

Seminario Permanente 2017  
Filosofía de la Liberación. Perspectivas y prospectivas  
**Sesión 1.** Introducción de la Ética de la Liberación:  
Historia Mundial de las Eticidades  
Expositor: **Carlos Guerrero**  
Universidad de Santo Tomás

### *Introducción*

En este texto se abordará de manera sintética la Introducción a la Ética de la Liberación, mostrando aspectos claves para su comprensión. Se respetará la división de la Introducción en dos secciones que corresponden a diferentes épocas en la historia de la humanidad. La primera sección se ocupa de los tres primeros estadios del sistema interregional<sup>1</sup>, a saber, el “Egipcio-mesopotámico” que empieza en el IV milenio a.C.; continúa el “Indoeuropeo”, a partir del siglo XX a.C.; y finalmente, el “Bizantino, musulmán” que va desde el siglo IV d.C. hasta 1492. En la segunda sección se estudia el cuarto sistema interregional como primer “sistema-mundo” cuyo origen se sitúa en el "Descubrimiento".

Esta reconstrucción histórica tiene por finalidad no realizar un repaso anecdótico de las eticidades que las diferentes culturas humanas han producido en la totalidad del sistema interregional, sino de construir una propuesta filosófica como crítica a la interpretación eurocéntrica que comprende la civilización, la cultura, la razón, la humanidad, la política, la economía, la historia de la filosofía y en especial, la Modernidad, como desarrollo y producto exclusivo e intrínseco del ser europeo. Se demostrará que la Europa moderna, como la conocemos en la actualidad, fue una región periférica, colonial, dependiente, "atrasada" en los primeros tres estadios del sistema interregional. Esto con el propósito de negar la superioridad histórica de Europa como "comienzo y fin de la historia de la humanidad" y rechazar el “mito de la Modernidad” encargado de implantar la conciencia falsa de tener a Europa como inocente emancipador de su periferia.

### *Sección 1*

El primer estadio del sistema interregional en la historia de las eticidades se refiere a las altas culturas ubicadas entre el norte de África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia), y cuyo *contenido* de eticidad perdurará hasta nuestros días. A partir de este momento podemos encontrar uno de los orígenes de lo que serán las nuevas categorías ético-críticas<sup>2</sup>, tales como la alteridad o la exterioridad.

La cultura de los pueblos del África bantú, del África negra (actual sur del Sahara), que ya existían en el VIII milenio a.C., fueron uno de los orígenes de la cultura

---

<sup>1</sup>Por sistema interregional se refiere a un sistema asiático-africano-mediterráneo de 5.000 años de existencia y conformado por cuatro estadios. A partir de 1492, con la anexión de Amerindia, inicia el cuarto estadio y el sistema interregional se convierte en el primer sistema-mundo. Una tesis central de este libro es que las eticidades de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-afro-mediterráneo.

<sup>2</sup>Son categorías pertenecientes al *contenido* de estas culturas, pero que aún no han alcanzado el nivel filosófico *formal* que la ética de la liberación desea establecer

egipcia. Después del desecamiento del desierto, el pueblo bantú emigró al norte y unificó la región del Nilo. Las grandes tumbas, la concepción de la monarquía divina y la racionalización de la teogonía anteceden al pensamiento de la cultura egipcia y griega.

La existencia cotidiana de los pueblos egipcios estaba marcada por el culto de sus muertos y de sus ancestros, rasgos que ya existían en los pueblos bantúes. El culto a los muertos reflejaba la importancia que tenía para ambos la resurrección de la carne y la vida eterna. En ese entonces la carne, la corporalidad viviente, era valiosa, tenía sentido y por ello se la momificaba y se la conserva para toda la eternidad: "Di pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo, barco al náufrago"(Dussel, 2009, p. 26), muestra la importancia que tenía para las eticidades de este estadio la carnalidad real, la vida del sujeto humano concreto, pero más allá de esto, evidencia que la racionalización ética de las acciones, determinada por leyes justas, no es algo que se inventaron los griegos. La Ética de la Liberación no partirá de los griegos para construir su teoría filosófica.

Otro centro milenarior creador de eticidad es el mundo sumerio, mesopotámico, semita, que desde el IV milenio a.C. se fue racionalizando en una eticidad que incluye leyes en favor de los débiles, pobres y extranjeros. En el Código Hammurabi (1792-1750), por ejemplo, vemos una ética del cumplimiento de las necesidades (comer, beber, vestir, habitar) que en últimas afirma la dignidad unitaria del sujeto ético corporal y concede a la vida la función de criterio ético y de referencia última de la crítica (2009, p. 27).

