

7.

*¿PUEDE LEGITIMARSE "UNA" ÉTICA ANTE LA
"PLURALIDAD" HISTÓRICA DE LAS MORALES?**

*Ponencia al I Congreso Nacional de Filosofía, en Guanajuato (México).
en diciembre de 1981.

A los fines de esta ponencia, y sin pretensión alguna de tipo epistemológico o teórico, distinguiremos para mejor expresarnos *ética de moral*. Por *ética* denominamos el nivel de las exigencias prácticas válidas para todo hombre en toda situación histórica. Si la historia mundial como totalidad es *una, una* es la ética. Por *moral* entendemos, en cambio, el nivel concreto que queda delimitado dentro de un sistema histórico (azteca, inca, egipcio, chino, griego, feudal, capitalista europeo, etc.). Como existe una pluralidad de totalidades histórico concretas, y aún épocas diversas, es un hecho histórico y sociológico que existen *muchas* morales. Ante el *hecho* de la pluralidad de morales la cuestión es ver cómo, y si es posible, legitimar *una* ética válida para toda la historia mundial como la *omnitudo realitatis* de la existencia humana en concreto.

1. EL INTENTO DE HEGEL (1770-1831)¹. El filósofo de Tübingen nace un siglo después del triunfo de la burguesía inglesa, y en su juventud contempla la toma del poder por parte de la burguesía en Francia. Su vida es contemporánea a la expansión del capitalismo industrial. Su trabajo teórico se encaminó, con o sin conciencia a legitimar una ética articulada o explicativa de

la moral de la burguesía. Para ello echó mano de lo mejor de una larga tradición teórica, que no es aquí el lugar de recordar, sino sólo de recoger sus frutos, sus efectos especulativos.

Como para Kant ("la raíz del mal [*die Wurzel des Bösen*]"²) o para Schelling ("de ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como negación real de la particularidad [*Eigenheit*]"³), para Hegel igualmente el bien es el que "la particularidad (*Besonderheit*) no sea mantenida como esencial ante lo universal"⁴. De otra manera, el mal es la determinación, la finitización, el afirmarse como parte sin querer volcarse en lo universal: "La inmediatez finita del sujeto singular (*einzelnen*)... se determina primeramente como lo nulo (*Nichtige*) y malo (*Böse*) y, seguidamente... (se lanza) en el movimiento que consiste en deshacerse (*entäussern*) de su determinación natural inmediata... para unirse consigo mismo en el dolor de la negatividad y de tal suerte conocerse como reunido a la esencia"⁵. El que alguien consista y persista como distinto, como diferente, como determinado y no se disuelva en "lo Mismo", en el Todo, en el Absoluto del ser —acto que se asemeja al nirvana hindú o a la *gnôsis*— es el mal.

En la historia mundial la unidad de la ética y la pluralidad de las morales es pensada por Hegel a partir de esta ontología de la Totalidad. En efecto, la pluralidad de morales debe situarse en el nivel concreto de la universalidad de las "costumbres" (*Sittlichkeit*) de cada pueblo. El individuo, como particularidad se encuentra así asumido y negado (*aufgehoben*) en su patria, pero, por su parte, "las ideas concretas, los espíritus de los pueblos (*Völkergeister*) tienen su verdad y su determinación en la Idea concreta que siendo la Universalidad concreta es el Espíritu del mundo (*Weltgeist*)"⁶. Es bueno no olvidar que dicho "Espíritu" es el Espíritu Santo de su *Filosofía de la religión*.

Y bien, ¿cuál es la relación entre las morales particulares de los pueblos históricos y la ética universal de la historia mundial?

"Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento..."⁷, "el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural... es el pueblo domi-

nante (*herrschende*) en esa época de la historia mundial...
 Contra el derecho absoluto (*absolutes Recht*) que él tiene
 por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espí-
 ritu mundial, el espíritu de los otros pueblos *no tienen de-
 recho alguno* (rechtlos)"⁸.

