

## SEGUNDA PARTE: LA ÉTICA CRÍTICA

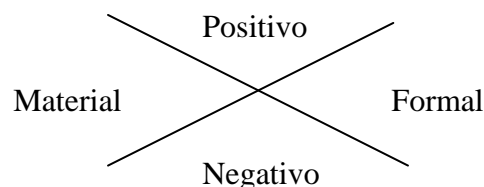
[9.01] Bien pudimos haber comenzado por esta *tesis 9* la exposición de este curso de ética, pero lo hemos querido reservar hasta este momento para captar adecuadamente en qué esta ética de la liberación se distingue de muchas otras. La categoría propiamente *crítica*, en el sentido del pensamiento crítico, es la que se expone en esta *tesis 9*. No es sólo la primer categoría a ser conceptualizada para entender lo crítico en general, sino que es el primer capítulo de la filosofía primera: la ética (y en ella la política); es el supuesto de todos los horizontes filosóficos posibles.

[9.02] Se trata del pasaje de la moral (como la filosofía práctica de la ontología o del orden vigente) a la ética propiamente dicha, que para E. Levinas (y esta ética de la liberación, desde esta *tesis 9*) será la superación de la ontología, la trans-ontología o la meta-física, en el sentido que le daremos en esta *Segunda parte* que ahora comenzamos. La moral del sistema se transformará en la crítica de la moral por una ética de las víctimas del sistema moral que será ahora deconstruido, de-struido, superado desde la filosofía crítica por excelencia que denominamos por ello *Filosofía (o Ética) de la Liberación*. Como ya lo hemos dicho ética o *meta-física* son sinónimos.

[9.03] Si en la *Primera parte* de esta ética la dialéctica que define las categorías es lo material y lo formal, ahora en cambio en esta *Segunda parte* el movimiento analético será entre lo negativo y lo positivo que se irán alternando avanzando así en el proceso explicativo categorial

### Esquema 9.01

*Oposiciones conceptuales de la Primera y Segunda parte de esta ética*



[9.04] En síntesis, lo *material* es el contenido de todo acto o institución desde la afirmación o aumento de la vida humana, de la vida en general en la Tierra. Lo *formal* es la manera cómo se decide racional y consensualmente, válidamente, en referencia en último término a la comunidad del acto o de la institución como afirmación de la vida. Lo *positivo* es el interpretar o manejarse con respecto al mundo,

al campo o al sistema como lo dado, y tal como aparece. Es la positividad. Por el contrario, lo *negativo* es lo que se oculta detrás de la positividad, lo invisible, lo dominado, lo excluido, el Otro/a. Es a partir de estas breves indicaciones que deben interpretarse esas cuatro palabras o conceptos en toda la exposición de esta ética.

## TESIS 9

### LA EXTERIORIDAD DEL OTRO.

### LA ÉTICA COMO LA META-FÍSICA PRÁCTICO CRÍTICA

#### [9.1] *De la ontología a la ética o la meta-física como crítica*

[9.11] Imagínese un beduino del inmenso desierto arábigo en su tienda de nómada, nunca instalado en ningún lugar, que de pronto a través de los lienzos de su tienda vislumbra en el infinito y distante horizonte un punto, una pequeña polvareda de arena, todavía indiscernible. Al pasar el tiempo se dibuja un jinete esbelto sobre su camello, rostro cubierto para defenderse del calor. Al final, se presenta frente a frente ante el beduino y *cara-a-cara*, entre suplicante y desafiante, le interpela: “-¡Pido hospitalidad!”. Ante aquella sagrada exigencia el beduino le pregunta (ya que lo que se *manifiesta* fenomenológicamente no muestra lo oculto tras del rostro): “¿*Quién* eres?”. Y desde el misterio de la libertad incondicionada del Otro *se revela* diciendo su nombre. ¡Es un miembro de un clan enemigo! Sin embargo, la hospitalidad debida se cumple hasta en los menores detalles. Pasado el plazo, el hospedado sigue su curso, podrán quizá enfrentarse en el futuro al beduino, pero dicha enemistad (que lo antepone en la moral vigente y establecida) no pudo poner en juego la experiencia de la *proximidad*, fuente creativa de toda ética posible.

[9.12] Junto a ese desierto, hace más de 3.700 años en la Babilonia semita, Hammurabi el rey de la Mesopotamia (hoy Irak) dictó su *Código* comenzando por el tantas veces citado texto que en resumen enuncia: “He hecho justicia con la viuda, el huérfano, el pobre y el extranjero”, las víctimas de los sistemas de género, de educación, de economía y de política. Enunciaba así la fuente misma de la esencia de la ética<sup>1</sup>, y además del pensamiento crítico. Los *fuera* del orden, los dominados, los despreciados, los *nada* eran objeto privilegiado de aquel sistema anterior a la ley romana, pero en este aspecto muy superior al del Imperio del Mediterráneo y al derecho moderno europeo.

