

Universidad Nacional Autónoma de
México

Facultad de filosofía y letras

SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA

*Filosofía de la Liberación,
Reflexión filosófica desde la perspectiva de Enrique Dussel,
como compromiso con los empobrecidos históricos de
América Latina*

T e s i s
p a r a o b t e n e r e l t i t u l o d e
l i c e n c i a d o e n f i l o s o f í a.
p r e s e n t a:

Ángel Adalberto Juárez Rodríguez.

Asesor: Dr. Mario Magallón Anaya.

Ciudad

Universitaria,

DF.

Febrero de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*“Vana es la palabra del filosofo que no sirva
para aliviar o curar algún sufrimiento de los seres humanos”*

Epicuro

Dedicatoria

A mi padre,
que en el último día del 2008 accedió a la proximidad definitiva
con el Otro absoluto.

A mi madre

A mi esposa, hijos e hija.

A mis hermanos y hermanas

A mi madre

Agradecimientos

Al Dr. Mario Magallón Anaya,
Al Dr. Enrique Dussel Ambrosini,
Al Maestro Victorico Muñoz Rosales
A la maestra Cyntia A, Montes Samoyoa,
Al Maestro Pedro Joel Reyes López,
A mis amigos y amigas

Por su apoyo y colaboración de muchas y variadas maneras en la reflexión y
elaboración de esta trabajo.

INDICE.

INTRODUCCION	4
CAPITULO I Origen de la Filosofía de la Liberación, Punto de partida, del nivel óntico al nivel metafísico.	9
1) Marco histórico del surgimiento de la reflexión desde la periferia	9
2) Enrique Dussel.	20
3) Del nivel óntico al nivel metafísico	29
4) Eticidad y moralidad	57
CAPITULO II Categorías de la Filosofía de la Liberación	61
1) Proximidad	65
2) Totalidad	68
3) Mediaciones	71
4) Exterioridad	73
5) Alienación	79
6) Liberación	83
CAPITULO III. Momentos metafísicos de la Filosofía de la Liberación.	86
1) Política	86
2) Erótica	93
3) Pedagógica	101
4) Antifetichismo	110
CAPITULO IV La filosofía de la producción o Poiética y el discurso metodológico (La analéctica)	115
4.1. La Filosofía de la producción o poiética.	

1) La naturaleza				115
2) La Semiótica				117
3) La Poiética				119
4) La Económica				122
4.2.	El	método	analético.	
124				
CONCLUSION				130
BIBLIOGRAFIA.				132

INTRODUCCION

El discurso de la Filosofía de la Liberación debe hacerse de manera exhortativa, entusiasta y esperanzadora. A pesar y contra la dramática situación actual en todos los ámbitos de nuestra sociedad, a pesar de que su motivación primera y última es el sufrimiento (derivado entre otras causas por su explotación histórica) del pueblo latinoamericano. Una reflexión filosófica así, debe de ser un trabajo vivo e intenso, trabajo de una vida y millones de vidas, sometidas y humilladas, trabajo que sirva como instrumento eficaz y eficiente para adquirir una actitud crítica y concreta, orientada a una clara distinción teórica del pensar tradicional latinoamericano.

El discurso de la Filosofía de la Liberación es más que un discurso, más que un mero texto escrito, es un susurro, una palabra, una voz, un grito desde el último rincón de los caseríos de este México, nuestro México, y más ampliamente, desde América Latina y Estados Unidos Latino en donde la realidad de miseria y marginación son un espectáculo cotidiano, kafkiano y doloroso. Así como tras de sus altas bardas, se constata la ostentación escandalosa e insultante de muy pocos hombres y mujeres con inmensos recursos, obtenidos casi siempre del saqueo y explotación de las naciones y sus pueblos. Situación apuntalada por un militarismo encubierto, un asedio policiaco manifiesto a cuanto movimiento social opositor se manifiesta.

Realidad de la desaparición selectiva de líderes sociales en muchos estados de la República Mexicana, promotores de un auténtico cambio social, más allá del político-partidista-electoral; y a la vez, un cambio del modelo económico, más allá de neoliberalismos y populismos; en naciones controladas ideológicamente por los poderes fácticos de las empresas televisivas, radio y prensa, así como las instituciones religiosas y educativas que justifican, legalizan y hasta divinizan el *estatus quod*, convirtiéndose en enjuiciadoras de todos aquellos que siquiera intenten desmarcarse de sus viejos discursos, dogmas y paradigmas.

El asesinato de manera inmediata y directa, así como el asesinato de hambre y desolación cultural, es la representación social de la dictadura de la derecha política, protectora de los intereses de las empresas transnacionales que son los verdaderos centros del poder económico, fuera de nuestro país, sujeto por los gobiernos neoliberales, vendedores de patrias, pueblos y sus recursos, y que se presentan como únicos salvadores, representantes de “dios”, fieles a sus mandatos, afines a sus ritos, comedores de hostias y usurpadores de la voluntad popular.

A partir de 1965 algunos filósofos latinoamericanos empezaron a preguntarse: ¿es posible hacer filosofía en un país como Argentina, México o cualquier otro de América Latina, África o Asia? ¿Es posible filosofar auténticamente en una cultura dependiente y dominada? ¿Qué es filosofar? ¿Qué es la filosofía? El filósofo argentino Enrique Dussel indica que filosofar es un hacer, es una acción, una poiesis, es producir un discurso que intenta explicar la realidad. La filosofía es dicho discurso. Todo producir ideológico se encuentra dentro de una Totalidad practico-productiva. La producción (filosófica) no es algo totalmente independiente de su tiempo¹. Ante los hechos difíciles de ser entendidos por la razón sobre la situación dolorosa de la mayoría de los pueblos latinoamericanos, en una situación de dependencia y “subdesarrollo”, y aun más grave para la misma filosofía, (reconocida como tal en los centros universitarios latinoamericanos); tales preguntas estaban excluidas.

Todos estos hechos, todos estos dramas inhumanos se convirtieron en problemas, en el problema central, en el material de reflexión de la llamada ahora Filosofía de la Liberación, tema central de esta tesis. ¿Es aun vigente la corriente filosófica estructurada entre otros por Enrique Dussel a más de 40 años de distancia? Esta interrogante es lo que intentaremos exponer a lo largo del presente trabajo, que debido a la muy extensa producción del Dr. Dussel, debí limitarla al periodo de su constitución y maduración de la Filosofía de la Liberación que abarca de los años 1969 a 1976.

A tal cuestión, Augusto Salazar Bondy primeramente respondió que no, explicando que en una cultura dominada la ideología del dominador ha sido adoptada por el dominado. Aun así insistimos en preguntar, ¿Existe alguna posibilidad de que sea real? Esta es la hipótesis mas precisa del trabajo, la hipótesis lanzada hace muchos años en Argentina, que dice que ¡SI!, que si es posible filosofar (producir un discurso) en la periferia y desde la periferia, desde nuestras naciones y pueblos dependientes, dominados; desde los sectores sociales explotados, obreros, empleados, campesinos; desde las mujeres, desde la periferia del mundo y de sus ciudades y campos, desde su situación de indigencia², mas allá, desde mas allá del mundo, mas allá de la Totalidad, desde la Metafísica del sistema.

Pero, corremos el riesgos de solo imitar el discurso del la filosofía del centro, creyendo que es nuestra propia reflexión filosófica, si fuera así, toda esta exhortación, esta

¹ DUSSEL, Enrique. “*Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*”, edit. Nueva América. Bogotá 1994, p. 16

² SCANNONE y otros. “*Filosofar en situación de indigencia*” Edit. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999

reflexión no sería posible, sería solo ilusión³, y peor aun, un fraude para aquellos que aun tenemos esperanzas...

Se plantearon estos filósofos, que debía haber otro punto de partida, que se debían pensarse otros temas y desde distintas perspectivas, por tanto se habría de llegar a distintas conclusiones; además, se debía usar si fuera necesario un método diverso. En conclusión, se debe imaginar un marco teórico antes de hacer el discurso de la filosofía desde los oprimidos, y darles voz a todos esos pueblos que históricamente no la han tenido o han sido silenciados. Hay que partir claramente desde esta contradicción geométrica extrema: centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad- exterioridad, y desde ahí hay que pensar todo lo pensado hasta ahora.

Pensar lo nunca pensado (o al menos nunca reconocido como pensamiento y mucho menos como filosofía). Pensar el proceso mismo de liberación de los pueblos latinoamericanos (y no solo la explicación teórica de su situación de opresión y humillación histórica), eso es Filosofía de la Liberación. Colaborar con la misma liberación concreta y actual, *hic et nunc*, es al final de todo esto, la desmesura de mi aspiración.

En primer lugar (capítulo I), nos colocamos en el marco histórico del surgimiento de la ahora llamada Filosofía de la Liberación en Argentina a finales de la década de los 70', especialmente nos concentramos en el proceso llevado por el Dr. Enrique Dussel, como uno de sus forjadores imprescindibles, así como sus características, clasificación y representantes mas importantes. El tema de esta filosofía no se queda en "el ser en cuanto ser" de la ontología de la filosofía griega, ni el subjetivismo de la filosofía moderna europea, ni sobre el alcance de la razón. El tema de la Filosofía de la Liberación es la misma praxis de liberación, y partir desde esta praxis, nos llevara rápido e inevitablemente a la política, la política nos llegará a la ética y la ética necesariamente a la filosofía, y de la filosofía quizás a la cicuta.

En segundo lugar (capítulo II) algunos temas del marco teórico de la Filosofía de la Liberación que incluyen sus categorías esenciales y los momentos del discurso, teniendo en cuenta siempre la realidad (mundana y cósmica, como naturaleza y cultura). En este discurso integraría la llamada "Metafísica" de la alteridad (en el sentido que explicaremos, entiende Enrique Dussel) que describen las categorías que nos permitan articular estructuralmente el discurso de la realidad. Dichas categorías son la Totalidad

³ DUSSEL, Enrique. "Para una ética de la liberación latinoamericana" Vol. I, edit. Siglo XXI, México 1972 p. 11

(ontológica), Exterioridad (metafísica o ética); Proximidad, Mediación (en una esfera óptica), Alineación y la de la Liberación.

En tercer lugar (capítulo III), el discurso nos lleva a un nivel más concreto, más práctico de la liberación, en donde hay momentos como la política, que es la relación hermano-hermano; la erótica, como la relación mujer-varón; la pedagógica, que es la relación padre-hijo y el antifetichismo, como la relación del hombre y Trascendencia (Dios).

En cuarto lugar (capítulo IV), Dussel llama poética a la filosofía de la producción, como la relación hombre-naturaleza. El primer ámbito de la poética es la semiótica como la expresión de significantes y signos. Enseguida la económica como la mediación entre la práctica y la poética. Finalmente la política que da los criterios más directos a la economía y a la tecnología.

Este marco de partida tiene en cuenta indiscutiblemente un método histórico que considere a las ideas como ideologías o como críticas antiideológicas, en la reflexión del mismo discurso. Iniciando el proceso desde las ciencias fácticas (que se apoyan en los datos de los hechos concretos) y formales, pasando por el método dialéctico negativo u ontológico de la Totalidad, llegando hasta el momento analéctico o de la Exterioridad y los métodos prácticos.

Hemos de tener mucho cuidado en no perder de vista que la alienación metodológica es la ideología en sus diversos niveles y su contrario son los métodos críticos, entre los cuales se encuentra el usado por la Filosofía de la Liberación, que parte no es un problema abstracto clásico, sino de una opción ético-política a favor del oprimido, de hombres, mujeres y pueblos concretos, de rostros ajados por los días del trabajo robado y las ilusiones muertas. El principio de dicha filosofía es el de la analogía, (y no solo el ya conocido principio de la identidad y diferencia usado por la filosofía europea).

Una de las finalidades de la Filosofía de la Liberación es la de servir a quienes quieran aprender a pensar siguiendo sus pasos. Es cierto que el filósofo de la Liberación puede pensar todo tema, pero es preciso ocupar todo el tiempo necesario en distinguir y elegir los temas fundamentales de nuestra época, ya entrados en el siglo XXI (con regiones que viven en el siglo XIX o XVI). Es necesario entregar el tiempo escuchando la voz de dicho pueblo. Vivir, pensar y luchar su lucha diaria, como parte de ellos. Ya lo decía Moreno Villa:

La Filosofía Latinoamericana “de la Liberación”, junto con la “Teología de la Liberación” son la expresión cultural más original y fecunda que ha

*ofrecido América Latina en los últimos decenios...y tanto en su constitución como en su desarrollo, la figura de Enrique Dussel es imprescindible*⁴

Es pues el fruto más representativo de la toma de conciencia de la identidad Latinoamérica⁵.

En este camino hay que saber distinguir y desclasificar falsos problemas que la filosofía del centro, (las filosofías de la clase dominante) nos dan una amplia gama, y que nos hacen aparecer como bufones del sistema para entretenerlos y complacerlos, para festejar sus ocurrencias y juegos lógicos de prestidigitación. ¿Cómo reflexionar el tema del *homo ludens* cuando otros hombres no juegan, sino se mueren? O ciertas filosofías del lenguaje que llegan a malabarismos lingüísticos que reducen la palabra y el grito ante la injusticia al silencio, y peor aun a un silencio cómplice⁶, filosofías impotentes para pensar, expresar o interpelar el dolor del que sufre, pues ante “lo que no se puede decir, mejor es callarse”⁷.

En la conclusión refrendaremos que es la praxis, el compromiso y el lugar social del filósofo lo que determina su modo de plantear los problemas que ocuparan su reflexión. Tal compromiso define un marco teórico filosófico preciso. Esta es la finalidad de este trabajo de tesis, exponerlo de la manera clara y digerible.

⁴MORENO, Villa Mariano. Revista Anthropos no. 180, “Un proyecto ético y político para América Latina”, 1998, p. 47

⁵BEORLEGUI, Carlos. “Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,” *Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 661

⁶GALEANO, Eduardo. “Las venas abiertas de América Latina”, edit. Siglo XXI, México 1978, p. 2, tomado de la proclama insurreccional de la Junta Tuitiva en la ciudad de La Paz, 16 de julio de 1809.

⁷WITTGENSTEIN, Ludwin. “Tratado Lógico-Filosófico”, edit. Alianza Universidad, Madrid 1973, n. 7

CAPITULO I

ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

1) Marco histórico del surgimiento de la reflexión desde la periferia

El texto que seguiremos en este número es de Carlos BEORLEGUI, llamado “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*,” para ubicar a la Filosofía de Liberación dusseliana en su contexto histórico-temporal originario.

Para Miró Quezada, la Filosofía de la Liberación se caracteriza por su orientación humanista y por ser instrumento de liberación, elaborando un posible modelo de sociedad más justa, un “socialismo libertario”, así como la denuncia de todo lo que se opone a la realización de ese modelo¹. Se anuncia la posibilidad de otra realidad, denunciando la realidad injusta de la actual.

Según Ofelia Schutte, la Filosofía de la Liberación, hay que entenderla como un saber filosófico que busca la defensa de la soberanía nacional, en el ámbito de la cultura y de la historia de las ideas, considerando al “pueblo” como sujeto del filosofar, y al filósofo como un “intelectual orgánico”²

En *sentido amplio*, la Filosofía de la Liberación comprende un conjunto extenso de filósofos latinoamericanos que buscan una nueva forma de filosofar, desde la situación propia, y en la opción por la liberación del pueblo más desfavorecido. En la Filosofía de la Liberación, la teoría filosófica está directa e indisolublemente unida a la *praxis*.

En *sentido estricto*, la Filosofía de la Liberación está constituida por un grupo de filósofos argentinos agrupados alrededor de las llamadas Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), cuyos nombres más representativos son Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Enrique Ardiles, Horacio Cerutti y otros.

También hay que tomar en cuenta los trabajos de Leopoldo Zea, (México), Augusto Cesar Salazar Bondy (Perú) y Francisco Miró Quezada.

¹MIRÓ Quezada, F. “*La filosofía y la creación intelectual*” en González Casanova, Pablo, *Cultura y creación intelectual en América Latina*, La Habana, Edit. de ciencias sociales, 1990, p. 279

²BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*,” *Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 667

1.1. Etapas de la Filosofía de la Liberación.

E. Dussel considera los antecedentes de la Filosofía de la Liberación desde tiempos remotos y ha rastreado desde la conquista española algunos precursores, entresacando las siguientes etapas:

- 1) Primera Filosofía de la Liberación implícita: la crítica a la conquista (1510 a 1553)
- 2) La justificación filosófica a la primera emancipación (1750 a 1830), con Juan Bautista Alberdi y el romanticismo.
- 3) La articulación, a partir de 1969, siendo la segunda emancipación, derivando a la Filosofía de la Liberación actual y subdividiéndola en las siguientes etapas:
 - a) De constitución (1969-1973)
 - b) De Maduración (1973-1976)
 - c) De persecución, debate y confrontación (1976-1983)
 - d) De crecimiento y respuesta (1983- hoy)

1.2 ¿Qué no es la Filosofía de la Liberación?³

Hay muchos prejuicios acerca de la Filosofía de la Liberación en bastantes ambientes académicos, por lo que es necesario excluir algunas opiniones sin fundamento que circulan comúnmente.

- 1) No es un movimiento sin fisuras, sin divisiones, como si sus integrantes tuvieran ya claras y comunes una problemática, una metodología, unos presupuestos filosóficos en los que apoyan su filosofía.
- 2) No es una reflexión epistemológica sobre la “teoría de la dependencia” o la “teología de la liberación”.

³ BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Una búsqueda incesante de la identidad.* Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, ps. 670-671

- 3) No es marxista o revolucionaria, o un discurso puramente “populista” sobre Latinoamérica
- 4) No es una “filosofía cristiana”, debido a la orientación de algunos autores que se apoyan y consideran a la *ética* como *filosofía primera* siguiendo la influencia de Emmanuel Levinas y la doctrina social de la Iglesia Católica.
- 5) No es el *primer logos latinoamericano*, la primera filosofía auténtica de América Latina, pues esto sería desconocer y despreciar toda la filosofía que anteriormente se ha hecho en Latinoamérica.
- 6) No es una nueva y original lógica y epistemología, una nueva racionalidad, que se traduzca en el aspecto metodológico, en nuevas propuestas, (como una *analectica*, en oposición extrema a la dialéctica, que no es tal).
- 7) No es una práctica anti-académica o extra-académica, falta de rigor, irracional, contestataria, sin aparato crítico, e ideologizada.

1.3 Antecedentes históricos generales y orígenes de la Filosofía de la Liberación.

¿Por qué surgió esta reflexión filosófica en América Latina, y en este momento concreto de su historia? Hemos de acordar que los movimientos sociales, filosóficos, ideológicos y religiosos, no surgen nada mas porque sí, de manera espontánea, sino que son consecuencia de un contexto histórico y situaciones sociales que los explican y fundamentan, de aquí que todo discurso filosófico es un discurso situado⁴.

En este supuesto, la Filosofía de la Liberación surge como resultado de la conciencia de una situación de opresión, propiciada ahora por el capitalismo dependiente y la globalización mercantil-financiera, explicado y justificado por la llamada “teoría de la dependencia”. Recordemos que en la década de los sesenta, el mundo estaba repartido en dos bloques militares, ideológicos y económicos: los Estados Unidos y la Unión Soviética, enfrentados en una guerra “fría”. En nuestro caso, América Latina tenía la importancia de ser solo el “patio trasero” de los Estados Unidos, controlado por la llamada “Alianza para el Progreso”.

Las elites burguesas (los empresarios y políticos) de tales países eran colaboradoras de la metrópoli, recibiendo ayudas y préstamos que no los utilizaban en función de mejorar

⁴ BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,*” *Una búsqueda incesante de la identidad.* Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 672

a sus propios pueblos, sino en su personal beneficio. De ahí por ejemplo que los presidentes de la República Mexicana, gobernadores, diputados y senadores del Partido Revolucionario Institucional (ahora también de otros partidos como el Partido Acción Nacional, el Verde Ecológica, el de la Revolución Democrática y toda la demás fauna) eran sinónimos de riquezas, corrupción e impunidad. Era la *burguesía dependiente*.

Con objeto de luchar contra el endeudamiento, la venta de los países a intereses extranjeros, y la miseria, fueron surgiendo los movimientos y partidos llamados *populistas*, pero al bajar los precios de las materias primas, conllevó a un empobrecimiento mayor de las economías de los países dependientes, causando también el fracaso de estos gobiernos *populistas*. La clase burguesa empresarial quiso modernizarse y a su vez, modernizar al país, expandiendo la ideología nacionalista. Consiguiendo ambos grupos (con su ideología nacionalista por una parte y populista por la otra), superar los planteamientos ideológicos de los socialistas y marxistas expandidos desde Cuba con Fidel Castro, por la revolución cubana, pero especialmente con el *Che* Guevara. En México, el PRI entra en crisis desde 1968, y termina por perder el gobierno federal en el año 2000.

La Filosofía de la Liberación, según Beorlegui fue configurada por 10 fuentes teóricas, 5 corresponden a filósofos europeos, y las restantes al ámbito local. Las mencionaremos brevemente:

Filósofos europeos:

- a) “El historicismo alemán, de **Wilhelm Dilthey**, para quien la historia es una experiencia vivida, solo captable a través del método *comprensivo*, en contraste con el método *explicativo* de las ciencias naturales. De esta manera Dilthey rompió con la cerrada filosofía de la historia de Hegel, entendiendo que la racionalidad histórica no es del tipo *prospectivo*, sino *retrospectivo*. Este planteamiento histórico suponía el reconocimiento ya no de uno, sino de varios centros histórico”⁵.
- b) Teoría racional-vitalista, de **José Ortega y Gasset**, para quien la filosofía no puede ejercitarse más que desde específicas circunstancias, pues los diferentes puntos de vista históricos y culturales son necesarios e imprescindibles,

⁵ BEORLEGUI, Carlos. “Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,” *Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 676

legitimando de esta manera la posibilidad de una filosofía latinoamericana, elaborada desde el dialogo critico con su propia circunstancia. ¿Cuál? La pobreza.

- c) La fenomenológica de **Edmundo Husserl**, defendía la vuelta a las cosas mismas, a través del método fenomenológico. Dentro de esta corriente aunque interpretada de modo muy critico y superador, se halla la filosofía de **Emmanuel Levinas**⁶.
- d) El existencialismo de **Martín Heidegger** y **Jean Paúl Sartre**. El centro del ontologismo existencial de Heidegger fue la pregunta por el sentido del Ser, convirtiéndose esa cuestión en su ontología fundamental, en su filosofía primera. Pero ese sentido del Ser se expresa histórica y temporalmente. El Ser es tiempo, por lo que no se expresa definitivamente en una sola cultura, sino que se expresa de un modo plural, necesitándose una hermenéutica existencial para captar el sentido del Ser en cada cultura, en cada época. El ser del Da-sein consiste en preguntar-se sobre su propio Ser.
- e) La escuela de Frankfurt, especialmente **Herbert Marcuse**, en su crítica al capitalismo, la sociedad de consumo y sus efectos adormecedores sobre el ser humano⁷.

Pero la influencia más importante en la formación de la Filosofía de la Liberación vino desde aquí mismo, desde la situación de endeudamiento, pobreza y dependencia, que invitaba a cuestionarse, pues la realidad de mucha necesidad da que pensar, y conlleva comprometerse por conseguir su superación

- a) La matriz económica: **la teoría de la dependencia**⁸.

El surgimiento de esta teoría según Beurlegui se debía a tres factores: Primero, se intenta responder a la cuestión ¿Por qué nuestros países no logran desenvuelven económicamente?, se tiene que hacer análisis. Segundo, las actualizaciones desde la perspectiva marxista, derivadas de la revolución cubana, y tercero, los intentos de

⁶ Ibídem, p. 676

⁷ Ibídem, p. 680

⁸ Ibídem, p. 680

aclaración y definición de los procesos históricos de la dependencia en términos de relaciones de clases.

Por otra parte, la hegemonía militar y económica de los Estados Unidos supuestamente estaba blindada por voluntad divina. Los economistas estadounidenses generaron un modo “comprensivo” de la situación económica internacional que llamaron *teoría desarrollista*, según la cual todos los países se agrupaban en tres grupos, de acuerdo a su nivel de desarrollo económico. Es la famosa clasificación aun usada anacrónicamente en círculos políticos y académicos (primero, segundo y tercer mundo). Además se inspiraba en el *funcionalismo*, y el *etapismo*, los cuales definen que el subdesarrollo es un estado “natural” de los pueblos. Este análisis se presentaba como si de veras hubiera una sana competencia por el desarrollo de los propios países, tratándose de un verdadero “darwinismo económico”. América Latina compró esta visión y quedó más endeudada y dependiente.

Más tarde, un grupo de latinoamericanos mostraron que el planteamiento estaba mal hecho, y propusieron una visión distinta, la llamada *teoría de la dependencia*, entre los cuales figuran Theotonio dos Santos, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado y A. Quijano. Ellos demostraron que el llamado “subdesarrollo” no era *natural* como nos la habían hecho creer los sabios universales del capitalismo, sino que era consecuencia lógica de la *dependencia colonial* del orden internacional. Habría de criticar y superar las hipótesis *funcionalistas* de Talcote Paersons, cuyo fundamento es el proyecto instaurado por la modernidad.

Se afirmó que América Latina ni es subdesarrollada, ni tradicional, sino que es *dependiente*. Su verdadero ser se explica desde el continuo dominio que otras naciones han ejercido sobre ella a lo largo de mas de 500 años. Ahora es el tiempo de ser ella misma, y para eso, tiene que superar la *dependencia* y la *dominación*, descubriendo su autentico ser y creando un proyecto propio. Se produce entonces un cambio de *paradigma epistemológico* en el ámbito socio-económico frente al binomio *desarrollo-subdesarrollo*

b) La matriz pedagógica: la pedagogía del oprimido⁹.

⁹ BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,*” *Una búsqueda incesante de la identidad.* Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 681

El brasileño Paulo Freire propuso el modo pedagógico para acompañar al pueblo en la superación de su dependencia, en la medida en que el pueblo mismo tiene que hacerse sujeto de su propia liberación. Se basa en la escucha del pueblo y de que la escuela significa vida y que la vida es la mejor escuela. En 1964 organizó un movimiento de educación popular, que a través de la alfabetización se extendiera una visión crítica de las relaciones de dominación. Se orientó hacia el desarrollo nacionalista, antiimperialista, defendiendo un capitalismo nacional con intervención estatal, y mantenían una mezcla de filosofía de la existencia y nacionalismo, no teniendo en cuenta la idea de oposición de clases sociales, sino solo la dialéctica “yo-tu”, y de “sujeto-objeto”, propias de la filosofía dialéctica de Buber, además de la opción cristiana.

Freire ve la opresión como una cuestión de concientización, y trata los aspectos estructurales y económicos solo marginalmente, con el peligro de idealismo, pues según él, para cambiar la realidad social, hay que estimular el dialogo al interior del pueblo y con sus dirigentes, pasando de una conciencia ingenua y mágica a una conciencia crítica. Nikolaus Werz, denomina a este método, *populismo deductivo*¹⁰, ya que no pretendía divulgar una ideología o programa, sino extraerlo del mismo pueblo y de su saber popular, que contrapone la *educación bancaria*, (mero deposito pasivo en el entendimiento de la gente, de datos), con la *educación liberadora* en la que el protagonista y la iniciativa le corresponde al sujeto educado (el pueblo), además, con la toma de conciencia del oprimido se libera al opresor, instaurando el aprendizaje de la pronunciación del mundo.

c) La matriz religiosa: la teología de la liberación¹¹.

En la segunda mitad de la década de los 60, se da una efervescencia y maduración de la reflexión teológica en el campo cristiano católico, derivado de las conclusiones del Concilio Vaticano II (1962-1965), y su intento de aplicación a la realidad latinoamericana por los obispos locales en la Conferencia de Medellín (1968) que entiende la fe como reflexión y praxis de liberación ante la misma situación de pobreza de los pueblos creyentes. En 1971, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publica su obra “*Teología de la Liberación*” y el brasileño Hugo Assman “*Opresión-liberación:*

¹⁰ Ibídem, p. 682

¹¹ Ibídem, p. 684

desafío de los cristianos". Toda esta reflexión estaba apoyada completamente en el Evangelio y el pueblo, aunque no bien aceptada por la alta jerarquía romana.

Entre otros teólogos de la liberación cabe mencionar a los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, Ignacio Ellacuría (asesinado por el ejército salvadoreño), Jon Sobrino, José Comblin, José Ignacio González Faus, etc.

d) La matriz literaria¹².

Es notable el surgimiento de diversas obras novelísticas que reflejan el sentir de dependencia y dominación, así como el deseo de liberación. Literatos como Gabriel García Márquez, con "*Cien años de soledad*", Julio de la Vega con "*El apóstol suplente*", Jesús Lara con "*Sueños*", Renato Prada con "*Los fundadores del alba*", además de Mario Vargas Llosa, Julio Cortazár, Octavio Paz, Carlos Fuentes, José M. Arguedas, Juan Rulfo, Ernesto Sabato y no podía faltar Eduardo Galeano con "*Las venas abiertas de América Latina*".