De manera que la resolución de la particularidad de las morales
 de los diversos pueblos alcanza el nivel de una ética universal
 en la fetichización de la moral del pueblo dominador del mundo
 en cada época histórica. De otra manera; la ética universal no es
 un nivel abstracto que tiene validez en todos los pueblos y cultu-
 ras, sino que es la moral particular de un pueblo que por el hecho
 de ser el "portador" (*Träger*, dice el texto) del Espíritu —y es el
 portador del Espíritu porque es el dominador del mundo en su
 época: la dominación como manifestación de divinidad— asume
 en su particularidad la universalidad concreta de la Historia mun-
 dial como totalidad. Y si recordamos que dicho pueblo es el por-
 tador del Espíritu para que Dios se reconozca a sí mismo y llegue
 a la plena realización de su Retorno, puede entenderse entonces
 que la ética universal, la fetichización de la moral del pueblo
 dominador, es la religión del Estado⁹. La moral de los otros
 pueblos, "como bárbaros"¹⁰, se ubican "en torno al trono (del
 pueblo dominador del mundo) como agentes de su realización,
 como testigos y como ornamento de su esplendor"¹¹.

¡Mejor filosofía de la dominación pocas veces ha sido expre-
 sada por la humanidad!

2. ALGÚN INTENTO POSHEGELIANO. Gracias al viejo Schelling¹², a la
 crítica de la fetichización de la Cristiandad por parte de
 Kierkegaard¹³, y el recuerdo cristológico de la sensibilidad del
 teólogo luterano Feuerbach¹⁴, y muchos otros, hubo toda
 una generación contraria a la filosofía idealista de la Identidad.
 Entre ellos encontramos a Karl Marx (1818-1883). Puede decir-
 se que la totalidad de la obra del pensador de Trier es ética.
 En realidad desde sus escritos de 1844 hasta su muerte trató un
 solo tema: "¡No robarás!" Si de algo se le puede criticar es que

esta exigencia le obsesionó hasta transformarse en el *leiv motiv* de su existencia práctica y teórica.

El tema de la moral de un sistema dado y las exigencias de una ética universal son el fondo de sus análisis —que pasa frecuentemente desapercibido a marxistas y antimarxistas—.

El analiza un sistema dado, una totalidad concreta, y en ella una moral histórica: la del capitalismo. En efecto, el sistema como totalidad o la economía política como su expresión teórica se comporta como un horizonte que niega, desprecia, no descubre, no valora la exterioridad, la alteridad, el otro:

"La economía política no conoce al trabajador desempleado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra *fuera (ausser)* de esta relación de asalariado... Son figuras que no existen para ella, sino solamente para *otros ojos*; para los ojos... del alguacil de pobres; son fantasmas que quedan *fuera de su reino*"¹⁵.

En el ámbito de la exterioridad del sistema y la moral capitalista se sitúa el sujeto y las exigencias de una ética universal. El propietario o el asalariado son partes de la moral capitalista, pero el hombre, "*como hombre*" y no sólo "como trabajador"¹⁶ más allá del sistema. El *hombre*, que además trabaja, para la moral capitalista es en realidad *nada*:

"La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo... puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia"¹⁷.

De otra manera, y entiéndase esta *nada* para la moral del sistema como la realidad de la *exterioridad*¹⁸, el hombre, no como el asalariado que entra en un contrato, sino como un sujeto libre que puede también ser sujeto de *otros sistemas* porque su ser real y concreto (y éste es el *sujeto* de la ética universal) no se agota en la relación abstracta de ser "asalariado"; el hombre tiene exigencias absolutas (éticas) por sobre las exigencias abstractas (morales) del capitalismo. La exigencia moral del capitalismo se enuncia: "No robes la propiedad privada"; "trabaja la