[9.13] Al comienzo de la modernidad su primer gran crítico escribió en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: “Dos maneras generales y principales han tenido los que allá ha pasado, que se llaman cristianos<sup>2</sup>, en raer de la haz de la tierra aquellas miserandas nacionales. La una por las injustas, crueles y sangrientas guerras. La otra, después que han muerto todos los [...] señores naturales y los hombres *varones* (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los *mozos y mujeres*) [...] oprimiéndoles con la más horrible y áspera servidumbre”<sup>3</sup>. Así nace una ética de la liberación que

<sup>1</sup> En nuestra *Ética de la Liberación* [267] (Dussel, 1998) indicábamos que la cuestión más ardua era fundamentar el principio material, sin embargo es la cuestión de la exterioridad del Otro/a el momento crítico por excelencia y comienzo de todo discurso de ruptura con la moral dominadora.

<sup>2</sup> Obsérvese que para Bartolomé esa Cristiandad eran una doble inversión del cristianismo negado en el siglo IV por Constantino y en el siglo XVI por los españoles (Véase Dussel, 2014d, “La descolonización epistemológica de la teología”, en *Concilium* (2013 o 2014), nr., p.

<sup>3</sup> Las Casas, 1966, p. 36). Obsérvese que se domina al pobre varón, a la mujer (con la que el conquistador tiene por hijo al mestizo) y al niño (que se lo reeduca). Es un anti-Hammurabi: en lugar de la viuda tratada en justicia, la indígena dominada;

durante cinco siglos ha luchado por formularse.

[9.14] Marx entenderá la *crítica* (*Kritik*) como la deconstrucción de las teorías económicas burguesas que definen al trabajo asalariado como una categoría interna al sistema teórico capitalista, no pudiendo descubrir en qué momento se oprime al obrero. Toda la obra del gran economista consistió en partir teóricamente de la víctima negada del sistema (el trabajo vivo) y desarrollar desde ese criterio todo un marco categorial en que se descubre por qué dicho trabajo vivo es víctima de la explotación gracias a la obtención de plusvalor, “trabajo no pagado” (*unbezahlte Arbeit*), robo entonces, injusticia, juicio ético acerca del sistema como totalidad. Por ello podemos enunciar que la obra bajo el título de *El capital* de Marx es una ética<sup>4</sup>.

[9.15] En efecto, la ética emerge en el momento en que en el *mundo* (diría Heidegger), en el *sistema* (N. Luhmann), en una institución, de entre los entes (*algo*), las cosas, los componentes de esa totalidad surge el rostro de *alguien*. Entre el *algo* que se manifiesta fenomenológicamente (con un significado y con un sentido), *alguien* rompe lo neutral cuyo centro es el ser-en-el-mundo, cada ser humano. Pero en ese *mundo* que todos despliegan (*tesis 2*) como el propio, de pronto, de manera inesperada, surge *alguien*, otro ser humano, otra biografía, otro mundo, otro tiempo, otra historia. No se puede *comprender* el mundo del Otro como se *interpretan* las cosas, los entes. Si *el Otro/a* no *se revela* nada se puede saber de él/ella. El orden de la *manifestación* de los entes que aparecen en el mundo (la fenomenología) deberá distinguirse desde ahora del orden de la *revelación del Otro/a* desde *más allá* del mundo (la epifanía). La moral, la fenomenología es trascendida por la ética y la epifanía. La primera, la constituye el ser humano dado desde la visión; la segunda, se descubre desde la pasividad del escucha, del obediente.

[9.16] Necesitamos ahora una nueva categoría filosófica que no existió entre griegos ni moderno: *cara-a-cara* (*panim el panim* en el dialecto palestino llamado hebreo). El rostro de un ser humano ante otro ser humano, sin mediación: “Que me bese con los besos de su boca” (dice el poema *Shir ashirim* en esa lengua). Labio-a-labio, mano-a-mano, abrazo, solidaridad sin mediación todavía. El miembro de un sistema, por ejemplo económico, no aparece como *alguien* sino como *algo*, al visitar la empresa productiva del ejemplo. Pero si en medio del ruido de la fábrica se levanta un obrero y le dice al propietario: “-¡Tú, que eres tan bondadoso que formas parte de una asociación protectoras de animales, no se te mueve el corazón ante mi sufrimiento!” Surge de pronto *alguien* que rompe el ser funcional (una parte definida desde el capital) del ser humano para *revelarse* como *Otro*, como *alguien*, interpelante. Surge esa protesta desde la *exterioridad* del capital, desde la *nada*<sup>5</sup>.

