *doble* contrato. El *primero*, que es la institución inevitable que constituye a toda comunidad humana aún la más antigua; y el *segundo* contrato que con plena conciencia y como acto jurídico pueden realizar los miembros de una comunidad. Por ejemplo, en la tradición castellana de España, los Reynos hacían un contrato con uno de los nobles de un Reyno al que consideraban el Rey de España (el primer caso con Isabel de Castilla y Fernando de Aragón). Pero el rey (o la reina) recibían el poder delegado de los Reynos por contrato, los que por su parte lo recibían del pueblo. Bartolomé de las Casas recuerda que es *legítimo* un rey que cuenta con el “consenso del pueblo” (*consensus populis*)¹⁶.

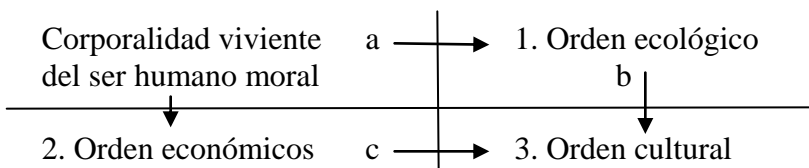
[4.4] *Las instituciones del orden material*¹⁷

[4.41] Las instituciones son entonces sistema funcional de acciones que se repiten en el tiempo y el espacio. Se sitúan en diversos *órdenes* que se determinarán en un nivel más concreto a campos diferenciados. Dichos órdenes al menos son tres: el orden de los *contenidos* en referencia a la vida que se denominarán *materiales*, de la *razón práctica material*¹⁸; el orden *formal* de las instituciones que determina la manera válida de ejercer las funciones sistémicas, de la *razón práctica consensual*; y el orden de la *factibilidad* que rige el cumplimiento posible de la *razón instrumental* (que se opone a la “posibilidad imposible” del anarquismo de derecha o izquierda, por ejemplo; o al conservadurismo institucional) que hace realizable moralmente los otros dos órdenes.

[4.42] El orden material de la moral tiene al menos tres componentes (que se transforman en un nivel más concreto en los campos respectivos). Esquematicemos esos momentos:

Esquema 4.02

Tres dimensiones del orden material de la moral



Aclaración del esquema: a. Metabolismo de la producción y reproducción de la vida; b. Acción transformadora de la naturaleza en cultura; c. Los bienes producido son los instrumentos materiales de la cultura.

¹⁶ La obra de F. Suarez fue quemada en la plaza pública de Londres por el rey inglés James, que pensaba que recibía el poder *directamente* de Dios. Suarez era el progresista demócrata; James el monarca conservador absolutista.

¹⁷ Indicaré el significado de *material* en la tesis 5.

¹⁸ Sobre los *tipos de racionalidad* véase Dussel, 1998, [204], *Esquema 4.2*; y debiéndose aplicar lo dicho de la política a la moral general: Dussel, 2009, en [401], [383] y [414].

[4.43] En primer lugar, hay instituciones *ecológicas* que se ocupan directamente de la producción, reproducción y aumento de la vida humana en comunidad. La agricultura, el pastoreo o el cuidado de la naturaleza, al darle tiempo a su regeneración, serían este tipo de instituciones.¹⁹ Son la condición de la existencia misma de la humanidad. Sin ellas desaparecería la especie *homo*, y estamos en camino de dicha extinción como efecto de *sistemas* (por ejemplo el capitalismo en el campo económico) cuyos criterios son anti-ecológicos (como el aumento de la tasa de ganancia).

[4.44] En segundo lugar, un subsistema del ecológico, que se ocupa de la empresa productiva, el mercado y la regulación de ambos por el Estado (esta última es una mega institución que permite la factibilidad de los otros órdenes), que es el orden *económico*. Entiéndase bien: la economía es un subsistema de la ecología, en cuanto se ocupa de la producción, intercambio, distribución y consumo de los bienes ecológicos. Identificar (o negar) los bienes ecológicos enderezados a la vida humana como meras mercancías que se venden y compran solo en el mercado competitivo es la confusión inmoral del capitalismo, que a la inversa de lo enunciado hace de la ecología un subsistema económico prescindible, en tanto no produce crisis económica. Es la inversión inmoral de un sistema material.