Por otro lado, los hebreos, quienes se encontraban encadenados bajo el yugo de los egipcios, fueron los que iniciaron la histórica y milenaria lucha por la liberación de la esclavitud. La narración mítica del personaje bíblico de Moisés expresa racional y filosóficamente un "modelo de praxis" específico en la totalidad de las eticidades concretas. Los esclavos (víctimas dominadas, excluidas), por un proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica, cultural en una "tierra prometida"; tienden hacia una utopía futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio-mesopotámico(2009, p. 28).

Ahora bien, pese al contenido crítico de las eticidades del sistema interregional en su primer estadio, no es posible afirmar que tuvieran el rango de ser filosófica y racionalmente estructuradas bajo la forma de teoría. Sin embargo, es importante señalar que las primeras racionalizaciones míticas comenzaron hace aproximadamente 3200 años a.C.. Tanto Platón como Aristóteles reconocieron que el origen de la sabiduría griega proviene de los sabios egipcios (2009, p. 26). Además, las dificultades intelectuales que enfrentaron los presocráticos sobre el origen y esencia de las cosas, ya habían sido planteadas racionalmente milenios antes por las culturas del Alto Egipto.

En lo concerniente a Amerindia, para la Ética de la Liberación el lugar histórico que se otorga al mundo mesoamericano e Inca no es el *lugar* relacionado con el "Descubrimiento"<sup>3</sup> (invasión, para los Indios), sino que dicho lugar se sitúa unos 50.000 años atrás, cuando el homínido atraviesa el estrecho de Behring desde Siberia hasta Alaska y se desplaza por todo América. En una historia mundial de las eticidades no puede excluirse al mundo americano de los aztecas, mayas, chibchas, incas, los cuales a pesar de provenir de culturas afro-asiáticas, realizaron una actividad cultural creativa y autónoma.

---

<sup>3</sup> Para aclarar el concepto "Descubrimiento" véase Dussel, 1994.

El segundo estadio del sistema interregional es el Indoeuropeo, que no se refiere a una raza predominante o a una cultura homogénea, sino a un horizonte de contactos geográficos y comerciales que comparten una constante ontológica: "el Fundamento, la Identidad de todas las Diferencias, la referencia última del mundo cosmológico, antropológico, ético, es en estas cosmovisiones y filosofías la afirmación de un horizonte absoluto de lo real como lo "Uno". En la Alejandría del siglo III d.C., ocurre una síntesis de los pueblos indoeuropeos que 4.000 años atrás se habían empezado a dispersar. Alejandría se sitúa en una posición central del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo y la filosofía desempeñó un papel importante en la unificación del pensamiento de ese sistema histórico. Uno de los grandes representantes del pensamiento filosófico en esa época fue Plotino (204-270 d.C.), quien en sus *Enéadas* consideraba que "el punto de partida ontológico absoluto es lo Uno". Ahora bien, siglos atrás Heráclito ya nos explicaba que "si escuchas al lógos [...] deberás reconocer que todo es Uno". Otros ejemplos de esta comprensión de la existencia también la podemos encontrar en el zoroastrismo, en el Rigveda de la India y en el taoísmo chino.

En Plotino, luego del Uno viene el momento de plurificación, es decir, cuando cae el Uno en la multiplicidad, pero la multiplicidad es distanciamiento del bien y origen del mal. En el mundo indoeuropeo se tiene una concepción negativa de la vida temporal, ya que el Alma o el Uno, al multiplicarse cae en un cuerpo, y dicho cuerpo, que es materia, es fuente del vicio y de la debilidad del hombre. El cuerpo es malo por ser material y la muerte es el nacimiento a la verdadera vida.

En Platón el alma es inmortal y el nacimiento empírico es una caída en un cuerpo, que es su cárcel (2009, p. 34). En el texto religioso hinduista Bhagavad-Gita también se concibe el alma como lo que no nace ni muere, sino que es eterno e indestructible. Buda creía que, de igual manera, la pluralidad, la multiplicidad que es propia del cuerpo es el origen del sufrimiento, y para superarlo es necesario despreciar todo lo que causa alegrías y apetencias

En el tercer momento, luego de producirse "la caída", se cierra el círculo a través del ascenso que garantiza la ética. La ética consiste en mostrar el camino hacia el Uno para escapar de la prisión del cuerpo que le produce sufrimiento. El acto de retorno es el ascenso hacia la *Idea* de Bien en Platón o la *bíostheoretikós* del ejercicio del *nous* en Aristóteles (2009, p. 35)

