



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: De la legitimidad teológica a la legitimidad axiológica

Autor: Palma, Norman

Forma sugerida de citar: Palma, N. (1995). De la legitimidad teológica a la legitimidad axiológica. *Cuadernos Americanos*, 6(54), 124-136.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IX, núm. 54, (noviembre-diciembre de 1995).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

DE LA LEGITIMIDAD TEOLÓGICA A LA LEGITIMIDAD AXIOLÓGICA

Por *Norman* PALMA
UNIVERSIDAD DE PARÍS IV, FRANCIA

1

COMO ES BIEN SABIDO, la realidad americana tiene su punto de partida en 1492, con la llegada de Colón y de su tripulación. Esto fue el evento primero que en la historia americana llamamos el descubrimiento.

Ahora bien, el evento fundador de la historia de ese mundo, que denominamos americano, no es el así llamado descubrimiento. En efecto, es importante comprender que este acontecimiento no es el acto fundador como tal. Se trata, más bien, de un suceso que no implica necesariamente la historicidad que tratamos de comprender. Esto es, la ruptura total con el pasado de ese continente. Más exactamente, con el hecho de que el mundo preamericano haya dado lugar a una época totalmente diferente, desde el punto de vista tanto de su población, como de su organización social y de sus sistemas de valores.

Es necesario, por lo tanto, tener en cuenta que en el proceso temporal de esa realidad hay una ruptura radical entre el mundo preamericano y el universo americano que lo va a reemplazar. La conquista va a provocar, como se sabe, el hundimiento y la casi desaparición del mundo preamericano. La eliminación de esa población originaria de Asia va a conllevar, por un lado, la llegada de poblaciones europeas y africanas, y por otro lado, la aparición de una población mestiza.

Es esta ruptura y la aparición del orden social que van a condicionar su existencia la que se presenta como el punto de partida de este mundo que llamamos americano. En la historicidad de ese proceso de ruptura se encuentra la conquista. La colonización es, al contrario, el movimiento de formación y de consolidación del nuevo orden.

Ahora bien, para comprender la formación del mundo americano resulta necesario indagar las fuerzas que condicionaron su existencia. Sabemos, en efecto, que la conquista precede la formación colonial. Lo que no se devela inmediatamente son precisamente las fuerzas que condicionan esa acción de destrucción y de construcción.

Como lo indicamos, no es el acto de la llegada de Colón la causa suficiente de ese proceso. Esto, independientemente del hecho que el concepto de descubrimiento, aplicado a ese evento, contiene en sí, en parte, la lógica del proceso que conocemos.

En efecto, el descubrimiento es el acto de un sujeto que encuentra algo que no tiene dueño: una *res vacua*, una *res derelicta*. Lo cual no era el caso, como se sabe. Los cronistas como los historiadores actuales concuerdan en reconocer que en ese mundo había un peso demográfico muy importante. Pierre Chaunu nos dice que la América húmeda y China eran las regiones donde existían, en la época, los pesos demográficos más importantes.

En todo caso, cualesquiera sea la importancia de ese fenómeno, es evidente que en ese mundo había poblaciones y que no se trataba de espacios vacíos (*res vacua*) o abandonados (*res derelicta*). Claro está, el concepto de descubrimiento implica también el no-reconocimiento de esas gentes como sujetos. Lo cual, como sabemos, fue el caso.

Ahora bien, esta negación no puede ser más que el resultado de una concepción, de un sistema de valores. El cual funcionó efectivamente. Pero constatamos que éste no fue el caso durante el primer viaje. Colón se muestra en su *Diario* más bien admirativo de esa gente, que nos dice ser muy amable, buena, bella y sincera. Estos calificativos van a desaparecer después y se emplearán sobre todo categorías negativas, hasta llegar al juicio según el cual el mejor indio es el indio muerto...