[9.17] Este fue el tema que obsesionó en toda su vida a E. Levinas. Su obra clásica enuncia el tema explícitamente: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*<sup>6</sup>: la Totalidad del mundo, tan analizada por Heidegger (y del cual Levinas fue alumno, al igual que de Husserl, desde 1929 en Freiburg), es trascendida desde el Otro cuya alteridad pone en cuestión al mundo como última instancia. Si del mundo es la *com-prensión* el ser, como su fundamento, más allá del mundo se revela el otro en la *proximidad* (denominación levinasiana de origen latino con respeto al cara-a-cara semita). Asumiendo, y superando la reflexión husserliana de las *Meditaciones cartesianas*, de 1930 en Paris, Levinas emprende la tarea de definir la ética de una manera muy particular. La *ética* es exactamente la

---

en lugar del huérfano, el niño indígena re-educado; en lugar del pobre, el indio explotado; y todos extranjeros negados en su dignidad por el colonialismo naciente moderno.

<sup>4</sup> Véase Dussel, 1990, 10.4.

<sup>5</sup> Referencias de Marx sobre la nada y la exterioridad, Mans. 44 y Grundrisse.

<sup>6</sup> Levinas, 1968, Dussel, 2014a.

pasividad abismal por la que el que inevitablemente es en su mundo deja ser al Otro *como otro*, superando la mismidad del mundo en el que siempre somos centro. La apertura *al Otro* como otro, más allá de *lo Mismo*, es el pasaje anadialéctico<sup>7</sup> de la ontología (la totalidad heideggeriana) a un más allá (*meta-*) del horizonte del mundo (*-física*). La ética es la meta-física (para Levinas) última instancia de *la esencia de la crítica*, porque ésta tiene así un punto fuera del sistema desde donde puede poner la totalidad en crisis. Todo otro momento ontológico u óntico no tiene suficiente distancia para efectuar un juicio práctico negativo sobre la totalidad como totalidad. Con razón K. Popper decía que la totalidad no tiene sentido, pero era porque era el fundamento de todo sentido. Ahora toda crítica no tiene sentido si no tiene un punto de apoyo exterior al mundo para poder lanzar la crítica. K. Marx indicaba que A. Smith no podía criticar al capitalismo porque estaba atrapado en su horizonte como una prisión fetichizada.

[9.18] Pareciera que la sentencia de Parménides tampoco tiene sentido en aquello de que: “El ser es; el no-ser no es”<sup>8</sup>. Ya Hegel en su *Lógica* le dio un sentido; pero aquí le daremos otros. El “ser” es el fundamento del mundo, de la moral vigente, de lo dado. El ser es el griego. El “no-ser” es lo extraño, la exterioridad, el Otro. El no-ser es el bárbaro, el esclavo, el Otro/a. Pero esa alteridad más allá del ser es real, existe y vive en la oscuridad del *olvido de la alteridad* (pensando en el *olvido del ser* de Heidegger)

[9.19] Esta experiencia como apertura al Otro, la *proximidad*, la analizó largamente F. Schelling en sus clases universitarias de 1841 en Berlín, como crítico de Hegel, que será su obra *Filosofía de la revelación*. Hemos trabajado el tema en otro lugar<sup>9</sup>, pero aquí queremos recordar que Levinas se inspiró también en ellas para mostrar el sentido de la *revelación del Otro*. El Otro no es comprendido ni interpretado por lo que *aparece* como manifestación óntica (tamaño, color, raza, peso, etc.), sino que oculta su misterio que sólo se da a conocer ante el oído atento del que asumiendo responsablemente su interpelación tiene fe en su palabra: “El que tenga oídos para oír que oiga” expresa la antropología semita. Cuando revela su biografía se trata de una *exposición*<sup>10</sup> como riesgo de mostrar el sí mismo íntimo. Por ello la ética es el ámbito que *deja lugar* (como en el tema de la kabala: la *contractio Dei*) a la revelación del Otro/a; es la “explosión” del ser, del mundo propio, dominador y vigente como la esencia crítica misma. Ahora el acto ético es re-sponsable<sup>11</sup> del Otro por el Otro ante el sistema; *sustitución*.

### [9.3] *Lo negativo en la Escuela de Frankfurt*

[9.31] La primera generación de los frankfurtianos creó una escuela que interpretó la realidad desde su materialidad y negatividad. Se trata del llamado marxismo occidental, para distinguirlo del soviético de la época, quien dio importancia a la crítica como articulación de ambos aspectos (la *materialidad* de la corporalidad viviente descubierta desde su *negación*, su invisibilidad, su sufrimiento).<sup>12</sup> M. Horkheimer escribe que “lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente (*vorhandenen*), su

<sup>7</sup> El *aná* indica la trascendencia *positiva* del Otro; el *diá* el pasaje; el *lógos* la totalidad. Es un “pasaje / más allá / de la totalidad / desde la alteridad positiva”, cuya potencia no es la mera negación de la negación, sino el momento previo: la afirmación de la exterioridad como origen y potencia de la primera negación. El esclavo (primera negatividad) intenta dejar de serlo (segunda negatividad) desde el descubrimiento previo y el anhelo de ser libre (positividad anterior a la primera negatividad).

<sup>8</sup> Diehls, Fragmento Parménides...