[4.45] En tercer lugar, el orden *cultural* es el sistema simbólico que explica y da sentido conscientemente los otros órdenes. En cuanto tiene *contenidos* significativos es material, y constituye un orden del que puede juzgarse su moralidad o inmoralidad, si cumple o no las condiciones de la pretensión de bondad. Aun puede formularse un juicio moral, de pretensión de bondad o su opuesto, del orden cultural en su nivel de las narrativas míticas. E. Bloch, en su obra *El principio esperanza*, interpreta numerosos mitos de la humanidad y puede diferenciar entre aquellos que justifican la dominación (serían mitos negativos, perversos, alienantes, como el del Prometeo eternamente encadenado al Destino por haber operado un falta, contra la voluntad voluble de los dioses, sin conciencia alguna) y los que dan argumentos para la liberación del ser humano (que serían mitos positivos de la tradición crítica, como el del éxodo de Moisés, un egipcio de la élite, que libera a los esclavos de Egipto).

[4.46] Estos órdenes materiales constituyen las instituciones que llamaremos “materiales” por dar el contenido de las restantes. Son universales, en el sentido que constituyen un momento necesario de toda comunidad histórica.

[4.5] *Las instituciones del orden formal*²⁰

[4.51] La aceptación comunitaria de una decisión o acuerdo exige instituciones que permitan que la singularidad de los actos de los miembros coincidan en el juicio práctico de la posibilidad práctica decidida. Pero un tal acuerdo o consenso no es fácil y exige mediaciones o formas comunitarias que lo encaminen. Estas son las instituciones que crean la validez al acuerdo. La validez se alcanza por medio de argumentos racionales, en principio o en abstracto. Debe ser un acuerdo que constituya una voluntad general, como enunciaba J. J. Rousseau; es decir, la voluntad de los miembros unificados como pueblo (el pueblo como pueblo” indicaba el pensador ginebrino).

[4.52] *Válido*, que no es lo *verdadero* según veremos más adelante, es aquello que aceptan los miembros de una comunidad habiendo podido participar simétricamente en la discusión previa siendo

¹⁹ Véase Dussel, 2014 c, *tesis 13*.

²⁰ Indicaré el significado de lo *formal* en la *tesis 6*. Sobre el tema véase Dussel, 2006, *tesis 8*; 2009 c, § 23 [344ss], subsumido en el campo político.

movidos idealmente por la razón (y no por la violencia). La institución que creaba validez en las decisiones de las ciudades egipcias (para las cuales *démos* significa la comunidad, de donde se inspiran los griegos y fenicios) durante milenios se llamó “demo-cracia”: el poder consensual del pueblo. Es la subsunción en el campo político de una institución moral generalizada.

[4.53] Las instituciones educativas, que enseñan las nuevas generaciones de una cultura, los contenidos común o válidos para la comunidad son igualmente sistemas funcionales formales que constituyen lo común de un pueblo. Sin ello no hay posibilidad de la existencia en el tiempo. Son instituciones *formales*. El contenido cultural es *lo que se enseña*; es material. La manera pedagógica en su racionalidad metódica que logra el convencimiento del discípulo, *el cómo se produce* la aceptabilidad de la tradición es lo *formal*. Hay entonces escuelas de sabiduría en todas las culturas; son instituciones *formales* necesarias.

[4.6] *Las instituciones del orden de la factibilidad*

[4.61] En tercer lugar hay instituciones que como mediaciones de las anteriores la posibilitan, permiten que se realicen. El Estado (político) es la macro-institución en el campo político (como un sistema concreto siempre e histórico), entre otros aspectos materiales y formales, que hace factible los otros dos órdenes. Lo moral comunitaria o social se opera así por medio de instituciones de diversos tipos (materiales, formales, de factibilidad) que constituyen un *sistema* moral que puede recibir, como hemos dicho, un predicado de justo o injusto, bueno o malo (es decir, con pretensión de bondad o su contrario).