2

No se puede comprender la acción negativa y devastadora que va a invadir ese mundo y que se va a instalar como parte de su sustancia, si no se tiene en cuenta el sistema de legitimación que condicionó su existencia. Debe considerarse, en efecto, que en el mundo de lo humano no hay acción sin legitimación. Es en nombre de valores y en vista de realizarlos que actuamos. Esto es particularmente cierto cuando se trata de una acción englobante.

Por lo tanto, es una acción que se dio como finalidad el cambio total del orden y de la existencia de todo un mundo. Se trata, por consiguiente, de comprender cuál es ese sistema de valores que pudo condicionar y legitimar ese proceso. Esto es, puesto que los sistemas de valores no solamente condicionan, sino que también legitiman su llegar a ser, el resultado de sus incidencias prácticas.

Las Casas es a ese nivel particularmente claro. Nos dice en su *Tratado comprobatorio*,¹ escrito en 1552, que: "Los Reyes de Castilla y León son príncipes soberanos de todas las Indias por autoridad del Derecho Divino".² Ahora bien, nos podemos preguntar, ¿cómo explicar ese derecho divino? La respuesta nos la da Las Casas mismo en un texto anterior de un cuarto de siglo. Se trata de las "Treinta proposiciones". Nos dice así en la proposición xvii: "Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos y universales señores... sobre todas las Indias, por la auctoridad, conceción y donación de la Santa Sede Apostólica, y así por auctoridad divina".³

Esto quiere decir que la donación papal —hecha por Alejandro VI, en la bula *Inter caetera*, de 1493— es el fundamento mismo del derecho divino a la conquista. De ahí que la conquista y la colonización tienen como fundamento la legitimidad teológica.

Se sabe que Francisco de Vitoria en sus *Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra*, de 1538, critica esta legitimación teológica diciendo que el Papa no es señor civil de todo el orbe. Por lo tanto, la autoridad apostólica no puede dar a los príncipes cristianos las tierras de los otros.

Pierre Chaunu,⁴ por su parte, considera que esa donación de Alejandro VI —como la que hizo Nicolás V, en 1524, al dar África negra a los portugueses— fue el resultado del papel mediador que el Sumo Pontífice desempeñaba entonces entre los reinos cristia-

¹ Es de notar que el título de ese texto es: *Tratado comprobatorio del Imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*.

² *Las Casas*, B. A. E., p. 406. Nótese que ese texto fue escrito dos años después de la célebre disputa que Las Casas tuvo con Sepúlveda. Se sabe, además, que este texto fue escrito por demanda del Príncipe Felipe, el futuro Felipe II.

³ *Ibid.*, p. 253.

⁴ *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, París, FUP, 1969.

nos. De tal manera que, para él, esa práctica no tiene fundamento divino, como sostiene Las Casas y tantos otros antes y después de él.

Todo indica que Chaunu, como Vitoria, quiere impedir la implicación de la Divinidad cristiana en esos eventos. Esto, independientemente del hecho que esta implicación ha sido y es una evidencia para los que legitimaron tales acontecimientos. El jesuita Francisco Javier Clavijero nos dice por ejemplo que no podemos dejar “de reconocer en la serie de la conquista, a pesar de la incredulidad, la mano de Dios que iba disponiendo las cosas de aquel imperio a su ruina y se servía de los mismos desaciertos de los hombres para los altos fines de su Providencia”.⁵

Esta tesis, de un actor de la segunda mitad del siglo XVIII, fue sostenida últimamente por el pontífice Juan Pablo II. En efecto, en su declaración con motivo del Quinto Centenario, el actual representante de la cátedra de san Pedro dijo que “la cruz plantada en las tierras del Nuevo Mundo estaba allí para iluminar el camino de los colonizadores”. Por lo tanto, la aventura americana “fue querida por Dios”.⁶

3

RESULTA por lo tanto claro que la legitimación teológica de la conquista y la colonización —es decir: de la fundación y la formación del mundo americano— no es una invención de algunas personalidades marginales a esta historia. La bula *Inter caetera* es, se quiera o no, el fundamento de esa legitimidad. Además, como se sabe, esta donación fue corregida por el Tratado de Tordesillas de 1494.⁷ Esto, de la misma manera que la donación de Nicolás V fue corregida por el Tratado de Alcabobas, de 1479.⁸

Por lo tanto, de lo que no se puede dudar es del simple hecho de esas donaciones. Lo que sí se puede es interrogarse sobre el simple hecho de saber si esas donaciones fueron el resultado de la arbitrariedad papal —del *dictatus Papae*—, o más bien la consecuencia de un fundamento doctrinal-religioso. En efecto, los que conocen los textos sagrados del monoteísmo saben que la donación es, en ese sistema de valores, un paradigma esencial.