Además el muralismo mexicano de Diego Rivera, Clemente Orozco y Alfaro Sequeiros.

e) La matriz de los antecedentes filosóficos latinoamericanos

Anotamos la polémica entre A. Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Salazar publicó su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, en donde considera que no hay hasta el momento una filosofía *nuestra*, pues para que haya, deben cumplirse dos condiciones que son: *la originalidad y la autenticidad*. En América Latina solo ha habido repetición de las diferentes filosofías europeas. Es necesario romper el dominio, la dependencia y enajenación antes de producir un pensamiento liberado. Se sigue preguntando, ¿Cómo poseer un objeto privilegiado de reflexión?, si no hay posibilidad de tal reflexión, ya que Latinoamérica es una comunidad desintegrada y sin potencialidad¹³

Leopoldo Zea responde a las preguntas de Salazar Bondy en su obra "*La filosofía americana como filosofía sin más*", haciendo una valoración positiva de la historia, y de que si ha habido una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano, además

¹² *Ibíd*em, p. 685

¹³ BEORLEGUI, Carlos. "*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Una búsqueda incesante de la identidad*". Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 687

de que la filosofía es un elemento que debe colaborar en los procesos de superación del “subdesarrollo” y dependencia. Para Zea no solo cabe pensar en un tema u objetivo específico del pensamiento latinoamericano, sino que es el componente ineludible y específico¹⁴

Helio Gallardo (filósofo chileno), señala que Zea no asume las preguntas de Bondy, porque los supuestos de ambos no coinciden.¹⁵ Lamentablemente la prematura muerte de Salazar Bondy da por concluida dicha polémica.

Para entonces ya se había llegado a una toma de conciencia especial de la realidad latinoamericana, y que suponía dos aspectos importantes: en primer lugar, advertir que la temática dominante de la filosofía latinoamericana había sido importada e impuesta, de modo que el “pensar cómo” y el “ser cómo” se convirtió en “nuestro proyecto natural”. No valía ni siquiera la filosofía que, volviendo su atención a nuestra realidad, la mediatiza a través de los instrumentos de la filosofía occidental. En segundo lugar, habría que afirmar nuestro ser, porque la opresión, asumida y conciente, es el suelo fértil de y para la liberación. El razonar la dependencia lleva a optar, formular y vivir la praxis de liberación. La Filosofía de la Liberación no se concibe como neutral, sino que une y empuja a una praxis comprometida. El tema de la filosofía latinoamericana no podía ni puede ser otro que el entorno cultural

Estos jóvenes filósofos, acuciados por la situación de dependencia de sus países, toman la iniciativa de confluir en una serie de encuentros filosóficos en los que confrontan sus posiciones, se organizan como grupo, y llegan a una serie de puntos de acuerdo en los que toma cuerpo la Filosofía de la Liberación:

- 1) El momento clave de los inicios de la Filosofía de la Liberación es el *II Congreso Nacional de Filosofía* de Córdoba, Argentina de 1971. Entre sus participantes había mayoría absoluta de pensadores tradicionalistas, un grupo de populistas, y ningún marxista. Aquí nace al público intelectual la autodenominada “Filosofía de la Liberación”
- 2) Las Jornadas Filosóficas de San Miguel, en la Facultad de Filosofía de los jesuitas de la Universidad del Salvador, Argentina organizadas entre otros por Juan Carlos Scanonne, también en 1971, con ponencias de Dussel, Caturelli,

¹⁴ *Ibidem*, p. 687

¹⁵ *Ibidem*, p. 688

Fernández, el mismo Scanonne, Ardiles, Borrat, Assman, Bondy, Terán Durati, Schwartzmann y mas.

1.4 Características de la Filosofía de la Liberación¹⁶

Es muy difícil señalar una serie de características de la Filosofía de la Liberación (o las filosofías de la liberación), pues se ha entendido de diferentes maneras por cada grupo o cada autor. Pero exponemos las siguientes, siguiendo a Carlos Beorlegui:

- a) Conciencia de dependencia económica, social, cultural y política de Latino América, respecto a las naciones industrializadas
- b) Aceptación de que la reflexión “filosófica” tiene que hacerse desde el análisis y compromiso con la propia situación latinoamericana, “desde aquí”, donde el filósofo es como un instrumento que facilita la teoría de la praxis liberadora.
- c) De lo anterior se dan diferentes posturas o propuestas, entre las cuales están la línea populista/nacionalista/culturalista (con diversas distinciones internas), la línea marxista (desde la opción de clase), la línea historicista/existencialista/personalista, la línea basada en el cristianismo y en el realismo de Xavier Zubiri.
- d) El método filosófico o el apoyo teórico de cada corriente es diverso. La corriente culturalista/nacionalista configura una teoría filosófica mas local (indigenista); la corriente que se apoya en al filosofía de Levinas, configura su base filosófica denominada “Metafísica de la Alteridad” o “Analéctica de la liberación”; el historicismo de Leopoldo Zea y de Arturo Andrés Roig, con evolución hacia una dialéctica hegeliana y marxista, entendida críticamente; la línea de H. Cerutti, Santos y Croatto; la línea zubiriana de Ellacuría y finalmente la economicista de Franz Hinkelammert.

¹⁶ Ibídem, p. 693

- e) El sujeto de la liberación para unas corrientes es el *pueblo*, para otros es la *clase proletaria*, y para otros las *mayorías populares*. Por otra parte en la descripción o el contenido de la utopía liberadora, algunos defienden la liberación *nacional/populista*; otros el modelo marxista de una sociedad sin clases, otros un modelo de liberación personal y estructural, con tintes cristianos, pero mediados por su referencia a lo político, económico y social¹⁷.

1.5 Corrientes y autores más importantes de la Filosofía de la Liberación¹⁸.

Horacio Cerutti en su libro; *La filosofía de la liberación latinoamericana*, retomando a Scanonne en la presentación de las Actas de las II Jornadas Académicas de San Miguel en 1971, indica cuatro corrientes dentro de la Filosofía de la Liberación.

- 1) El llamado camino *corto*, inspirado en la fenomenológica existencial y el pensamiento cristiano, representado por Dussel y el propio Scanonne, que plantea el problema hasta y desde su radicalidad ontológica (metafísica) y ética, con el peligro de no terminar de mediarse con categorías de análisis social y político. Dos son las corrientes derivadas:

- a) La corriente “ontologista”.

Hace referencia a lo *popular* como sujeto y objeto de la liberación y reflexión filosófica. Estuvo integrado de autores desde populares cristianos, hasta militantes de ultraderecha peronista, entre todos ellos podemos mencionar a Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Carlos Cullen.¹⁹

- b) La corriente “analéctica”

Es liderada por E. Dussel y J.C. Scanonne, considerados los más conocidos de la Filosofía de la Liberación por sus amplias y valiosas publicaciones. Fueron perseguidos por el peronismo.²⁰

¹⁷ BEORLEGUI, Carlos. “Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,” *Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 694-695.

¹⁸ *Ibíd*em, p. 697

¹⁹ *Ibíd*em, p. 697

²⁰ *Ibíd*em, p. 698

2) El llamado camino *largo*, inspirado en el uso del pensamiento marxista, representado por Hugo Assman, que conlleva una exigencia de concreción y praxis aun hasta los niveles de opción ideológica-política y estratégico-táctica, con los peligros de no criticar filosóficamente (ontológicamente) el horizonte de comprensión de las categorías asumidas. Dos son las corrientes derivadas:

a) Corriente “historicista”

Es un sector crítico ante las dos corrientes anteriores, asume la criticidad del discurso marxista y freudiano, preocupándose por la relación de la Filosofía de la Liberación con los antecedentes históricos latinoamericanos, identificando filosofía con historia de la filosofía, centrándose en una labor historiográfica, tratando de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición. Sus integrantes más significativos son L. Zea, Roig y A. Ardao²¹.

c) Corriente “problematizadora”

Es un sector cargado hacia la dimensión epistemológica de la Filosofía de la Liberación, tratando de cuestionar su propio discurso y verificarlo, puso en primer plano los problemas del lenguaje, la ideología y el método. Sus más importantes representantes son: José S. Croatto, Manuel I. Santos y H. Cerutti²²

Hemos de añadir a esta clasificación dos corrientes más, una iniciada por Ignacio Ellacuría en El Salvador, inspirada en el realismo del filósofo español Xavier Zubiri y otra en la línea economicista de Franz Hinkelammert.

2) Enrique Dussel.

No es mi intención hacer una biografía del Dr. Enrique Domingo Dussel Ambrosini; sino solo una breve remembranza del proceso personal que lo condujo a estructurar su pensamiento y obra filosófica no solo desde Argentina, sino desde toda y cualquier parte pobre de América Latina.

Su pensamiento emergió poco a poco desde muchas experiencias subjetivas inefables, difíciles de revelar en su identidad última e íntima, en el misterio de la persona ante ella

²¹ *Ibidem*, p. 698

²² *Ibidem*, p. 699

misma, pero a pesar de evidentes limitaciones, nos las ha ofrecido a través de innumerables acciones, pasiones, sufrimientos, entusiasmos y compromisos, así como interesantes conversaciones, discusiones, conferencias, cursos, seminarios, pero sobre todo, desde el acompañamiento y la praxis comunitaria desde el lugar del pobre.

La Filosofía de la Liberación, el mismo Dussel lo dice, surgió:

*En el claro oscuro de la conciencia y el inconsciente, entre 1969 y 1970*²³

Enrique Dussel nació en un pueblecito llamado La Paz, en la provincia de Mendoza, Argentina, América Latina, un 24 de diciembre de 1934, su infancia feliz transcurrió entre caballos, bodegas con olor a paja y vino, campesinos con la piel quemada por el sol. Su familia italo-alemana llegó a ese lugar una generación antes, era gente de trabajo, sencilla, seria y con sentido social. Su padre fue el médico de pueblo por muchos años, su madre de origen italiano, era responsable de las obras de la Iglesia. Dussel afirma que de ella heredó su espíritu de compromiso social, político y crítico. De estos tiempos nostálgicos, Enrique se identifica como provinciano de andar descalzo o a caballo, que ama el campo, el polvo, el agua de los canales y la lluvia, la sombra de los árboles, los campesinos. Siempre se ha sentido parte de ese pueblo, su pueblo, nunca extraño en él, y con él se alegra, lo mira, lo escucha, le sonrío, lo respeta, le aprende, le consuela.

Desde joven supo lo que es estar preso con otros dirigentes estudiantiles en 1954 por la lucha emancipadora. Ingresó a la Universidad Nacional del Cuyo a estudiar Filosofía en 1953, titulándose con la tesis *“La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles”*. Y así con el barco que lo llevó lejos de su tierra en 1957, levantó anclas cruzando el Atlántico, a descubrir para siempre el inmenso mundo periférico. En Madrid se doctora en Filosofía, con la tesis *“El bien común. Su inconsistencia teórica”*; entre los maestros que influyeron en su pensamiento estaban José Luis López Aranguren, Xavier Zubiri, Laín Entralgo, Julián Marías y otros²⁴.

Posteriormente partió al oriente, en búsqueda del origen de América Latina, siendo carpintero de la construcción en Nazaret, pescador en el lago de Tiberiades, estudiante de hebreo junto a sus compañeros árabes. Ahí, con el sacerdote obrero francés Paúl

²³ DUSSEL, Enrique. Revista *Anthropos* no. 180. *“Un proyecto ético y político para América Latina”*, 1998, p. 13

²⁴ *Ibíd.*, p. 15

Gauthier se abrieron su mente, su espíritu, su carne y su corazón a un proyecto insospechado; ahora ya no era solo América Latina, ahora eran “los pobres”, los oprimidos, los miserables de cualquier rincón del mundo su obsesión. Se planteó escribir la historia de América Latina desde otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres, desde la inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado, desde el reverso de la historia.

Cuando Dussel volvió a Europa era completamente otra persona, otra “subjetividad”, el mundo, su mundo había cambiado, es más, el mundo se había invertido, porque ahora lo veía y para siempre, desde abajo. Fue una experiencia existencial definitiva.

Grecia, desde el oriente, se había tornado extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario <des-truir> el mito griego... era necesario partir de Jerusalem mas que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos²⁵

“*El humanismo helénico*” fue su primera obra escrita en 1961 manifestando las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana reflejada en esta filosofía, el monismo (el <uno>: *tó én*) del ser (*tó éinai*) se manifiesta antropológicamente en el dualismo óntico (*tó ón*) del cuerpo y alma, del escapismo contemplativo antipolítico y el desprecio del cuerpo (de la sexualidad, de la mujer). La filosofía latinoamericana no debía arrancar desde la experiencia existencial griega (aunque la filosofía como método hubiera sido una invención griega), hay que distinguir la filosofía *como método* (griega en su origen) y la filosofía *como tema*, el que se piense con dicho método.

Dussel necesitaba encontrar puntos de apoyo “fuera” de la Modernidad europea, (que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen), sin lo cual no era posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina. Era necesario partir de otra experiencia (como tema) que la griega. En 1964 escribe “*El humanismo semita*” como un intento de mostrar que la experiencia existencial de los pueblos semitas, por partir desde mas allá del ser, desde la Nada como Realidad creadora, permitía afirmar el

²⁵ *Ibíd*em, p. 17

monismo de carnalidad antropomorfa. En esta etapa fue influenciado por Martín Buber y Franz Rosenzweig.

*Donde la ética supone como perfección la entrega ético-política del profeta a favor del pueblo hasta la muerte, para servir a los pobres, en justicia*²⁶

En La Universidad de Paris, Francia (La Sorbonne), en 1961 siguió cursos con P. Ricoeur, y en 1968 escribió “*El dualismo de la antropología de la cristiandad*”. Su primer encuentro con la fenomenología fue la lectura de la obra de Merleau-Ponty, “*La fenomenología de la percepción*” y de Husserl “*Fenomenología*” que le hizo cambiar su horizonte categorial, así como la obra de Leopoldo Zea “*América en la Historia*” (1957) en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia, y que debía entonces encontrarle desde su pobreza un lugar en tal historia mundial, descubrir su ser oculto u ocultado.

En 1965 es licenciado en “Estudios de la religión”, en Paris. Enrique Dussel estudia entonces (1966) en Alemania con Joseph Lortz y se doctora en Historia con la tesis “*Los obispos latinoamericanos, defensores de los indios (1504-1620)*” en 1967. Trabaja en el Archivo General de Indias en Sevilla, España, y esto lo abre en el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano, que era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico.

Regresa a Argentina 1967 y es profesor adjunto de antropología y de ética en la Universidad Nacional Resistencia de Chaco, en 1968 es profesor de ética en la Universidad Nacional de Cuyo.

Su preocupación intelectual en esos años se centraba en construir una “simbólica latinoamericana”, bajo la influencia de Paúl Ricoeur, entrando muy pronto en crisis con tal modelo que considera apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no para entender el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas, una dominante, otras dominadas²⁷.

La influencia de Levinas le llegó a Dussel a través de su compañero y amigo, el jesuita J.C. Scanonne y en una serie de seminarios de historia de la filosofía, y en la lectura y reflexión de la obra de Emmanuel Levinas “*Totalité et infini. Essai sur l' Exteriorité*”,

²⁶ *Ibíd.*, p. 18

²⁷ BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*,” Una búsqueda incesante de la identidad. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 734

concretó su obra “*Para una de-strucción de la historia de la ética*” (1969) donde expuso la ética de Aristóteles, Tomas de Aquino, Kant y Max Scheler. Entonces se da lo que Dussel ha llamado su “despertar ontológico”, produciéndose en “su espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido”²⁸.

Y en una serie de seminarios sobre la dialéctica de Hegel, desarrolló los fundamentos del discurso ontológico (1969) cuyas reflexiones fueron después integradas en su obra “*Método par una Filosofía de la Liberación*”, ambas obras pertenecieron a la etapa previa al surgimiento de la Filosofía de la Liberación.

En una reunion con sociólogos conoció la llamada “teoría de la dependencia” que mostraba la inmensa desigualdad económica entre el centro y la periferia. Fals Borda (cuyo fallecimiento lamentamos apenas en Agosto de 2008) con “Sociología de la Liberación” le abrió otro horizonte, así como el ya mencionado Salazar Bondy. Su ética ontológica después de 1969, se trasformó en “*Para una ética de la liberación latinoamericana*”, originalmente serían 3 tomos, los cuales al final fueron 5, conteniendo 10 capítulos que forman la estructura de la ahora llamada Filosofía de la Liberación, lectura indispensable para comprenderla cabalmente. El paso del Dussel heidegeriano ontológico al Dussel metafísico, se sitúa entre el capítulo 2 y 3 de esa obra.

Dussel se pregunta ¿Por qué Levinas?, y responde:

*Porque la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad; en el plano mundial centro-periferia; en el plano nacional, elite-masas; en el plano erótico, varón-mujer; en el plano pedagógico, cultura imperial- cultura popular, etc.*²⁹

Esta experiencia originaria quedó indicada en la categoría del *OTRO*, otra persona como Otro, cualquier Otro, como el pobre, el dominado, el indio, el negro, la mujer, el niño. ¿De donde toma Dussel esta categoría? Levinas habla en la obra citada, del *Autrui*, como *pauvres*, así como lo hizo Marx, aunque es originaria de la tradición del último Schelling y Feuerbach.

²⁸ DUSSEL, E. y GUILLOT, D. “*Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*”, Buenos Aires, Edit. Bonum, 1975, p. 7

²⁹ DUSSEL, Enrique. Revista Anthropos no. 180. “*Un proyecto ético y político para América Latina*”, 1998, p. 29

Estamos ante el esclavo que nace esclavo y que no sabe que es persona. Estamos ante la masa alienada de su identidad mas profunda e intima. Ante un pueblo que solo se queja y grita, grito que no es todavía palabra articulada de un pueblo --dicen los opresores, los dueños del país--, ignorante, que no sabe hablar, no sabe elegir, no sabe pensar, que no tiene conciencia ética. El grito del pobre clama justicia, (¿Qué sabe el pueblo de justicia?), no sabrá mucho de teoría, pero si sabe de la justicia de ser escuchado y reconocido.

Cierto, el grito no dice nada, solo indica a alguien que sufre, y que desde su dolor, su llanto, su suplica, nos cuestiona, ¿puedes pensar mi situación?, ¿me puedes ayudar a salir de ella? Si la filosofía clásica es tener una actitud cuestionadora, ahora, en la filosofía latinoamericana debía enfrentarse a ser cuestionada, a ser interpelada e intentar dar una respuesta. Pero ésta solo la podrá dar alguien que tenga la suficiente sensibilidad, el oído atento “a responder responsablemente a la palabra del Otro” como diría Paúl Ricoeur³⁰

De este modo, la Filosofía de la Liberación accedió, a finales de la década de los sesenta, a aquello a lo que Heidegger se refiere como “*el ámbito*”.

Descubrieron Dussel y sus compañeros, la importancia del último Schelling, el de la “*Filosofía de la Revelación*”, con los poshegelianos, Kierkegaard, Marx, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc., que tenían un sentido de *realidad* que trascendía el ser hegeliano. El Otro estaba “mas-allá del-ser”, con lo cual coincidían Levinas³¹, Sartre³² y Zubiri³³.

Las categorías de la filosofía de Levinas sirvieron para dar estructura filosófica a la experiencia de dominación y retraso de América Latina. Esta estructura se componía de dos momentos: uno negativo, de la crítica a la cosmovisión filosófica occidental, constituida por una Totalidad prepotente y egocéntrica, basada en la autosuficiencia de “Lo Mismo”, y otra positiva; el intento de configurar una “Metafísica de la Alteridad”, alternativa a la ontología de la Totalidad, y basada en los cimientos teóricos de la experiencia de la radical alteridad del Otro³⁴.

³⁰ RICOEUR, Paúl. “*El si-mismo, como otro*” Seuil, Paris, 1991, p. 391

³¹ LEVINAS, Emmanuel. “*El tiempo y el Otro*, edit. Arthaud, Paris, 1947

³² SARTRE, J.P. “*Crítica de la Razón dialéctica*”, precedida de ‘*Cuestiones de método*’, I, teoría de los conjuntos prácticos, edit. Gallimard, Paris, 1960.

³³ ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios, Madrid, 1963

³⁴ BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*,” *Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 737

Pronto descubrieron la dificultad de todos estos materiales, ya que la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un simple “lector” ante un fenómeno, un “texto”. La Filosofía de la Liberación descubre un “hambriento” ante un “no-pan”, y el pobre es más que un “texto”. El mismo Levinas no pudo ya responder más a sus expectativas, sus esperanzas. No se podía construir una política que poniendo en cuestión la Totalidad vigente pudiera construir una nueva *Totalidad* institucional. Se necesitaba construir “nuevas” categorías en la historia de la filosofía. La primera de dichas categorías fue la “*Totalidad*” en un mundo oprimido. Categoría sugerida por su profesor en Francia Yves Jolif.

La ontología es un pensar el fundamento, el ser de la Totalidad. El proyecto del sistema vigente, justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro, y poco a poco fue Dussel vislumbrando la hipótesis del proyecto de la liberación del Otro, de la construcción de otra Totalidad analógica, hecha con lo mejor de la anterior y desde la exterioridad del Otro. Frente a la “dialéctica de la Totalidad”, que construye un movimiento cerrado a la novedad, Dussel diseña un nuevo método: el <<ana-léctico>>, como camino de realización de la Filosofía de la Liberación, desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro como Otro, origen de la posibilidad de la “negación de la negación”, a esto le denomino método analéctico que es, dicho de otra manera, la “afirmación originaria” del Otro, (Ver segunda parte del capítulo IV, de esta tesis). Idea última aportada por P. Ricoeur³⁵.

En el tiempo intermedio entre las Totalidades, reina la creatividad, la referencia a las exigencias del cumplimiento a los derechos del Otro; este es el tiempo de la ética de la Liberación que es la mediación para lograr un lugar al Otro.

En los tomos III al V de su obra “*Filosofía ética latinoamericana*”, ascendió del nivel abstracto de las categorías (Totalidad, Alteridad, etc.) a las mediaciones más concretas y complejas (erótica, pedagógica, política y arqueología latinoamericanas) (analizada en el capítulo III de esta tesis), a este pasaje Dussel le ha llamado “*histórica*” que es situar dentro de la historia mundial el hecho del mundo periférico. Cada uno de estos tratados comienza por una simbólica, que es retomar los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana, como los mitos, los relatos épicos, las tradiciones orales, las novelas contemporáneas.

³⁵ RICOEUR, P. “*Negatividad y afirmación originaria*” en “*Historia y verdad*”, ed. Seuil, Paris, 1964, pp. 336-360

En un segundo momento se situaba en la cuestión ontológicamente, donde explica por una parte la irrupción del Otro en la Totalidad vigente, y por otro, la negación de la Totalidad desde un proyecto de liberación,

Para finalmente, en un tercer momento, implementa el proceso de la praxis de liberación en vista del proyecto antes dicho.

Toda esta temática nunca fue tratada desde este enfoque por las éticas europeas; se trata de reflexionar sobre nuestros problemas, nuevos y viejos problemas, que eran los que nos urgían. La erótica latinoamericana plantea la cuestión de la liberación de la mujer. La pedagógica latinoamericana trata de la problemática educativa, los medios de comunicación, el problema cultural e ideológico, la juventud domesticada, la cultura popular alienada. Se analiza la diferencia entre el pedagogo europeo, Rousseau, para el cual, *Emilio* es un huérfano, sin padre y sin madre, que no sabe nada, y que sin pertenecer a una comunidad, debe aprender todo bajo la autoridad de un preceptor autoritario, y Paulo Freire, en América Latina, que parte no de un huérfano, sino de un miembro de una comunidad popular, “desde donde” el pedagogo sirve como horizonte crítico, y la tarea de educar a una persona, es lograr que tenga conciencia como sujeto de su propia historia socio-política.

La política latinoamericana, es el núcleo central y más conocido de la Filosofía de la Liberación. Se plantean las formas del poder del Estado, las formas de gobiernos concretos, vigentes, como el ejercido en Argentina en 1973.

En ese año, el 2 de octubre, Enrique Dussel sufre un atentado con una bomba en su casa, realizado por la extrema derecha sindicalista.

Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos y cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional del Cuyo, en Marzo de 1975, y condenado a muerte por los escuadrones paramilitares³⁶

Fue expulsado con otros profesores, uno de ellos, junto con una alumna fueron asesinados. Las revistas y libros de todos ellos fueron destruidos y prohibidos por la junta militar argentina.

Un 15 de agosto de 1975, Dussel deja Argentina y se exilia en su nueva patria, México. Es profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, en el Departamento de Filosofía. En 1976 se reúne con colegas de África y Asia, en Tanzania y otros países

³⁶ DUSSEL, Enrique. Revista Anthropos no. 180. “Un proyecto ético y político para América Latina”, 1998, p. 23

africanos. En 1977 publica "*Filosofía de la Liberación*", de memoria (retomando los 5 tomos de su obra "*Para una ética de la liberación latinoamericana*"), comenzaba una nueva etapa para nuestro filósofo.

En ese mismo año recorre la India. Funda la Asociación de Filosofía y Liberación reconocida por la Federación Internacional de Filosofía. Desde entonces, ha recorrido el mundo, impartiendo seminarios, talleres, cursos, conferencias, asistiendo a congresos y foros, dando clases en universidades de América y Europa en varios idiomas. Fueron tiempos de reflexión y pronta expansión de la Filosofía de la Liberación, una filosofía desde la periferia y para la periferia, una filosofía no solo de la liberación, sino para la liberación.

Para Dussel fue necesario clarificar las categorías "*pueblo*", "*nación*", "*popular*", "*nacionalista*", "*clase social*" y otras, para evitar tanto a la derecha fascista, como a las falacias abstractivas del marxismo altusseriano o el pensamiento analítico anglosajón, estudiando la obra de Carlos Marx. Pero principalmente se debió a la creciente y permanente miseria del continente latinoamericano y efectuar una crítica bien fundamentada al capitalismo, causa de la pobreza, y que se ha impuesto como único modelo económico ante la caída del bloque del socialismo real, de Europa del este, aunque en los últimos meses se han derrumbado estrepitosamente sus paradigmas de libre mercado, en la crisis económica mundial desde octubre del 2008. Además, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una *económica* y *política* firme para superar los dogmatismos de los países socialistas.

El giro de Dussel por el marxismo no implica la aceptación sin más de la filosofía marxista ortodoxa, sino de la necesidad de "invertir las hipótesis de lecturas tradicionales. El Marx antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1836-1848), sino el Marx definitivo, el de las cuatro redacciones de *El Capital*³⁷. Si la lectura generalizada de Marx situaba la preeminencia de la relación hombre-naturaleza frente a las relaciones sociales, una lectura mas atenta le lleva a Dussel a descubrir en el propio Marx una relación con los demás hombres que condicionan su relación con la naturaleza",³⁸

La nueva etapa de la Filosofía de la Liberación se abre con exigencias de máxima creatividad. La pobreza es mas aguda después de 40 años en la población de los países

³⁷ BEORLEGUI, Carlos. "*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*," Una búsqueda incesante de la identidad. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 741

³⁸ MARX, K. "*Manuscritos del 61-63*", MEGA, II, 3 P. 1818, 28-30. Cita tomada de DUSSEL. E. de "*Hermenéutica y liberación*", p. 164

dependientes, la forzosa emigración económica destruye el tejido social, los medios electrónicos de comunicación, (o incomunicación), el desgaste del control ideológico por parte de las iglesias, la educación, la familia; la destrucción de la naturaleza (el calentamiento global, la extinción de especies de fauna y flora), el militarismo tanto de occidente como de oriente, la cuestión de los energéticos y energías alternativas, todos estos temas debe relanzar el discurso filosófico. Los trabajos de Dussel sobre sus encuentros y diálogos con Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, Vattimo, y otros, abordan estas cuestiones en sus últimas obras, pero que no forman parte de esta tesis.

Las crisis recurrentes del capitalismo –como la actual-, pero también las crisis de los sistemas no-capitalistas y de las izquierdas (ahí tenemos al Partido de la Revolución Democrática) en general han de provocar en nosotros la creatividad, más que causar desaliento y pesimismo. Para la Filosofía de la Liberación las relaciones económicas entre personas, son relaciones prácticas, cuyo contenido material es un instrumento técnico. La resolución de las cuestiones económicas se ha de decidir en la comunidad de comunicación. Se debe articular un proyecto económico concreto y sencillo, que ponga límites ética y estratégicamente a mercado que “pretendidamente” se autorregula.

La legitimidad formal (democrática) de un Estado debe estar garantizada por una legitimidad material (de la reproducción de la vida de sus ciudadanos)³⁹

Debemos ser cuidadosos al distinguir el nivel de la universalidad, y llegar al nivel concreto de las decisiones políticas, donde hemos de estar preparados a la evaluación y manejo de las consecuencias a corto y largo plazo. La tarea, a la que ha dedicado Dussel su vida, apenas ha comenzado, y las siguientes generaciones continuaremos.