boriosamente para alcanzar la riqueza". Pero inmediatamente se contradice, porque debe apropiarse uno (el propietario del capital) de la propiedad privada del otro (su trabajo, al menos de una buena parte no pagada). Y entonces la moral y la economía política se escinden, y "el hecho de que cada esfera se mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la economía política, se basa en la esencia de la enajenación del hombre"¹⁹. La moral no juzga ya las estructuras, se toma "arbitraria, ocasional, trivial, acientífica"²⁰. Sólo rige en ambas, exigencias individuales bien predefinidas (sexuales, cumplimientos de las leyes legisladas, etc.). Dejan de haber criterios éticos absolutos que valieran tanto para la moral abstracta como para la economía política. Sería función de una ética universal el poder juzgar a la misma economía política desde criterios humanos absolutos. Por esto, "la relación de la economía política con la moral... cuando no es una apariencia engañosa, cuando se la considera como *esencial*, no puede ser sino la relación de las leyes económicas con la moral... La economía política se limita a expresar a su manera las leyes morales"²¹. Marx, entonces, no sólo no niega una ética universal, sino que critica la hipocresía de escindir una moral abstracta y restringida que se oponga a una economía política inmoral en sus principios y en sus conclusiones.

¿Qué criterio absoluto tiene el pensador del siglo XIX para juzgar la eticidad o no-eticidad de un acto? Es el siguiente —y si tratamos la cuestión en una obra de juventud es por el reducido espacio de esta ponencia, pero sería fácil mostrar la mismo en las obras del 1857 o 1863—:

"El trabajo, la *actividad vital* subraya el autor—, la *vida* productiva misma, aparece ante el hombre como un medio para la satisfacción de necesidad... La *vida* productiva es *vida* genérica. Es la *vida* que crea *vida*. En la forma de la actividad *vital* reside el carácter de la especie,... la actividad libre, conciente, el carácter de la *vida* del hombre... El hombre hace de su actividad *vital* misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad *vital* concien-

te... Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación "²².

El bien es la plena realización de la vida *humana* ("... sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar... La apropiación de la realidad *humana*, su comportamiento hacia el objeto, es la afirmación de la realidad *humana*")²³, principio absoluto de la ética universal. Es en nombre de tal principio que se juzga como malo el fundamento mismo del sistema capitalista y de la moral burguesa:

"La economía política, pese a su mundana placentera apariencia, es verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias"²⁴.

¿Por qué? :

Porque "respecto del trabajador, que mediante el trabajo se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como objetivación, la actividad propia como actividad para otro y *de otro*, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto en favor de un poder extraño"²⁵.

De otra manera. El trabajo, actividad sensible y *espiritual* del hombre²⁶, se objetiva en el producto y se recupera en el consumo o satisfacción de la necesidad²⁷, la felicidad²⁸. Repitiendo: en el producto se "objetiva *la vida*". Todo producto es para sí o para otro. El "para otro" es una exigencia de la sociedad y del desarrollo humano. Esto es bueno: yo produzco para él y él para mí. Pero si no hubiera retorno, si produjera "para él" pero no él para mí, entonces habría una "pérdida":

"La objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre... La vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil"²⁹.

La acumulación de esa "pérdida de vida", ese "holocausto" a un nuevo "dios" es la *muerte* sumada del trabajador, ya que los productos elaborados no consumidos son falencia de vida. Ese "dios", suma de tantas muertes, es el "capital *muerto*"³⁰; es el "Mammon muerto"³¹; el fetiche en quien se deposita como

"ganancia"³² la sangre de todos los trabajadores: la bestia del Apocalipsis³³.

Vemos, entonces, que se elabora implícitamente una ética universal desde la crítica a una moral histórica y concreta. Lo que para Hegel era la bondad (el dominio del Estado imperial), aquí se transforma en maldad: el fetiche al que se inmola la sangre del asalariado.