⁵ *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1982, p. 305.

⁶ *Le Monde*, 11-12 de octubre de 1992. La traducción es nuestra.

⁷ Que hizo que Brasil entrara bajo el dominio de Portugal.

⁸ Según el cual, las Canarias pertenecían a España y África negra a Portugal.

En efecto, el Eterno da a Abrahán y a sus descendientes⁹ una tierra que estaba ocupada principalmente por lo cananeos y los filisteos. Las órdenes del Eterno —del Dios de los levitas, del Dios de Israel—, son muy precisas en lo que se refiere a la conquista de la tierra prometida: “No dejarás nada con vida”.¹⁰ Por lo que se refiere a los otros pueblos que están en el entorno de la tierra prometida, hay que pasar a cuchillo a todos los hombres,¹¹ y guardar a las mujeres y los niños, con todos los bienes.¹²

Según el Antiguo Testamento es Josué quien va a realizar la conquista de la tierra prometida.¹³ Por lo tanto, es él el primero que ejerce el derecho divino de la conquista. Se sabe ahora que la conquista de la tierra de los cananeos por los hebreos no se llevó a cabo como se dice en la Torá. El gran historiador francés Gaston Maspéro había señalado ya ese hecho, a fines del siglo pasado, en su *Historia antigua de los pueblos del Oriente clásico*.

En todo caso, lo menos que se puede decir es que el modelo bíblico fue aplicado, por los cristianos, con mucha coherencia. No solamente el exterminio se operó sin ninguna conciencia de culpabilidad,¹⁴ sino que además los residuos de los vencidos fueron reducidos al estado de la animalidad. Por esto se dice en el libro de *Chilam Balam de Chumayel*: “Nos cristianizaron, pero nos hacen pasar de unos a otros como animales”.¹⁵

Para los conquistadores y los colonos, no se olvide, la población preamericana vivía en un lugar que no les pertenecía. Las tierras de América habían sido dadas por Dios a los hijos de Isabel la Católi-

⁹ “En posesión perpetua”, Génesis, 17, 8. La donación ella misma aparece claramente formulada, por primera vez, en Génesis, 12, 7: “A tu descendencia he de dar esta tierra”. Luego se repite muchísimas veces.

¹⁰ Deuteronomio, 20, 16.

¹¹ Deuteronomio, 20, 13.

¹² Deuteronomio, 20, 14-15.

¹³ Nótese que el libro de Josué contiene como una de sus secciones la conquista del país de Canaán.

¹⁴ Se dice a propósito: “Destruirás pues todos esos pueblos que Yahveh, tu Dios, te entrega, sin que tu ojo tenga piedad de ellos”, Deuteronomio, 7, 16. La excepción a la regla es sin duda el testamento de Las Casas. En ese texto se puede leer: “Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes”, *op. cit.*, p. 79.

¹⁵ Este texto maya es presentado y traducido por Miguel León-Portilla en su obra *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1964, p. 79.

ca. Además, como lo dice Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez: "Dios los tiene por maldita generación por sus vicios e idolatrías".¹⁶

Como en el modelo bíblico, los conquistadores tuvieron necesidad de mano de obra. Por eso se crearon las *reducciones* con las Leyes Nuevas. Esto, con el fin de evitar la experiencia de las Antillas.¹⁷ Además, como se sabe, fue este hundimiento demográfico de la población preamericana el que condicionó la entrada de los esclavos africanos en América.