Una de las últimas obras de E. Dussel, “*Ética de la liberación, en la época de la globalización y de la exclusión*”, dice Beorlegui, es su trabajo mas logrado y maduro, en donde articula su particular modo de entender la fundamentación de su ética de la liberación, en dialogo con las principales aportaciones éticas y filosóficas del momento, escrito en 1993⁴⁰

³⁹ DUSSEL, Enrique. Revista Anthropos no. 180. “*Un proyecto ético y político para América Latina*”, 1998, p. 30

⁴⁰ BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*,” Una búsqueda incesante de la identidad. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 750

2.-Del nivel óntico al nivel metafísico.

La Filosofía de la Liberación es una operación pedagógica, desde una praxis que se establece en la proximidad maestro-discípulo, pensador-pueblo. Es una praxis condicionada por la praxis política. Su esencia es especulativa, epistema y praxiológica. Expone y descubre ante el sistema los momentos negados y la exterioridad sin justicia causados por el mismo sistema. *Es pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo.*

La filosofía se transforma así, en la crítica de toda crítica. La filosofía por este motivo también es muerte, sí, pero por un lado muerte de la cotidianidad, de la segura mediocridad de la vida diaria dentro del sistema, de la costumbre, de lo “normal”; es también por otra parte, riesgo, riesgo de muerte física, porque la filosofía se levanta dentro del sistema como su rehén, como testimonio de un nuevo orden negado, condenado, pero irremediablemente futuro.

Lo único que queremos e intentamos es interpretar el sentido, intentamos una reflexión que explique la situación real del oprimido, el porque de su estigmática vida. La Filosofía de la Liberación es una filosofía que se pregunta no por el ser, sino por el *ser pobre*, no por las categorías de la razón, sino por *la razón de la discriminación categórica del indigente*, no por el fenómeno, sino por *la miseria fenomenal*. Se pregunta no por la vida solamente, sino por la muerte prematura de miles de niños, jóvenes, mujeres. La pregunta fundamental de la filosofía retumba desde el hambre y el dolor, no desde el deleitoso y libidinoso olimpo de los dioses griegos y sus pasatiempos con los mortales, ¿Por qué la pobreza? ¿Por qué la injusticia? ¿Por qué el dolor? ¿Por qué es así? ¿Qué es la vida, qué es una vida así? ¿Se vislumbran respuestas, puede haber respuestas?

El discurso de la Filosofía de la Liberación por un lado, no parte ciertamente de la filosofía para interpretar a la cotidianidad, sino que parte de esta aberrante cotidianidad en dirección a la filosofía. Y la cotidianidad en México, América latina y más de tres cuartas partes del mundo, es la miseria, la explotación, la humillación, la marginación, y con sus eternos acompañantes llamados: el hambre, la enfermedad, el dolor, la impotencia, la frustración, la depresión. Pero por otro lado, se trata de un pasaje del lenguaje filosófico hacia la liberación de la realidad en cuanto interpretada⁴¹.

⁴¹ DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México 1972 p. 14.

La Filosofía de la Liberación tiene su mirada en esa realidad, en esa cotidianidad, en esa Totalidad histórica, que es descrita desde sus orígenes, allá en 1535 por Fray Bartolomé de las Casas:

De hombres y mujeres oprimiéndoles en la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieran ser puestos... la causa ha sido solamente por tener por fin último el oro y el hechizo de riquezas en muy breves días⁴²

¡Que descripción tan actual!, tan presente en la vida y tragedia de mas de 60 millones de mexicanos que tiene que pasar el día con menos de cuatro dólares. Para plantear y entender el problema deberemos de destruir categorías que nos impiden pensar desde el lugar del pobre, del Otro, del nada.

La cotidianidad vigente significa el mundo de la vida diaria. Siempre, el pensar filosófico debe tener como punto de partida lo concreto, lo histórico, lo social, lo situado. Nunca un auténtico pensar que se considere filosófico podrá partir desde el aire, desde lo abstracto, desde el olimpo, desde las ideas eternas, desde el “*topus uranus*” divino.

Nosotros somos seres humanos concretos, de modo que el hombre es un ser-ahí, un ser en el mundo y en el tiempo, ¿Qué mundo? el mundo de nuestra familia, nuestra colonia, nuestro grupo social, nuestra cultura, y a todo esto, la Filosofía de la Liberación le llama, *HORIZONTE*. El mundo es la Totalidad dentro de la cual todo lo que nos acontece se nos avanza, se nos ad-viene, se aviene desde el futuro como plena posibilidad. Desde lo que aun no es y puede llegar a ser.

El hombre comprende o intenta comprender de alguna manera todo lo que acontece en su mundo, todo lo que pasa a su alrededor, en su circunstancia. Esa es su eterna curiosidad. La palabra “comprender” conlleva el captar algo, en agarrar algo en concreto y ese concreto es todo el horizonte de nuestro mundo, de mi mundo; de modo que la Totalidad de nuestra experiencia está situada⁴ dentro de un horizonte que hace que todo lo que se encuentra en mi mundo me sea “comprensible”. Estoy tan acostumbrado a mi mundo que lo vivo y por tanto, lo gozo y lo sufro de tal manera que acabo por no darme cuenta de él, de no percibirlo y peor aun, de no cuestionarlo.

⁴² DE LAS CASAS, Bartolomé. “*Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Obras escogidas*”, Ed. J. Pérez de Tudela, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958

Estamos presos en nuestro propio mundo, en nuestras vidas cotidianas y formales, en nuestras existencias, en nuestra propia subjetividad y por esto mismo, en una represión tan inmensa y sutil que ni siquiera nos damos cuenta de ella.

Si algo no es de mi mundo o no está en mi mundo, simplemente no lo comprendo, no lo entiendo, no “lo veo ni lo oigo”. Cada persona comprende los días de su vida, en algo que cree en ese momento tiene sentido, y así cada día, muchos días, meses, años; pero de pronto, por alguna razón cualquiera, como por ejemplo una situación límite (enfermedad, muerte, divorcio, depresión, quiebra etc.) deviene una crisis en su vida; y su mundo ha cambiado, su mundo ha sido llenado rápidamente por cosas y sucesos que aun no tiene sentido en su vida, su mundo ha cambiado en cuanto no es el mismo donde esa persona acostumbraba estar, sentir, trabajar, gozar, sufrir y vivir; ahora es un extraño en su propio mundo, o en un mundo que ya no es de él, sino ahora se siente fuera de lugar y tiempo, aunque realmente él es el que no es él mismo. ¿Qué cambió? ¿Quién cambio? ¿Por qué? ¿Qué es el cambio?

Hablando del tener sentido, tendemos que preguntarnos si tiene sentido la pobreza o la injusticia ¿Cuál es su sentido? ¿Se puede comprender, aceptar o acostumbrarse al sufrimiento y especialmente si el que sufre es un ser querido, o un inocente?

La filosofía contemporánea ha llamado “existencia” a este simple hecho de “ser-en-el-mundo”, de trascender en el mundo, pero entendiendo una trascendencia obvia, inmediatista, ingenua, llegando a exclamar que simplemente el mundo es obvio, ahí está y punto. ¿Qué no le ves, no lo oyes, no lo sientes?⁴³

Pero esta evidencia “de suyo” es la prisión más represiva que pueda pensarse. Es un velo tan fino y resistente.

El problema es saber pensar, quitar el velo, de-velar. Y es tan difícil darnos cuenta de las rejas de nuestra prisión perpetua y cotidiana, de nuestra vida en la “normalidad” (o sea, siguiendo lo mismo que siguen todos, lo mismo de siempre). Y este modo de existir, (¿existir? Se pone en duda), sin conciencia crítica, es lo que se llama existencial. Existencial es enfrentarnos simplemente a los entes, es una situación prefilosófica. Situación es un estar *situado* de una manera en el sitio de la existencia. Siempre el hombre está en una situación.⁴⁴ *Existencial* es lo opuesto a existenciario, es decir, a lo crítico. Jaspers y Heidegger son los que proponen esta palabra.

⁴³ DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México 1972, p. 38

⁴⁴ *Ibíd*em, p. 40

Ahora bien, yo soy una *apertura* al mundo como tal. Y a esto, Dussel le llama la “comprensión fundamental”. El fundamento es lo que los griegos llamaban *einái*, el ser, o la *Pysis*, palabra que después fue traducida por “naturaleza”. Entonces, la Totalidad del mundo es “*a fortiori*” el punto de partida de toda experiencia posterior.

Por ejemplo, para los griegos el fundamento del mundo, el sentido del ser, es radicalmente distinto al sentido que tiene para el hombre del siglo 21. Para aquellos el “ser” es la *Pysis*, la naturaleza, que es divina. Todo en una cultura tiene un sentido, sentido que se funda en el ser. El ser es el sentido originario que da sentido a todos los entes que habitan en el mundo. Si la cultura ha cambiado, si nos separan cientos de años de la cultura griega, entonces ha cambiado el sentido del ser, porque entre los griegos y nosotros, los que vivimos en otro tiempo, y en una región llamada América Latina, el fundamento del ser es otro, ¿Cuál?, el Otro. No podemos ni siquiera intentar repetir el sentido griego de su mundo, pues vivimos hoy y aquí, por más respetuosos que seamos de sus modos de ser, no somos griegos.

Hay que acceder al fundamento para develarlo. Para Dussel, el ser humano es ser humano porque comprende el ser. ¿Por qué? Porque el mundo significa el horizonte dentro del cual todo ente se muestra con cierta referencia a lo que constituye dicho orden, o sea, el ser. El ente en bruto no puede comprenderse en su ser mientras no esté integrado a la estructura de un mundo. Constituir el ser de los entes equivale a comprender estos entes en función de las posibilidades de existencia del hombre mismo. Ese *ser* que venimos diciendo es el *mío*, mi *propio* ser, el del ser humano que soy. Ya lo decía Heidegger: “el hombre es no es otra cosa que lo que él se hace”. Ahora bien, hay que aclarar que el ser humano no produce el ser del ser humano, sino que el ser se impone al ser humano, el ser del ser humano es el *a priori* con el que no puede sino contar el ser humano cuando cobra noción de que ya lo tiene “a cargo”⁴⁵.

El ser humano podrá ser *mas* de lo que recibió al nacer como su ser, por medio de la praxis, pero nunca podrá dejar de ser lo que es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. Heidegger continua, “El ser no es un producto del hombre, sino que el hombre es el *pastor del ser*”⁴⁶, por tanto, comenzar a ex-sistir es “hacerme cargo” del ser *mío* recibido bajo mi responsabilidad.

⁴⁵ DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México 1972 p. 45

⁴⁶ HEIDEGGER, Martín. “*Carta sobre el humanismo*” Edit. Wegmarken, p. 67

Cada uno tiene su propia comprensión de su mundo, y hay que ser muy respetuosos de ello. Un obrero tiene una comprensión del mundo diferente a un campesino, un empresario, o un jerarca religioso o político. La comprensión fundamental de la Totalidad da sentido a todo lo que nos rodea. Estoy en mi mundo y me enfrento a un sinnúmero de entes, de cosas. Las causas, los fundamentos, los porqués de las cosas casi siempre no las sabemos, porque se las damos nosotros, o sea, las personas son los fundamentos de los sentidos de las cosas; los entes no tienen sentidos en sí mismos, ¿Por qué?, porque no podemos saberlos, porque no podemos saber lo que es una persona, ya que la persona es un misterio, es Otro totalmente distinto a mí mismo, está fuera de mí mismo, y desde su exterioridad a mí, da sentido a su mundo⁴⁷. El fundamento de su mundo entonces es el *PROYECTO* de cada persona.

El fundamento del ser, de la Filosofía de la Liberación es la persona, el ser humano, el Otro, y no es, el agua, el aire, el fuego, la tierra, lo indeterminado, la razón, el espíritu absoluto, ni siquiera Dios.

El proyecto de cada uno hace a cada uno. Si el proyecto de una persona es la riqueza, todo su actuar está orientado a obtener riqueza. ¿Cuál es el proyecto del hombre moderno, o del hombre contemporáneo? El fundamento del hombre contemporáneo es el tener (lo que sea), es ganar (también lo que sea). Ganar tiempo, ganar dinero, ganar poder, ganar placer. Resulta paradójico que se quiera ganar tiempo para derrocharlo al alienarnos en las drogas, la televisión y la rutina. Aunque un problema serio actual es no saber que hacer con el tiempo libre, lo que sucede realmente es no saber como compartirlo con los otros seres humanos, porque no forman parte de nuestro mundo, y no sabemos abrirlo a los demás.

Todas las cosas que nos rodean, todas las cosas que hemos traído a nuestro alrededor, desde las más pequeñas y detalladas, hasta las más grandes e intensas están fundadas en *el proyecto* de nuestra vida. Somos llevados todos los días por el fundamento y nos creemos señores de las cosas y los entes, pero los entes nunca nos descubren del todo lo que tienen en sí. Es el famoso noúmeno kantiano.

El nivel *ÓNTICO*, se refiere a las cosas, los entes, y el nivel *ONTOLOGICO* se refiere al fundamento, al horizonte o al proyecto de existencia del hombre.

El ser o la Totalidad de sentido de una época está siempre pendiente de un futuro que se adelanta, que se avanza hacia nuestro presente. Que adviene.

⁴⁷ DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México 1972 p. 72

De modo que el fundamento de lo que llamé mundo no es simplemente lo que se está dando, sino que es principalmente el proyecto de existencia que soy, la comprensión como 'poder-ser'⁴⁸.

El señor feudal se visualizaba desde el poder que era y tenía, en cambio San Francisco se visualizaba en el servicio y el amor. Hernán Cortes se visualizaba también desde la prepotencia y la conquista, en cambio el fraile Motilinia se visualizaba en la entrega y solidaridad con las víctimas de sus paisanos los españoles encomenderos. Hoy, el policía, el militar, el político, el empresario se visualiza como señor de la vida de indígenas, campesinos y pobres de la ciudad. Hay pues proyectos que son capaces de poner a las personas como mediación de las mismas, hay de proyectos a proyectos porque hay de personas a personas, y las personas hacen pueblos y culturas, y a la vez, las culturas hacen a las personas. Todo esto nos ayudara a explicar el *SER* de América Latina.

Situación de dependencia de América Latina

América Latina ha sido mediación de un proyecto distinto a ella misma. Un proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes* o *cosas* desde su fundamento. ¿Cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido simplemente como *cosas* o *entes*, para poder entendernos como latinoamericanos y así plantear la posibilidad de la liberación?

La filosofía acostumbra decir que el mundo, ese mundo, nuestro mundo, no es un mero presente, sino que es vivido y sufrido desde la temporalidad. “Yo-soy-en-el-mundo”, y lo soy desde el pasado que me condiciona. Ese pasado condiciona un proyecto futuro, proyecto que es posible porque se abren posibilidades que decido en el presente. El mundo es un ámbito de trascendencia a lo meramente dado. El hombre es un ser que no puede ser totalizado, pues es un poder-ser. Lo que estoy siendo se define como me comprendo poder-ser; por lo que es el proyecto donde se abren las posibilidades.

Entre lo que ya es y el poder-ser se abre un abismo. Un mundo de posibilidades⁴⁹. La persona que ha creído terminarse las posibilidades de su vida, es el hombre

⁴⁸ DUSSEL, Enrique. “Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana” Edit. Te-ixtil, Bogotá. p. 13

desesperado, y se deja morir o ya está muerto. El hombre como una Totalidad *realizada* es imposible, porque su propio fin se le escapa de las manos como un horizonte que se va siempre mas allá, es inaprensible, por eso es un ser-abierto, que se trasciende a sí mismo, que está delante de sí como facticidad. Este poder-ser no puede ser captado por la inteligencia teórica o inmediata, con sus evidencias o certezas “científicas”, sino debe situarse como el ultimo horizonte existencial.

Por eso, el ser del hombre nunca puede ser aprehendido por el “pensar”, como se lo imaginaba el idealismo o la metafísica moderna

Hay personas y pueblos que creen en veleidosas posibilidades (ya se vieron millonarios, felices), y como la veleidad es esperar lo imposible (comúnmente usado como lema reaccionario de los propagadores de una falsa elevación de la autoestima), al no poner, ni practicar las mediaciones operativas para la realización. El *ethos* del “iluso” es una expectativa, una espera de la solución caída del cielo, del destino o de la divinidad. La ilusión no es esperanza sino renuncia al futuro, porque no se lucha por él.

Esto no es liberación, ni lucha por ella, sino conformismo, autocompasión y autodestrucción.

El futuro del mundo que queremos (no solo que esperamos) para nuestros pueblos, no es de un mundo estático, sino de un mundo que despliega sus posibilidades conforme vamos poniendo todas nuestras fuerzas e intelectos en actualízalas. Los logros sociales, históricos de los pueblos que luchan por su liberación son reales porque eran posibles, porque el hombre (antes oprimido) va avanzando de un horizonte de cotidianidad y de represión, a otro mas libre y más solidario. De modo que la liberación es un avanzar de un horizonte a otro. *Logos* en griego significa “*lo que abarca* (la vista)”, es recoger (con la mirada), es reunir, comprender, de ahí que horizonte significa lo mismo que “*logos*”, porque es todo lo que abarca “la vista”, el mundo todo; y “*dia*” significa “*a través*”, de ahí que “*dia-léctica*” quiere decir “*a través*” *del horizonte* o “*atravesar el horizonte*”, abrirse a otro horizonte de manera sucesiva, *ir-hacia*⁵⁰.

La comprensión cotidiana como futuro no es una intuición eidética, ni un concepto, sino que siempre es dialéctica, es una comprensión de horizonte tras horizonte. El hombre cuando fija su atención en algo, lo hace desde un fondo, desde el fondo de su propio

⁴⁹ DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México, 1972, p. 48

⁵⁰ DUSSEL, Enrique. “*Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana*”, ed. Te-ixtil, Bogotá, p. 16

horizonte, desde el fondo de su propio mundo que da sentido a todo lo hace y le rodea. O sea el conocer del hombre siempre es dialéctico y la comprensión de todas las cosas es también dialéctica. Va comprendiendo unas cosas desde un horizonte previo, anterior de otro. Afirmamos que conocemos algo siempre desde un horizonte, y toda esta comprensión está en continuo movimiento, todos los días actuamos así.

El hombre, que es un ser-en-el-mundo, se abre a la Totalidad como tal; y a esta apertura al mundo como tal, Dussel la llama, *compresión existencial*. En un primer momento, el hombre siempre *INTERPRETA*, este es un ejercicio continuo hermenéutico, el hombre siempre interpreta desde su proyecto todo lo que le acontece. La hermenéutica es interpretación. La circunspección es ese mirar en torno a, alrededor de, es un nivel óntico o nivel respecto a los entes. Nuestra relación en este primer momento es existencial y no crítica.

Acceder al ente como “algo” es la interpretación. Lo que interpreto se llama sentido. La cama es ya un sentido de la madera⁵¹

El sentido de las cosas es uno de tantos “cómo” accedemos a esas cosas, o tantos accesos tengo a ella. Lo que yo interpreto de las cosas es el sentido, y la “idea” o el “concepto” es la interpretación del sentido. La inteligencia accede a la cosa primero globalmente y después la “fija”, la constituye en un cierto sentido, ¿Cuál? El que tiene desde su proyecto fundamental, la que hace referencia a su ser.

El sentido del ente es el poner a la cosa en un proceso de mediación encaminado al proyecto. Interpreto solamente lo que es *posibilidad* “para” el proyecto, y todo lo demás me pasa desapercibido. Este es el fundamento ontológico de la cuestión del interés. El interés es poner el foco de la conciencia o la atención sobre *algo*. ¿Por qué tengo interés en esto y no en aquello?, porque tiene *valor*. Con esto, entramos al problema axiológico en la Filosofía de la Liberación.

Tiene valor ese algo, porque es una *mediación* para el proyecto, mi proyecto. Toda la Totalidad de mi mundo, que comprendo como futuro, es fundamentalmente un proyecto, y para alcanzarlo debo comprometerme a través de *mediaciones*. El “para” de la posibilidad es el “como” del que ya hablamos en el sentido. El “para” de algo es su finalidad (es la causa final), es el *como*, que interpreto. Las mediaciones, las

⁵¹ *Ibíd.*, p. 20

posibilidades, son las que estoy interpretando, valorando y sopesando día a día, porque son posibilidades “para el proyecto”. Lo que no entra en mi proyecto, simplemente no es posible, y no lo tomo en cuenta. La comprensión cotidiana es el *como* vivimos nuestro proyecto, proyecto que nunca ponemos en cuestión; está allí porque somos nosotros mismos, y nosotros mismos no nos ponemos en cuestión.

Todo lo que hacemos, lo hacemos porque tiene para nosotros un *valor*. Así, el hombre cada día se enfrenta en su mundo con riesgos, al tener que interpretar el sentido de lo que le rodea, y debe (aunque no quiera o no esté muy conciente de eso) elegir de cual de todas las posibilidades ha de tomar; ha de valorar. Valoramos esto *más*, y por eso lo elegimos, valoramos aquello *menos* y por eso lo pospongo, lo dejo. Esto que parece tan simple es el fenómeno de la libertad humana. Valoración, decisión, elección. El hombre es libre porque teniendo un proyecto futuro ninguna *posibilidad* lo cumple totalmente. Uno solo puede elegir posibilidades, nunca podemos elegir lo no-posible. El poder-ser como debe-ser es el fundamento de la ley, de la obligación y el deber. Aunque la ley no es el fundamento sino que está fundada en el ser, la ley es norma o regla de las posibilidades.⁵²

El hombre es un ser que se va haciendo y nunca llega a hacerse del todo, nunca es del todo. Cuando elijo una posibilidad quedo entonces determinado y en ese momento de ser libre con respecto a esa posibilidad. Al elegir una entre ellas, mi proyecto avanza en esa dirección y nunca más en la dirección de las que no elegí. Lo hecho es ya irreversible, después podría recuperarme si tomé una decisión equivocada, pero la decisión tomada, esta tomada y punto⁵³.

Esta es pues la existencia humana, y no ha de verse con pesimismo o como un sentimiento trágico de la vida, retomando el título de una obra de Unamuno⁵⁴. Pues el hombre recibe ciertamente su mundo trágicamente a cargo, sin que se le pida ninguna decisión, sobre su existencia. (¿Cómo puede decidir alguien que aun no es?, es mas absurdo pedir que sea, quien aun no es). Pero desde el momento en que empezamos a ser libres, a ejercer nuestra capacidad de valoración en un horizonte de posibilidades y tomamos decisiones, entonces se comienza a modificar el proyecto “predeterminado” (genética o socialmente) e interpretado por algunos como “trágico” y forjamos el propio.

⁵² DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México, 1972, p. 90

⁵³ *Ibidem*, p. 79

⁵⁴ UNAMUNO, Miguel. “*Del sentimiento trágico de la vida*” Edit. Sarpe, España, 1984

Poco a poco se va haciendo lo que uno considera, lo que uno quiere. Y uno mismo es cada día responsable del proyecto que es uno mismo. Esa es la existencia humana, porque nosotros mismos somos el proyecto y al cabo de algunos años, (para unos muchos, para otros pocos, y para algunos quizás nunca se de, porque vivieron alienados siempre), uno se ha hecho a sí mismo, y somos socialmente el Otro.

*El hombre es un ser desde un proyecto futuro, no pasado. Futuro porque todas las mediaciones se presentan como posibles. El hombre, aunque está trágicamente en su mundo, es al mismo tiempo responsable de su mundo*⁵⁵

¿Qué es la praxis? Praxis es la mediación actual por lo que aquello “que falta” es realizado, es la actualidad misma del ser-en-el-mundo. Por tanto, el hombre está siempre en praxis, está obrando, no hay ser sin que obre, no hay obrar sin ser. La praxis es el modo como el hombre se trasciende usando *pragmata* (cosas-sentido o útiles) en vista a obrar su propio ser, es obrar-se usando útiles⁵⁶. Estamos siempre dentro de procesos prácticos, porque la praxis se relaciona con instrumentos. De aquí derivamos una reflexión de que estamos siempre en la actualidad práctica, y la teoría, la ciencia y todas esas actitudes, aun las mas especulativas, todas ellas son posteriores, son actitudes segundas porque son reflexión y se vuelven sobre lo cotidiano, y lo cotidiano es siempre práctico. O sea, todas las ciencias, toda filosofía “abstracta”, toda actitud por mas abstracta y especulativa que se considere, su intención y su proyecto ultimo siempre será práctico.

El hombre no puede sino estar siempre en una vida que es existencial. Este es el modo cotidiano de ser en el mundo, en la praxis, en la comprensión práctica.

Descartes al decir: “*cogito, ergo sum*”, afirma que la actitud fundamental del hombre es el pensar teórico, pero no es así, el “*ego cogito*” es una actitud segunda, porque pienso lo *ya dado* en mi mundo, no existo porque pienso, sino que pienso porque existo, es este *antes* que comprendí existencialmente y manipule todos los días. El hombre antes de ser *sujeto* (con esto se puede hacer una amplia reflexión de los fundamentos de la modernidad y postmodernidad) de actos psíquicos, es un ser en el mundo. *Antes* que sujeto es un hombre y puede tomar muchas otras actitudes subjetivas.

⁵⁵ DUSSEL, Enrique. “*Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana*” Edit. Te-ixtil, Bogotá, p. 22

⁵⁶ DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México, 1972, p. 34

Los entes en el mundo no son *objetos* en el sentido de lo que está “*objectum*” (“*lo que está arrojado delante de mi vista*”). Antes que “objetos” las cosas son *útiles* a la mano, son entes prácticos, existenciales y no estructuras inteligibles, pensadas, conceptualizables teóricamente. Es lo que Aristóteles llamaba “*tá ónta*”. La captación o aprehensión que el hombre tiene de las cosas, nunca se detiene en el mero aprender lo que las cosas son, sino que remite a todos los otros momentos de la situación existencial ética⁵⁷.

Desde el mismo momento en que Heidegger saca a la luz su obra “*Ser yTiempo*” en 1927, se propuso superar la ontología tradicional, de aquí nos preguntamos, ¿Puede superarse la ontología?, ¿Qué se entiende Heidegger por ontología? ¿Qué entendemos nosotros por ontología?

Para nosotros, ontología significa que la Totalidad de mi mundo sigue siendo todavía “mi mundo” o “nuestro mundo”. Hegel pensaba que la *Totalidad* del mundo era el *ser*; “*el ser es’ lo mismo’ que la razón*”. Solo podemos pensar lo que *es*, y lo que *no-es*, simplemente no podemos pensarlo. Y al revés, según Parménides: si solo *es* lo que podemos pensar, lo que no podemos pensar, *no-es*.

Aparecieron después de Hegel, sus tres grandes críticos: Feuerbach, Marx y Kierkegaard. El primero ataca el postulado arriba expuesto de Hegel, de que el ser y al razón son lo mismo. Feuerbach expone que mas allá de la razón está la sensibilidad, o sea, que más allá de la Totalidad ontológica hegeliana, hay todavía *realidad*. Y esa *Realidad* es lo que la filosofía empezó a buscar en aquella década de los 30 del siglo pasado. Lo racional ciertamente ocupa un ámbito, pero lo sensible se sitúa *mas allá*, ya que en el hombre no todo es pensar, (ya Kant decía que la diferencia entre un objeto posible y su existencia real se encuentra en que el objeto real es sensible⁵⁸) si no se sensibiliza, quiere decir que es un puro objeto del entendimiento, la sensibilidad manifiesta algo que también es. ¿Qué es? Si el “mas allá de la realidad”, no es un mas allá de la “realidad”, entonces ¿hasta donde llega lo que entendemos por realidad?

Marx avanza un poco mas al señalar que la sensibilidad es todavía una intuición, y lo que accede a la constitución real del más allá del pensar no es la sensibilidad, sino el trabajo productor, *la laboriosidad*. Sin embargo, y a pesar de sus esfuerzos Feuerbach y Marx no superan la Totalidad de su tiempo.

⁵⁷ *Ibíd*em, p. 41

⁵⁸ KANT, Emmanuel. “*Critica de la razón Pura*”, edic. Alfaguara, vigésima edición, 2002, ps, 195,

Ahora nos preguntamos ¿lo real solo es lo sensible? La respuesta depende de lo que entendamos por realidad, ya que una idea, (que es un ente de razón), es parte de “mi realidad”, de “mi mundo”.

Se dice que un autor puede medirse por sus fuentes, y las fuentes principales de Enrique Dussel han sido Hegel, Husserl, Heidegger, Levinas, Ricoeur, Apel, Habermas, Rorty, Vattimo, Taylor, entre otros.

De todos ellos va deduciendo que desde la Totalidad europea expuesta hasta ahora, ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana y se pregunta: ¿La filosofía latinoamericana ha de ser necesariamente una Filosofía de la Liberación? la respuesta es que si surge desde la honda realidad históricamente postrada de los pueblos nuestros, entonces ¡*si!* Ha de ser para la liberación de su inhumana situación, ¡no puede ser de otra manera!, y cuando se enuncia el grave problema social no quiere decir que se ha superado el individualismo, porque “*nuestro*” mundo, “*mi*” mundo puede ser tan totalizante como el vigente “externo”. Porque el *nuestro* y *el mío* no es mas que singular y un plural de “lo mismo”.