3. EL CRITERIO ABSOLUTO Y CONCRETO DE LA ÉTICA. Ante el descubrimiento y experiencia de Europa de otros mundos (las culturas orientales, asiáticas, latinoamericanas, etc.), de otras morales vigentes, normas, valores, virtudes o *ethos* de otros pueblos, de otras clases, se intentó de diversas maneras fundamentar la universalidad de la ética. Sea por el "eterno retorno de lo *Mismo*" nietzscheano³⁴, sea para la validez intemporal y mundial de los *valores* aunque cambiarán sus jerarquías, cuyo mejor ejemplo fue la axiología fenomenológica scheleriana³⁵, sea por la puesta en cuestión desde la filosofía del lenguaje³⁶, sea por la crítica ontológica heideggeriana³⁷, etc. Sin embargo, una a una podría irse indicando sus límites. En general todas ellas fueron un retorno a un momento kantiano, neokantiano, predialéctico; positivismo, neopositivismo. Indiquemos sólo algunos aspectos³⁸ de la respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el *criterio absoluto* de fundamentación de una ética válida en *toda* situación moral dada?

El último fundamento de la eticidad (y no se confunda con la moralidad del mismo) no pareciera que pueda ser la *ley*. La ley como norma legislada es una exigencia del bien (el *bonum*, *télos* o "proyecto"). Sin embargo, la ley moral de un sistema dado (positiva o de las "costumbres") puede ser injusta. Por ello no puede avanzarse como un criterio absoluto. Aún la ley "natural" como expresión de la "naturaleza" humana debe ser profundamente repensada. Xavier Zubiri, filósofo español³⁹, muestra como la esencia humana puede ser conocida por sus efectos; pero éstos se actualizarán plenamente sólo al fin de la historia,

por lo que, en realidad, la esencia humana es dialéctica y progresivamente conocida pero nunca del todo. Lo mismo la ley "natural". La ley sólo puede ser principio de moralidad intrasistémica, pero no criterio absoluto.

De la misma manera el *valor*⁴⁰. La sustantivación del valor en las escuelas axiológicas no es más que la fetichización de la mediación. El valor no es sino el carácter *tenido* (y no *sido*) por la mediación *en tanto* mediación; es decir, que una posibilidad *vale* en cuanto es "medio" actual o posible para el fin. Por ello no puede ser un criterio absoluto sino un momento fundado.

Fetichizar los valores es ocultar el fundamento, el proyecto, el *ser* del sistema. Los axiólogos, subrepticamente, imponen una vez más el proyecto europeo del hombre a través de mediaciones pretendidamente eternas, válidas para todo lugar.

Lo mismo puede decirse sobre la *virtud*, especialmente después de la crítica de Nietzsche⁴¹. El *vicio* de la avaricia medieval se transformó posteriormente en la *virtud* del ahorro. Para el *ethos* de la nobleza medieval acumular capital era pecado y vicio; para el hombre burgués, para la moral capitalista, la virtud del ahorro se enseña a los niños desde su primera infancia. Es un verdadero ascetismo que rinde culto al Capital. ¿Cuál es el criterio que me permite discernir en un *habitus* que sea vicio o virtud?

De la misma manera el mismo *bonum*, *télos*, "proyecto" (el *Entwurf* heideggeriano que se identifica con el *Sein* y el "poder-ser"), queda puesto en cuestión cuando se lo sitúa como fundamento de un sistema histórico dado: ¿Es el *télos* o *finis* del orden medieval el mismo que el del orden capitalista? ¿Es que conozco por su *contenido* un fin humano perfecto que pueda juzgar la finitud, maldad, determinación de los proyectos de dichas morales? Si tengo un criterio superior para juzgar el proyecto o *télos* histórico, éste dejó de ser el último fundamento de discernimiento ético.

En efecto, Emmanuel Levinas mostró bien⁴² que la Totalidad, el orden o sistema establecido y vigente de "lo Mismo", no puede encontrar en sí sino el fundamento de la moral (la moral grie-

ga, azteca, medieval, capitalista), pero no el punto de partida de una ética válida para toda situación humana —y que por ello contiene el criterio absoluto—. Correctamente muestra el ámbito de la exterioridad del Otro como el *desde-donde* se origina una ética absoluta, transontológica, metafísica⁴³.