<sup>9</sup> Dussel, 1974.

<sup>10</sup> La “exposición” como “la presentación en persona del Otro, como quien abre su camisa y se expone a un pelotón de fusilamiento” –me decía Levinas en Lovaina-.

<sup>11</sup> *Spondere* en latín es “tomar a cargo” sobre sus hombros (*re-*). Un tomar a cargo al Otro sobre sí mismo.

<sup>12</sup> Véase Dussel, 1998, § 4.2, del cual haremos aquí un resumen.

papel *positivo* en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionado por el pensamiento *crítico*. La meta que este quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón se fundamenta en la *miseria presente (Not der Gegenwart)*<sup>13</sup>. La totalidad existente es lo positivo; el sufrimiento de la víctima del sistema (aunque sea un efecto negativo no conciente: *unintentional*) es el punto de partida de la crítica.

[9.32] Adorno escribe en la *Dialéctica negativa*: “esa *ratio* [la razón de la modernidad] tiembla ante lo que perdura amenazadoramente *por debajo* de su ámbito de dominio y que crece proporcionalmente con sus mismo poder”<sup>14</sup>. Lo positivo acentado sobre lo negativo sabe, en su inconciente colectivo pretendidamente inocente, que los dominados trabajan y sufren para pagar su felicidad, los bienes que acumulan, pero no permite que ese descubrimiento pase a la conciencia. El super-yo de la cultura dominante, diría S. Freud, se lo impide. La tarea de la crítica es justamente llevar a la conciencia ética a esas víctimas ocultadas, encubiertas, para asumir la re-sponsabilidad o la culpabilidad ética, y elaborar la teoría (también filosófica como Filosofía de la Liberación de esas exterioridad negada) que explique ese olvido, esa invisibilidad de los oprimidos o excluidos.

[9.33] Por ello H. Marcuse escribía críticamente desde Estados Unidos, país ingenuamente con una cultura unidimensional meramente positiva, que “la ética de la revolución” [es decir, el pensamiento práctico negativo] atestigua así la confrontación y el conflicto entre dos derechos históricos: por un lado, el derecho [*positivo*] de lo *existente*, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la felicidad de los individuos [dominadores]; y por otro lado, el derecho de lo que *puede ser* y *quizá debería ser*, porque puede disminuir el dolor, la miseria y la injusticia”<sup>15</sup>. Pero, agregaría, ese segundo derecho que “puede ser” sin embargo “ya es” en la víctima; es decir, no es sólo un derecho que “quizá debería ser” –en el texto citado-, sino que es el derecho como tal, negativo, que la víctima tiene de luchar para “disminuir [su] dolor...”. Ese derecho *negativo* (lo llamaría) es el derecho *absoluto* del Otro/a en tanto oprimido, fuente creativa *actual* del derecho *positivo* futuro. Es el momento meta-físico del que nos estamos ocupando en esta *tesis 9*.

[9.34] El sistema vigente se fetichiza, es decir, pierde teóricamente la posibilidad de la auto-crítica creativa al declararse la totalidad existente como “sociedad abierta” (popperiana) ejemplar, el mejor modelo posible ante todo crítico (los profetas del odio, porque ejercen la crítica en nombre de las víctimas ignoradas hasta de los mejores científicos y filósofos, como K. Popper). Es la totalización de la Totalidad totalizada, justificada por la *moral* positivo de lo dado, criticada por E. Levinas como el mal sin perdón porque no tiene conciencia ética de la falta cometida.

[9.35] El dominado, el excluido o la víctima es la negatividad existente bajo el sistema afirmado en su positividad porque vigente (el pobre, el extranjero, la viuda, el huérfano...), que niega también al pensamiento crítico en nombre del positivismo lógico:

“Cuanto más se realiza el proceso de la *auto-conservación* [del capitalismo y de la modernidad] a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la auto-alienación de los individuos [...] El positivismo, en fin, que no se ha detenido ni siquiera ante la cosa más cerebral que se pueda imaginar: el pensamiento, ha acorralado incluso la última instancia intermedia entre la acción individual y la norma social”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Horkheimer, 1970, p. 35; ed. cast. p. 248.

<sup>14</sup> Adorno, 1966, p. 30; ed. cast. p. 29.

<sup>15</sup> Marcuse, 1970, p. 148.

<sup>16</sup> Horkheimer, 1971, pp. 29-31; ed. cast. pp. 45-46.

Así la filosofía se refugia en un pensamiento formalista tradicional y pierde la mordiente de la crítica material (y también formal, cuando no ha caído en el formalismo). La moral del sistema fetichizado pasa por ser la ética sin más, el juicio de hecho se opone al juicio de valor, la política de la filosofía. La ética es descriptiva y no normativa; se transforma en una filosofía precisa, científica, argumentativa formalista alejada de la realidad negativa de los excluidos, de los que sufren el sistema.