De esta manera evidenciamos en el mundo indoeuropeo no sólo una ontología del absoluto como lo Uno, sino una ética basada en una antropología dualista que supone la superioridad del alma frente al cuerpo y la consecuente liberación de la pluralidad material para retornar a la Unidad originaria. En esto consiste la lógica-ética de la Totalidad<sup>4</sup>. Para poder retornar efectivamente a lo Uno, es necesario cumplir con la "ley natural", con la eticidad establecida y garantizada por el *status quo*. Todas las instituciones del orden vigente estarán justificadas por la moral formal de la eticidad existente, siendo formal en el sentido que excluye en sus procedimientos un principio material que se juegue en favor de la vida y que pueda criticar el orden situado desde el lugar de las víctimas que necesariamente produce cualquier sistema. Al no contar con un principio material, toda moral de cualquier sistema justifica las instituciones y encubre las contradicciones internas que surgen en ella, permitiendo que se cumpla el eterno retorno de lo Mismo. De esta manera, la liberación sólo puede ser entendida como liberación del alma de la prisión del cuerpo, de la materia, de la pluralidad.

---

<sup>4</sup> Totalidad como concepto ontológico. Véase Dussel 1973 y 1995.

En el tercer estadio del sistema interregional la visión del mundo del primer estadio, el egipcio-mesopotámico y semita, volverá a tener una importancia decisiva. El criterio de la corporalidad carnal ya formulado por los egipcios y babilónicos, aunque no sistematizado teóricamente, será de nuevo la referencia última de la eticidad en este nuevo estadio del sistema interregional. A diferencia del indoeuropeo, que tenía por fundamento el dualismo antropológico y el alma inmortal, en el tercer estadio la corporalidad y sus necesidades (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad) funcionan como el criterio fundamental. Las tesis platónicas de la inmortalidad del alma, propias del mundo indoeuropeo, fueron criticadas por Justino, filósofo palestino del siglo II d.C., quien afirmaba que el alma muere y resucita. Dussel es enfático en afirmar que esta comprensión ética de la existencia es africana, oriental, asiática, lejos de ser creación europea u occidental.

Y la filosofía bárbara fue reivindicada por Taciano, discípulo de Justino, el cual acusaba a los griegos de ser imitadores más que creadores de ciencia y conocimiento. Por lo demás, en óptica, astronomía química, farmacia, medicina, el mundo musulmán estuvo unos 400 años adelantado a la periférica Europa. Incluso en materia económica, está demostrado que los musulmanes conocían todas las formas de asociación comercial antes de su aparición en la Italia renacentista; y más aún, Al-Kindi (801-873 d.C.), mediante el uso de textos filosóficos que cristianos sirios habían traducido del griego, demuestra una genuina "Ilustración filosófica árabe" (2009, p. 41) mucho antes de la ya por muchos conocida. Son los árabes, entonces, los que primero defienden los derechos de la razón ante la fe. Si bien la secularización completa de la filosofía será moderna, su origen lo podemos encontrar en la Ilustración de la filosofía árabe desde el siglo IX d.C.

## *Sección 2*

Finalmente, llegamos al último estadio del sistema interregional donde aparece Europa como centro y se produce el fenómeno de la Modernidad<sup>5</sup> como producto de la gestión de centro del primer sistema-mundo. La Modernidad es un fenómeno, sin embargo, que tiene dos paradigmas de interpretación: el eurocéntrico, que sitúa a la Modernidad como fruto interno y exclusivo del desarrollo de Europa. Desde este paradigma se entiende la historia de la Edad Antigua como el antecedente, el Medioevo como la época preparatoria y la Edad Moderna como consumación del Espíritu europeo. Este paradigma tiene aceptación no sólo en Europa y Estados Unidos, sino incluso en el ambiente académico de la periferia mundial.

El otro paradigma es el que interpreta el fenómeno de la Modernidad desde un horizonte mundial, no europeo, que lo rechaza como sistema independiente autopoietico, autorreferente. Europa se constituye como centro y simultáneamente constituye progresivamente a gran cantidad del territorio mundial, principalmente a Amerindia, como su periferia. Dicha centralidad se debe en gran medida al acontecimiento que permitió el paso del tercer estadio del sistema interregional al primer sistema-mundo, a saber, el Descubrimiento de 1492. La gestión de esta centralidad convierte a Europa en la "conciencia reflexiva" de la historia mundial, pero se atribuye erróneamente la producción exclusiva de muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que en realidad son sólo el efecto del desplazamiento del centro desde el estadio III al estadio IV.