Sin embargo, Levinas no puede elaborar una ética política, porque al caer ésta en la ambigüedad de una nueva totalización, la ética dejaría lugar a una nueva moral de la guerra y la opresión. En parte, gracias a la Escuela de Frankfurt⁴⁴, pero mucho más desde la lucha de liberación del pueblo latinoamericano, nos vemos necesitados de elaborar un discurso no sólo de puesta en cuestión de las totalidades morales históricas, sino de la construcción de "*nuevas*" *totalidades utópicas*, analógicas y al servicio del pueblo liberado⁴⁵.

En todos estos casos el criterio o imperativo absoluto, y sin embargo concreto, de una ética válida para toda situación humana —y que puede juzgar todo sistema histórico y determinado de moral—, podría enunciarse así: "¡Liberémonos! clama el pobre u oprimido".

"Opera el bien, evita el mal" —formulación medieval— era absolutamente abstracta: sólo permitía justificar un sistema moral (desde la noción de "bien" del *mismo* sistema). Era un principio moral pero no ético. El bien del sistema es el bien del opresor; luego el opresor puede ser moralmente bueno y éticamente perverso. Puede ser un perfecto y "buen" capitalista en moral burguesa, y ser un hombre injusto al pagar a su obrero un salario insuficiente (según exigencias éticas), aunque legal.

Por el contrario, el principio que se enuncia: "¡Liberémonos! clama el pobre", es el criterio racional *crítico* por excelencia y el único que puede al mismo tiempo incluir el sistema moral y mostrar en su misma formulación la trascendencia interior o la exterioridad ética del sistema futuro, utópico en su positividad y realismo. El *oprimido* incluye en su concepto: 1) una totalidad como sistema moral vigente; 2) un opresor que es sujeto del acto perverso; 3) al sujeto colectivo ("Oprimidos") hombres justos

—al menos en dicha relación— injustamente tratados. "Liberar" significa: 4) tener en cuenta los mecanismos de la totalidad moral establecida; 5) el deber ético de desarticular dichos mecanismos; 6) la necesidad de construir el camino de salida del sistema y la postrer obligación de construir un nuevo sistema (todavía-sin-lugar: utópico) donde el oprimido de ayer sea el ciudadano en la moral justa del hoy.

Esta exigencia es *ética*. Es ética porque es trans-moral, trans-sistémica, desde la exterioridad del Otro, del pobre, del oprimido. Desde el Otro (momento *analéctico* del proceso histórico dialéctico), desde su *afirmación*, se puede proceder a la *negación de su negación* en el sistema.

"¡Liberémonos! clama el pobre" tiene además un contenido sensible, carnal, *material*. Se trata de dar de comer al hambriento, de *vestir* al desnudo, de *habitar* al extranjero. Las tres necesidades primarias de las que nos habla Engels. Es exigencia productiva (dar un producto para el consumo: pan), práctica (con respecto al otro), económica (en cuanto a las estructuras históricas de los sistemas de opresión que hay que negar, y las utópicas que hay que construir). Es un criterio que asume la totalidad de la materialidad de la *carne* (sárx, basar), y la dialéctica oposición y superación de los plurales sistemas morales desde las exigencias de una ética trascendental, absoluta y sin embargo concreta: ¡Todo sistema histórico *tiene oprimidos!* porque va ligado, inevitablemente, a la realidad de la libertad humana⁴⁶.

4. HACIA UNA ÉTICA TRASCENDENTAL Y CRÍTICA. Los sistemas morales históricos se "cierran", inevitablemente, en su momento decadente (en el momento que Spengler llamaría de la "civilización"), cuando el *pathos* creador de los fundadores (los Jeanne d'Arc o Washington) dejan su lugar a los imperios (a los Cesar, y a los que propugnan enviar más y más armas al Salvador), a la represión y la muerte de los "circos". Es la Totalidad totalizada de "lo Mismo". En esos momentos, y el presente es uno de ellos, tener un criterio absoluto trans-sistemático, trans-moral, más allá del ser, del bien, de la ley, del valor, de la virtud del

sistema no-ético en su totalidad es esencial. No sólo —y es lo secundario— como explicación teórica, sino como justificación práctica de la legitimidad ética del acto liberador de los héroes tenidos por el sistema como in-morales, torturados en las prisiones y asesinados.