[9.4] *La negatividad de la materialidad sufriente en Schopenhauer, Nietzsche y Freud*

[9.41] Estos tres pensadores críticos que se enfrentan a la *negatividad* lo hacen de tal manera que en un momento central de su propuesta teórica terminan por contradecirse, pero, de todas maneras, nos muestran senderos críticos muy creativos. A la *negatividad* se la puede negar, por su parte, afirmando un nuevo tipo de *positividad*, que no es la positividad del sistema dejado atrás sino la superación o el pasaje a un nuevo sistema en el que la negatividad anterior es suprimida. El esclavo debe liberarse para dejar de ser esclavo pero no para convertirse acto seguido en un nuevo amo dominador. Si así fuera la Mismo permanece nuevamente como lo Mismo. Se trata entonces de constituir una *nueva positividad*.

[9.42] En efecto, Schopenhauer descubre el sufrimiento inevitable de la existencia humana en cuanto tal, por el hecho de ser un individuo. Sería una negatividad ontológica, a la manera de Plotino en el pensamiento helenístico-egipcio o en el budismo. Si es verdad, y tomamos la expresión en Schopenhauer en estas tesis de ética, que “allí donde hay *Voluntad (Willen)* hay *Vida (Leben)* [... y donde] hay *Voluntad de Vida (Leben zum Leben)* está asegurada la vida”<sup>17</sup>, nuestro filósofo desarrolla su argumento en el sentido que la negatividad, es decir el dolor, es efecto del “principio de individuación” (*principium individuationis*) que determina a la Voluntad universal como la voluntad de cada uno (como “objetivación de la voluntad” [*Objektivierung des Willens*], y en el deseo imposible egoísta de querer colmar como felicidad el “querer de la Voluntad” consiste el sufrimiento. Es por lo tanto necesario negar en sí mismo la voluntad de vivir (es la gran contradicción del filósofo de la “voluntad” contra la “razón absoluta” hegeliana), y en su centro la sexualidad como “foco de la animalidad animal”<sup>18</sup>. Lo que comenzó por ser negación de la negatividad de la finitud termina por ser negación del querer vivir. La ética consiste en la virtud negativa de la “compasión” trágica: vivir como propio y universal ontológico el dolor del otro sin posible redención o rescate.

[9.43] De alguna manera Nietzsche llega la final a una conclusión igualmente contradictoria. Oponiéndose a la *negatividad* del mundo dado, que denomina lo apolíneo (y también lo semita o el mundo cristiano como un “platonismo para el pueblo”) cuyos valores (vicios de los resentidos cuando eran oprimidos, transformados en virtudes vigentes del orden positivo cuando son los dominadores). Se trata entonces de negar radicalmente esa negatividad presente bajo el manto de la positividad opresora. Es la “Voluntad de Nada (*Wille zum Nichts*)”<sup>19</sup> [la que] se ha transformado en el Señor (*Herrn*) de la Voluntad de la Vida”<sup>20</sup> Hasta aquí el crítico Nietzsche, pareciendo una ética de la liberación. Pero, cuando el argumento continúa se vuelve en su opuesto. Los constructores del *nuevo* orden que han negado la negatividad pasada “son los seres humanos que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad.”<sup>21</sup> “El placer es el sentimiento de Poder (*Macht*)”<sup>22</sup>, y es solamente el “ser humano que se

<sup>17</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, § 54 (Schopenhauer, 1960, I, p. 380).

<sup>18</sup> Schopenhauer, 1993, p. 221.

<sup>19</sup> El ambiguo nihilismo nietzscheano, que hay que distinguirlo del nihilismo que explicaremos desde esta *tesis 9* en adelante. Porque hay que negar la negación del sistema pero para afirmar una positividad realmente justa, ética, nueva.

<sup>20</sup> *Wille zur Macht*, § 401 (Nietzsche, 1922, XVIII, p. 281).

<sup>21</sup> *Menschliches, Allzumenschliches*, § 224 (Nietzsche, 1922, XIX, p. 145).

trasciende” (*Übermensch*) el que instauro los nuevos valores del nuevo mundo. Pero, ¿cuál es el contenido paradigmático ese ese ser humano creador y su nuevo mundo?

[9.44] Contra los débiles, enfermizos, semitas o cristianos (entre ellos principalmente Pablo de Tarso<sup>23</sup>), que se han impuesto por una moral ascética (por “*vis inertiae* del hábito”<sup>24</sup>) con la que han dominado a los fuertes, sanos, arios (como los fundadores de Grecia y los cultos orgiásticos dionisiacos<sup>25</sup>), es necesario volver al origen de la helenidad indoeuropea y al espíritu de la tragedia, en el “Eterno retorno de lo Mismo”. La “Voluntad de Poder” es así la fetichización de la dominación de la raza aria (pretendidamente griega y germana para Nietzsche) que A. Hitler recibió bien definida por toda una generación de grandes profesores y filósofos, en cuyo centro estará Nietzsche. Exaltación sacralizada de la voluntad de dominio. La negación de la negación propuesta por el nihilismo nietzscheano culminó en la voluntad aniquiladora del otro ser no-germano y la positividad propuesta fue un retorno a la edad heroica de los conquistadores que ocuparan un espacio civilizado por egipcios y semita (la Grecia del IIIer. y IIo. milenio a.C.<sup>26</sup>).