[4.62] La moral no contiene exigencias normativas ideales institucionales, sino realistas. Es decir, son sistemas funcionales que responden a exigencias normativas universales (generales o analógicas) que afirman la vida, consensualmente, gracias a medios factibles, posibles. La factibilidad puede ser natural (como el imperativo kantiano de que lo a operar no puede oponerse a las leyes de la naturaleza), económica (costeable), política (con suficiente cuota de poder), etc. La institución moral contiene entonces una explicación teórica práctica de la existencia humana dentro de los márgenes, por una parte, de lo no-posible o no-factible (por ser lo utópico irreal) de la extrema izquierda o derecha (los dos anarquismos anti-institucionales muchas veces referidos) y, por otra parte, de lo no-factible en el tiempo futuro (posición del conservador cuando se empeña en continuar con una repetición de una tradición que se ha fetichizado, es decir, que ya no es realizable, y por ello recurre a la represión). Entre ambos extremos se abre la posibilidad de lo factible realista (y crítico, desde la *tesis 8*).

[4.7] *De la no-conciencia a la complicidad de los miembros de un sistema institucional*

[4.71] La moral singular puede acusar a cada uno en la medida que tenga conciencia moral sobre el acto cumplido. Si no tuvo conciencia es inocente. La moral sistémica o institucional nos introduce a un nuevo capítulo. Alguien puede ser culpable de un acto por complicidad no conciente (lo que ya hemos anotado por parte de A. Smith, que llama *unintentional* el acto de “amor a sí” que produce un bien común sin intentarlo concientemente). Ahora invertiremos el argumento. Alguien puede cometer un acto injusto, culpable, por participación funcional de un sistema del que no ha tomado conciencia de su injusticia, pero ha vivido de las ventajas que dicha posición le ha otorgado. Esto será llamada la falta moral colectiva, sistémico institucional.

[4.72] Marx lo denomina el pecado original que los teólogos han des-historificado, ya que es una falta

colectivo institucional.²¹ Historificar la falta moral institucional es exactamente la “falta originaria” sistémica (el llamado míticamente por Plotino, y no por el texto semita hebreo, *tó próton kakón*: “el primer pecado”, el del alma de haber “caído” y el estar aprisionada en un cuerpo; nada que ver con el Adam y Eva semita: el “pecado original”).

[4.73] Alguien podría excusarse indicando que no tuvo conciencia de la injusticia que cumplía al realizar una función sistémico institucional que pudiera considerarse mala o moralmente injustificable. Esto nos exige entonces abrir un nuevo capítulo sobre la velada complicidad moral del miembro de una institución cuya función privilegiada en el sistema vigente le dio ciertas ventajas, sea por su riqueza (por ejemplo un empresario que heredó su capital), sus derechos (un ciudadano libre con respecto a un esclavo), o su género (un varón sobre la mujer en las culturas patriarcales y machistas). Sin embargo, si se indaga en lo profundo del inconsciente de esos actores (en su Super-yo, diría S. Freud) se encontrará un cierto goce en el ejercicio del poder o la dominación, que de todas maneras puede ser legal, aceptada o vigente en el sistema institucional económico, político, de género, cultural, etc..

[4.74] La no compasión por el oprimido por la función que cumple su acto en el sistema (el del privilegiado) indica de todas maneras inevitablemente una inexcusable responsabilidad, aunque sea no-intencional explícita, pero siempre presente de manera velada en el claro oscuro de la existencia cotidiana. Como cuando se exclama: “Tengo ventajas sobre este subordinado, pero como nadie puede acusarme (porque tengo de mi lado la ley, las costumbres, etc.) aprovecho dicha posición preponderante”. Esto nos hace recordar la poesía del escritor alemán cuando escribe: “Maldito el que no tiene enemigos, porque yo seré su enemigo en el Día del Juicio”²². El que ocupa las funciones dominadoras en un sistema injusto institucional tiene “amigos” que lo adulan para recibir migajas; y por no criticar al sistema injusto no se ha hecho enemigos (que eran sus antiguos amigos cuando cumplía las funciones dominadoras). El que no discierne entre dicha adulación y la prudente crítica en su accionar del auténtico amigo es tan injusto como el que tiene plena conciencia moral de la maldad que comete, o aún mayor, porque no siquiera podrá corregir su acto funcional perverso.

²¹ Indicar las referencias de Marx sobre el tema.

²² Citar el poeta.