Hasta en esto de la esclavitud hay concordancia con el modelo bíblico. En efecto, el Eterno dice a Moisés que es en "las naciones vecinas" que su pueblo deberá tomar sus esclavos y sus sirvientas. Los cuales les pertenecerán en propiedad y los guardarán como "esclavos a perpetuidad".¹⁸ Claro está, dada la escala continental del evento, los pueblos vecinos eran los africanos. Los cuales, como ya lo señalamos, estaban bajo el poder de los portugueses.¹⁹

4

Por lo tanto, la legitimidad teológica en América va a llevar no solamente a la destrucción de la casi totalidad de la población preamericana, sino también a la creación de un orden racial particularmente jerarquizado.²⁰ En lo que se refiere al costo humano de esa empresa las cifras, entre indios y negros, son, como se sabe, alucinantes. El sistema de valores que legitimó y condicionó ese proceso ha hecho que hasta nuestros días aún no se haya considerado ni siquiera con el respeto que merece y exige esa hecatombe humana. La más importante de la historia.

Hasta ahora, sólo ha habido celebraciones y festejos. Infinidad de veces se han dado gracias por esa hecatombe y por la exis-

¹⁶ *Nicaragua en los cronistas de Indias*, Managua, p. 242.

¹⁷ Se puede leer a este propósito lo que señala Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique*, París, Seuil, 1982, pp. 218 ss. Existe traducción al español, *El descubrimiento de América. El encuentro del otro*, México, Siglo XXI, 1989.

¹⁸ Levítico, 25, 44-46.

¹⁹ Montesquieu resume esta problemática en *El espíritu de las Leyes*, xv, diciendo: "Los pueblos de Europa, habiendo exterminado a los de América, tuvieron que someter a la esclavitud a los de África para trabajar todas esas tierras". La traducción es nuestra.

²⁰ En el *Chilam Balam*, antes mencionado, se puede leer, a ese propósito: "Este Dios Verdadero que viene del cielo sólo de pecado será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos", *op. cit.*, p. 81.

tencia de los órdenes raciales que han sido su producto. El machacamiento de indios y negros no es todavía un hecho histórico, a escala continental. Aparece, a la altura de nuestras circunstancias, la necesidad de ir más allá de los residuos del sistema de valores que condicionó y legitimó la destrucción del mundo preamericano y la construcción del orden que lo va a reemplazar.

Hegel decía en su *Filosofía de la Historia* que el mundo moderno entraba necesariamente en una nueva época debido al hecho de que la producción normativa comenzaba a estar condicionada por los principios de orden universal. En efecto, el desarrollo de las relaciones internacionales y de la comunidad universal entre los seres humanos no puede más que llevar al condicionamiento racional de la coexistencia humana.

Se trata, por lo tanto, de rebasar, de ir más allá de los fantasmas de superioridad racial propugnada por el Ego-trascendental de un pueblo dado. Tengamos en cuenta ese propósito que, por definición, el Ego-trascendental de un pueblo no puede más que desear la superioridad de los suyos.

En otros términos: que el Eterno desee la superioridad absoluta de su pueblo,²¹ es totalmente normal. Esto porque el espíritu de un pueblo, a través de su Por-sí trascendental, no puede más que expresar la voluntad de su voluntad. Lo que es problemático es el hecho de creer que el Ego-trascendental de un pueblo²² es el En-sí ético del mundo.

Decir, por lo tanto, que el Ego-trascendental de un pueblo es el En-sí ético del mundo, es un acto de fe.²³ Sin embargo, considerar que el En-sí ético —la unidad simple de los valores universales— es la potencia moral absoluta, no puede ser más que un acto de la razón.

5

EL ir más allá del sistema de valores que condicionó y legitimó los tiempos negativos de la historicidad americana es, como se puede

²¹ "Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo", Daniel, 7, 27.

²² Es, claro está, mucho más problemático cuando otro pueblo se apropia del Ego-trascendental de un pueblo propiamente elegido y reclama para sí la supremacía universal.