[9.45] De otra manera, S. Freud confunde la negatividad de la afectividad del “yo deseo” (el *Ich wünsche*) –contra el mero “*Yo pienso*” de Descartes- con la sexualidad masculina. Es un genio que exactamente definió el “machismo”, pero no la sexualidad de la mujer. La sexualidad se la define en una etapa infantil como lo “masculino pero no femenino; la oposición se enuncia: genitalidad masculina o castración (*männliches Genitale oder kastriert*) [...] Lo masculino comprende el sujeto (*Subjekt*), la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como alberge del pene”<sup>27</sup>. Esta caracterización continuará hasta la edad adulta, y la mujer sentirá siempre una “falta del pene” (*Penismangel*), un “complejo de castración” (*Kastrationskomplex*) o el “primado del falo” (*Primat des Phallus*<sup>28</sup>).

[9.46] Al final de sus trabajos Freud querrá enmendar su unilateralidad refiriéndose al complejo de Electra<sup>29</sup>, pero será muy tarde, habría que comenzar su obra de nuevo. La libidine negada por el hiper-racionalismo moderno fue descubierta por Freud como la negatividad negada, pero dicha negación fue parcial, niega a la mujer sin advertirlo. La realidad machista eurocéntrica que se le impone como la negatividad oculta; el genio freudiano la manifiesta, la des-cubre, pero es sólo la libidine masculina. Falta todavía cavar más profundamente y encontrar otra negatividad oprimida debajo de la afectividad masculina: la femenina (y otros ejercicios de la sexualidad no heterosexual). Como puede verse es una visión limitada de la negatividad que habrá que saber negar todavía desde la alternativa de otra positividad: la liberación de la mujer y otras dimensiones del género. La negatividad freudiana (y también lacaniana) se torna equívoca. Además, el anti-Edipo como otro paradigma habrá que ir a describirlo en la experiencia semita, en el mito Abrahámico, que Freud siendo judío no supo desentrañar.

[9.5] *La ética o la crítica (die Kritik) de la moral en K. Marx*

<sup>22</sup> *Wille zur Macht*, § 657-658 (Nietzsche, 1922, XVIII, pp. 115-116).

<sup>23</sup> Como lo muestra G. Agamben, Nietzsche se sintió más Anti-Pablo que Anti-Cristo.

<sup>24</sup> Por la “fuerza de la inercia” (*Zur Genealogie der Moral*, I, § 1; Nietzsche, 1973, II, p. 184..)

<sup>25</sup> Nietzsche no sabía que esos cultos a la resurrección de la vida tenían su origen en Egipto y entre los semita, ya que los estudios no estaban en su época suficientemente avanzados. Atenas fue una colonia de Sais egipcia (véase Dussel, 1998, [4ss] y [405ss]).

<sup>26</sup> Véase Dussel, 1998, [249].

<sup>27</sup> *Die infantile Genitalorganisation*, en Freud, 1970, V, p. 241; ed.cast. I, p. 1197.

<sup>28</sup> *Ibid.*, V, p. 238; pp. 1195.

<sup>29</sup> *Elektrikomplex*; 1970, V, p. 278. Y esto inspirado en Jung. El “fundamento” (*Grund*) será dado en la infancia (“aparece en la primera infancia y se encubre posteriormente permaneciendo siempre como *fundamento*”; Freud, 1970, V, p. 122).



[9.51] Se pretendió, aun en el marxismo leninismo soviético, que *El capital* de Marx era una obra exclusivamente *científica* y no una ética. No se entendió que la *Crítica de la Economía Política*, por ser una “crítica” económica, era ya enteramente una *ética* (no una *moral*) aunque de un campo, el económico. Pero en dicha ética subsumida en dicho campo se puede encontrar *no explícita* una ética general. Es la tarea del filósofo crítico *explicitar lo implícito*. Es decir, en el campo económico Marx usa una matriz categorial ética que puede generalizarse analógicamente para todos los restantes campos, y aun para el nivel abstracto de la ética como tal. No hay que olvidar que Marx fue primeramente, en el tiempo, un filósofo, y desde su filosofía desarrolla una económica crítica de estricta precisión filosófica.