Una ética que clarifique el criterio absoluto contra las morales no-éticas se hace así una necesidad estratégica de la misma política liberadora. Justifica teóricamente la dignidad suprema del gesto de los mártires y héroes y muestra, destruyendo la "buena-conciencia", la perversidad fetichista de las morales vigentes, triunfantes, de los sistemas dominadores.

Para poder perdonar, como el Comandante Borge, a su propio torturador, es necesario tener muy claro que dicho torturador es "bueno" con respecto a las exigencias de "su" moral somocista, y que por ello no podía descubrir (la *ceguera* propia de la conciencia moral ideológica del dominador) las exigencias absolutas, pero siempre concretas, de una ética utópica de liberación, en virtud de cuyo criterio absoluto podría afrontar la muerte aún en paz. Sabía que su muerte, de bandido e inmoral para la moral vigente, es praxis de legalidad con respecto a la moral futura de un sistema más justo. Aún la legalidad de un sistema moral histórico futuro podría ser juzgado desde el criterio absoluto de la ética: "¡Liberémonos! clama el pobre, el oprimido". Aún ese sistema moral futuro, por ser histórico, puede y debe ser juzgado desde la trascendentalidad radical del otro, del pobre, del oprimido. La trascendentalidad de la ética se sitúa así en un nivel absoluto: puede juzgar también todo futuro histórico. Lo mismo los conceptos de "liberación" y "oprimidos", que incluyen la dimensión de trascendentalidad y exterioridad. En conclusión: *La vida negada del pueblo, de los pobres juzga siempre a la muerte como maldad.*

¹Es sabido que la ética de Hegel es su obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), y los párrafos 483 al 552 de la *Enzyklopaedie* (1817). En este sentido véase Karl Heinz Ilting, *G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Fromman-Holzbourg, Muenchen, t. I-, 1973-; Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Oldenberg, Muenchen, 1920; Georg Lukacs, *Der Junge Hegel*, Aufbau, Berlin, 1954; Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950; etc.- Sobre el tema se ocupa Hegel desde sus primeros escritos, en especial desde su *System der Sittlichkeit* (1802). Por comodidad citaremos de la *Werke*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-XX, 1969-1971.

²*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1973), B 39, A 36, nota 1: cfr. B 32, A 29ss.

³*Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, en *SW*: t. VII, p. 382. Son los temas griegos y neoplatónicos, budistas y del Rig-Veda, pasando por Bruno y Boehme.

⁴*Rechtsphilosophie*, § 129 (t. 7, p. 262).

⁵*Enzyklopaedie*, § 570 (t. 10, p. 376). Es nuevamente el gran tema indoeuropeo, y por ello Hegel se refiere a Krischna (p. 383), a los místicos iránicos, a Djalal-Ud-Rumi: "He visto en todo lugar el Uno" (p. 387), al Bhagavad-Gita.

⁶*Rechtsphilosophie*, § 352 (p. 508).

⁷*Ibid.*, § 346 (p. 505).

⁸*Ibid.*, § 347 (pp. 505-506).

⁹"la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa, son idénticas en y para sí" (*Philosophie der Religion*, I, C, III (t. 16, p. 236).

¹⁰*Rechtsphilosophie*, § 351 (p.508).

¹¹*Ibid.*, §352 (p. 508).

¹²Especialmente sus lecciones de Berlín de 1841, y sus obras *Philosophie der Mythologie* (comenzada desde 1820), y la *Philosophie der Offenbarung* (comenzada en 1827).

¹³Cfr. Post-scriptum, Gallimard, Paris, 1941; Cfr. Karl Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.