²³ Del orden de lo que Tertuliano llamaba *credo quia absurdum*.

comprender, una necesidad de primer orden. La formación de comunidades universales exige la realización de valores y de principios condicionados por su propia lógica. De allí la necesidad de pasar a un condicionamiento de orden axiológico. Por lo tanto, de un sistema de valores capaz de promover y asegurar la realización de una finalidad ética universal.

Se trata, entonces, de saber cuál es esta finalidad y cuáles son los principios que condicionan su existencia. Pero, antes de comenzar a desarrollar la lógica de esos valores, es importante tener en cuenta que la finalidad axiológica de la vida en la sociedad internacionalizada no puede ser la supremacía de un pueblo elegido por su dios o por el pontífice romano, o por un destino que se dice manifiesto.

Esta finalidad no puede ser más que, como lo había ya señalado Aristóteles, la comunidad de iguales en vistas de realizar una vida lo mejor posible.²⁴

Ahora bien, se trata de saber: ¿cuál es el fundamento de ese principio de la igualdad? *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, en su artículo primero, nos dice que: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derecho".

Mucho se ha discutido sobre la formulación de ese principio. En todo caso, es importante comprender que en su presentación inmediata ese artículo se manifiesta como el producto de la normatividad positiva. Lo cual hace que, como tal, no tenga una dimensión universal, de ahí que este artículo se complemente con el segundo de ese mismo texto, el cual habla de los "derechos naturales e imprescriptibles del hombre".

Por esto mismo, la segunda *Declaración* de 1793, en su artículo tercero, es mucho más coherente. En ese artículo se dice: "Todos los hombres son iguales por naturaleza y delante de la ley". Por lo tanto, es la igualdad natural la que fundamenta la igualdad jurídica. Es esto lo que llamamos la teoría de los derechos naturales.²⁵

El hecho es que sostener que la igualdad natural fundamenta la igualdad jurídica es sustentar una tesis en sí misma problemática. En efecto, la naturaleza no fundamenta la igualdad, sino más bien lo contrario. No se puede, por ejemplo, sostener racionalmente que un joven, en la plenitud de sus fuerzas, sea igual a una persona en el atardecer de su existencia. Podemos, así, continuar los ejemplos al infinito.

²⁴ *Política*, VII, 8, 35.

²⁵ Algunos prefieren emplear el concepto de ideología.

Además es de notar, en lo que se refiere al concepto de derechos naturales, que el derecho no es natural, ni la naturaleza es jurídica.²⁶ Por esto, algunos sostienen que el principio de la igualdad natural es una ficción teórica. Se trata, por lo tanto, de un principio filosófico que los alemanes llaman *als ob*, es decir, *como sí*.

Claro está, es totalmente problemático querer construir un orden social universal a partir de una ficción teórica. La axiología racional nos demuestra, precisamente, la necesidad de una fundamentación sólidamente establecida por los principios de la razón suficiente.

6

SE trata, por lo tanto, de encontrar un postulado lógico suficiente, capaz de dar razón al principio de la igualdad entre los seres humanos. En efecto, para construir un orden susceptible de rechazar la legitimación de los tiempos tenebrosos²⁷ y condicionar la comunidad ética universal de los seres humanos, no se puede partir, como lo hemos señalado, de un concepto problemático, como el de igualdad natural. Puesto que a ese nivel no hay igualdad, sino más bien diferencia.

El fundamento material de ese postulado no puede ser otro más que la dimensión genérica del ser humano. En efecto, el género es la esencia, la universalidad, que se manifiesta de una manera inmediata en todas sus determinaciones. Tanto en sus particularidades como en sus singularidades. Esto hace que un ser humano no sea más humano que otro cualquiera. Lo mismo se puede afirmar en lo que se refiere a las comunidades particulares. Es decir, el hecho de que una comunidad dada no es más humana que cualquier otra.