[9.52] El olvido y el encubrimiento (“el ser ama ocultarse”) de la ética en *El capital. Crítica (Kritik) de la Economía Política* tendrá muchas consecuencias, porque en el marxismo tradicional al final lo bueno, lo justo, lo que tiene pretensión de bondad era lo que afirmaba los intereses del proletariado, pero como éste fue sustituido *de facto* (¿abusivamente?) en sus funciones políticas por la “vanguardia” (p.e. el comité central del partido), dicho fundamento podía ser usado según la conveniencia estratégica del momento. Y la falta de una ética general fue corrompiendo el sistema a medida que se burocratizaba estalinistamente. Por el contrario, defendemos que *El capital* es ya una ética; una ética económica, o mejor, una economía que había subsumido claramente el principio material que hemos expuesto en la *tesis 5*: el principio vida humana como trabajo vivo. La nada (el no-ser) y la exterioridad del “trabajo vivo” como “la Alteridad del Otro”, el Otro que el capital será el punto de partida. En los *Grundrisse* la “realidad real” del *trabajo vivo* es “fuente creadora del capital desde la nada” (nada invierte el capital para acumular plusvalor). Debemos entonces inscribir a Marx en la tradición de la meta-física semita.<sup>30</sup>

[9.53] Muy resumidamente podemos decir que para Marx el mercado capitalista es el “mundo de los fenómenos” (así denominado por Hegel y Marx explícitamente). En dicho mundo o mercado “aparecen”<sup>31</sup> ciertos fenómenos económicos, que la economía clásica (a partir de A. Smith) nombra como dinero, mercancía, ganancia, etc.- Son las categorías *superficiales* dirá Marx, que sin embargo se enuncian sin orden y se salta epistemológicamente de una a otra sin suficiente concatenación ni fundamentación. Este sería el orden *óptico* de la economía clásica o del neoliberalismo, la *positividad* dada del sistema vigente (capitalista), que culmina en la acumulación de ganancia o en el criterio de racionalidad del aumento de la tasa de ganancia. Lo que acrecienta dicha tasa es competitivo y eficaz, productivo.

[9.54] Pero Marx, como preciso pos-hegeliano que subsume y supera a Hegel, pasa de este orden superficial óptico al ámbito *profundo* ontológico. Los fenómenos del mercado aparecen desde su fundamento (*Grund*), que es el “ser” del capital, el “valor que se valoriza”. Ese ser o fundamento permanece oculto detrás de la positividad superficial del mercado y es la esencia del capital (la “esencia” en el sentido hegeliano: el ser como fundamento de lo que aparece). Y es en ese ámbito profundo, de la producción, de la empresa productiva, donde el trabajador *crea* (no “produce” ni “reproduce” en la terminología de Marx) en el plus-tiempo de plus-trabajo un valor que es gratis para el capital, y por lo tanto se ahorra un plus-salario. En ese plus-salario no pagado, “impago” (*unbezahlt* en la terminología de Marx) entonces consiste el secreto misterioso del capital en cuanto tal. El ser o la

<sup>30</sup> Véase Dussel,

<sup>31</sup> La manifestación o apariencia del fenómeno es descrita por la fenomenología (hegeliana, marxista o husserliana). Puede ser “mera apariencia” (*Schein*) o “aparencia” con sentido (*Erscheinung*), que se inspira en la terminología kantiana.

esencia del capital es la acumulación del plus-valor *no pagado* (“trabajo impago”, *unbezahlte Arbeit*), éticamente robado, robo perpetrado al trabajador asalariado. Hasta aquí nos encontramos en el nivel profundo ontológico describiendo al plus-valor como el fundamento del fenómeno de la ganancia que “aparece” en el mercado. La crítica de la ontología es ya una novedad filosófica y económica enorme, y enunciada por vez primera y para siempre: mientras haya capital el veredicto de Marx tendrá vigencia, verdad, sentido.

[9.55] Pero hay todavía un tercer ámbito (también para la filosofía y la economía de la liberación<sup>32</sup>), *más allá* de la ontología económica, del *ser* o *esencia* del capital, es decir, del “valor que se valoriza” acumulando plusvalor. Este tercer momento es trans-ontológico, es la *realidad* (más profunda todavía que el *ser* de Parménides o de Heidegger) propiamente ética o meta-física (en la terminología de estas tesis de ética o de E. Levinas<sup>33</sup>). Se trata no ya del “fundamento” (*Grund* en alemán) sino la “fuente (*Quelle*) creadora del ser desde la nada”<sup>34</sup>. Esa trascendentalidad trans-ontológica queda definida como “trabajo vivo”. El trabajo vivo es el trabajador *en acto* (*Tätigkeit*, en los *Grundrisse* de 1857) como una “realidad real” 1) anterior al capital como perteneciente a un sistema previo (feudal en Europa, p.e.), 2) como masas empobrecidas (ni en el mundo feudal ni todavía en el capital, descrito en el capítulo de *La acumulación originaria* de *El capital*), 3) en el capital como trabajador asalariado, o 4) después del capital como desocupado. Pero todo comienza por el acto ético y perverso como tal: la subsunción del indicado trabajo vivo como un momento o mediación del capital para alcanzar la ganancia/plusvalor.