---

<sup>5</sup> Para una definición de la Modernidad véase el *Apéndice 2* en Dussel, 1994.

Para la Ética de la Liberación han existido dos modernidades: la primera es la modernidad como gestión hispánica, renacentista y humanista, que se mantiene arraigada en el mundo del tercer estadio interregional y que la vuelve incompetente para conservar la centralidad del nuevo sistema mundo. La segunda modernidad se desplaza al centro de Europa, comienza en Amsterdam y, desde la posición eurocéntrica, se la considera como la única Modernidad. En esta Modernidad se realiza una *simplificación* que facilita la gestión del sistema-mundo: ante el nuevo horizonte mundial del sistema, se inicia la tarea de abstraer el contenido de variables culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas, que favorecen el criterio cuantitativo antes que el cualitativo, con el agravante de abarcar la totalidad del mundo de la vida y de modificar la relación con la naturaleza bajo el gobierno de la razón instrumental.

Ahora bien, desde la primera Modernidad se produce con Bartolomé de las Casas el primer contradiscurso como crítica de la Modernidad. El debate filosófico-antropológico que surgió en la época originaria del sistema-mundo se centró en la pregunta por ¿cuál es el derecho que tiene el europeo de ocupar, dominar y gestionar las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas? Bartolomé de las Casas cuestionará la legitimidad del dominio impuesto desde la conquista de América, acusando de injustos e ilegítimos los actos violentos que se cometían contra los nativos de la región. Pero este debate culminará en la segunda Modernidad y la legitimidad de la dominación sobre los pueblos indígenas será vista posteriormente como algo indiscutible y necesario. Habrá que esperar 500 años para que renazca el contradiscurso que cuestione la validez de la conquista y la colonización.

La formulación del nuevo paradigma de la Modernidad (primera mitad del siglo XVII), surgirá más de un siglo después que el momento de su origen (en 1492 con la imposición del *Yo conquisto*). El nuevo paradigma científico moderno que se orienta por criterios de eficacia, de factibilidad tecnológica de rendimiento económico, es manifestación del necesario proceso de simplificación para gestionar el sistema-mundo. La nueva racionalización será descorporalización de la subjetividad, burocratización de la vida política, administración de la empresa capitalista, supresión de la razón práctico-comunicativa, marcadas por el ascetismo calvinista o puritano de la vida cotidiana y el individualismo solipsista que niega la comunidad.

La crisis del sistema-mundo que ha perdurado por más de 500 años, al término de su existencia permite reconocer a todas luces los dos límites absolutos por los que está acordonado: a) la destrucción ecológica del planeta y la muerte de la vida en su totalidad, que llega a su límite en la medida que racionaliza la naturaleza como un objeto "explotable" y consume y acaba con todas las posibilidades de satisfacer las necesidades vitales. b) la destrucción de la humanidad, que se aproxima más en cuanto que el desarrollo progresivo de la tecnología sustituye cada vez más la mano de obra del trabajador para aumentar la tasa de ganancia. La humanidad sobrante pierde su trabajo y con ello sus medios para abastecerse y satisfacer sus necesidades y las de su familia, aumentando la pobreza y la miseria en el planeta.

Al igual que el límite ecológico, el límite de la destrucción de la humanidad será necesariamente rebasado por la gestión de centro del sistema-mundo, incapaz de regularse por sí misma en favor de la vida en el planeta. La Ética de la Liberación en su proyecto muestra los principios y los criterios necesarios para superar los problemas del sistema-mundo, causante de la masificación de la pobreza y la contaminación y destrucción de la naturaleza.

Pero para cumplir el proyecto de justificar las razones para liberar a los pueblos excluidos y oprimidos en el sistema-mundo y salvaguardar la vida en el planeta, la Filosofía de la Liberación ante todo debe partir de la liberación de la misma filosofía.

En efecto, en la historia de la humanidad la filosofía ha sido frecuentemente una aliada del poder y del discurso hegemónico, legitimando la superioridad de una cultura sobre otras. En la Modernidad, el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo mundial, y desde entonces se ha caído en la falacia reduccionista de identificar lo universal con lo europeo, creyéndose a sí mismo como el mundo humano por excelencia y rechazando lo diferente al tenerlo por lo bárbaro, lo marginal, lo no-ser.