En lo que se refiere a las singularidades, sabemos que todo ser es en primer lugar el receptáculo de su universalidad. En efecto, un perro dado es ante todo la manifestación del ser perruno. Esto de la misma manera que todo hombre es ante todo un ser humano. Montaigne, en sus *Ensayos*, había señalado ya, a ese propósito, el simple hecho que todo hombre lleva en sí mismo la forma entera de la condición humana. Por su parte, Montesquieu dijo, en *Mis pensamientos*, "yo soy un hombre antes de ser francés".

En todo caso, desde un punto de vista lógico decimos que toda singularidad es, ante todo, una manifestación de su propia universalidad. La particularidad es sin embargo algo secundario: accidental.

²⁶ Como ya lo señaló Hume.

²⁷ De los tiempos de la opresión y de la criminalidad salida de madre.

Por eso decimos que Sócrates es, ante todo, un ser humano y accidentalmente griego, porque pudo haber sido cretense o fenicio. Es precisamente por esta razón que la particularidad²⁸ da la segunda naturaleza.

Por consiguiente, este ser humano llamado John Smith puede ser inglés, estadounidense, canadiense, australiano, o de tantas otras nacionalidades; su ser necesario es el de ser hombre y no el de ser de una de estas nacionalidades. Sin embargo, el ser particular de ese sujeto —su origen nacional— informa las manifestaciones secundarias de esa persona, las cuales son el producto de su cultura, de su sistema de valores, de sus costumbres y de su manera de ser.

En otros términos, la universalidad da el ser (humano), en tanto que la particularidad (el origen nacional) da su manera de ser. Por lo tanto, la igualdad que tratamos de fundamentar se sitúa a nivel del ser y no de la manera de ser.

Dicho esto, es de tener en cuenta que, para una cierta forma de conciencia, la igualdad de la que hablamos encuentra su fundamento en la idea, o la creencia, según la cual todos somos hijos de Dios. El problema que presenta esta tesis es, claro está, el hecho de saber lo que se entiende por Dios.

Para unos, como se sabe, Dios es el Eterno de la Torá. Para otros, Dios es el Dios Trino, decretado por el concilio de Nicea, en 325. Y, para otros en fin, si nos quedamos con las religiones llamadas monoteístas,²⁹ Dios es Alá, el Dios de los musulmanes.

Ahora bien, como es sabido, el Eterno es considerado como la manifestación más auténtica de la deidad llamada monoteísta. Por lo tanto, como el Dios de todos. Sin embargo, esta forma de conciencia olvida el hecho que en la Torá se dice que el Eterno es el Dios de Israel. Moisés dice, más precisamente, a su pueblo: "Hijos sois de Yahveh, vuestro Dios".³⁰

7

LA vida misma nos muestra una cosa simple: que no hay existencia sin coexistencia. El ser humano, decía Aristóteles, no es un animal destinado a vivir en la soledad. Este ser, nos dice el mismo filósofo, es un animal social destinado a vivir dentro de un orden político.

²⁸ La nacionalidad, decimos desde un punto de vista jurídico.

²⁹ Dejamos de lado la reflexión filosófica sobre la idea del Absoluto ético. Es señalar, en todo caso, que para Aristóteles Dios no puede ser más que una dimensión puramente teórica.

³⁰ Deuteronomio, 14,1.

Ahora bien, para nosotros el orden político no es ya una potencia, sino más bien un acto. En potencia como seres cosmopolitas. Esto es, que para nosotros la coexistencia no se limita al vivir en común en el seno de una comunidad dada. El horizonte de nuestro pensamiento no es ya la comunidad particular, sino más bien la comunidad universal.

En otros términos, la fraternidad de los seres humanos no puede ni debe limitarse a la comunidad particular,³¹ sino que debe tener como horizonte la comunidad universal.³² Por esto mismo, cuando hablamos de alteridad es evidente que no nos referimos al otro de la misma raza, ni de la misma creencia, o de la misma cultura. Nos referimos, más bien, a la alteridad como tal.