[9.56] En efecto, el acto de alienación<sup>35</sup> como el *mal originario* (devenir “otro” que sí mismo) es la indicada subsunción, in-corporación o transustanciación (amaba de escribir Marx) del trabajo vivo, que trascendental al capital tiene una dignidad no valorable (no tiene valor porque es la fuente creadora de todo valor; tiene dignidad que es mucho más que valor). La vida no tiene valor sino dignidad, en la que se origina el valor del valor (como la cualidad de la mediación que afirma la vida<sup>36</sup>). De su dignidad ética *absoluta* (la vida humana) de *sujeto* (punto de arranque de toda *crítica*, y de la *crítica* de la economía política burguesa), el trabajador es violentamente transformado en *cosa*, bajo la apariencia de un intercambio de trabajo por dinero (“¡Bentham!” exclama Marx). Y el capital, que es una *cosa*, se transforma en *sujeto*. En esto consiste la lógica ideológica de la ciencia economía clásica y neoliberal que Marx denomina fetichismo. Es un “pase de mano” epistemológico, como el que efectúa el mago, que transforma al sujeto en cosa y a la cosa en sujeto. El mostrar esta inversión es la esencia crítica y ética de *El capital*; ética implícita que estamos explicitando, y que es el meta-lenguaje categorial del pensar de Marx mismo.

[9.5] *La ética es la crítica primera. Es el inicio de la filosofía: prima philosophia*

[9.51] Si “la crítica de la religión es la primera crítica” se entendía la exigencia ante Hegel, que había hecho de la religión (como Cristiandad), o ante los manchesterianos con el calvinismo (coherente al capitalismo), que la había definido como el fundamento del Estado o del mercado. Pero implícita en esa crítica de la religión se encontraba la crítica ética que es la primera crítica, que niega en que el ser, la

<sup>32</sup> Este tercer aspecto lo he descrito en las *16 tesis de economía política* (Dussel, 2014; ).

<sup>33</sup> La segunda obra clásica de este filósofo se denomina “Siendo de otra manera que el ser o más allá de la esencia”. Tanto el “ser” como la “esencia” (el ser como fundamento) son la ontología que Levinas y Marx critican.

<sup>34</sup> Véase Dussel, 1990, caps. 9 y 10.

<sup>35</sup> En el Marx definitivo la doctrina de la *alienación* es la *subsunción*, cuestión frecuentemente ignorada por el marxismo vulgar.

<sup>36</sup> Véase Dussel, 1998, caps. 1 y 4.

esencia de la totalidad (política o económica) sea la última fuente de la creatividad de los sistemas históricos (en los momentos originarios anteriores a su decadencia dominadora). La crítica ética (una redundancia, ya lo hemos dicho) es el negar la pretensión de totalización de la pretensión de bondad que encubre fetichistamente víctimas del propio sistema, más aún cuando son la mayoría de la población o cuando lo son sistemáticamente (es decir, víctimas de sistemas institucionales como veremos en la *tesisII.ij*).

[9.52] Dicha crítica se origina en la víctima, en el oprimido o excluido del sistema, que guarda exterioridad en su dignidad de ser humano Otro que la definición funcional que el sistema le ha asignado. El obrero asalariado es un pobre que crea plusvalor. No es considerado en su dignidad incuantificable de creador de todo valor (de la totalidad del capital entonces). Esa dignidad negada clama justicia. Su revelación como persona inalienable hace “explotar” todas las funciones alienantes del sistema a los ojos y oídos del crítico. El que ve el sufrimiento de la víctima y oye su clamor es el que comienza la crítica práctica y teórica del sistema, del victimario. Es ética ante que teórica o científica; es práctica antes que explicativa; surge de la indignación y no sólo del descubrimiento de una nueva matriz intelectual.

[9.53] Desde este punto de vista la ética (no la moral, tal como la hemos definido) es la *prima philosophia*, por donde debe comenzar a estudiarse la filosofía, antes que todo curso de introducción a la filosofía, de antropología u de ontología, e evidentemente de filosofía del lenguaje o de la ciencia. Ellas ya están situadas en algún *lugar* que la ética crítica describe. No es lo mismo leer a Parménides desde una interpretación ingenua eurocéntrica cuando se enuncia “El ser es, el no-ser no es”. Puede realizarse reflexiones profundas de admirable significación (como la que escuché de un profesor español en la provincia natal en mis estudios filosóficos primeros). Pero nunca me había imaginado que el “ser” hubiera podido ser griego, y el “no-ser” la barbarie de los asiáticos, macedónicos o europeos, de la mujer, el niño o el esclavo. Sólo desde una conciencia ético crítica podía nacer un *lugar* diferente de lectura. El *locus enuntiationis* del que hablamos hoy como el giro descolonizador epistemológico que tiene un componente ético esencial, ya que surge desde una opción ética por las víctimas, por el Sur, por el antiguo mundo colonial que todavía no termina de liberarse. Aun la crítica epistemológica comienza por ser ética.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Véase mi *Ética de la Liberación* Dussel, 1998, § 5.3.