¹⁴Cabe recordarse *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Klostermann, Frankfurt, 1967, en su famoso 62: "La verdadera dialéctica no es el monólogo del solitario pensamiento consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tu" (p. 111).

¹⁵*Manuscritos del 44*, en *Karl Marx Frühe Schriften*, Wissen. Buchgesell., Darmstadt, t. I, 1962, p. 576: "Gespenster ausserhalb ihres Reiches".

¹⁶*Ibid.*: "Tan pronto pues, como el Capital se le ocurre, deja de existir el trabajador, deja de existir para sí; no tiene ningún trabajo, por tanto, ningún salario, y dado que él no tiene existencia como hombre (*als Mensch*) sino como trabajador, puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre".

¹⁷*Ibid.*, p. 578.

¹⁸Recuérdese que "nada" indica exactamente el "más allá" del sistema.

¹⁹*Ibid.*, p.614.

²⁰*Ibid.*, p. 615.

²¹*Ibid.*, pp. 614-615.

²²*Ibid.*, p. 567.

²³*Ibid.*, p. 598.

²⁴*Ibid.*, p. 612.

²⁵*Ibid.*, pp. 574-575.

²⁶Marx está muy lejos de un materialismo vulgar o cosmológico, cuando dice; "el trabajador no desarrolla una libre energía física y espiritual (*geistige*), sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (*Geist*)" (*Ibid.*, p. 564).

²⁷"Después del alimento, las dos mayores necesidades del hombre son el vestido, la vivienda" (*Ibid.*, p. 548).

²⁸"No es feliz una sociedad donde la mayoría sufre... y la finalidad de la Economía Política es la infelicidad de la sociedad" (*Ibid.*, pp. 515. 516).

²⁹*Ibid.*, p. 561.

³⁰*Ibid.*, p. 512: "...tote Kapital".

³¹*Ibid.*: "...toten Mammons"

³²*Ibid.*

³³Uno de los temas preferidos en *Das Kapital* es la metáfora del *Apocalipsis* de que "el pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el Capital". Cfr. Franz Hinke-lammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, Costa Rica, 1977, pp. 26 ss.

³⁴Nietzsche, que fue un implacable crítico moral, terminó por hacer la apología del *ethos* guerrero y dominador del primitivo germano invasor de Europa.

³⁵Cfr. *Der Formalismus in der Ethik*, en *Gesammelte Werke*, Francke, Berna, t. II, 1954.

³⁶Cfr. George Moore, *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 1903. Habría que pensar en los trabajos éticos de Ayer, Wittgenstein, etc.

³⁷Heidegger propone una auténtica "ética ontológica" contra el idealismo subjetivista del Jean Paul Sartre de "Carta sobre el Humanismo", en donde igualmente critica a la ética axiológica.

³⁸Todo esto véase en mi obra *Para una ética de la liberación*, Siglo XXI, B. Aires, T. I-II, 1973, T. III, Edicol, México, 1977, t. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

³⁹Cfr. *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios, Madrid, 1963.

⁴⁰Cfr. mi ética indicada en *nota 38*, t. I, cap. 2, 7, pp. 70 ss. El "valor" no puede ser el fundamento, sino un momento fundado.

⁴¹En especial en sus obras *Zur Genealogie der Moral*, y en *Jenseits von Gut und Boese* (Cfr. mi *Ética* nombrada arriba, t. II, pp. 82 ss.).

⁴²Cfr. *Totalité et Infini*, Nijhoff, la Haye, 1974.

⁴³Hemos explicado esta cuestión resumidamente en *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, pp. 545\$.

⁴⁴Cfr. H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964, cuya obra influenció en mayor medida a la filosofía crítica que otros trabajos de Adorno, Habermas, etc.

⁴⁵Tema del t. IV de la *Ética* indicada en *nota 38*.

⁴⁶Este es el tema que intentaron abordar autores tales como Blondel, Bergson, Buber, Rosenzweig, Levinas, etc., en diferentes vertientes.