La lógica de la Totalidad o de “lo mismo” es asesina e inmoral, ¿Por qué?, porque se hace pasar por ser la naturaleza de las cosas, en la que el Otro es negado como Otro, es eliminado, es asesinado, es una filosofía de la guerra, es la guerra a muerte contra el Otro que se resiste a ser di-ferencia interna del Todo, sino dis-tinto, originario; esta es la filosofía griega, pues para Heráclito:

*La guerra es el padre de todo, el rey de todo; de esto a unos ha convertido en dioses y otros en hombres; de esto a unos ha hecho esclavos y a otros libres*⁵⁹.

Pero igualmente es moderna en Hobbes quien expreso que “*el hombre es el lobo del hombre*”, es la lucha a muerte del *Contrato social* de Rousseau, es el encierro dialéctico del sistema hegeliano, es la mera lucha de clases de Marx, o de la enraizada exigencia de la eficacia en la “competencia” capitalista. Y agregaríamos que también es el depredador de la tierra misma, el mar, el aire, los bosques, los ríos. La guerra es en efecto el origen de la Totalidad dominante.⁶⁰, ¿Por qué la guerra?, porque el hombre domina al hombre, y cuando el dominado intenta decir.”Hey, Soy Otro”, lo matan; la

⁵⁹ HERACLITO, “*Fragmento*” 53,; Diles, I, p. 162

⁶⁰ DUSSEL, E. “*Introducción a una filosofía de la liberación*”, ed. Te-ixtli, Bogotá, Col. 19xx, p. 28

guerra hace que subsista la Totalidad, es su combustible. Los imperios han logrado dominar y expoliar a los demás pueblos gracias a la guerra.

Hoy por ejemplo, sin ir muy lejos históricamente, en el presupuesto de Estados Unidos y los 7 grandes países industrializados, se gastan en armamentos lo que un solo día de ese gasto bastaría para aliviar el hambre de toda la población del mundo.

Las raíces teóricas de la Filosofía de la Liberación provienen también de la misma tradición filosófica transmitida y enriquecida a lo largo de los siglos. Un filósofo responde no solo a las cuestiones que deja planteadas otro anterior, sino que también a las interrogantes que le afrenta la realidad socio-política de su época. La filosofía del siglo XX contiene el pensamiento de Edmund Husserl, llamado por la posteridad “el padre de la fenomenología”, aunque sus semillas fueron sembradas por Brentano (su maestro) en el siglo anterior.

Husserl se dedica a combatir y superar el “*psicologismo*” imperante en los centros educativos de su tiempo. El psicologismo es aquella actitud por la cual una disciplina filosófica se reduce a ser solo psicología. Por ejemplo, el contenido de la lógica serían las reglas para pensar bien. Su obra “*Investigaciones lógicas*”, (1900) contiene esta lucha.

El método de Husserl es hacer descripciones. Reconoce que la lógica trata de ideas, conceptos, juicios, etc., pero no trata de algo psicológico, sino siempre de algo *ideal*. Por ejemplo, el principio de contradicción, según los psicólogos significaba que el hombre no puede *pensar* que **A** es **A** y no-**A**. Husserl se opone a esto, y dice que el sentido del principio es que, si **A** es **A**, *no puede ser no-A*. El principio de contradicción no se refiere a la posibilidad de pensar, sino a la verdad de lo pensado, al comportamiento de los entes. El principio de contradicción y los demás principios lógicos tienen validez objetiva.

La fenomenología es una ciencia de los objetos ideales, es una ciencia *a priori* y universal porque es ciencia de las esencias de las vivencias. La vivencia es un acto psíquico. La fenomenología estudia pues las vivencias, y por tanto los objetos de tales vivencias, porque las vivencias son intencionales, y se refieren a algún objeto, son vivencias de algo. La fenomenológica es *a priori* porque solo describe *esencias* (es decir, objetos ideales y no empíricos) de las vivencias de una conciencia que tampoco es empírica, sino *pura*, y por tanto, también (la conciencia) es *a priori*.

Y es *universal* porque se refiere a todas las vivencias, y como las vivencias son vivencias de objetos, los objetos *intencionales* quedan dentro de la consideración fenomenológica, o sea, *todo lo que hay* para el fenomenólogo.

Los objetos ideales se distinguen de los reales por su carácter esencial. El ser ideal es intemporal, y el ser real esta sujeto al tiempo y al espacio. Los objetos ideales son para Husserl eternos, o más bien, intemporales. Pero, ¿dónde están? Husserl rechaza la pregunta, y dice que solamente los objetos ideales tienen validez

El conocimiento de las esencias para Husserl es *evidente* porque está fundado en la intuición, pero no una intuición sensible, sino *eidética*, es decir, de esencias. Husserl manifiesta que las cosas están presentes “ellas mismas”. La perfección de la evidencia es lo *apodíctico*, quiere decir que es aquello de lo cual no se puede dudar en absoluto, nos preguntamos, ¿de que no se puede dudar? ¿El mundo es evidente? Si es evidente, pero no es apodíctico. ¿Qué es apodíctico? se pregunta Husserl, y sorprendentemente responde el *¡ego cogito!* cartesiano, sobre el cual intenta fundar toda su filosofía. Pero, hay puntos de vista diversos con Descartes, pues hay que diferenciar y entender el *ego*, como puro sujeto de pensamientos (cogitaciones), de una *sustancia que conoce*, separada.

La vida psíquica se concibe *en el mundo*; la *epokhé* fenomenológica elimina el valor existencial del mundo, lo pone entre paréntesis, y solo se apoya en el *yo fundamental*, fenomenológicamente reducido.

De este modo, la fenomenología surge como una ciencia absolutamente subjetiva, en más bien una *egología* pura, afanada en un solipsismo trascendental. La diferencia más importante entre Descartes y Husserl es la idea de *intencionalidad*. No se puede quedar uno en el simple *ego cogito* cartesiano, porque este *ego* se convierte en una *cosa (res)* separada de toda otra realidad. Como pensar es siempre pensar algo, la formula exacta sería *ego cogito cogitatum* (yo pienso pensamientos).

La fenomenología no hace perder el mundo; el mundo permanece en cuanto pensado, la conciencia del universo está siempre, es la unidad de la conciencia. En Husserl, la conciencia tiene como propio no ser conciencia de sí, sino más bien, conciencia de algo distinto de sí. Entendiéndola así, se queda extasiada en las cosas, en los fenómenos del mundo.

En la misma monada que se encierra Husserl, aparecen los problemas que intenta no querer ver ni percibir. Aparecen los problemas de la realidad contingente a la cual no puede comprender, ni reducir. Los problemas del sufrimiento, la incompresion entre los

seres humanos, el dolor, la enfermedad, la injusticia, el sufrimiento, la separación, el destino, la muerte, el sentido de la vida; a todos ellos no los puede poner entre paréntesis. Dentro del horizonte de la conciencia reducida se dan estos problemas que son centrales de toda filosofía.

Volviendo con Heidegger, él se dedicó en su obra *Ser y Tiempo* a la construcción de una nueva filosofía partiendo de la ontología fenomenológica, pero desde su propia perspectiva, en la cual la filosofía anterior a él, (especialmente la alemana desde la modernidad), cayó en un “olvido del ser” y se perdió en la subjetividad. El camino por él elegido es la fenomenología, pero solo como método de acceso a la comprensión del ser y de su sentido.

Heidegger se separa de Husserl, su maestro, ya que según Heidegger, la fenomenología no es capaz de llegar a las “cosas mismas”, no pudiendo salir Husserl de la subjetividad casi idealista de la egología trascendental⁶¹

Para Heidegger, la tarea de la fenomenología es hacer una adecuada descripción de la intencionalidad del sujeto que conoce, pues con la idea de la conciencia pura como absoluto se olvida la comprensión del ser de la propia intencionalidad del existente que tiene conciencia. Husserl olvidó analizar al “ser” propio que capta, que ve al fenómeno, “el ser” previo de la propia conciencia, el que tiene las vivencias.

Según Heidegger, Husserl está encerrado en su propia egología idealista, pues aunque no puede decirse que el sujeto crea al mundo, si lo hace existir como fenómeno, o sea, que solo en referencia a nuestra propia subjetividad tiene validez lo que llamamos “el ser de las cosas”, por eso, Heidegger lo llama idealismo trascendental “relativo”, pues lo que el “ego” hace, es posibilitar la manifestación del objeto intencional tal como éste aparece (fenómeno) en sí mismo, por mí, para mí.

Para Dussel esto no es posible, ya que el ego trascendental de Husserl tiene como punto de partida su propia autocerteza y, desde sí mismo, constituye el “sentido” a todo, incluso, del “Otro” hombre, distinto del ego que conoce, de tal forma que “ese yo-tu (nosotros) queda dentro de la Totalidad de la mismidad que lo origina y constituye.

Heidegger trata de comprender el ser de los entes en relación al *Dasein* (*ser-ahí*) y todo lo que a éste se hace presente; arranca del análisis existencial del “ser-ahí”. El *Dasein* se

⁶¹ MORENO, Villa Mariano. Revista Anthropos no. 180. “Un proyecto ético y político para América Latina”, 1998, p. 47

comprende en su ser, al ser “el ahí del ser” (*Da-sain*) que es el lugar óntico que actúa como condición de posibilidad para la develación del ser y su mostración.

La comprensión del ser es ella misma una ‘determinación de ser’ del ‘ser ahí’. Lo onticamente señalado del ‘ser ahí’ reside en que éste es ontológico

62

Las cosas “son”, no existen. Son cosas, “entes”, y el hombre es el único ser que puede acercarse a comprender el ser mismo de todas las cosas y de sí mismo. La comprensión del ser, (que al comienzo parecía muy abstracta), ha terminado por ser, nada menos que la concretísima apertura del hombre a su propio ser en la modalidad de poder-ser adviniente e histórico de la humanidad como historia universal.⁶³ El hombre, el Otro, está sometido al mundo en su inmanencia. ¿Se puede aceptar esta interpretación de la realidad? ¿Supera Heidegger a Husserl? Heidegger parece concebir al ser como el profundizar de las posibilidades de todo “sentido”. La verdad heideggeriana no es sino la cara de este “sentido” dado por el hombre. ¿No es esta postura una especie de otro idealismo camuflado? Aquí arranca la crítica de Dussel a Heidegger. Y lo hace siguiendo de cerca las categorías interpretativas de la reflexión de Emmanuel Levinas.

Hacia “mas allá” del nivel ontológico o meta-físico.

Levinas demuestra que el sujeto solo puede descubrir el mundo cuando se pone en él a sí mismo, a la intemperie, contra lo que Husserl decía que la conciencia intencional no se dirige más que a objetos, y que las mismas personas también son objetivadas. Se necesita aplacar el éxtasis subjetivo intencional del uso teórico del mundo, se tienen que desarrollar otras intenciones humanas como el deseo, los valores, del uso de las cosas, la práctica de alguna actividad, etc.

Para Levinas, el “yo” no es el que constituye el mundo y sus objetos, no se puede aceptar esta postura subjetiva derivada desde Descartes, pasando por Fichte y Hegel. Postura que no se queda en poner al objeto, sino peor aun, intenta constituir al Otro, a la

⁶² HEIDEGGER, Martín. “*El ser y el tiempo*” edit. Fondo de Cultura Económica, México 1980 p. 22

⁶³ DUSSEL, Enrique. “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Vol. I, edit. Siglo XXI, México 1972, p. 63

persona, como otro objeto mas, cosificando al Otro-de-mi, conceptualizandolo como un ser-con-migo en el mundo. Para este pensamiento, la primacía del yo es incuestionable.

*La ontología del 'Dasein' se abre al mundo, y al mundo existente pero en abstracto, no al Otro, considerado como Otro de mi y mi propia tematización del mundo*⁶⁴

Según Levinas, necesitamos comprender el ser a partir de lo otro que el ser. De tal forma que es preciso alzarse “contra la filosofía que no ve mas allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el *Decir* a lo *Dicho* y todo sentido, al interés propio”⁶⁵ Se pretende ahora con Dussel, superar la ontología para acceder a la “Metafísica”, lo que está más allá de mi propia comprensión del mundo, hasta desembocar (pasmados) en el Rostro del Otro, que esta “más allá” del ser. Por eso para Levinas, la actitud y actividad primaria es abrir el propio *ego*, “*extasiarse*” en el Otro, en el ROSTRO del Otro. Estamos ahora en el nivel de la relación de un ser humano con otro ser humano: el Otro, y por eso, subrayamos el papel predominante de la ética, y ya no de la mera ontología; porque no nos quedamos solamente en el “ser en cuanto ser”, o mejor explicado, “el ente en cuanto ente”, en las meras cosas, en los entes. La filosofía primera es ética, ya que la superación de la ontología debe hacerse desde el nivel ético, con lo que descubrimos las limitaciones del discurso ontológico de la filosofía europea. El termino “Rostro” lo introduce Levinas en la filosofía retomando la experiencia de la tradición semita y mas específicamente del antiguo pueblo Hebreo, ya que él es judío, y se nutre como filosofo del Antiguo Testamento, y no es extraño encontrar entre los filósofos de esta corriente latinoamericana a cristianos comprometidos con su pueblo. El mundo de lo nouménico se fenomeniza en el Rostro del Otro. Este sufre con mas frecuencia de lo que a veces tenemos conciencia, la injusticia, opresión, amenazas, impotencia y muerte en un mundo que parece cerrar sus ojos y oídos, donde cada quien parece vivir solo para sí, y aquí, este Rostro sufriente refleja la grandeza de su dignidad humana que la Totalidad niega y olvida.⁶⁶

⁶⁴ MORENO, Villa Mariano. Revista Anthropos no. 180. “*Un proyecto ético y político para América Latina*”, 1998, p. 49

⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel, “*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*”, Phaenomenologica 8, Nijhoff, La Haya, 1968, p. 61

⁶⁶ MORENO, Villa Mariano. Revista Anthropos no. 180. “*Un proyecto ético y político para América Latina*”, 1998, p. 55

¿Dónde esta la consistencia del Otro? El Otro tiene su consistencia en el ámbito del mundo, en el horizonte comprensivo del mundo por la trascendencia del “Otro-de-mi”. El Otro es completamente distinto a mi, absolutamente no se nada de él, ni puedo saberlo, y esto es un movimiento ético, no lógico ni ontológico y muchos menos, científico. La filosofía se descubre pues como, más que una lógica, más que una ontología, se descubre como una “Meta-física de la Alteridad”, en el sentido de que el Otro se sitúa más allá de mi comprensión y sentido del ser, del mundo, de mí mismo. El Otro no lo pongo yo, el Otro no es una cosa objetiva del mundo, dentro del mundo. Al Otro lo encuentro en la proximidad con él, se me aproxima, se me adviene, y me es “accesible” porque veo su rostro, e intento interpretar su mirada; pero principalmente porque oigo su voz que esta mas allá de su visión. Rostro y voz me “revelan” algo de su misterio, me lo manifiestan (epifanicamente). Solo de esta manera puedo saber algo del él.

Husserl se quedó en una concepción del hombre, en la cual, éste constituye los objetos (su egología no supera el idealismo de la modernidad europea); para Heidegger, esta función corresponde al *Dasein* (el ser-ahí, del hombre) que le da su ser. En cambio para Levinas, el ser es ser “de mi, para mi”.

El punto de partida de la ontología es el ser, en tanto que “ser comprendido”.

El punto de partida de la *Metafísica de la Alteridad* debe ser exterior al ser, debe estar “más allá del ser”; continua Levinas:

*La ética es una relación entre dos términos, que no están unidos ni siquiera por una síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto y en la que el uno tiene peso e importa al Otro*⁶⁷

La metafísica no es un desarrollo intelectual y abstracto, la metafísica se desarrolla entonces en las relaciones entre los seres humanos, en las relaciones sociales, en la familia, el trabajo, la lucha, la intimidad. De manera que es posible escapar del solipsismo del ser constituyente husserliano y heideggeriano, apoyándose en la relación de apertura ante la previa exterioridad del Otro.

La intención “destructora” que Heidegger se propone⁶⁸, no logra su meta al no superar el mero ámbito ontológico de la modernidad y por otra parte, la filosofía de Levinas aun

⁶⁷ Ibídem, p. 49

⁶⁸ HEIDEGGER, Martín. “*El ser y el tiempo*”, Edit. FCE, México, 2004. num. 6, p. 37.

con todo su avance a la comprensión de la categoría de la exterioridad, solo cumple a medias este objetivo. Son varias las diferencias entre Dussel y Levinas; según Dussel, Levinas piensa todavía desde la ideología vigente europea, piensa desde Europa, desde la injusticia. La experiencia de vida del europeo es lógicamente distinta del latinoamericano. Levinas ciertamente ha experimentado políticamente Totalidades que causaron las guerras mundiales, como las de Hitler y Stalin, deshumanismos que fueron frutos de la modernidad hegeliana.

Para el latinoamericano en cambio, la mayor experiencia ha sido la Totalidad de la modernidad europea del “ego conquistador” *durante mas de medio milenio*, ya llevamos mas de 500 años. Nunca pensó Levinas, ni ningún otro europeo, que el “Autrui”, pudiera ser un indio, un africano, un asiático. Levinas no sufrió a Europa en su Totalidad. Entendió el cara-a-cara, persona-a-persona contra la filosofía fenomenológica intuicionista como la del Eros, de un varón ante la mujer, descrita por Levinas como pasividad, descripción que no supera la ideología burguesa al mantener a la mujer en su alineación diaria. Esta erótica es ideológica. Levinas no dice nada tampoco de la “política” de la liberación, no llega al servicio concreto de la praxis de liberación.

Para el pensador judío, el Otro se plantea como absolutamente Otro, y este es equivoco, incomprendible, incomprensible e inabarcable y por tanto, no se puede salvar, como tampoco se puede liberar. El pobre, el Otro que es el pobre, al verlo ciertamente provoca, enternece, da compasión, pero al fin de cuentas siempre será pobre, miserable, oprimido, y aunque exige respeto, no se cuestiona la praxis de su liberación. Por tanto, la superación de este quietismo iraní contemplativo hacia el Otro, es el Otro humano y no el Otro absoluto. Por lo que hay que ir mas allá de lo mostrado por Levinas Y Dussel ha abierto caminos reales, históricos de liberación¹, caminos que otros tendremos que seguir.

Ampliamos esta reflexión del origen y significado tan importante para la Filosofía de la Liberación acerca del ROSTRO del Otro. ¿Por qué?

En mi mundo hay muchas, muchísimas cosas y entes; solo basta ver alrededor y darse cuenta que todo esta lleno de cosas, de entes. Pero entre todos los entes que habitan en mi mundo, hay uno que es muy especial (aunque en muchas ocasiones no lo percibamos). Se trata de un “ROSTRO”, de una mirada que a veces no podemos resistir; ni evitar. Es el rostro de una persona, y este es el comienzo de toda esta hipótesis reflexiva. Rostro y persona son idénticos para Dussel

Vemos el rostro del “Otro”, sentimos su mirada. Y en esto se encuentra el origen de la cuestión, y para muchos, el problema. La persona, y su rostro, con sus expresión y

arrugas dejadas por las huellas del tiempo y de las diarias batallas a veces con otros hombres y a veces contra otros hombres; rostros de dolor, de alegría y confianza, rostros de personas que son UNICAS, porque son Otro totalmente distinto a mí, a cualquiera y al universo entero mismo. Nunca nadie como él, nunca más alguien como él. El cosmos entero no puede expresar aun con toda su maravilla y profundidad, la sonrisa de un niño o el llanto de un bebe.

Por eso, ahí andando en nuestra cotidianidad de utilizar y ver toda nuestra realidad y vivir en nuestro mundo, utilizando las cosas y los entes, y sin distinguir por ejemplo a las personas que operan los vehículos creyendo que forman parte de su maquinaria, de no distinguir a los niños o ancianos que empacan en los supermercados, porque forman parte de su mobiliario. Solo vemos siluetas, espectros o fantasmas en el metro, en la calle y hasta en nuestra casa; siluetas semejantes a árboles y postes, a lámparas, nubes y pájaros. Y de entre en medio de ese mundo que es el nuestro, surge o irrumpe un “Hola, ¿cómo estas Maria? Y la rutina de todos los días en esos lugares comunes de tales espectros se rompe, salta alguien.

Y ese día ya no es un día cualquiera, ya no es un tiempo marcado por el reloj, ya no es un momento igual a los de ayer, porque se ha producido un *encuentro*. Y tal encuentro que debiera considerarse como lo más cotidiano, es lo más ausente de tal cotidianidad. Vamos siempre ensimismados en nosotros mismos, con cara adusta como coraza para que nadie ose entrar en nuestro mundo y herirnos, pues la guerra y su violencia es nuestra real cotidianidad.

El rostro del Otro, el rostro de cualquier hombre o mujer nos deja y nos da siempre algo que pensar. Así nace la filosofía más profunda e íntima. No es la antigua filosofía de la naturaleza, de cosmología o la moderna filosofía de la razón, ¡No!, ahora es la antropología filosófica. La que nos obliga la mirada penetrante y misteriosa de ese alguien. Y nos forza a preguntarnos, ¿Qué habrá detrás de esa mirada?, ¿Qué estará pensando? ¿Cuál será su historia más profunda e íntima? ¿Cuántos años, cuánta alegría, cuánta tristeza, cuánta reflexión de su propia vida, de sus virtudes, de sus vicios? El rostro del Otro no es meramente una cosa. La mirada o el grito de acabamiento de una persona, encierra el misterio mas profundo de todos los misterios, el problema filosófico más trascendental.

Esta experiencia que Dussel llama “un mundo ante el Otro” no ha sido pensada ampliamente por el pensamiento europeo, porque el Otro, el indio, el negro, el mestizo, la mujer, el niño, la empleada, el pobre, nunca ha sido respetado como Otro, sino solo

usado como cosa, como objeto, como servidumbre. El mundo de los Otros para los dominadores no es sino extensión de sus mundos. Carlos V dijo “que en *su reino* no se ponía el sol”, y Monroe, (presidente de EU), dijo que “América es para los americanos” claro, para ellos.

Un ciudadano no es más que un ciudadano, no es mas, no merece ser más. No puede ni es capaz de opinar sobre algún tema de interés nacional como el petróleo o la educación; no puede pedir cuentas de las grandes cantidades de dinero que los gobiernos despilfarran en obra estériles. El ciudadano (según ellos) no piensa, no decide, no elige. No es más que un número, una clave, y solo es “algo” si tiene una credencial con su nombre. Si no trae credencial de elector, no-es. Su presencia real no es “real” si no tiene dinero, no es real porque no tiene membresía en un club, porque no lo legaliza el sistema. El ser humano no es humano, no es Rostro, no es Voz, pues lo han reducido a un cliente, un alumno, un profesor, un paciente, un usuario, una sirvienta, una prostituta, un voto, un contribuyente, un nadie, un pobre diablo.

El encuentro es toda una categoría. El encuentro es el inicio de un nuevo mundo, de una nueva historia, de un nuevo pueblo, de un nuevo tiempo. El encuentro hace que el Otro sea parte de mí, y yo sea parte de él o ella. El encuentro afectivo, colaboracionista, amoroso nos hace mejores personas, mejores humanos.

Pero, la conquista europea nos marcó culturalmente. Hemos quedados determinados históricamente como pueblo conquistado y jamás respetado, sino dominado y chingado. Necesitamos hacer, nos urge construir nuevas categorías para pensar esta “realidad”, la nuestra. La realidad Totalizante, abarca todo, lo controla todo, lo domina todo, desde las normas de transito, los mercados y tiendas, los policías y jueces, las escuelas y sanatorios, las cárceles y cuarteles, las iglesias y tugurios, por dondequiera que vayamos, ahí esta presente el tentáculo del sistema y sus leyes y sus condenas. Toda la realidad esta en acto y es un acto. Pero este acto no es nuevo, sino que es el despliegue de la potencia; es, tomando la doctrina aristotélica, el pasaje de la potencia al acto, es un proceso dialéctico.

¿Podríamos o podemos salirnos de este proceso totalizante y totalizador dialéctico? En este árbol gigantesco de la Totalidad, donde cada hoja y cada raíz es parte “de lo mismo”, donde no se mueve ni una sola hoja si que lo sepan los dueños del árbol y las semillas que genera, simplemente generan lo mismo, otro árbol de “la misma” especie del primero, ¿podría acaso dar un fruto o una semilla diferente? La hipótesis es que si es posible, ¿Cómo?, hay que hacerle un injerto a tal árbol. El injerto no estaba en la

semilla, sino que depende de la libertad del que lo hace. El injerto ya no es dialéctico, sino que surge de algo que no es el árbol, de algo totalmente distinto, externo y exterior, surge de otra cosa, de la alteridad, de otro algo de la potencia de la semilla del árbol.

*Este símil nos muestra la posibilidad de otra realidad 'legal y legítima'.
Estamos en la Meta-física que nada tiene que ver con la anterior
ontología⁶⁹*

La Totalidad estructurada actual es “lo mismo” cuyo movimiento es “el eterno retorno de lo mismo”⁷⁰, retorno que no se hace sobre el futuro nuevo, sino sobre el pasado; pero el pasado es “lo mismo” si hay un eterno retorno. Entonces no hay pasado, ni hay futuro, hay eterno devenir de “lo mismo”. Repetición que es el fundamento de la dominación, de la alineación erótica, pedagógica y política en América Latina. El pobre siempre será pobre, el poderoso siempre ha sido y seguirá siendo poderoso

Pero el sistema, la Totalidad, realmente no es todo, no lo puede abarcar, controlar ni dominar todo, aunque toda la educación y la tradición así nos han hecho creer o quieren que creamos; la Filosofía de la Liberación vislumbra que *más allá* de ella, en ese “mas allá” está “el Otro”, es el rostro de alguien que yo “experimento” como Otro. El término “Otro” Dussel lo toma del hebreo *pnim*; en griego es *prosopon*, que después significó “persona”. En hebreo significa: “cara a cara”, porque pronto estamos frente a él y uno le dice: ¿Quién eres? Abismándose en su misterio. El rostro del Otro es justo donde termina la acción y comienza el misterio; lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad.

Y me atrevo a preguntar: ¿Cómo estas? ¿Qué quieres, qué proyectas para tu vida? Y se lo tengo que preguntar porque no se me manifiesta con solo verlo, sino que: o él mismo me lo revela o nunca lo sabré. El hombre está ahí como rostro, como mirada, pero no mas, no se revela de manera explícita, directa, sino que tienen que mediar la palabra. Este proceso nos conduce al horizonte de la Alteridad.

Gran parte de la vida del hombre no se lleva a acabo en la evidencia o en las certezas matemáticas, lógicas y dogmáticas, sino en la confianza, porque casi todo lo que hemos

⁶⁹ DUSSEL, Enrique. “Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana” Edit. Te-ixtil, Bogotá, p 30

⁷⁰ NIETZSCHE

aprendido, lo hemos aprendido porque alguien nos lo dijo o porque creemos en él más que en la racionalidad de contenidos que nos diga.

La relación primera del hombre no fue con la naturaleza, como pensaban los griegos o los modernos; la primera relación de un humano es con Otro ser humano, es la relación con alguien, es el estar cara-a-cara (o cara-pecho) con ese alguien que es la madre; ella, la madre, no es una cosa, sino es el prototipo del Otro, de la proximidad, y de la primera exterioridad. Lo primero que comemos y sentimos no es algo (la leche) sino que es alguien, nos alimentamos de alguien, no de algo, y esta experiencia es el único y mejor alimento para vivir y ser feliz; al comer las cosas lo hacemos como los animales y por instituto, en cambio los “alguienes” de los que nos alimentamos cada día, nos dan vida y alegría.

El cara-a-cara es la más originaria de todas las experiencias. Por eso va a poner en cuestión a la ontología de la Totalidad, en la cual todos nosotros somos nada, porque el Otro no es reconocido. ¿Cómo es que la Totalidad desconoce al Otro?, haciéndolo enemigo, eliminarlo como un acto que exalta como heroicidad, y después simplemente se siente estar en inocencia y la satisfacción del deber cumplido. Entonces, el cara-a-cara comienza por ser una pregunta, pregunta que siempre es ya una respuesta, porque el Otro al responderme ciertamente me dice algo, pero me lo dice desde un insondable e inagotable abismo. Él mismo. Lo que me dice es él mismo.

Para la fenomenología o el existencialismo, los entes se manifiestan porque son *phanómenon*, son lo-que-aparecen. El Otro no solo aparece (como “nos” aparece un árbol o una roca) sino es, y es una epifanía, es a través de su Rostro y voz que irrumpe lo exterior a la *manifestación*; es una *revelación*, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad (porque así lo quiere), mediante su palabra provocante.

Para los griegos y los modernos, el mundo es el ámbito de la luz, el esplendor, la imagen, el fulgor, el *theatro*. La palabra del Otro está más allá de la luz, mas allá de la imagen, más allá de lo que aparece. Está en la oscuridad. La palabra del Otro irrumpe mas allá de la luz del resplandor de su ser y nos pone en cuestión. Si él tiene derechos, no son los míos, son completamente suyos y ante su palabra puedo tener o no tener oídos. Esta es otra antropología, no es la antropología del ojo y de la luz (la filosofía nos ha enseñado que todo es luz y ojo, la luz de la razón, la luz del entendimiento, la luz del ser, la luz de Dios, Dios mismo como día, como luz). “Lo mismo” es el ser y la visión del ser, “lo mismo” es el ser y la razón”, “lo mismo” es el ser y el pensar; este es el punto mas importante de la ontología clásica.