La axiología racional nos demuestra, precisamente, que en la relación con la alteridad la justicia es lo igual, en tanto que la injusticia es lo inicuo; lo injusto, lo malvado, lo perverso.³³ La manifestación máxima de la injusticia se llama la destrucción física y humana de la diferencia. Por lo tanto, los sistemas de valores que propugnan la destrucción de la diferencia en nombre de tal o cual instancia legítima —como un Dios o una creencia—, no pueden ser más que sistemas perversos.

8

Es importante comprender, a ese propósito, que todo sistema de valores existe en vistas de justificar la acción por él condicionada. Que en última instancia, todo puede ser justificable. Pero no hay que olvidar que, a su vez, todo sistema de valores tiene que justificarse ante el tribunal supremo de la norma superior: ante el tribunal de la razón axiológica.

Dicho esto, una vez comprendida la necesidad de la justicia, de la bondad y de la equidad entre los seres humanos, resulta evidente el desarrollo de la categoría de la igualdad. La universalidad de relaciones sólo puede basarse sobre los principios de la justicia y de la igualdad proporcional.

³¹ Que es justamente el sentido de la fraternidad expresada en la Torá: "Vuestros hermanos, los israelitas", 1, Reyes, 12, 24.

³² Confucio decía a ese propósito: "Entre los cuatro mares todos los hombres son hermanos", *Charlas*, XII, 5.

³³ Por consiguiente, la justicia consiste en la bondad mutua y no en la ley del más fuerte.

La lógica de la igualdad³⁴ entre los seres humanos encuentra su fundamento en la "isotimia", en el reconocimiento de la igualdad en dignidad de los seres humanos. Además, la dimensión universalizante del ser humano no solamente le permite esta manifestación isotímica, sino también la posibilidad de acceder a la razón misma, o sea la capacidad de aprehender la lógica de los valores universales. Esto es, de intuirlos y de comprenderlos.

Es precisamente esta capacidad racional la que permite al ser humano hacer la diferencia entre lo justo y lo injusto. Por consiguiente, de comprender, como lo señaló Aristóteles, que la justicia requiere que lo igual sea tratado en igual y lo desigual en desigual.

De ahí que la "isotimia" lleve a la "isonomía" y a la "isocracia". Por lo tanto, a la creación de una comunidad de iguales. Más precisamente, a la construcción de un orden capaz de asegurar y promover la igualdad de posibilidades entre los miembros de la comunidad social.

La experiencia histórica nos muestra que el orden social es el producto de la convención. Además sabemos, como lo señaló Licofrón, que la finalidad racional de la convención es la de garantizar los derechos recíprocos. Por lo tanto, esta práctica tiene que estar condicionada por la razón. Más precisamente, por la razón axiológica.

Por esto, decimos que la razón teórica debe estar condicionada por la razón axiológica. Y es solamente entonces que la razón teórica podrá condicionar plenamente la razón práctica.

La lucha por la justicia concreta en el mundo no puede realizarse plenamente más que cuando la práctica social, la acción productora de instituciones, es capaz de plasmar los principios éticos universales. Ese proceso no implica, como lo creyó Marx, la negación del derecho, de la economía y de la política. Se trata más bien de realizar plenamente las posibilidades contenidas en esos dominios del saber y de la práctica. En realidad, estos campos del saber racional son los medios que existen en vistas de la realización de ese fin ético. El cual implica la creación de una comunidad social capaz de asegurar la realización plena y entera de la capacidad de todos sus miembros.

Claro está, esta perspectiva es válida y necesaria para los países latinoamericanos, como para el resto del mundo. Sólo que en el ca-

³⁴ Este principio, de la igualdad en la universalidad de los seres humanos, es sin duda el uno divino del cual hablaba Heráclito. Según él, en efecto: "Todas las leyes humanas se nutren del uno divino. Este *uno* es el *logos*".

so de América Latina, la razón axiológica no solamente debe tener una función ordenadora, sino también una función regeneradora. Esto porque se trata de aliviar la infinidad de heridas dejadas por los tiempos negativos. Por los tiempos de la miseria, de la criminalidad y de la abyección absoluta.