A manera de ejemplo, Dussel utiliza una obra de Charles Taylor para mostrar de qué se trata el eurocentrismo y cuáles son sus falencias. En este libro Taylor realiza un análisis histórico del desarrollo de la identidad del yo moderno teniendo en cuenta sus fuentes históricas. Sin embargo, para rastrear el origen del yo moderno utiliza casi exclusivamente obras de filósofos (Platón, Agustín, Descartes, Locke...) y se desentiende metodológicamente de los contenidos proporcionados por la historia, la economía o la política. Es una historia intrafilosófica que le impedirá criticar el capitalismo, el colonialismo o la violencia militar ejercida en el proceso de globalización.

Otro aspecto es que Taylor cumple con los estándares de la tradición filosófica occidental, que comprende a la Grecia clásica como el punto de partida de la formalización filosófica. Taylor cae en helenocentrismo al no recurrir a fuentes egipcias o mesopotámicas para reconstruir el yo moderno, sino que su análisis comienza en Platón. Otra falta de Taylor es comprender el origen de la modernidad como un proceso diacrónico lineal de Agustín-Descartes-Locke, etc., y esto definitivamente excluye toda posibilidad de incluir a la periferia de Europa como una fuente también constitutiva del yo moderno (2009, p. 46).

Por otro lado, Habermas pensaba que el contradiscurso crítico de la modernidad nace con Kant, es decir, como un fenómeno inmanente a la Modernidad en tanto que entendemos por Modernidad un producto de la cultura europea. Pero desde una perspectiva mundial, ese contradiscurso se sitúa originariamente en el siglo XVI con un Antón de Montesinos y un Bartolomé de las Casas. Para estos dos frailes, sin embargo, hubiera sido imposible crear un discurso crítico sin haber residido en la periferia, sin presenciar las injusticias y ver las torturas que sufrían los indios. Podría decirse que el contradiscurso crítico es inmanente a la Modernidad sí y sólo sí la Modernidad fuera definida mundialmente, es decir, como fruto de una relación constitutiva entre Europa y su periferia. Si por el contrario, se toma a la Modernidad como algo interior y propio de lo europeo, el contradiscurso ejercido por la periferia sería imposible. Lo no-europeo, para criticar a Europa, tendría que europeizarse, "porque debería usar un contradiscurso europeo para mostrar a Europa su contradicción, sin poder, una vez más, aportar nada nuevo, debiéndose negar a sí misma" (2009, p. 70)

### *Conclusiones*

Esta visión eurocéntrica de la identidad moderna no tiene en cuenta el significado mundial de la Modernidad, reflejando la pretendida superioridad de Europa a nivel planetario. "El eurocentrismo consiste exactamente en constituir como universalidad abstracta humana en general momentos de la Particularidad europea" (2009, p. 67), razón que impele a los europeos, es decir, a los que supuestamente poseen rasgos excepcionales y exclusivos en su ser propio, a "modernizar" a los no-europeos, a los bárbaros incultos e incivilizados.

Se convierte para el europeo en un "deber" el realizar la Modernidad en los pueblos periféricos, sólo que, desafortunadamente, gracias a este compromiso de modernizar al Otro, desde la Conquista hasta nuestros días se han justificado las guerras y muertes de millones de personas. Sin embargo, aparece el "mito de la Modernidad" desde el nacimiento de la misma como la aparente inocencia de los europeos que muestra al victimario culpable como inocente y bondadoso frente a su víctima, y a la víctima inocente como culpable de su muerte y opresión.

Con todo, vamos aclarando la idea de que la Modernidad no es un producto exclusivamente europeo, que crea desde sí mismo todo el horizonte cultural, tecnológico, político, económico o filosófico, con independencia de la influencia extranjera (bárbara, irracional). La Modernidad es efecto de siglos e incluso milenios de desarrollo y creación de pueblos periféricos (que según lo ya visto, en los primeros tres estadios del sistema interregional estaban más avanzados que Europa en todos los sentidos, siendo incluso ésta una región periférica y marginal). El centro de la periferia se constituye en relación dialéctica con su periferia, no surge como un término absoluto que se causa a sí mismo, y de la misma manera tampoco pueden surgir exclusivamente de él las condiciones de su superación. Para superar sus contradicciones internas, para reducir las víctimas del sistema en una línea asintótica que tienda a cero y para conservar los medios necesarios de supervivencia, el discurso crítico debe situarse desde la otra cara de la Modernidad: en el término de la relación negada desde su propio nacimiento.

## **Bibliografía**

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Vol. I). Buenos Aires: siglo XXI.

Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz: Plural.

Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. (2009). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madrid: Trotta.