En cambio, en la Metafísica de la Alteridad, al Otro no lo veo como libre, como exterioridad; no lo puedo pensar, es impensable, porque el Otro, se revela “desde él”, de manera que está mas allá de mi categoría de libertad, de mi calificativo de exterioridad con respecto a mí, está mas allá del *logos*; es esto lo que buscaban Feuerbach y Heidegger. “Mas allá” de la Totalidad está el Otro en su libertad, en su palabra, en su misterio y surge desde mas allá de la Totalidad como lo que no tiene sentido, porque está mas allá de los sentidos, porque no forma parte de mi proyecto que da sentido. Esta más allá de mí, y de mi producto, el Otro es un sin-sentido para la Totalidad.

De todo lo anterior se deduce lo que Dussel llama *exterioridad* que es el ámbito que está más allá de la Totalidad, porque es como el no-ser, como la nada. Los griegos, a aquellos que estaban más allá del muro de la ciudad los llamaban bárbaros, lo que estaban más allá de la civilización es la barbarie. La civilización es la Totalidad, lo que esta mas allá de la civilización es simplemente la barbarie, el salvajismo, el subdesarrollo, la violencia, la irracionalidad, la inmoralidad, la indecencia, la antidemocracia, la guerrilla y el terrorismo, o sea, el no-ser. Es frente a esta tesis contra la que se levanta la Filosofía de la Liberación.⁷¹

Así, en la historia, el indio es un útil, una cosa disponible-de. Esto es lo que los españoles pensaban de Hispanoamérica, América de los hispanos, para los hispanos. Si el indio es un sin sentido, pues hay que dárselo, imponérselo, educándolo, “catequizándolo”, disfrazándolo de europeo en sus modos y gestos, así, el indio, el negro, el mulato, el mestizo recibirá su ser de la civilización, de la cristiandad (católica o protestante). Vistete como los grandes dominadores para que te creas parte de ellos (absurdo ya que nunca serás aceptado por ellos por más que te esfuerces por imitarlos). La libertad del Otro es negada, solo se afirma la Totalidad que es la luz que ilumina y da sentido a todos los pueblos del planeta. La luz del poder, la luz del dinero. Por eso, al mostrar todo como fenómeno, como hecho, será una ontología inmoral e ideológica, una ética totalizadora.

Al reconocer que el Otro está mas allá de mi mundo, estoy reconociendo el límite de mi mundo y me estoy reconociendo no-único, sino finito.

La lógica es el discurso de la Totalidad. Este discurso es el modo racional de irse moviendo a partir de sus supuestos. Después funciona como argumento y llega a su conclusión exacta, cierta. La lógica totalitaria es la naturaleza.

⁷¹ MORENO, Villa Mariano. Revista Anthropos no. 180. “Un proyecto ético y político para América Latina”, 1998, p. 51

Levinas dice “es preciso cortar la palabra al ser y postular la primacía de la cuestión ética como la única salida capaz de dar un sentido a la racionalidad y la única capaz de otorgar significación a una determinada realización de lo ‘humano’”⁷²

A la Totalidad se le ha de considerar éticamente porque la ética es la filosofía primera, no la última, porque hay actitudes éticas al comienzo del pensar, porque el pensar es un pensar del alguien y ese alguien está situado en su realidad y en su mundo, está situado en una praxis de acuerdo con sus intereses. Nunca nos podemos liberar de nuestros intereses porque los determina nuestro proyecto. Toda la filosofía, desde la lógica hasta la antropología son frutos de una opción ética a priori.

Dussel repite en sus obras que Parménides inició la ontología clásica al plantear que “*el ser es, el no-ser no es*”⁷³. Muchos han dicho que este principio es una inocencia, o que es muy abstracto; pero ahora, después de más de 2 400 años decimos que es muy colonizador. Este principio “universal y eterno” no nace solo de una elucubración intelectual, de un razonamiento muy abstracto. No, nos dice ¡y convence! simplemente que en el mundo, (en cierta época), el único mundo “que es”, es del que tiene el dominio del todo. Y punto. Un grupo de notables han constituido el mundo, (su sentido, proyecto, leyes y fundamento) en el mundo natural y divino. Y desde entonces, ser virtuoso es actuar conforme *natura*, conforme a la naturaleza, conforme a las leyes y normas.

Cuando esta ontología niega al Otro como Otro y lo elimina, entonces se mancha de sangre, sangre del Otro cuyo único delito es ser distinto, completamente distinto al opresor que no admite aquello que es exterior de su poder. Entonces la ontología se transforma en “ideología” porque encubre y justifica todo lo que no sea su mundo, tapa el sentido real del mundo, y una muy pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser todo “el mundo”, el único mundo, el mundo de la democracia, la libertad y la verdad.

Esta lógica –como ya lo dijimos párrafos atrás-- instaura la guerra como el origen de todo⁷⁴, pero el Otro por más que sea dominado, esclavizado, manipulado, en algún momento logra escapar de la pedagogía de la dominación y control, la cual le inculcó que él solo es esclavo y pobre “por naturaleza”. Si el “esclavo” dice que nada vale, entonces todo está perfecto para el sistema. Si él dice que todo está bien en las

⁷² LEVINAS, Emmanuel, “*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*”, Phaenomenologica 8, Nijhoff, La Haya, 1968.

⁷³ DUSSEL, Enrique. “*Filosofía de la Liberación*”, ed. Nueva América. Bogotá, 1996. p. 17

⁷⁴ *Ibidem*, p. 18

instituciones, en la ciudad, en el campo, en la escuela, en el trabajo, en la justicia, en la televisión, entonces, todo está perfecto, y él es un buen hombre.

Pero, cuando empieza a dudar de que de veras no vale nada y de que todo está bien y marcha bien, entonces ya empieza a salirse de la Totalidad, para irrumpir en un orden donde él sea respetado como Otro. Y, será la ciudad, la Totalidad lo que muera, porque el orden viejo dejará su lugar al orden nuevo. Al salirse de los muros de la Totalidad, el hombre ya no es nada, muere, es asesinado o marginado, porque ya no-es. Pero al mismo tiempo para un marginado de esa Totalidad, la Totalidad misma muere, ya no-es, ya no vale.

Pero antes de que se atreva a cruzar el muro de la Totalidad, a intentar salirse de lo impuesto por el sistema, la persona que cree que vale algo, es condenado, desaparecido, torturado, y asesinado. Por eso el hombre mata al hombre, por eso le hace la guerra, porque se niega a ser “el mismo” que el dominador, y porque se niega a “no ser-nada”, porque se atreve a “ser-alguien, no algo”, y de que solo el dominador puede dar el ser. Se asesina de muchas maneras, muy sutiles algunas, como cuando se enseña que nada se es o muy estruendosas otras, como por la represión policiaco-militar. En el sistema no hay accidentes, (aunque los haga aparecer así). Cuando el filósofo es perseguido y asesinado, es que el sistema lo ha negado por propagar la existencia de “un más allá” de la Totalidad.

La guerra pues hace subsistir la Totalidad. Guerra económica, guerra política, guerra cultural, guerra mediática, etc. Al que intenta abrirse a la exterioridad, se le dice que esta fuera del orden, fuera de la normalidad, fuera de la tradición, de la paz, en el no-ser. El no-ser es lo falso, y lo falso es lo contrario a la verdad, que es resguardada por el sistema, que es el mismo sistema. Pero esta lógica es una lógica que no tiene salida.

Hay otra lógica, una lógica que comienza por el cara-a-cara, con el reconocimiento del Otro. ¿Quién es el Otro? el Otro es por definición metafísica el pobre⁷⁵. Si la Totalidad es la *pysis* para los griegos; la *metaphysis* es el Otro, lo realmente real, lo que está *más allá* de lo ontológico, más allá del ser como luz. ¿Quién es el pobre? El que esta “fuera”, en la periferia del proyecto de la Totalidad y de todos los valores que ella impone. Ya desde antiguo, desde el código de Hamurabi se decía “*yo he hecho justicia con la viuda, el huérfano y con el pobre*”. La palabra pobre nunca la escribió un filósofo griego, ni tampoco moderno. Porque el pobre es la nada, y la filosofía clásica ha sido hecha no

⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel, “*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*”, *Phaenomenologica* 8, Nijhoff, La Haya, 1968.

desde la pobreza, sino desde la comodidad y el confort de las cortes, desde la clase social pudiente, ¡para justificarla!

Ni Platón, ni Aristóteles dijeron esto en sus obras. Más bien este último dijo que “el amor es de los iguales a los iguales”, es, por tanto, amor para los que están dentro de mi clase social, en la Totalidad. No se puede aceptar ni amar a lo despreciable, a los extraños o ex -tranjeros porque el amor de los griegos es aristocrático. En cambio Hamurabi tiene otra experiencia, otra manera de vivir, y la forma de vivir da la forma de pensar, es otra forma de vivir el ser. Esta otra forma de vivir-pensar-ser ha sido retomada hasta el siglo XX, desde otro tipo de categorías, ya no las de la filosofía clásica, sino desde la realidad de dependencia y marginación de los pueblos de América Latina. Filosofía que concluye en la liberación de todo aquello que se opone al ser de las sociedades oprimidas.

Esta filosofía no es provisional y superficial. Es un trabajo pensado y repensado desde el trabajo pesado y explotado de los habitantes de América Latina y otras partes del mundo en las mismas condiciones. No ha sido una moda o corriente pasajera, sino que tiene más de 40 años. Es un servicio que Enrique Dussel ha ofrecido de una manera libre, generosa, así como inedita y genial, aunque él mismo reconoce que no es una interpretación única de la realidad periférica de nuestros pueblos. Esta filosofía latinoamericana repiensa toda la filosofía (desde la lógica y la ontología, hasta la estética, la política y la ética) desde el Otro. Dussel mismo se ha definido como un filósofo “bárbaro”, porque hace filosofía “bárbara”, o sea, una filosofía que está más allá de reflexión de los centros de poder del atlántico norte, “civilizados”

Cuando hacemos un servicio al Otro como pobre, no es porque él me hace falta, por necesidad, sino solamente por él; este acto ya no es óntico, ni ontológico, sino trans-ontológico porque se abre a la exterioridad. Este es un acto gratuito, histórico y metafísico.

El servicio, el trabajo, la praxis, la retoma Dussel de la cultura semita, hebrea para ser más preciso, de la palabra “*habodáh*” que significa “trabajo, servicio, revolución, profetismo”. Es el trabajador que escuchando la palabra del Otro, produce *servicio*. De modo que el término “liberación” como “trabajo”, también es usado como un valor simbólico y cultural.

Liberación significa sacar de la esclavitud de la prisión, de la Totalidad. La muerte del liberador es real y tiene un sentido. Cruzó los muros de la

*Totalidad y se quedó a la intemperie. Con esto, advierten lo difícil que es la tarea del pensar. Claro que si el pensar es un pensar crítico de la Totalidad. Solo muriendo a la cotidianidad del mundo es que acontece el pensar filosófico*⁷⁶

El hombre o la mujer que se crea filósofo o filosofía y se cubra en la seguridad de la Totalidad está muerto. Lo único que puede hacer y hace es memorizar “lo mismo” y repetirlo, repiten la misma y toda la tradición de los libros de historia de la filosofía, los mismos contenidos de los filósofos consagrados por el sistema; pero de pronto para algunos de esos hombres y mujeres, se vuelven inútiles todos los esquemas y categorías clásicas para explicar al pobre y su realidad, que debe ser pensada y que nunca ha sido pensada, por tanto, esta fuera, a la intemperie de la filosofía.

La Filosofía de la Liberación si la vemos de esta manera, sería la auténtica “Filosofía de la miseria” que escribió Proudhon⁷⁷, la que tiene como tema no al ser, no al fenómeno, no la razón, sino al pobre, al oprimido, al no-ser mas allá de “lo mismo”.

Lo más real de todo lo exterior al mundo es otro hombre, porque es justamente libertad. Y que no puede interpretarlo sino por *analogía* y, lanzándome tras lo que él me propone, es como avanzo y ese avanzar juntos es el “servicio”, es el acto histórico. Aquello que era un todo único es desquiciado, porque un nuevo todo se forjara al servicio del Otro. Y entonces haremos fiesta, porque la fiesta de liberación es la fiesta del pueblo, es el pueblo de los analfabetos para los alfabetizados, de los incultos para los cultos, ese pueblo será el punto de apoyo real. Por eso, la filosofía debe estar abierta al pueblo, escuchar sus mitos e interpretar sus símbolos porque ahí está lo nuestro oculto.

Los griegos pensaron el ser, que era el fundamento, como divino; vinieron luego los cristianos y determinaron la Alteridad como teológica constituyendo al hombre como persona; después los modernos negaron al Absoluto como Alteridad y afirmaron al hombre como sujeto. Finalmente llegamos los latinoamericanos y afirmamos a otro hombre como el Otro, no solo como persona o clase social, ni solo como sujeto, sino como pueblo, como cultura periférica. Podemos ver al Otro como indio, negro, mestizo,

⁷⁶ DUSSEL, Enrique. “*Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana*”, Edit. Te-ixtil, Bogotá, p. 45

⁷⁷ PROUDHON, Pierre-Joseph, “*Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*”, ed. U. Gen., Paris, 1966

campesino. Surge el Otro como hombre que es la epifanía del Otro Absoluto. Y ahora, por primera vez en la historia, la vieja y cansada Europa necesita de la sangre joven no solo para trabajar sus fábricas y campos, y fecundar su sociedad envejecida, sino para reinventar su cultura. Europa no puede liberarse a sí misma, sino somos las naciones pobres las que le muestran la salida, porque las naciones pobres son el futuro de la historia.

La filosofía latinoamericana de la Liberación plantea y propone nuevas categorías, así como destruir un lenguaje despectivo, discriminatorio y racista. Hay que inventar categorías que nos permitan pensarnos a nosotros mismos. Ciertamente tenemos que hablar como los europeos para hacerles ver sus limitaciones.

Nosotros, calificados como inconsistentes, irrespetuosos y atrevidos podemos poner en cuestión a Heidegger, Kant, Hegel y a muchos otros, no por faltarles el respeto, sino porque somos exteriores a ellos y pensamos y hablamos desde esa exterioridad. De aquí surge la verdadera originalidad, no del que se cree original, sino del que es original, porque es Otro que ellos. Para esto, debemos surgir de lo nuestro, que es nuestra historia, nuestro pueblo, nuestra opresión.

3 -Eticidad y moralidad

Del neolítico antiguo al neolítico actual.

La Filosofía de la Liberación llama *HISTÓRICA* a la interpretación de la historia mundial, para la comprensión de lo que ahora es América Latina.

La gran revolución neolítica y sus 6 grandes columnas culturales son el comienzo de todo el proceso que hoy conocemos como historia de la humanidad. La región mesopotámica, la de Egipto, la del valle del río Indo, la del valle del río Amarillo, la cultura maya-azteca y la cultura Inca. La mesopotámica y egipcia estuvieron unidas por el mar Mediterráneo oriental. Toda esta región se llenó de culturas de las estepas y los desiertos cuyo conocimiento nos ayudara a entender quien fue Colon y porqué enfrentó su Totalidad a la alteridad del indio.

Surge un grupo numeroso de pueblos del norte del Mar Negro y del Caspio, llamados *indoeuropeos*, cuya máxima expresión fue lograda en los pueblos hindú y griego. Es importante ver la coexistencia en ellos de una misma experiencia acerca del ser. Para ellos el ser es “lo visto”.

Desde los desiertos arábigos surgen otros pueblos; llamamos, *semitas* que tienen otra experiencia del ser, son los que han descubierto que el Otro como libre es el sentido primigenio del ser, dándose un enfrentamiento entre estas dos tradiciones.

El pensamiento indoeuropeo ocupó la región “*civilizada*” del continente euroasiático, pero en la lucha de visiones, desde el año 300 de nuestra era, el imperio romano de raíces indoeuropeas, adopta una religión de origen semita. El cristianismo.

Por otra parte, a partir del siglo VI d.c. comienza la expansión del islamismo, que es la religión de otros pueblos semitas: los árabes. Llegando al punto de que se “semitizó” el sentido del ser. Si para los indoeuropeos todo (la naturaleza) era divino, para los semitas todo (las cosas) son solo criaturas.

Así estábamos hasta el siglo XV, la Europa de blancos “arios”, “cristiana” y con dinero de los judíos, estaba rodeada por los semitas musulmanes, cuando Colon llega a América y se produce el enfrentamiento entre el (mal llamado) indio y el español. Este es nuestro originario cara-a-cara. Colon, antes de descender de su embarcación y preguntar el nombre de la isla que diviso aquel 12 de octubre de 1492, le impuso un nombre, y al ponerle nombre, dominó su ser.

De modo que el destino de estas tierras fue marcado desde el mismo momento de aquella mañana, de aquel amanecer, de aquella luz, de aquel saber salvador, San Salvador.

Colon venia desde la Totalidad latina, desde la cristiandad de los cruzados y desde la reconquista de España de las manos --y el talento-- de los árabes que ocuparon por 800 años la península. Este era el único mundo para Colon y fuera de su mundo, solo estaban los infieles árabes y judíos, hombres que debían todavía ser humanizados por ser solo bárbaros. (Aunque realmente era al revés)

La Totalidad de la cristiandad daba sentido a la civilización. Colon con toda esa experiencia centenaria llega a América y enfrenta al indio y lo incluye inmediatamente como parte de su mundo. La Iglesia Católica Romana y la versión de su cristianismo perdieron una insuperable oportunidad histórica de construir en estas tierras un lugar de justicia evangélica, un preámbulo temporal del “Reino de Dios”, pero prefirió ser parte de la Totalidad de la cristiandad, prefirió ser parte del poder.

España llega a América y la conquista. Portugal, Holanda e Inglaterra dan la vuelta al mundo africano y tocan a India, China y Japón. El mundo árabe empobrece rápidamente hasta ser conquistado en el siglo XIX. Los musulmanes nunca se han recuperado desde su expulsión de España y se marginaron de la explosión y explotación de las nuevas

tierras conquistadas. Y entonces apareció *un* “centro”. América Latina fue incluida desde entonces en el mundo centro-europeo, y nosotros así lo hemos creído normal, natural.

A todo esto no hay sino expansión de “lo mismo”, avasallando la exterioridad de todas las otras culturas u hombres. El problema está en que este centro se ha creído único y que el ser hombre es el ser europeo. De modo que la historia de Latinoamérica es una historia de dependencia, de dominación política, económica, religiosa, antropológica. La filosofía hasta hace menos de medio siglo no había pensado esto, nunca había reflexionado ontológica y metafísicamente este hecho. La hipótesis de la Filosofía de la Liberación es partir de esta realidad, darle una interpretación filosófica, destruyendo categorías que nos impedían ver lo nuestro, por “lo mismo” de siempre.

Ya en otra parte de este trabajo dijimos que el último horizonte del mundo, de un mundo es el fundamento. Para los clásicos, el fundamento es lo primero, él es ontológicamente *como es*, es el ser. El fundamento del ser europeo pasa por ser “él mismo”. La Filosofía de la Liberación en un primer momento intentó demostrar (y lo logró) que hay una exterioridad a este mundo, y ese fue su punto de apoyo desde el cual preguntarse si ese fundamento es bueno o malo, y se develó que esa Totalidad no es la única, ni divina.

Aristóteles, como buen padre de la filosofía clásica decía que el *télos* (el fin) o la *fysis* es el ser, el fundamento del bien óntico. Pero si ese mundo no es *todo* el mundo posible, sino solo un mundo, entonces, desde la *exterioridad*, tengo un criterio para comenzar a ver si el fundamento es bueno o malo. Este es el problema de la eticidad del fundamento. Si no hay exterioridad no se puede hacer siquiera tal pregunta. Sin exterioridad no hay respuesta para el problema del mal. ¿Con que fundamento filosófico los europeos avasallaron las otras culturas? ¿Con que derecho? ¿Las matanzas de miles de hombres, mujeres y niños era considerado un mal? ¿Qué significaba para el que empuñaba la espada rezar un “libranos de todo mal” antes de matar al indefenso e inocente?

¿Qué es el mal? Para Plotino, en el hombre el mal acontece porque tiene cuerpo. El mal primero es materia. El ser como tal es indeterminado. El ser es lo Uno originario y por tanto, perfecto. Pero, este Uno se deposita, se determina, se divide en “esto” o “aquello”. El mal es la diferencia, es la destrucción de lo originario Uno. Hay pues un movimiento que es a la vez subida y retorno (el eterno retorno que retomó siglos después Nietzsche). En primer lugar es la subida, la ascesis que es la negación de la

materia, el abandono del mundo material, la vida monacal. Así el pensamiento de Plotino influyó fuertemente en la doctrina posterior de algunos padres de la Iglesia y en la ética cristiana. En segundo lugar es el descenso, la diversificación de las cosas del mundo, el dualismo, la materia, la carne.

Para Hegel, el ser en su origen es en-sí, e indeterminado, puede ser todo pero no es algo. Luego viene la determinación, la diferencia. Es ser en-sí que se opone por su parte a la nada, deviene algo, y ese algo es cada ente determinadamente diferente a otro: no es otro. Ahora en cuanto al hombre, soy *un* hombre y tengo *una* voluntad. Si quiero *mi* bien como particular reafirmo la determinación, no me vuelvo en lo común; y ese egoísmo hace que no pueda colaborar con lo universal. El mal en Hegel consiste en dejar al ente como un particular cerrado y hacerle imposible el retorno a lo universal. Este pensamiento lo comparten también las religiones de la India y toda la corriente indoeuropea. (Ver la obra “El pensamiento semita” de Enrique Dussel)

Esta explicación del mal es insatisfactoria, para Dussell, quien argumenta que el mal es algo distinto. Por Hegel la Totalidad europea justificó que los europeos dominaran a los demás hombres porque son narcisistas, porque buscan “lo mismo”, a “sí mismos”

Enrique Dussel toma para un análisis filosófico un texto bíblico; el mito de Caín y Abel. Caín es la Totalidad y Abel es el Otro. El mal ya no es la determinación óptica sino la eliminación de la Alteridad; esto es justo lo contrario de la doctrina hegeliana Como el mal es la eliminación del Otro, la Totalidad cerrada es el mal y no el bien. Los otros símbolos presentes en el mito son la serpiente, representando al mal. La fruta, (que por cierto nada tiene que ver ni con una manzana ni con la cuestión sexual) tiene relación con el árbol de “la vida” y la vida tiene que ver con la realidad univoca del Todo. Es la tentación de la totalización, del panteísmo, del “serán como dios”, o sea, serán la Totalidad.

El fratricidio cometido por Caín es la primera falta de la humanidad. La muerte de Adán (el Otro) es la primera falta, el primer delito del hombre. Porque si “dejo-ser” al Otro, al Otro que yo, somos distintos, plurales y esto es el bien. Y cuando lo elimino, lo hago yo, lo hago como yo, para mí, lo hago único, en esto consiste el mal.

La conquista de América fue un mal inmenso. Llegó el español, se encontró con el Otro, con el rostro del indio, y desde su mundo no lo respetó, lo calificó, lo nombró; lo bautizó como bárbaro, salvaje, supersticioso, hechicero, sin alma, sin razón. El Otro era nada, era la negación. No era él. El español mató a Abel, con la espada, con la

alineación religiosa, con la mentira, con la esclavitud. El mundo español se hizo hispano-americano, después, el mundo europeo se hizo mundial.

Este mal lo descubrió tempranamente Bartolomé de las Casas que nos propone la dialéctica del señor y el esclavo (no siendo Hegel su inventor). Se trata del mal de los últimos 5 siglos, en los cuales a América Latina no le han dejado salir de esta situación. Hemos sido robados, ultrajados, humillados, engañados, asesinados, y lo peor es que en muchos casos, nos hemos dejado engañar y explotar, y hasta llegamos a defender al opresor.

Aun hoy, se discute en el Congreso de la Unión si la materia prima llamada petróleo se los regalamos a los extranjeros, y a sus lacayos locales. América Latina es una tierra rica, abundante, exuberante, y es también rica en necesidades, pobreza, explotación, dolor y muerte. Las materias primas son saqueadas, cambiadas por unos cuantos dólares, y por otra parte se tiene⁴ que pagar mucho por los productos elaborados importados al no tener capacidad de producirlos. De este modo, América Latina es exportadora de capitales, a los centros metropolitanos desde donde controlan todo, precios, pueblos y vidas. Nos han robado y nos siguen robando. Y esto no ético. ¿Cómo salirse de esta dependencia? La ética nos puede mostrar el camino. La liberación de tales condiciones nunca será un acto éticamente malo, sino al contrario será el acto bueno por excelencia.

El bien no es el retorno a la unidad originaria, a lo mismo, ni a la formación de la Totalidad. El bien es aceptar al Otro, reconocer al indio, al negro como seres humanos, y tratarlos como tal. Cuando los pueblos y los grupos oprimidos tienen conciencia de tales causas de su situación, buscan su liberación. Pero al buscarla, al conquistarla, al disfrutar al menos un poco de una vida mejor, son catalogados como violentos. Los cuentos escritos en los libros de las historias oficiales han olvidado y no aparecen en sus páginas todas las matanzas que se han hecho en nombre de “dios” y en nombre de la “civilización”. Y lo más trágico, es que nosotros mismos las olvidamos pronto.

Para Plotino así como para Hegel, alienarse es hacerse otro, es cuando el Uno se hace otro que sí, es lo que se divide, se plurifica, se aleja de la unidad del Uno, se hace materia, se hace cuerpo, pasión, placer. Para Nietzsche el “eterno retorno de lo mismo” es un proceso de alineación y de liberación, pero todo está totalizado. Esta liberación es liberación enajenada porque es una liberación interna dentro de un proceso totalizado. No se sale del sistema, de la Totalidad.

Marx sostiene una cierta idea de “caída” o alineación del trabajo cuando el fruto del trabajo es robado por otro. La propiedad privada es el pecado original transmitido en nuestra sociedad. El mal es la determinación, y permanecer en la determinación es fijar el mal. Poner en común los bienes es justamente la doctrina del bien *dentro* y es, (aun así con la iluminación de Marx,) al final, afirmación misma de la Totalidad. Marx no pudo superar la Totalidad, que no fue superada en la ontología clásica.

Pero si afirmamos la Totalidad y respetamos la Alteridad, descubrimos un nuevo momento dialéctico para poder pensar la cuestión. La cuestión de la liberación, que consiste en que el oprimido llegue a ser Otro en un orden nuevo, el problema está en que la liberación no se cumple dentro de la Totalidad, no es un retorno a la unidad y al orden ¿Cuál unidad? ¿Cuál orden?

La liberación es algo distinto, es el proceso de construcción de un nuevo ámbito, de un pueblo nuevo, una patria nueva, para la cual no hay necesidad de eliminar al anterior opresor. La liberación no es repetición de lo anterior, no es imitar al centro, es *crear* algo nuevo. Liberación es creación, es ser capaces de contruir la novedad. Ésta es la gran tarea de nuestro tiempo, y que no se circunscribe a una reflexión filosófica, sino a una praxis comunitaria. Es la tarea de justicia de liberar al oprimido concreto, y de manera eficaz, no con discursos ni sermones, no con dadivas ni paternalismos. La liberación nunca será tarea fácil.

La moralidad de la praxis latinoamericana

El centro tiene como proyecto “estar en la riqueza” y para lograrlo debe alienar a los pueblos. Este es el proyecto imperante presente. El proyecto emergente (y urgente) es un proyecto futuro, el de una América Latina libre. Esta es la razón mas intensa, pero sabemos que será lo ultimo en ejecutarse. Los medios para lograrlo serán primero actualizados.

Sabemos que la praxis es la acción, es el modo actual de ser en el mundo, y si el proyecto perverso es el fundamento del mundo, el acto que cumple el dominador como dominador es también perverso. La tradición ética decía que para que un acto fuera bueno debía cumplir la ley. Se ha identificado legalidad con moralidad, pero las leyes no son más que las exigencias del proyecto. La ley (positiva) puede responder a un proyecto de dominación, de modo que se puede dominar, explotar y eliminar al hombre y a la vez cumplir la ley, pero esta ley puede ser injusta para el proyecto futuro, porque

el futuro proyecto no está legalizado, no lo reconocen las actuales instituciones, carece de leyes, porque esta fuera de marco del derecho presente, está a la intemperie de las supuestas garantías establecidas.

Para el pobre –que está al margen de la Totalidad--no hay leyes, no hay derechos que lo proteja. Las leyes son para el bienestar de los dominadores, las cárceles están llenas de gentes que no han podido pagarse una fianza o una buena defensa; un estado que no garantice la justicia a sus ciudadanos, ha perdido su esencia.

Cuando alguien repite aquello de que “la ley es para el hombre y no el hombre para la ley” se torna en sospechoso, se convierte en un hombre sumamente peligroso, en un subversivo. En nuestra sociedad, en nuestro país, la legalidad es injusta y la injusticia es legal. Todos lo saben y todos nos hacemos –como-- que no sabemos nada. Mientras la violencia no nos dañe a nosotros o a alguien cercano, es abstracta.

La filosofía no es una tarea etérea, ya no reflexiona la cantidad de ángeles que cabrían en la punta de un alfiler. Sino que reflexiona la punzada no del alfiler sino de la daga del hambre y la desesperación. La filosofía no es una tarea impersonal y cómoda, sino que es un deber ¡y deber grave! Si no he sido capaz de quedarme a la intemperie con los Otros, es porque estoy dentro del sistema y no pienso nada, sino produzco, o mejor dicho, reproduzco ideología, simple ideología, la miseria de la filosofía, parafraseando a Marx.

La maldad moral es la praxis dominadora como dominadora y el *ethos* es Totalidad de actitudes. El *ethos* de la dominación comienza por odiar al Otro, en no confiar de su palabra, teniéndola por inculta, como tonta, como nada. Todas las virtudes cardinales propuestas por la ética de la dominación: la justicia, prudencia, templanza, fortaleza— como dice Nietzsche—no son virtudes, sino la mistificación de vicios. Así por ejemplo, cuando la avaricia se sublima, se transforma en ahorro. Cuando se logra astutamente que una minoría gobierne, se le llama prudencia. A la cobardía de cambiar se le llama fidelidad.

De modo que para nosotros el conquistador es el peor de todos los hombres, lo sabemos por experiencia histórica, pero Nietzsche lo propuso como el supremo de los hombres. Nietzsche ha pasado a la historia como un crítico de Europa, aunque realmente es el más horrible y expresivo exponente de Europa; propuso como hombre supremo, al superhombre, que es el hombre que trasciende el orden vigente, el guerrero conquistador. Mas en cambio para nosotros, el hombre supremo es el que estando dentro de la Totalidad (y a veces siendo dominador), se compromete con los oprimidos

y busca su liberación, dando testimonio en la misma Totalidad, de la posibilidad de un orden nuevo, indicando un camino de salida, distinto y nuevo, no soportándolo tal Totalidad.

A este hombre ningún otro puede juzgarlo porque al ser capaz de dar su vida, es sagrado, y está mas allá del juicio histórico, porque está mas allá de esta historia. Ha experimentado las situaciones extremas de la vida, para después interpretarlas. Es capaz de vencer la desconfianza y creer en la palabra del Otro; contrario a la desesperación, sabe esperar la liberación en la praxis.

Los clásicos decía que la templanza es saber dominar las pasiones del cuerpo, pero creemos que más bien la templanza es la libertad ante los bienes. Hoy, el hombre que se cree muy templado tiene confort, ha domesticado sus placeres, pero teme tanto perder lo que tiene que es un hombre que nadie teme. Así, la pobreza no es estar pobre, sino estar disponible a la pérdida *de todo*. De modo que la virtud no es hacer “correctamente” lo habitual, (pues sería la practica del dominador), sino realizar lo *nuevo*. La virtud es potencia creadora, innovadora.

Hay que invertir los criterios, destruir los muros que impiden la liberación. Esta es tarea de la filosofía, y si no han muerto muchos mas Sócrates, es porque la reflexión filosofía ha sobrevolado en la irrealidad, en el confort de ideas y no en la perplejidad de las realidades, no ha hecho nada.

Platón fue a Siracusa varias veces con la esperanza de hacer del nuevo gobernante un filósofo y así hacer un nuevo gobierno. Y fracasó. Aristóteles muere expulsado en la isla de Eubea por problemas políticos. Fichte, el gran profesor, es expulsado de Viena por simpatizar con la revolución francesa.

Los filósofos, al pensar la realidad han sido filósofos. Por eso, su vida ha peligrado.

CAPITULO II

CATEGORÍAS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

De alguna manera, en las páginas anteriores hemos estado usando las categorías de la Filosofía de la Liberación, pues solo así podemos expresarla. Ahora, simplemente las explicitamos de manera más sistemática.

Cada día es una batalla. Ya mencionaba párrafos atrás lo que decía Heráclito que “la guerra es el origen de todo, es el padre de todo”, y hoy, al comenzar cada día, se lucha por lograr un poco de comida para la familia, un poco de dinero para las necesidades vitales de los mas de 70 millones de empobrecidos (no pobres, pues nadie en su sano juicio desea estar pobre) en México por el sistema capitalista, y por los cientos de millones en América Latina, y por los miles de millones en todo el mundo. Una batalla, mil batallas, millones de batallas hacen del mundo un lugar de guerra total. La guerra por el alimento y el reconocimiento, la guerra no solo de ideas y conceptos, de modelos económicos, políticos o religiosos, sino la guerra por “un pedazo de pan y por un poco de vino”.

Una guerra que proponen e imponen, inducen y seducen los dueños de la guerra, para que todos del algún modo reconozcamos nuestra debilidad y derrota histórica. Ellos, los detentores y defensores del orden, del todo, del sistema, controlan con el poder de su violencia, de sus policías, de sus ejércitos, de sus medios electrónicos de desinformación y manipulación a los pueblos. Si, seguimos estando en “guerra fría para los que planean el lanzamiento de bombas *inteligentes* desde la comodidad de su centro de control satelital y guerra caliente para los que sufren las heridas, quemaduras, dolor, mutilación y muerte”¹.

Para Dussel, el espacio es un campo de batalla entre aquellos que necesitan el petróleo, el gas, el oro, el litio, la mano de obra barata, no importando las fronteras, las culturas, las reservas biológicas, arqueológicas o arquitectónicas. El espacio no es la abstracta idealización de algo vacío de la mecánica de Newton, o el espacio existencial subjetivo de la fenomenología. No, estos espacios, --continúa Dussel--, “son ingenuos, irreales, no-conflictivos. El espacio de un mundo dentro y desde el horizonte ontológico es el espacio del centro, del estado orgánico y autoconciente sin contradicciones porque es el Estado imperial”¹

Pero la filosofía nació fuera de este espacio. Nació en la periferia. Y con ello, hemos aprendido a ver la realidad desde otra perspectiva, desde la perspectiva de la periferia del imperio y del Estado. No es lo mismo nacer en un hospital de lujo en Santa Fe, en la ciudad de México, que nacer en una choza en Metlatonoc en la mísera montaña tlapaneca del estado de Guerrero. No es lo mismo vivir en un pueblo raramuri de la sierra Tarahumara, Chihuahua que en una casona de San Nicolás de los Garza en Nuevo León. No es lo mismo ganar uno o dos dólares diarios, que ganar millones de dólares diarios como Carlos Slim. Se percibe de otra manera la vida, y se reflexiona por lo mismo de diferente manera, se cree de otro modo

¿Qué es la modernidad? El Doctor Mario Magallón nos explica el problema de la modernidad y postmodernidad en el inicio del siglo XXI.

La modernidad europea tiene algunas características que la definen y la expresan: la razón, la autonomía del sujeto, el ejercicio de la libertad y de la equidad, el progreso permanente y continuo, la historicidad, la revolución, la cientificidad de sus argumentos y sus teorías filosóficas y de la naturaleza , y el desarrollo del arte¹

La Filosofía de la Liberación es postmoderna, si entendemos que la filosofía moderna europea incluye a todos los hombres, a todas las culturas dentro de sus propios contenidos, de sus propias categorías, de sus propias fronteras, y los define como instrumentos útiles, manipulables, manejables, disponibles. El centro es el *ego cogito* de Descartes. Y este centro define y constituye a lo que es la periferia.

Históricamente hablando, la periferia ya es determinada concretamente por Fernández de Oviedo como lo que *no-es*. ¿Son seres humanos los indios? Hoy diríamos, ¿son merecedores del sueño americano los de piel color café, los latinos?

La respuesta la podemos encontrar en algunos periódicos o noticieros hasta cierto punto independientes. La respuesta diaria es la respuesta real. Cientos de mexicanos mueren anualmente al intentar cruzar la frontera norte. Ellos, son solo mano de obra barata, ignorantes del inglés y de los valores morales de los anglosajones, por tanto, incultos e insociables. Son los salvajes, los bárbaros desde las perspectivas del imperio. Los que no-son. El no-ser.

Esta ontología ha surgido a través de la experiencia histórica de los pueblos que han dominado a otros pueblos. El *ego cogito* de Descartes fue prescrito por parte de los

ejércitos español, portugués, inglés, francés u holandés, a través del miedo y la humillación, por el *yo conquisto*. Este *yo conquisto* es el fundamento práctico de aquel *yo pienso* que justificó el primero.

Un aspecto importante en la construcción de la hipótesis de la actualidad de la Filosofía de la Liberación, es que la filosofía no piensa la filosofía. La filosofía no ha de pensar textos filosóficos, no ha de quedarse en una reflexión refleja, de segunda mano, basada solo y exclusivamente en los libros, que sea una reflexión libresca. Cuando es así, se queda al nivel de la sofística, de la ideología. Si piensa textos filosóficos ha de ser solo para preparar, para guiar, para usar categorías interpretativas. La filosofía ha de pensar lo no-filosófico. Y por eso, la filosofía ha surgido siempre desde la periferia, porque los hombres que habitan esta periferia han tenido la necesidad de pensarse a sí mismo ante el centro que las controla y domina. ¿Qué piensa esta filosofía?

Se piensa como exterioridad, y a veces como exterioridad total con respecto a ese centro. Se piensa ante un futuro libre. Se piensa pues desde la periferia política, como colonizados y dominados. Desde la periferia económica porque allá, en el centro es donde determinan los precios del petróleo, el maíz, el café. Como periferia geopolítica porque América Latina es para los americanos, es su patio trasero, según la doctrina Monroe.

Así pues, la filosofía nació allá en la periferia de Atenas, allá en la lejana Asia Menor, en Mileto, Elea o el sur de Italia. La filosofía medieval surgió en los límites del imperio, la filosofía del renacimiento carolingio nació en la lejana Irlanda, y en la periferia de Francia surgió Descartes. Y allá, en la frontera de Alemania y Rusia, en la lejana Königsberg nació Kant.

La inteligencia filosofía, dice Dussel:

Nunca es tan verídica, límpida y tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno.¹

Por eso, el pensamiento crítico, (considerado por las vacas sagradas de las corrientes clásicas como irreverente, irrespetuoso y sin el acta de nacimiento del ser una auténtica filosofía) surge en la periferia.

¿Qué es la periferia? Para Aristóteles, el griego es hombre, el europeo no lo es, es un bárbaro, el asiático no-es, tampoco la mujer, o el niño, ni mucho menos el esclavo.

Hombre es el varón libre de la *pólis*. Para Tomas de Aquino, hombre es el señor feudal, *no-son* los demás, los siervos y esclavos. Para Hegel, el estado que porta el espíritu es el “dominador del mundo” ante el cual todo estado “no tiene ningún derecho”.

Para Dussel, ¿Qué es la ontología? Es el pensar que expresa el ser (del sistema vigente y central), es la ideología de las ideologías. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento teórico de la opresión práctica de las periferias. Por eso, la filosofía ha jugado un papel muy importante en la historia europea que ha sido impuesta como historia de la humanidad. La Filosofía de la Liberación es un planteamiento desde las culturas y pueblos dominados.

La filosofía griega nace como ontología. “*El ser-es, el no-ser no-es*”. El ser es el fundamento del mundo, el principio de todo, el horizonte que comprende la Totalidad dentro de la cual vivimos. El ser coincide con el mundo, de un mundo (ser) delimitado por las fronteras más allá de las cuales habita el no-ser. El ser es como la luz que ilumina y no puede ser vista. El ser es lo griego, la luz propia de la cultura griega, el *arje* de toda su ideología. Es en la política, la que conciben Platón, Aristóteles, Epicuro y los estoicos donde se descubre el sentido de esta ontología.

Después, con Alejandro Magno, o con los romanos, el ser es confundido con la ciudad y el cosmos, se diviniza la ciudad greco-romana y surge otro concepto que determinará en la historia posterior de occidente el pensamiento filosófico, político, económico e histórico. La “civilización”. La identificación de la ciudad con la naturaleza misma. Así la ontología griega afirma que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son “una y la misma cosa”. El centro es, la periferia no-es. Esta filosofía calificada como clásica, es articulada a los intereses de las clases dominantes esclavistas, es justificadora de su dominación desde el horizonte como ya vimos del ser mismo. “El esclavo es por naturaleza esclavo”¹ dice Aristóteles.

El pensar metódico semita cristiano terminó también por justificar al mundo del feudalismo medieval y a la clase dominante.

Así, desde el *yo conquisto, yo venzo, yo violo, yo mato, yo gobierno, yo soy*, se va desarrollando, y afianzando el subjetivismo europeo en América, África, Asia y apareciendo el *yo pienso* de Descartes; este *ego* será la única sustancia divina en Spinoza; con Hegel, el *yo pienso* de Kant cobrara divinidad acabada en el *saber absoluto*, que es el acto mismo de la Totalidad como tal. Dios en la tierra. podríamos mencionar mas ejemplos de la certeza que tienen los pueblos dominadores del mundo de ser ellos mismos la manifestación en la tierra de la divinidad. Nietzsche hace una

defensa del hombre conquistador y guerrero. Al decir que “Dios ha muerto”¹ está también diciendo que “Europa ha muerto” porque se había identificado como dios. El fetiche ha muerto, la mentira ha muerto. Y “toda crítica comienza con la crítica a la religión” fetichista.

De este modo, la liberación empieza a ser posible cuando nos volvemos ateos del dios del imperio, del dios-imperio. ¿Qué sucederá?, que el imperio nos enfrentará con todos sus medios, con todo su poder, para descalificarnos en los medios de comunicación, seremos herejes de sus dogmas, violentos de su orden, violadores del marco institucional, guerrilleros fuera del estado de derecho, terroristas promotores de la violencia, la anarquía y el caos.

¿Cuál es la definición política de ese *ego cogito*, fundamento de la modernidad, del liberalismo y las democracias actuales? El hombre como lobo del hombre es su definición. Ésta también es la definición de la filosofía moderna europea y contemporánea. Es pues la expresión y justificación ontológica de su ideología.

Entender la Filosofía de la Liberación desde sus categorías es un imperativo sin el cual nos quedaríamos con una equivocada e inexacta expresión de la misma. Pero estas categorías o niveles de reflexión, están fundadas en una manera diferente de entender la realidad, ya que Dussel parte de esta diferencia de principios. Por una parte es cierto que la fenomenología se ocupa de lo que aparece y como aparece desde el horizonte del mundo, que es el sistema, que es el ser, y por otro lado, la Filosofía de la Liberación no se pueden entender sin la categoría de la *epifanía*, que es la revelación del Otro, del que esta fuera de mi, exterior a mi y completamente distinto a mi.

Es la revelación del oprimido, del humillado, del pobre que impotente nos apuñala con su mirada y estremece con la expresión de su rostro. Ese Otro nunca es solo pura apariencia, ni es mero fenómeno, como si solo viéramos a los miles y miles de indígenas como folclore turístico, y los millones de pobres como cifras y habitantes fantasmas de un submundo, debajo de las estructuras cursis del poder. El Otro, incómodo y ajeno guarda en sí mismo siempre una exterioridad metafísica, porque esta *más allá* de mi Totalidad, de mi sistema. Y este Otro al revelarse es por tanto trascendente al sistema, y por lo mismo, lo pone constantemente en cuestión. Él está fuera. La epifanía, la manifestación del Otro, la revelación, es una irrupción que el sistema siempre intenta negar y borrar, y esto es el comienzo de la liberación real.

a) Proximidad.

La experiencia griega y la moderna privilegiaron la relación hombre-naturaleza, porque comprendieron al ser de una manera muy particular. Para ellos, el ser es como la luz o como el saber. De modo que todo el ámbito del mundo, su mundo y la polis, lo político, quedó definido como lo visto, dominado, controlado, pensado, razonado. Fuera de estas categorías griegas y modernas, simplemente nada es posible, se esta afuera, en la trascendencia, en el no-ser.

Pero ahora privilegiamos al mismo tiempo la espacialidad entendida como la relación de proximidad o lejanía, el centro o la periferia; dominador y dominado; y la relación hombre-hombre, que fue la experiencia originaria del semita, entonces se denota a la realidad como *libertad*, y desde ella iniciar el nuevo discurso filosófico. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que se comienza con aquello que está más allá del mundo de la ontología clásica, el ser, desde aquello que es anterior al mundo y su horizonte.

Desde la proximidad, mas allá de toda proxemia. ¿Qué es la proxemia? La proxemia es un dirigirse a las cosas, es llegar junto a ellas para tocarlas, tomarlas, comprarlas, venderlas, usarlas, destruirlas. No es lo mismo tocar o palpar algo que acariciar o besar a alguien, por eso más allá del solo acercarse a las cosas, la proximidad es acercarse al Otro, a otra persona, que es anterior a la verdad del ser, porque la proximidad es acercarse a la fraternidad, es acortar distancias hacia alguien, que nos puede aceptar o rechazar, es aproximarse a la justicia que nos reconoce, es aproximarse a otra historia, a otro mundo y todo esto conlleva riesgo y emoción porque es acortar distancia hacia una libertad distinta a la mía, completamente otra.

Aproximarse es surgir desde más allá del origen del mundo. Es un acto anárquico, porque si el *arje* es el origen, el principio de todo, entonces, estamos mas allá del orden que justifica este principio. El sistema o el mundo es lo anterior a todas las cosas que están en él.

Aproximarse en presentarse anterior a toda presencia, es presentarse dándose sentido a sí mismo ante el Otro, y dando sentido al Otro de uno mismo. Este acortar distancia es una praxis. Es con todo pues tan distinto comprender el ser, neutro e indiferente como el devenir de la *pysis*, que abrazar en el amor, la ternura o la pasión a la realidad deseante de alguien, necesitante de Otro.

Así pues, aproximarse es avanzar hacia el principio (el *arje*, la arqueología) del discurso metafísico, filosófico, pero también político e histórico.

Dussel enfatiza en este contexto, que el hombre no nace en la *pysis*, en la naturaleza, sino que se gesta y nace en Otro (Otra para ser más precisos). Y es recibido, acunado, educado no por los instintos de la *fysis*, sino en los brazos de una mujer, de una cultura, de un pueblo. El hombre nace en alguien, no en algo; se alimenta de alguien y no del algo. Ésta es la proximidad primera (madre-hijo, el mamar) que es anterior a toda inmediatez, a toda lejanía, a toda cultura, a todo trabajo.

Antes que el mundo, para el niño estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro que lo acogió con la sonrisa, la leche y el canto, así como con la dureza y la violencia de las reglas, tradiciones y el *ethos* del pueblo. Entonces, contra la tendencia actual de matar al Otro, anterior al mundo está el pueblo, anterior al ser está el Otro, anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no-es. La proximidad es la palabra que expresa la esencia del hombre, su plenitud primera y última. El hombre es lo que es en la proximidad con los otros.

Pero, la proximidad sin reciprocidad es esterilidad. El dar la mano, la caricia, el golpe cruel, la lucha, la colaboración, el dialogo amistoso, el beso apasionado no es posible sin la respuesta del Otro. Ahí donde no hay distancia, donde aun no se crea la lejanía, tampoco hay tiempo que es una expresión de distancia y lejanía. El tiempo es un ayer juntos, es nostalgia de un nido, de una familia, de un amor. De modo que se vive el instante absoluto donde el tiempo aun no ha sido, donde no hay lejanía, donde todo es proximidad.

Cuando estamos juntos, luchamos juntos, vivimos juntos, el tiempo solo es un lejano contexto, donde (lugar) mi tiempo es tu tiempo, y es para todos nuestro tiempo. Tiempo de la fraternidad en la justicia y la fiesta. Aquí es donde empiezan las edades, aquí y ahora es desde donde se empiezan a medir las épocas y donde terminan. La dolorosa separación es el comienzo de la vida en la sombra, en el dolor, el luto, en el amargo, silencioso y lento llanto. La muerte es la extrema separación, donde ya no hay tiempo ni para el que sigue viviendo, como para el que ya no esta próximo porque ha muerto, porque ha alcanzado ya la definitiva proximidad con el Otro Absoluto.

Así, hay una proximidad primera, que Dussel llama, *arqueológica*, que es un discurso que accede al ámbito originario, al “desde donde” todo procede. Es un *logos* sobre el “origen”, el comienzo, el fundamento, pero queremos incluir a lo que está mas allá del fundamento de la filosofía clásica, “desde-donde” todo “salta”, desde donde la misma Totalidad procede.¹

A la proximidad última es llamada, *escatológica*. Ante una realidad que nos aproxima y aleja, donde hay siempre primeras y últimas proximidades, estas últimas están mas allá de toda aspiración, como lo deseado siempre incumplido, lo perdido nunca recuperado, lo tenido siempre añorado. Es un infinito realizado, es la utopía expectante.

El no-tiempo de la proximidad supera la temporalidad abstracta de los físicos y los filósofos clásicos, para quienes el tiempo se mide con y por las cosas, o como una interioridad a priori del hombre; en cambio nosotros no medimos el tiempo en sí, sino desde la proximidad o lejanía del Otro. La proximidad metafísica se presenta ante el rostro del oprimido, el que es exterior a todo sistema o no se deja dominar por él, el que clama justicia y provoca a la libertad desde la libertad, el que invoca responsabilidad. La Filosofía de la Liberación, dice Dussel pretende formular una metafísica (que no es ontología) exigida por la praxis revolucionaria y la poiesis tecnológica. La relación fundante y originaria es la *proximidad/praxis*.

Pero esta relación no la sitúa Dussel es un pasado inmemorial, un tiempo antes del tiempo, sino que su configuración antropológica la sitúa en los niveles biológicos, históricos y existenciales, descubriendo las bases de la constitución primigenia de lo humano en la relación madre-hijo¹. Hay pues, en Dussel una *historización* de las bases de lo humano, frente a un despotenciar la subjetividad.

Las proximidades primera y última son siempre una fiesta, son alegría. La alegría y su fiesta es la realización de lo real, es el olvido de las angustias, es la algarabía de la liberación, de la ya no explotación ni engaño, de la ya no injusticia, ya no dolor. Es fiesta de los que esperan un nuevo orden de proximidad con los alejados, es la salud y el reencuentro. De todo esto, el discurso filosófico de la liberación, la metafísica es reflejo, es reflexión, es pensamiento de la praxis de la liberación, del encuentro, de la fiesta.

b) Totalidad

¿Qué indica esta categoría para la filosofía de la liberación? Cuando Dussel habla de mundo, se refiere al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos, nos movemos y somos. El mundo de mi hogar, de mi colonia, de mi trabajo, de mi ciudad, etc. El mundo es la *Totalidad* instrumental de sentido. No es solo la suma en mi exterior de entes, sino que es la Totalidad de entes con sentido. Y al referimos a cosas o entes con sentido, entendemos a aquellos que tienen una significación en nuestras vidas. Lo que rodea al hombre son simples cosas, son cosas que aun no han sido incorporadas a un

mundo como mediaciones, posibilidades, artefactos. Poco a poco, las cosas comienzan a tomar forma de entes a la mano, como cosas útiles para algo.

La madre tierra se hizo agricultura, se hizo ente, la piedra se hizo un arma, ya no solo era piedra, y así poco a poco, todas las cosas que le rodean se les van incorporando un sentido, y las cosas se hicieron parte de su casa, de su vida. Estas cosas-sentido, (los entes) nos muestran y enfrentan en una inmensa multiplicidad. No son momentos o cosas aisladas, sino siempre están en un sistema, en una *Totalidad* que los comprende, abarca y unifica. Todo tiene un lugar en un orden, todo tiene una función, todo ente está *puesto-con* otros entes, están *com-puestos*.

A este nivel de la aproximación de los entes, la Filosofía de la Liberación llama proxemico u ontico.

Del nivel ontico, o sea, de los entes, de las cosas-sentido, se encarga la inteligencia interpretadora, estimativa, productiva.

El nivel ontológico, en cambio es el de la Totalidad mundana, natural, económica, diseñada, etc., de este nivel se ocupa la inteligencia dialéctica.

De la exterioridad, llamado *el nivel metafísico*, se ocupara la inteligencia histórica, analectica o de la liberación, de la cual nos ocuparemos mas adelante.

Entonces, el mundo no lo confundamos con el cosmos entendido como totalidad de cosas reales conocidas o no por el hombre. De este modo:

Para cada persona, el mundo se va desplegando lentamente desde el momento de su concepción. No es lo primero, como lo piensa la ontología. La proximidad es lo primero, anterioridad anterior a todo mundo¹

Nuestro mundo, todo mundo es una totalidad. Kant y Wittgenstein dijeron que el mundo no puede ser objeto, ni hecho. El mundo es el límite dentro del cual todo ente encuentra su sentido, la Totalidad que corresponden a la razón dialéctica; en cambio a los entes, al nivel ontico le corresponde la razón analítica.

Por ejemplo la madera es parte del cosmos, una silla es parte del mundo, el agua es parte del cosmos, tenerla en un vaso a punto de beberla es parte del mundo. Sin hombre no hay mundo, solo hay cosmos. El mundo es el sistema de todos los sistemas (económico, político, sociológicos, psicológicos) que tiene al hombre como su fundamento. El idealismo considera al mundo como única realidad; el realismo ingenuo

y el materialismo conceden al cosmos como única realidad. Dussel afirma contra el idealismo que el cosmos es anterioridad real parcial y contra el realismo ingenuo que el mundo es una nota real del hombre.

El mundo cotidiano, ingenuamente visto y obvio, dentro del cual vivimos cada día, es una Totalidad en el tiempo y el espacio. Dicha Totalidad no está nunca totalmente totalizada. La temporalidad le quita la posibilidad de cerrarse. El tiempo es una retención del pasado, es un emplazamiento del proyecto futuro a vivir las posibilidades. El espacio siempre sitúa al yo, al hombre, al sujeto como centro desde donde organiza a los entes como más cercanos o más lejanos. La filosofía europea le dió más importancia a la temporalidad. Para ella, el hombre es lo que es por su proyecto ontológico, es lo que es por aquello que se comprende poder-ser, por lo que intenta ser. Pero este proyecto es la posibilidad *de lo mismo*.

“Lo mismo” que es ya lo que es, eso es lo que siempre intenta, repetir-se, como simple actualización de lo que está en potencia en el mundo vigente (fundamentado en Aristóteles, el acto solo depende de la potencia, la potencia de ser *el mismo* acto, actualizado). “*Lo mismo*” como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad es solo un momento de su dialéctica. Lo ético desaparece, y en su lugar se manifiesta solamente lo cósmico, lo natural, lo físico, “lo divino”¹. Simplemente se privilegia lo que ya soy o somos.

El mundo en cambio, para la Filosofía de la Liberación es espacialidad, es ahí donde se funda la predeterminación de toda otra determinación. Un mundo que predomina como pasado e implanta un proyecto futuro. Pero dicho mundo puede que sea periférico con respecto a otros mundos. Por eso, la Filosofía de la Liberación fija su atención sobre el pasado y la espacialidad del mundo para descubrir el origen histórico de nuestra dependencia, debilidad, sufrimiento, pobreza.

¿Qué es el un fundamento? Fundamento es una posición respecto de la cual reposa lo denominado. Fundamento primero es aquello de lo cual nada puede decirse y el origen de todo decir. El fundamento es en los clásicos, el ser, que explica la Totalidad de dicho sistema, es el proyecto como futuro, es idéntico a sí mismo.

La diferenciación de tantos entes que están en el mundo indica *dependencia* con respecto al fundamento, dependen de él. Y con respecto a otros entes, indica *negatividad*, o sea, uno *NO* es el otro, son diferentes.

El hombre comprende al mundo como Totalidad, que está vigente en todo acto humano concreto. Sin el todo *a priori* es imposible constituir el sentido de algo, es relación del

hombre con el mundo, es tratarlo como Totalidad y que Dussel en la Filosofía de la Liberación denomina, *comprensión*. La comprensión es el acto por el que el hombre no prende algo como todo, sino que prende algo en relación con otros hasta abarcar el todo del mundo. Este acto no es un momento especulativo, como *la idea* del Hegel, ni conceptual como *la aprensión* del objeto para Kant, o *el sentido* para Husserl o *el eidos* para Aristóteles. Comprender es un acto preconceptual porque es el fundamento de toda conceptualización. Abarca y propone al mundo el horizonte vigente de la interpretación que constituye el sentido de tal horizonte.

Lo dialéctico es el pasaje, es el paso de un horizonte a otro horizonte; el mundo es comprendido como un proceso dialéctico, con una movilidad que continuamente está traspasando sus límites, que está siempre fluyendo, siempre en devenir. La Totalidad del mundo nunca se fija porque el hombre diariamente va incorporando entes a su mundo. Los límites del mundo se abren, se ensanchan para abarcarlos. El hombre desde que nace pasa de una experiencia a otra, de un momento a otro. Este movimiento de la Totalidad o del mundo es dialéctico ontológico. La categoría de la Totalidad nunca fue en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vino después fue ver como evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad.¹

Kierkegaard se levanta contra Hegel proponiendo un “individuo singular”, solo y desnudo ante Dios. Feuerbach llega a decir que “*la verdadera dialéctica no es un monólogo de un pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre tu y yo*”¹. Para Heidegger era necesario intentar ir más allá del horizonte ontológico del mundo, y se acerca poco a poco a pensar que todo queda remitido a un “ámbito”, a “lo mismo”, donde la esencia del ser y la esencia del hombre se coimplican, que está más allá del mundo técnico, del sujeto-objeto, del trabajo-producto, donde el hombre descubre una nueva actitud: “*la apertura ante el misterio, la serenidad ante las cosas*”¹. Desde el “ámbito” somos llamados a ir hacia la proximidad

Esta sociedad—dice Marcuse--- es irracional como Totalidad, pero lo más grave no es que sea irracional, sino que no tenga ‘oposición’ y que tenga todo el control, produciendo una pseudo filosofía negativa (el positivismo lógico), negándose a un pensar crítico porque se asume existencialmente el obvio mundo imperante...¹

c) Mediaciones

Todas las cosas o entes que constituyen nuestro mundo, son medios o posibilidades de nuestra existencia, son los medios para el fin que el fundamento del mundo, nuestro mundo constituye. *Las mediaciones son aquello que tomamos para alcanzar el objetivo final de nuestras acciones.* Al estar alejados del mundo, que es la Totalidad, significa que estamos cerca de las cosas, de las mediaciones, de los objetos. Poco a poco las cosas van tomando la fisonomía de entes a la mano, toman forma de artefactos, de útiles para su vida. Esta lejanía hace posible la posibilidad, las mediaciones.

Así, desde el horizonte de la lejanía, se acerca algo; algo va avanzando a la proxemia, a la cercanía del tocar, palpar, oír, gustar. Lo que aparece es el fenómeno. Debemos descartar como posterior la descripción del ente como objeto:

Llamamos objeto a aquello que está adelante, que ha sido arrojado a las consideraciones teóricas del 'ego cogito'...antes de preguntar acerca de algo explícitamente, ya está ahí, en mi mundo. El objeto es posterior al fenómeno¹

La novedad de la reflexión que ofrece la Filosofía de la Liberación es que el modo cotidiano de estar rodeados de productos no es, como lo proponía el pensar moderno del *cogito*, un ver teóricamente los entes. El modo primero de enfrentarse a los productos, es un usarlos, propio de la dinámica de la vida cotidiana. De esta manera, el modo cotidiano se opone al modo crítico de enfrentarse al mundo.

La lejanía de la Totalidad, la proxemia se vive dentro de actitudes, interpretaciones, modos de producción, cosas-sentidos o entes, y todos los productos que no nos llaman la atención, porque estamos siempre junto a ellos. Siempre miramos al mundo desde los barrotes de nuestra vida cotidiana, creyendo que son los barrotes de las vidas de los demás, que son los otros los que están encarcelados. La vida diaria es vivida de manera “natural” y obvia, de una manera ingenua y acritica, esta naturalidad es nuestra segunda naturaleza, nuestro carácter cultural e histórico, nuestro *ethos*.

Los hombres de nuestra sociedad aceptan ingenuamente la cultura y todos sus elementos, por ejemplo, el dominio de los ejércitos, la policía y los políticos, como un orden natural y justo. Creen en los supuestos valores de la democracia y la libertad, “ejercidos” en su sociedad. Creen en los avances y fuerza de la ciencia, cuyos autores (y

hasta algunos filósofos de la ciencia) olvidan que esta tiene evidencia cultural (o sea, científicamente indemostrables). Esfuerzo científico que sirve, antes de aliviar la situación de extrema marginación de miles de millones de seres humanos, al proyecto no-científico y cultural del sistema donde vive, de los gobiernos a quien sirve y a sus patrocinadores de quienes es todo su trabajo.

De este modo, la cosa aparece en el mundo como fenómeno. El fenómeno es un ente con cierto sentido. El sentido es lo que interpretamos del fenómeno en cuanto dicho fenómeno ha sido integrado a un proceso práctico o poietico como mediación. La concepción mental del ente es novedad, es descubrimiento de lo que no se conocía antes.

No hay constitución del ente sino descubrimiento del mismo. Este descubrimiento de sentido se refiere a la realidad del ente como cosa; la constitución del sentido se refiere a la mundanidad, a la referencia del ente a todos los demás entes del mundo. No hay fenómeno sin constitución de sentido. El sentido nunca es la mera consideración teórica o abstracta, sino que siempre es cotidiana y existencial.¹

Todo aquello que tiene sentido puede o no ser estimado en su valor. La mediación tiene valor en cuanto es mediación. El sentido y el valor se le sobreañaden a la cosa por el hecho de estar integrado a un proceso humano. Algo puede tener sentido y no tener valor, porque el acceso al sentido es intelectual, existencial; el acceso al valor es estimativo. Tomando en cuenta su relación con la experiencia humana, ni el sentido ni el valor son el fundamento del mundo, el valor es una mediación en cuanto tal; así, las axiologías son ideologías cuando olvidan que la jerarquía de valores nunca es absoluta sino relativa al sistema histórico al cual sirven de justificación.

Cuando decimos “cosa” nos referimos a una realidad sustantiva cuyas notas constitutivas estas cerradas y son independientes realmente como un todo. Cosa es lo real de suyo desde sí, es momento del cosmos, no del mundo. La realidad es de las cosas en cuanto están constituidas desde sí.

Cuando los hombres actúan, lo hacen por un proyecto. El proyecto personal determina las posibilidades y las mediaciones para llevar a cabo dicho proyecto. El hombre siempre esta asediado en la toma de decisiones, caminos, puertas de su vida, que se

proyectan, que se abren y se cierran. La capacidad de elegir y no elegir se le denomina *libertad*. El hombre se realiza por cada determinación electiva. La elección de una posibilidad de algo, hace imposibles todas las demás. La libertad siempre es posible porque ninguna mediación que el hombre elige cumple del todo con el proyecto humano, siempre queda insatisfecho e incompleto. Ejercer la libertad no consiste en poder determinar absolutamente todas las mediaciones desde una indeterminación también absoluta, aunque tampoco el hombre está absolutamente condicionado. El hombre es libre y al mismo tiempo está históricamente determinado, las condiciones nunca son absolutas, siempre son relativas. La mediación siempre es posibilidad para una libertad. Sin libertad no hay hombre, ni sentido, porque no habría mundo.

d) Exterioridad del sistema o la Alteridad.

Esta categoría es la base para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos históricos. Discurso que puede ser implantado en su nivel político y económico (con y por las mediaciones correspondientes que les faltan a los filósofos del centro), usando las mismas categorías. Al volvernos a la realidad como exterioridad, la reflexión y la filosofía que de ella se desprende, es auténtica y nueva. Nueva por la novedad que impregnan nuestros pueblos; al estar “mas allá” del horizonte del ser del sistema, Dussel le llama *trascendencia interior*”, es un “mas allá” del sujeto en el sistema, de su trabajo, de sus deseos, de sus posibilidades y proyectos.

Y allá, junto a las montañas y los ríos, junto a los valles y las playas, junto a las calles y los árboles, junto a las máquinas y los animales, irrumpe cotidianamente al nuestro alrededor el rostro de otros hombres y mujeres, otros “yos”. Su presencia nos recuerda siempre la proximidad siempre postergada por la cotidianidad. El rostro del Otro se han vuelto una simple cosa-sentido (o sin sentido, peor aun) mas.

Vemos pasar tanta gente a nuestro alrededor, tratamos con tanta gente que las captamos como simples entes funcionales en la maquinaria de la cotidianidad. La señora que se queda en la casa es solo una cosa más de la misma casa o momento de la limpieza y las demás “funciones” de esposa. Sin embargo, en un momento dado se nos aparece, se nos revela en toda su exterioridad respecto a nosotros un ente. Y nos llama por nuestro nombre. Alguien ha aparecido en el mundo. Alguien se manifiesta, es una epifanía del Otro. Y mas cuando ese alguien nos interpela con un ¡tengo hambre! Con un “hey, soy

un ser humano” y nos exige su atención, nos pide nuestro tiempo, tolerancia, paciencia, cariño, amor y perdón.

Como mencionamos al principio; si el ser es el fundamento de todo el sistema, y del mundo, afirmamos que hay una realidad más allá del ser, más allá del ser hay todavía realidad:

Entre las cosas reales, exteriores del ser, se encuentra una cosa que tiene eventos, que tiene historia, biografía, libertad, se encuentra otro hombre. Un hombre...que puede revelarse como el extremadamente opuesto. Puede increparnos en totalidad¹

El hombre es lo propiamente real, es lo mas real que la Totalidad cósmica de los planetas y galaxias, mas que los animales y el tiempo, mas que el capital y el trabajo. Solo él es libre, cada hombre es una Totalidad auto sustantiva, autónoma, otra. Es una exterioridad metafísica, más allá del mundo y del ser. El pobre, el humillado, el marginado, el periférico no tiene lugar en el sistema por ser la negatividad del sistema mismo, no es un ente en el mundo del dinero y del poder. Por eso, por todo esto, para saciar el hambre del oprimido, para liberar al indígena de la cárcel hay que cambiar radicalmente este sistema que los niega, que les niega el pan y la justicia.

La necesidad, la injusticia, el dolor, la miseria, la tristeza del hombre latinoamericano es la exterioridad más subversiva contra el sistema. Es la muestra más golpeante contra el sistema que nunca podrá eliminar ni ignorar completamente, porque son frutos de su misma rapiña.

El discurso de la lógica de la Totalidad se establece desde la identidad. En la filosofía griega, el ser-es, el no ser no-es”. Se establece desde el fundamento de la diferencia. Es una lógica de la naturaleza, del totalitarismo. Es una lógica de la alineación de la exterioridad, de la cosificación de la alteridad.¹

En cambio, la lógica de la Alteridad, la lógica del Otro, establece su discurso desde el abismo de la libertad del Otro, esta lógica tiene otro origen, otros principios; es una lógica histórica y no evolutiva. Es analectica y no solo dialéctica o científica. Mas

adelante al desarrollar el método de la Filosofía de la Liberación, explicaremos lo que significa “analectica”. El Otro, cuando se nos ha revelado, se muestra como realmente Otro, irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no-habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme, como el pobre, el oprimido, el que está a la orilla del camino del progreso, de nuestra carrera y clase social, el Otro nos muestra su rostro sufriente y a la vez desafiante, ¡tengo derecho a vivir! Y vivir bien.

El derecho del Otro no es justificado en el sistema, porque ni siquiera lo reconoce. Los pobres sobran y son un estorbo para el desarrollo de los gobiernos latinoamericanos (y sus políticos), y por tanto, deben desaparecer los indios de la amazona, los campesinos de la sierra, que nos impiden explotar el metal y el agua, que nos enfadan con su presencia para seguir ordeñando el petróleo de sus tierras. Las leyes no son para esos otros, marginados del sistema. Las cárceles están llenas de “no-aptos” sociales. El derecho de los otros al sistema absoluto, no depende de gobiernos ni instituciones, no dependen de tratados y leyes. No da los derechos el sistema, los derechos de los pueblos, de los pueblos indígenas por ejemplo. No, su derecho es simplemente por ser alguien, libre, sagrado, fundado en su propia exterioridad, en su dignidad humana.

Hoy, el pobre, los pobres cimbran los pilares mismos del sistema que los explota. Los pilares económicos, políticos, religiosos y filosóficos. Ellos son provocación y juicio por su sola revelación. Provocación porque llama a la justicia, ¿Dónde están los miles y miles de mexicanos que emigran a los Estados Unidos cada año? ¿Dónde están los miles de millones de dólares de la venta del petróleo del país y que no se ven en clínicas, escuelas, drenaje, agua potable etc.? Para el sistema de injusticia, el Otro es el infierno, es una molestia, es un estorbo. Ellos entienden el infierno como el fin de su sistema por el caos, la anarquía, la violencia, el terrorismo. El Otro, el pobre, el latino, el negro, el musulmán es un infierno, y no saben que su vida también.

En cambio, para el justo, el Otro es el orden utópico sin contradicciones, el Otro es el advenimiento de un mundo nuevo, distinto, más justo e incluyente incluso del –antes– opresor. La sola presencia del oprimido es el fin de la buena conciencia del opresor, de la apariencia de buen hombre, buen cristiano, buen religioso. El que descubre donde se encuentra el pobre, y en que condiciones se encuentra, ese podrá hacer el diagnóstico de la patología del Estado y de la sociedad toda.

¿Por qué Dussel usa la palabra “Otro”?, ciertamente pueden ser confusa y chocante para muchos lectores. La palabra “Otro” deriva del hebreo “*pnim*”, o del griego “*prósopon*”, de ahí que decir “persona” es decir “rostro”, mas precisamente es “Cara-a-cara” que

significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediaciones, el rostro *frente* al rostro es la apertura de una persona ante otra, sin mundo que signifique todavía, raíz misma de toda significación posible, donde el orden ontológico queda abierto, es el mas allá de la Totalidad mundana, previa a ella misma y originaria, desde donde surge el mundo, desde donde se organiza el ‘sentido’¹.

El rostro del Otro revela a un pueblo antes que a un individuo. Describir la experiencia de la proximidad como una experiencia individual es olvidar que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la vida popular, es olvidar que el destino de un hombre se enmarca dentro de un pueblo; la historia personal solo es posible dentro de la historia de un pueblo. El Otro es un pueblo antes que un individuo, el rostro de cada hombre es una representación, una concretización del rostro de todo un pueblo, de una cultura. Basta ver a una indígena de cualquier lugar de América Latina para darse cuenta de la situación en que se encuentra el rostro de todo el pueblo indígena.

Todo hombre, cada hombre, en cuanto es Otro es libre, y en cuanto es parte o ente de un sistema es funcional, profesional o miembro de una cierta estructura, pero no es Otro¹

En cualquier calle de la ciudad, en cualquier momento en la televisión, en cualquier página de las revistas triviales encontramos anuncios y fotos de rostros estéticamente cuidados, rejuvenecidos por las cremas usadas por las oligarquías y las aristocracias, sean del centro o de la periferia. Rostros que repiten los ritos balsámicos egipcios, que momificados por sustancias quisieran evadir el paso del tiempo. Rostros grotescos que intentan eternizar el presente, al negar la contingencia de su situación avejentada y que miran con terror su poco futuro. Esta es la muestra del *pathos* de todo grupo dominante. Aferrado al pasado e intentando en todo momento permanecer en el presente aparentemente lozano y juvenil.

En contra del rostro surcado por la arrugas del campesino dejadas por el sol en las largas jornadas, como las arrugas de la mujer indígena provocadas al calor y el humo del comal, la piel oscurecida del vendedor ambulante en las playas y calles, esos rostros “feos” y “horribles” para el estética del sistema, realmente son la belleza primera, la belleza futura, la belleza popular, no la belleza oficial y formal del “perfil griego” o anglosajón.

Más allá del horizonte del ser, el Otro es el bárbaro, o la mujer en la sociedad machista (que es castrada por Freud) o el huérfano que nada es y todo lo debe aprender (como el Emilio de Rousseau). Es nada. Pero de la nada es de donde aparecen los nuevos sistemas. Nuevos en el sentido metafísico radical. Berdiaeff indica que los griegos pensaron el problema del movimiento pero nunca sospecharon la cuestión de la novedad.

El Otro, es libertad sin condiciones porque está fuera de la Totalidad condicionante, porque está afuera en su exterioridad despreciada como nada, como incultura, como analfabeto, como bárbaro, como violento, anárquico, guerrillero, terrorista, etc. Pero solo desde el Otro, desde el hombre periférico puede surgir lo nuevo y se puede construir una nueva historia. Este sistema nuevo es resultado de una revolución, de una subversión que en su sentido metafísico es analógica: es semejante en algo a la anterior Totalidad, pero realmente distinta.

Ahora bien, si la razón en el sentido hegeliano de la *Vernunft*, o en el sentido heideggeriano de la *Verstehen*, es la capacidad especulativa por la que se ve y descubre lo que los entes son, y lo que el mundo, la Totalidad, el sistema es, esta capacidad de abarcar el fundamento y la diferencia, es la contemplación que ilumina el ámbito que el poder político y militar controla. De este modo, parece que más allá de la razón está lo irracional. Pero, nos damos cuenta que más allá de la razón, además de lo irracional (que frecuentemente pasa por ser lo supremamente racional como la Idea de Hegel, el *Uebermensch* de Nietzsche, la Raza de Hitler, el *Destino Manifiesto* o el *american way of life* de los Estados Unidos), numerosos mitos irracionales fundan empresas sumamente eficientes; analizadas, matematizadas, “razonables”.

La exterioridad del Otro no puede ni podrá ser comprendido del todo por ningún mundo, por ningún sistema. Más allá del horizonte que abarca la razón, (aun la ontológica), se resiste la realidad del Otro. La razón nunca lo podrá escrutar desde sí misma. La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo, que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo se abre y es el fundamento desde lo previo: “el Otro”. “El Otro como lo *mas* allá, siempre *exterior* de ‘lo mismo’.

Como El Otro no puede ser interpretado, analizado, estudiado, definido desde el sistema; solo se le puede conocer si se le pregunta. No solo su nombre, sino su biografía, su situación y actitud actual. Ante la incapaz razón, el misterio del Otro

solamente la fe puede adentrarse. Y ahí, en la proximidad, en el cara-a-cara, ante el rostro del Otro se podrá escuchar y acoger con respeto la voz del Otro. “*Soy yo*”

Aceptar la palabra del Otro solamente porque él la revela, sin otro motivo que porque él la pronuncia, es la fe. Lo que revela es la certeza de lo que él mismo es, es la realidad misma del Otro como Otro desde el mismo Otro. En una sociedad donde tratamos siempre de ocultarnos de los demás, de no descubrir la intimidad de nuestra mismidad porque el exponerse podría tener como único resultado que nos lastimen. Revelarnos a Otro es exponer nuestro pecho, nuestro corazón a las balas del desprecio, la burla, la humillación y la muerte misma. Creer en el Otro es arrojarse en el abismo porque el Otro es eso, un abismo, un vacío de las seguridades de nuestro mundo.

La fe en el Otro, no es como un fideísmo burgués de clase media, no es una cursilería de telenovela, sino es la posición del pueblo, del pobre ante sí mismo. Como dice una canción popular de pueblos de América Latina, específicamente de la salvadoreño.

Cuando el pobre crea en el pobre, ya podremos cantar libertad,

Cuando el pobre crea en el pobre, construiremos la fraternidad...

Todos los seres humanos somos más de lo que decimos, somos más de lo que parecemos. Ninguna persona es absolutamente, solo parte del sistema, todas tienen una trascendencia con respecto al sistema y que es interior y anterior al mismo. Por eso, hasta el mismo opresor no es opresor en el secreto último de su persona, sino en la funcionalidad social, en esa actividad regulada por las instituciones de la Totalidad (divinizadas por el régimen). ¿Qué es un militar sin uniforme? decía Facundo Cabral. El esposo cree deber ser duro y hasta cruel con la esposa y los hijos, porque ese es su papel social; la esposa debe ser abnegada y fiel al esposo porque así lo dispuso esa institución social llamada familia moralmente correcta.

La ontología se mueve en la luz del mundo, bajo el imperio de la razón. Esta es la ontología clásica, la que se enseña en los seminarios y en muchas universidades. Para muchos, la filosofía es ontología, y por tanto, es un reflejarse, especular, mirarse (de ahí especular, de mirarse en el *especulum*, espejo) es buscar la identidad como origen de lo mismo que ya se es, de ahí el fundamento histórico de su mismidad, de su egoísmo, de su narcisismo. La cultura griega-occidental tiene estos atributos.

La filosofía es saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del Otro, es pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga; así como juzga hoy la periferia mundial

al centro dominador y poseedor de la filosofía de la dominación. La metafísica es pensar el sistema, el mundo desde lo negado, desde lo que no-es, desde la negatividad ontológica. Mas, nosotros estamos negando el mismo ser y su utopía, en nombre no de una utopía, de una democracia perfecta, o de un cielo prometido; no, nosotros pensamos y construimos una utopía presente, desde los pueblos ahora periféricos, desde los sectores sociales marginados, desde las mujeres triplemente explotadas.

Estamos en una tensión, una tensión ontológica de lo mundano al ser, que se le denominó *preocupación*. En cambio la tensión metafísica que es el paso de un momento del sistema hacia la exterioridad, hacia el Otro como Otro, le llamamos *pulsión* de Alteridad. Que golpea y abre la brecha en los muros ontológicos y se derrama torrencialmente hacia la exterioridad. El *ethos* trágico se resume diciendo: todo es “lo Mismo”, el *ethos* dramático afirma que no hay Totalidad que totalice absolutamente al Otro como persona, la libertad del Otro es exterior al orden del *eídos* y aun de la *pólis*. Para el *ethos* trágico no puede haber historia en el retorno siempre de ‘lo mismo’, conocimiento por reminiscencia filosófica como mayéutica de lo *ya dado*¹

Cuando más Otro es “el Otro”, más *nada* es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por eso, es mas libre.

Pero el Otro no es algo abstracto. La analéctica se cumple en la real concreción entre el varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano. Encuentros que se dan en la libertad. Relaciones concretas que estudiaremos en el capítulo siguiente como la erótica, la política, la pedagógica, la escatológica.

e) Alineación

El sabio del sistema es clarividente. Es el que ve al ser que es luz, que es saber. Ve con absoluta claridad, la absoluta claridad de los presocráticos. Y dice que la “salvación se alcanza por el conocimiento”. Es la gnosis que impregna a la cultura y la filosofía griega y moderna. Es una filosofía y cultura enraizada en la tragedia; de modo que el oráculo socrático de “conocerte a ti mismo” es tan ontológico como “el eterno retorno de lo mismo” de Nietzsche ya citado. Toda la filosofía clásica se resume en que al fin “lo mismo” permanece “lo mismo” y que “el ser-es”. Ante el ser no hay más que contemplarlo, especularlo, extasiarse, afirmarlo y trágicamente quedarse en la pasividad autentica que favorece al dominador. Esta es la *gnosis* como el acto perfecto del hombre ontológico, aristocrático, “poseedor” del ser y su verdad, de opresor.

Así, la justicia o la injusticia no es algo que competa al hombre común y corriente. Es solo algo que le ha tocado por designio de los dioses, y que no encuentra en sí mismo la culpa de la dominación. Ya Heráclito decía que desde la *fysis* “unos avanzan como dioses y otros como hombres, unos como libres y otros como esclavos”¹, unos con bienes y otros sin nada, unos felices y otros infelices, unos para el cielo y otros al infierno. La *anánke* o necesidad del Destino lo ha querido así. El mal no es sino ignorancia de lo que son las cosas, la ignorancia es la no-gnosis, el no-conocimiento, el no-ser. En cambio si fuéramos uno como el ser, si no fuéramos tantos y tan diversos, si no hubiera diferencias, si todos fueran como nosotros no habría mal. La pluralidad, la materia, la determinación es el origen del mal, y en esto están de acuerdo tanto Plotino como Hegel.

Entonces, para el sistema, el Otro aparece como algo distinto. De modo que ve y siente el peligro, el peligro de romper con la unidad de “lo mismo”. El sabio que ve el ser y ve el peligro, es el encargado en su ontología de mostrar el peligro que el Otro significa para su todo. Y ahora es la hora del hombre práctico, del héroe del sistema, de Julio Cesar contra Aníbal y todos sus bárbaros, de Napoleón contra las rusias, de Cortes, de Hitler, de Bush, etc. Es la hora de una praxis que elimina al enemigo que es el distinto, al Otro.

El no-ser es lo falso, y antes de que propague su virulenta enfermedad de falsificación, de desmoralización del sistema, el héroe se lanza sobre él. Lo desaparece, como a tantos en la historia de América Latina, incluyendo México; lo tortura, (y pensemos en el campo militar numero 1 en Santa Fe, Ciudad de México o la Escuela superior mecánica de la aviación en Argentina). Lo asesina, como a cientos de mexicanos en los últimos 15 años, y los miles en otros países.

El proyecto del sistema de hoy se impone a todos, por medio de la propaganda de los medios de información (o mejor dicho, de desinformación), por medio de las películas, donde los buenos siempre son los gringos y los malos son los de siempre, los Otros; la televisión con toda la carga ideológica en toda su programación, y siendo tan fuerte su influencia que ahora hay hombres hechos a imagen y semejanza de la imagen televisiva, *homo videns*. Piensan, visten, hablan, comen y hasta entienden (por ejemplo el amor) como lo propaga tal medio. Si no lo dicen o no aparece en la pantalla chica, no-es, no existe. Y pobre del aquel que se resista o contradiga los dogmas del sistema porque lo señalan como un peligro para la sociedad, como subversivo, ignorante, indecente, desadaptado, loco, guerrillero, terrorista, anarquista, o violador de la casta y virgen

pureza de una sociedad barnizada de buenas costumbres morales y religiosas. Hipocresía a su máxima expresión.

Se le niega voz y la voz ante los micrófonos de los ayatolas del sistema decente, se le encarcela, expulsa de las universidades, se le asesina tanto en las ciudades como en el campo. Al fin de cuenta, los hombre y mujeres asesinados en Ecuador por los enloquecidos militares colombianos les dieron batalla en blindadas pijamas. Los muertos utópicos ¡y culpables de la violencia de su muerte! siempre serán culpables del gasto de balas. ¡Tantos muertos conoce la periferia!, y si fueron negados en vida, con mucha mas razón sin ella.

La ontología y la filosofía del centro justifican la acción de los poderes centrales y de los ejércitos de gobiernos conservadores. Ellos siempre tienen la razón, los Otros ni razón tienen. Y todos los bufones y juglares de la sabiduría de la CNN, Televisa, TV azteca y noticieros de la radio. Bufones que son también los políticos, economistas, religiosos y aunque de vergüenza decirlo, hasta los filósofos oficiales y oficiosos.

De veras que espanta la certeza que tiene los héroes dominadores, el ejercito, la PFP, los cuerpos de seguridad (y espanta porque en su inmenso miedo que le tienen a las masas negadas de los beneficios de la riqueza del país, son capaces de todo, de todo) de manifestar en la tierra a los dioses. Atacan en nombre de su dios, y en nombre de la democracia, la libertad, la civilización ¿Qué democracia y libertad pregonan? Ellos, los 007 de James Bond cinematográficos son los valientes defensores del ser del dólar o del euro, que dan su vida por el máximo ideal ante el pueblucho, los indios, los campesinos y colonos, los que no siguen los causes que el estado de derechos les ofrece.

Estos últimos son los representantes del no-ser, la materia, la suciedad, la diferencia, lo demoniaco, la falsedad, el desorden, el caos, el marxismo, el socialismo, todo eso es el mal. La buena conciencia de los héroes, que cumplen religiosamente con los ritos de su moral los domingos, mientras saben que engañan, saben que roban y son corruptos, saben que se burlan, saben que torturan y matan a todos aquellos que no piensan como ellos. Esos héroes son fanáticos de su ideología totalizadora.

¿Qué vemos a través de cualquier medio e institución? ¿Información o propaganda de los valores imperantes? Guerreras vestidas de nobles virtudes nietzscheanas, todas muy “saludables”, blancas y rubias como las características arias. Europa se lanza sobre la periferia, sobre su exterioridad geopolítica, sobre las mujeres de Otros para hacerlas suyas, sobre los hijos de Otros para ahora hacerlos esclavos, sobre sus dioses que sustituyen por los propios. Y así, en nombre del Padre y del Hijo...perdón; en nombre

del ser que es uno, eterno y bueno, en nombre del mundo humano, de la civilización, se aniquila la Alteridad de otros hombres y mujeres, de otras culturas, de otras religiones, y así, se despliegan violentamente las fronteras de su mundo hasta como el Leviatán engullirse a otros pueblos. Eduardo Galeano nos muestra dramática e indignantemente esta realidad en su obra “*La venas abiertas de América Latina*”

La conquista de América Latina es la expresión dialéctica dominadora de “lo mismo”, que asesina “al Otro” y lo totaliza en “lo mismo”. Este proceso dialéctico-ontológico tan enorme y demoledor de la historia humana ha simplemente pasado desapercibido (¿deveras?) a la ideología de las ideologías, a la filosofía moderna y contemporánea europea.

América Latina fue alienada, o sea, le fue extirpado su ser e incorporada al ser de otro. Hoy, la periferia geopolítica mundial, la mujer y el niño son propiedad del centro, del varón y el adulto. La praxis de dominación coloca al Otro al servicio del dominador, cuando el fruto de su trabajo no es recuperado por un pueblo, por el trabajador, por la mujer, por el niño, y cuando dicha apropiación se hace habitual, institucional (Secretaría del Trabajo, sindicatos oficiales, empresas), histórica, en ese momento la alineación es real. Si no eres productor o consumidor de algo, entonces no eres nada.

Al Otro en tiempos de peligro como el actual, se lo transforma por las ideologías en “el enemigo”. El rostro del Otro se le manipula como una mera cosa sin dignidad, trascendencia ni misterio. Y a su rostro se le cubre con una máscara, fea, usada, decolorida y rústica. La máscara ya no es el rostro, ya no interpela, no atrae; es solo un mueble, es una cosa más en el entorno. Decimos simplemente “¡es un obrero!” “¡es un campesino!” “¡es un negro!” “¡es una ama de casa!” “¡es un indio!”. Y los que tienen buena conciencia solo pasan al lado y dicen (como Zedillo) que no tiene *cash* para ayudarlos.

En tiempos de paz el Otro solo es mano de obra, (o cuerpo de obra), es un instrumento, es una cosa útil. La cosificación del Otro permite a las aristocracias manejar a los pueblos como pluralidad, como animales con *logos* pero no-hombres como enseñaba el padre de la filosofía griega occidental: Aristóteles. Esta praxis de la dominación es una acción perversa, es la afirmación práctica de la Totalidad, es la realización de su proyecto óntico del ser. Esta dominación se transforma en represión cuando el oprimido intenta liberarse de la opresión que padece. Tiene encima todas las normas culturales introyectadas por la educación, la religión y el castigo (aquí en la tierra con la humillación y después de la muerte con la condenación eterna). El hombre y la mujer

actual son seres reprimidos políticos, económicos, religiosa y familiarmente. La represión es la cara descubierta de la dominación.

Vamos más allá. La represión de los medios de comunicación o psicológica se hace violenta cuando la presión de la inconformidad y rebeldía crecen. Esta llamada violencia “institucionalizada” es justificada por la ontología y las ideologías del sistema. Finalmente, la guerra es la realización última de la praxis de dominación, es la ontología práctica, y volvemos como al principio: la guerra desde la totalidad es el origen de todo. De *lo mismo*. La guerra “preventiva”, a que el dominado no se fuera a liberar.

¿Qué es el *ethos*? Es el carácter de un pueblo, de una persona. El *ethos* del dominador gira en torno a la mistificación de las virtudes y las costumbres imperantes.

El oprimido, el reprimido reproduce en sí mismo el *ethos* del dominador ante la violencia que sufre. Nace así el resentimiento que no es más que la introyección autorepresiva del coraje de no poder ir contra el dominador. Este *ethos* se sublima como virtud de paciencia, obediencia, disciplina, fidelidad. En el sistema, la avaricia lo ha dominado todo, y en nombre de los negocios se inmolan a los hombres. En el corazón del *ethos* dominador anida el odio anterior a la envidia. La enfermedad política es el totalitarismo; la patología personal es la psicosis. Ambas son centralistas, tautológicas, perversas, hipocondríacas, autodestructiva.

Aquí la “*prudencia*” o la sabiduría del recto obrar se transforman en la “razón”. La “*justicia*” es dar al poderoso lo arrebatado al débil “legalmente”. No hay delito y no se ve mal. La “templanza” es el confort de una sensibilidad de piedra e impermeable a toda miseria ajena. Confort que no es más que el símbolo de una sociedad de consumo que no descubre en su encubierta gula, el hambre del dominado.

Para el buen moralista del centro (que era Kant), la legalidad era la concordancia objetiva del acto con la ley, y su moralidad el querer cumplir la ley por deber. Pero ¿Qué tipo de moral debió ser esa que pretendió medir desde las naciones y culturas centrales a las naciones periféricas y sus culturas? Las ética de la ley, de la virtud, de los valores, son éticas encubridoras de su propio mundo y sistema. Que identifican el ser, el bien, el proyecto de esa cultura y la naturaleza humana. Sócrates divinizo a la cultura griega al hacer creer que las ideas que sus discípulos “habían contemplado antes del nacimiento” eran divinas; y ¡no eran sino griegas! Así Rousseau hizo de la cultura burguesa emergente, “la naturaleza misma de las cosas”. Así, quien se levanta contra Europa se levanta contra la naturaleza, contra Dios mismo, contra su eterna voluntad, contra lo que ha sido siempre así, y así debe seguir siendo.

Y otra vez digo que en nombre del Padre y del Hijo...en nombre de esas leyes, cumpliendo valientemente esas virtudes y con el fin de implantar dicho proyecto de dominación, emergió el hombre europeo, y ¡he ahí la grandeza y la acumulación primera del capitalismo que ahora nos oprime! ¡No pueden negar que su origen fue el oro y la sangre de los indígenas, las carnes y el dolor de los esclavos negros!

f) Liberación

Este es el momento más importante de la metafísica. La ontología es fenomenología, es un *logos*, es pensar acerca de lo que aparece (el fenómeno, el ente) desde el fundamento (el ser). Más allá de la fenomenología se abre camino la epifanía: la revelación del Otro por su rostro, que no es un mero fenómeno, manifestación, representación o presencia, sino es un rastro del ausente, del misterio. La liberación no es una acción fenoménica, dentro del sistema; la liberación es la praxis que atraviesa el mero fenómeno y va más allá, hacia una trascendencia metafísica que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, muerto.

El hombre totalizado, que cumple religiosamente el proyecto vigente y sus leyes, puede tener conciencia moral, que es la justificación a una decisión concreta de los principios vigentes del sistema. Y puede alegrar, remorder, culpabilizar o tranquilizar dicha conciencia.

La conciencia ética es la capacidad que se tiene de escuchar la voz del Otro, la voz que viene del más allá ontológico. La protesta justa del Otro pone en cuestión los principios morales del sistema. Su criterio absoluto es el Otro como Otro en la justicia.

Las condiciones de posibilidad para poder oír la voz del Otro son: ser ateos de los dioses del sistema, (que no son más que fetiches), y respetar al Otro como Otro. El respeto es la actitud metafísica como punto de partida de toda actividad en la justicia. Este respeto no es el respeto por la ley (cosa universal y abstracta), ni por el sistema. Sino es respeto por alguien, por su libertad. El Otro es lo único realmente sagrado y digno de respeto; respeto que es silencio, pero no un silencio del que nada tenga que decir, sino un silencio del que todo tiene que escuchar porque nada sabe del Otro como Otro.

El que oye el lamento o la protesta del Otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo. El grito de dolor significa a alguien más que a algo, que nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. La responsabilidad tiene relación no con

responder a una pregunta, sino responder por una persona, es tomar a cargo al pobre en la exterioridad del sistema, y esta es la anterioridad a toda anterioridad.

Esta responsabilidad expone al hombre justo a los ataques del sistema, lo persigue por exigir un orden nuevo, porque es visto como “corruptor de la juventud”, como profeta del odio y el caos, porque es el principio activo de la destrucción del orden antiguo, pues el orden nuevo florece al corromperse el anterior. Existe una destrucción caótica del orden, sin sentido, sin futuro. Existe también una desestructuración como destrucción fecunda, afirmativa.

Para la Filosofía de la Liberación lo anárquico es un proceso que no tiene principio conductor, racionalidad, es un proceso sin sentido. Lo *an-árjico* (mas allá del principio) es el origen de su metafísica actividad. La liberación es el movimiento mismo metafísico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Para que se revele el rostro histórico del Otro, para que caigan las máscaras es necesario movilizar las instituciones, las funciones, la Totalidad sistematizada, hay que desapropiar al poseedor del sistema en una movilización dialéctica que deje en libertad a la persona.

La máscara al caer deja ver la belleza de lo popular, la profundidad del sabio, la paciencia de los valientes, los siglos de cultura, el misterio de los símbolos, la bondad de la exterioridad que cree y espera un nuevo orden en la justicia. Mas su mirada no hace objeto al que mira, sino que lo personaliza. Su mirada interpela, promueve la misericordia, la justicia, la rebelión, la revolución, la liberación, la vida. La acción liberadora que se dirige al Otro es simultánea con un trabajo en su favor. No hay liberación sin economía, infraestructura, tecnología humanizadas, y formación social histórica.

Esta praxis se denomina no ya solo en griego (porque no tuvieron este tipo de experiencias) sino en semita (en hebreo) *hebadáhm* que significa trabajo, pero también significa servicio. Servicio que no es solo trabajo funcional dentro del sistema, que se hace por deber, por dinero, por obligación de la ley. Es un trabajo en la responsabilidad de la liberación del Otro.

El *ethos* es costumbre y carácter. El *ethos* de la liberación es no repetir *lo mismo*, sino que se trata de una actitud de innovar, de crear lo nuevo. Solo quien es responsable y fiel a su novedad puede procrear e inventar lo inédito. Este *ethos* no es compasión (como para Shopenhauer) ni simpatía (como para Scheler), sino *conmiseración*, que significa el amor al Otro como Otro, como exterioridad, como oprimido, pero no en su situación de oprimido, sino como sujeto de la exterioridad. Es ponerse junto-a-su

miseria, junto-con-su-miseria, vivir como propia su libertad o sufrir su esclavitud. Dolerse con él es la posición primera del *ethos* liberador. No es la amistad, ni la fraternidad, sino el amor a los que sufren en razón de su real dignidad.

De todo esto depende la justicia liberadora, que no da a cada uno lo que le corresponda dentro del derecho, sino lo que merece en su dignidad alterativa. No es justicia legal, distributiva o conmutativa, sino justicia real, subversiva.

CAPITULO III.

MOMENTOS METAFÍSICOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Llegamos al nivel práctico. El discurso debe explicar el nivel de la práctica. En la práctica de la liberación hay cuatro momentos metafísicos que nos permiten acceder a la realidad de una manera más concreta, que son: la política, que es la relación hermano-hermano; la erótica, la relación mujer-varón, la pedagógica, que es la relación padre-hijo y el antifetichismo, como la relación hombre y Trascendencia (Dios).

1) La política.

La política es la relación hermano-hermano y es condicionante condicionada de los demás momentos metafísicos (erótica, pedagógica y del antifetichismo), pues más allá de la esposa está la *viuda*, más allá del hijo está el *huérfano*, más allá del familiar está *el extraño*, más allá del amigo está *el enemigo*, más allá del igual está el *pobre*. La Alteridad se vive más radicalmente con la viuda que con la esposa y así recíprocamente¹. La ontología de la Totalidad y “de lo Mismo” es una filosofía de la *guerra*, en este sentido, la política es guerra, o la guerra es la continuación de la política, este estado de guerra suspende la moral¹. La Filosofía de la Liberación, pretende proponer los fundamentos de una meta-física o *ética de la paz*. Pero no hay paz sin Alteridad, y no hay Alteridad sin la violencia justa que abre la Totalidad cerrada e injusta, a la Alteridad negada.

La política es pre-ocupación, entendida como la tensión afectiva ontológica, porque se mueve dentro de la Totalidad mundana del poder-ser como pro-yecto ad-viniente: el ser en este caso es el *mío*. Nos arrastra por sobre los entes al horizonte mismo y por eso nos manifiesta el orden precario de la no-inmediatez que funda el orden de la “necesidad”. La Filosofía de la Liberación trata de ir más allá de la pre-ocupación y de la misma procuración ontológica de la necesidad de mi “*eudaimonia*”, más allá del *Nosotros* y hacia el origen del mismo mundo. Hasta la posición originaria de dos exterioridades: el cara-a-cara.

El extremadamente Otro es aquel que *fuera* de toda coexistencia de amistad, más allá de la indiferencia, es un enemigo; que ese enemigo se encontraba en la suprema postración

y miseria; herido y casi sin vida (arrebatao del orden de la satisfacción de “lo Mismo”), robado (sin la seguridad de la propiedad), a la vera de un camino (sin la casa que lo acoge, ni siquiera *en* el camino, sino aun *fuera* camino) habiendo sido casi muerto por ladrones (ni siquiera en un heroico acto de guerra) y entonces, un samaritano que estaba de viaje se acercó a él, lo vió y tuvo misericordia”¹.

Esta en la posición originaria del cara-a-cara, es la situación más alterativa imaginable. El samaritano se abrió a otro orden, a un orden trans-ontológico, meta-físico; a una exterioridad que es el Otro como Otro. No es ya la “necesidad”, el “deseo”, sino de algo mas allá de la razón, en la locura del amor-de-justicia, en la locura por el Otro, ante el cual no me queda mas que abrirme ante el misterio de su plenitud, *esperar* en la proximidad su revelación como palabra (que no puedo exigir), *saltar* por encima de los muros de nuestros mutuos horizontes ontológicos e irrumpir en medio de su ser-Otro por medio del *amor-de-justicia*.

En cambio, el “bien común” de la Totalidad política es el proyecto mismo de la polis (según Aristóteles), el fin, mientras que el “mal común” es la revolución, la rebelión, la subversión, el cambio. Aristóteles, como buen conservador del orden vigente, quiere encontrar el régimen más duradero, en el cual no haya exterioridad ni posible praxis liberadora. La Totalidad política de los clásicos griegos es natural, divina, eterna, helénica tenía que ser¹.

Uno es el orden del saber ontológico como Totalidad, otro es el orden meta-físico de la Alteridad de lo creído como exterioridad libre. Mas allá de la fe racional por lo *noumenal* kantiano y del saber absoluto de Hegel se abre el ámbito de la fe metafísica o ética que es con-fianza. Kant hizo de fe el orden de la com-comprensión ontológica, porque pensó que lo que no era objetivable (producido como objeto por el entendimiento categorizador) era de fe. El ser, (horizonte de com-comprensión) no puede ser objeto, pero no es de fe; es com-comprensión ontológica. Kant confundió la fe con lo ontológico¹.

Hegel pretende que el horizonte mismo es sabido, pero todo saber se cumple sobre lo dado, lo ya acontecido, por eso, la historia concebida es recuerdo. El saber no da el ser, pues solo podemos saber de “algo” y este “algo” nos es ya dado. El saber absoluto de Hegel no es sino la transparencia inmediata con la que el Absoluto se reconoce a sí mismo, en sí mismo y para sí mismo. Es “lo Mismo” absolutamente sabido y visto. Lo

noumenal kantiano es ahora visto como saber, y la fe meta-física, como confianza primerísima del Otro, ante su rostro, se abre a un ámbito desconocido para Hegel. El Otro está fuera del orden del saber y la comprensión, se encuentra en el orden de la confianza, de la fe. Podemos quedar expuestos ante su rostro, pero jamás podemos irrumpir en su mundo, en su íntima Totalidad.

No nos queda más que lanzarnos en un salto, hacia la confianza de que el Otro desee acogernos en su misterio. A este salto lo griegos le llamaba *eúnoia*, y los latinos la *benevolencia*. La benevolencia es el origen de la amistad que se da, es un regalo, inesperado, inmerecido y sorprendente. La benevolencia es saber cuando amamos a alguien de tal manera que queremos su bien, y solo cuando amamos su proyecto, su ser ad-viniente, es que respeto su alteridad. La benevolencia es gratitud, es fecundidad, es abrirse sin pretensión de arrebatarse nada, ni su libertad, ni sus posibilidades, en un proceso que Dussel denomina, la analéctica del *servicio* o *diaconía*

La *miserericordia* es “simpatía del corazón o compasión de la miseria del Otro, de modo que el Otro como otro miserable es el origen de la “vocación” del ser. El amor al Otro como otro miserable exige un compromiso de mi parte, el Otro exige justicia, libertad real para realizar sus posibilidades efectivas que su proyecto humano funda. Esta metafísica de la Alteridad funda la paz, la alegría como “anhelada presencia”, funda una voluntad de servicio (paz, justicia, alegría, generosidad), en cambio la ontología de la Totalidad funda una “voluntad de dominio”, una “voluntad de poder” (guerra, odio, dominio, injusticia)¹.

Siglos antes de que se inaugurara la expresión óntico-ontológica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, el hombre europeo tuvo una experiencia factica, existencial. Las cruzadas. Estas masas se sentían impulsadas por un ideal religioso, pero que fue utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, etc. En los siglos XIV y XV Europa se encontraba rodeada por el mundo árabe, al cual no había podido vencer. Es en el siglo XVI cuando se da el momento originario de su propia comprensión del ser europeo, en la presencia de esa “voluntad conquistadora” en América. Después de la conquista, un pensador europeo escribió su obra “*El discurso del método*”, que se convertiría en los siglos posteriores en el manifiesto del hombre y las naciones modernas, el hombre que queda reducido a ser solo un *sujeto que piensa*. Del “sujeto que piensa” se llegó a una “voluntad de poder” que estima valores, los aniquila y los produce nuevamente. La posesión de la cosa (el oro, el dinero) es la primera determinación del hombre burgués.

Toda opresión tiene su ideología, pero todo comienza cuando se sitúa al Otro como el no-ser, al reducirlo a la servidumbre se le pretende entregar el “don” de la *civilización*, el *ser*.

Si hay “voluntad de poder” hay alguien que debe *sufrir el* poderío: el poderoso universalizó su dominación y oculta al que sufre este poder su situación al oprimido y con eso lo hacen irreal. Desde su irrealidad alienada y alienante se autointerpreta. El europeo con su filosofía ha universalizado su posición de dominador, conquistador, imperialista y ha logrado, con una pedagogía infalible, que las elites ilustradas sean en las colonias, sus arrendadores que mantengan a los oprimidos en una “cultura del silencio” y conformismo. Cultura que no sabe decir su palabra, y que solo escucha una palabra que los continua alienando. Con esta ontología de la dominación justifica la expansión, el robo, el asesinato, la esclavitud de todos los imperios.

Como ya se mencionó arriba, la palabra “política” tiene una significación muy amplia, que no concluye en la acción de un político, de un partido político o de campañas electorales, que son actividades de profesionales de la política, sino que abarca a toda acción humana.

La política es la relación práctica en la producción dentro de una Totalidad estructurada institucionalmente como una formación social histórica y bajo el poder de un Estado. La vida política es sistemática, se da como una Totalidad funcional, que tiene un fundamento o proyecto: el ser en dialéctico despliegue geopolítico o utópico-temporal (histórico). Un sistema político es un sistema institucional, es un todo estructurado por partes que cumplen oficios o profesiones y esto es cumplir cierta tarea. Cada función está orgánicamente ligada a las otras y forman entre ellas un todo orgánico funcional. La decadencia se produce cuando el todo no responde a las nuevas exigencias de una nueva edad histórica. Al todo práctico se le denomina *formación social*. El lugar social donde se ejerce el poder lleva el nombre de *Estado*.

El Estado tiene relación con las clases sociales o grupos estables de personas constituidas por la división del trabajo, la formación ideológico-cultural. A esta Totalidad práctico-productiva llamamos *modo de producción*. Este nivel práctico-político no puede dejar de determinar la relación productiva hombre-naturaleza, ya que todo sistema político siempre tuvo un modelo práctico. Todos los sistemas tienen estabilidad porque todas sus partes orgánicas funcionan de manera institucional. El sistema político es un sistema de sistemas, y es comprendido como el “centro” del mundo¹

Más allá de la Totalidad hegemónica se encuentra el pueblo. ¿Qué entendemos por pueblo? Es la nación periférica, es el conjunto de los oprimidos de una Totalidad política que guardan cierta exterioridad. Son los millones de fantasmas que deambulan de región en región, de país en país de América Latina y del mundo entero. Son entes que no encuentran explicación en las tesis y estadísticas de los sabios de las grandes universidades de las metrópolis. Fantasmas que no tienen cabida en el mundo de las ciencias y las tecnologías de punta de los países “desarrollados”. Y peor aun, que no son ni atendidos ni entendidos por la reflexión filosófica. Fantasmas del mas allá, mas allá del capital y sus ejércitos de militares.

América Latina, los pueblos y regiones miserables de México si son reales. Nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofisticada retórica y demagogia de la clase política, somos una cultura dependiente. Los hilos que controlan nuestra cultura, economía, política, religión se mueven desde afuera¹. Ontológicamente significa que nuestro ser está oculto, lo que ha sido ocultado era ser un *ser-oprimido*, colonial. La tarea filosófica en América Latina, la que intente superar la modernidad del sujeto, debe proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente.

Esto es grave y difícil porque nuestra sociedad proyecta y realiza transformaciones tecnológicas de la naturaleza, alterando la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal por la dependencia al *orden objetivo de las cosas* (las leyes económicas, los mercados, etc.). Así, la misma ciencia, la misma filosofía, se transforma en medios privilegiados de la dominación por la mera repetición académica y sin crítica, en una adhesión cómplice y culpable con su vida, pensar y palabra, teniendo una auto domesticación para que los dominadores aprovechen los beneficios de la opresión. Todo aquel que indiferente o ingenuamente no considere lo ético-político en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador. Nadie puede “lavarse las manos” y declararse inocente de nada.

Dussel entiende lo que es el pueblo como algo diferente al grupo dominante o gobernante. Este pueblo es considerado solo como parte funcional de la estructura de la Totalidad política. Masas. Masas de votantes, masas de oyentes, masas de menores de edad, incapacitados para dar su opinión en una consulta sobre el problema del petróleo, recurso nacional, no del gobierno en turno. Estas clases explotadas e insatisfechas anhelan un nuevo sistema, no la promesa de políticos corruptos e hipócritas de cada 6 o 3 años. El pueblo tiene experiencia, una profunda y lejana experiencia histórica de otro

mundo que es exterior al sistema que los oprime. Su historia propia que es anterior a la opresión, y que tienen otro sentido de la vida, es otra cultura. El pueblo es exterior y anterior al capitalismo y por eso nunca, jamás, podrá ser absorbido, desaparecido totalmente por el sistema. Eso pobres jamás serán subsumidos por el capital, pues son “fantasmas de otro reino¹”.

La exterioridad se juega al nivel de una distinta manera de vivir, manipular, comprender, interpretar los instrumentos tecnológicos y las mediaciones.

Ahora bien, el anti-imperialista puede ser aparente, equivoco o revolucionario, pero es real cuando el nacionalismo se define desde las clases oprimidas: los campesinos que emigran a las ciudades, desde un campo que ha sido negado por la ciudad, y que ahora empieza a sufrir las consecuencias ante la crisis alimenticia. También es “pueblo” la clase obrera y trabajadores del nivel inferior de los distintos niveles de gobierno, de pequeñas y grandes empresas. También es “pueblo”, algunos miembros de la clase media revolucionaria. Son “pueblo” todos aquellos que guardan en su cultura propia, la máxima exterioridad del sistema actual, todos aquellos que pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura, desde la metafísica de la Alteridad.

La alineación de los pueblos periféricos es producida por el imperialismo. Filosóficamente lo funda y justifica la ontología europea-norteamericana. Alineación impuesta económica y militarmente. Para ellos, los países, pueblos o grupos de pobres se han transformado en enemigos del centro. Ellos, los dueños del capital tienen miedo. ¿Por qué? Porque solo son dueños del capital, del dinero; más nunca jamás serán dueños del pueblo, de sus anhelos y sueños, de sus sencillas alegrías y fiestas, de su indignación y paciencia. Ellos, los dueños creyentes de la seguridad de sus búnkeres, de la multitud de guardias y aparatos sofisticados de seguridad temen a las multitudes mestizas, indias, negras, desnudas de armas, pero su desnudez es su arma misma. Ellos, los que se dicen dueños y gobernantes le temen a una sola mirada de un solo pobre, que lo traspasa y le muestra un mas allá que les estremece, le temen a una sola palabra que le cimbra su ser, le temen a quedar a la intemperie de la pobreza.

La praxis de dominación del imperialismo se cumple, en el económico, por la extracción de una ganancia (plusvalía) mundial neocolonial, ante quién se inclinan los poderes políticos locales, respaldados por el poder militar, las corporaciones policíacas, la radio y televisión, la mayoría de las escuelas e iglesias.

El arte militar es la técnica de la violencia “racionalizada”, legalizada, que es la esencia última de la praxis de la dominación imperial. Praxis a la que no le importa asesinar y

torturar a líderes sociales y políticos de la periferia. Praxis que corrompe todo lo que toca, desde políticos, empresarios sin escrúpulos y hasta líderes supuestamente populares o de oposición, pero con etiqueta de precio. La praxis es la realidad. Esta es la realidad. Y aunque las filosofías puedan ser muy humanistas (como la de Aristóteles o Hegel), realmente justifican el *status quod* de esta formación social. En la esencia de esta praxis de dominación encontramos las certezas disciplinadas del burócrata o el fanático (hoy en boga el fanático progubernamental ultraconsejador, que pregona su conciencia tranquila y hasta virtuosa, que sin recato y golpes de pecho roba no solo votos de ciudadanos sino también la riqueza del país).

Ellos, los que cumplen diariamente sus deberes patrios y religiosos con escrupulosa conciencia moral de hacer avanzar el camino de la civilización, la cultura, la democracia, la libertad, y a PEMEX, no se detienen en lograr todo esto por medio del asesinato (eufemísticamente se “mueren” de gastritis), el chantaje, la corrupción, la explotación, el hambre, el sufrimiento de la periferia.

La alineación de las clases oprimidas en la periferia se lleva a cabo por el drenaje de la (ganancia) plusvalía capital-trabajo. Y cuando estas clases toman conciencia de que son explotadas, se enfrentan a las fuerzas del “orden”. Si lo hacen de manera desorganizada, su muerte será inútil, mas sin embargo, si se organizan de múltiples formas, es seguro de que aunque algunos pierdan la vida, el cambio hacia la justicia será realidad. Así, en toda la periferia hay una lenta y obstaculizada pero ascendente toma de conciencia de la necesidad de la liberación. No es ya solo una realidad político nacional, sino cultural. Y no ha habido filósofos que hayan expresado esta praxis histórica, la praxis de la liberación.

Esta lucha es muy diversa. Debe tomarse en cuenta la exterioridad, originalidad o alteridad concreta de cada región. Ha de saber que la dependencia es sólo un aspecto de la Totalidad nacional periférica. ¿Qué opción política ha de construirse para lograr la liberación? Dussel opina que lo más cercano lo ofrece un socialismo democrático popular. Pero, si en los procesos de liberación, en las crisis desencadenadas por la lucha, las clases dominantes nacionales se alían a las transnacionales contra las clases oprimidas, y a eso le llaman revolución, estarán completamente equivocados. Las clases oprimidas deben hegemonizar los procesos, si no es así, habrá retroceso a la dependencia dominadora, contrarrevolucionaria, sin definitiva liberación, y con el asesinato de los promotores de esta.

El proceso político de la liberación se juega en la liberación social nacional periférica de los sectores expoliados. La revolución social de los países periféricos, la toma del poder político por las clases oprimidas es condición sin la cual no habrá autentica liberación nacional, autentica alternativa para la cultura mundial del futuro. Ahora bien, el imperialismo y las oligarquías locales de los países periféricos permiten *casi* todo. Permiten partidos políticos más o menos de una izquierda manejable, equilibrada, flexible, pragmática, “no violenta”, decente, respetuosa del estado de derecho. En nuestro país, es el PRD de los Chuchos. Permiten organizaciones sociales, no-gubernamental amaestradas, permiten ciertos movimientos contestatarios infiltrados, permiten hasta guerrillas calificadas como buenas (Zapatistas del Subcomandante Marcos) y guerrillas inventadas por el mismo sistema para hacer notar una supuesta oposición (EPR).

Pero lo que no pueden permitir, lo que jamás permitirán por las buenas, es el ejercicio del poder por las masas populares. Ellos no pueden permitir perder el petróleo, el gas, agua, tierras, etc., no pueden perder el control político de partidos, sindicatos, ejército, policías, iglesias, juzgados, etc., porque perderían formidables ganancias, y no pueden perder mercados que les producen enorme plusvalía.

La Filosofía de la Liberación debe tener esto bien claro o se transformaría como otras filosofías, en una ontología ideológica, confusa, encubridora, reformista, hipócrita y traidora; hacer una filosofía liberadora en y desde una praxis liberadora¹. La filosofía política no puede seguir dividiendo a los gobiernos --como lo hizo hace 23 siglos Aristóteles (en su política) que para “salvar” o “conservar” a la *polis*--, en monarquías, aristocracias y democracias. Salvarla de la “revolución” que es el mal político mismo. Hoy se debe dividir en Estados del centro y de la periferia. El trabajo filosófico no es ya una cuestión puramente teórica, este trabajo se hace desde la dura realidad de un pueblo. El político liberador es el prototipo del hombre político, hombres y mujeres capaces de dar la vida por este pueblo oprimido, aunque son profetas de la vida y no de la muerte. Fundadores de la libertad y no asesinos de ella. Creadores del futuro, no nostálgicos del pasado.

2) La Erótica.

Ya dijimos que la injusticia política es fratricidio, es el asesinato del hermano, del prójimo, del pueblo, de la cultura. También es la muerte de la mujer en una sociedad

donde reina la ideología machista. La analéctica de la Alteridad se ha de cumplir en real concreción entre el varón-mujer, en la modalidad de libre-libre. A lo largo de los siglos poco o nada ha podido decir la filosofía (y los filósofos machistas) sobre la corporalidad y la sexualidad. Enrique Dussel parte de la llamada *simbólica* erótica que es la expresión de los artistas latinoamericanos para descubrir la dominación oculta; desde el *Popol-Vuh*, *Chilam Balam*, Sor Juana Inés de Cruz, Alejo Carpentier y su Rosario en “*Los pasos perdidos*”; Rómulo Gallegos y su Marisela en “*Doña Bárbara*” y José Hernández en su “*Martín Fierro*” y otros. A continuación hace la crítica de la erótica interpretada dialécticamente y finalmente describe algunos momentos de una *metafísica* erótica.

No es la ‘mirada’, la vista siquiera, que juega sólo su papel como descubrimiento de la belleza (epifanía del cuerpo, del rostro del Otro) el primer llamado del éros, lo esencial de lo sexual, por el contrario es el beso¹

Platón, en el dialogo *Simposio* afirma que desde que el androgino (ser formado por mujer-varón) se separó, hay varones que aman a los varones por medio de las mujeres, buscan su ser varón en la mujer. El *éros* remedia esa caída originaria: la división del *abdrogynon* de Aristófanes, la caída de un alma asexual en un cuerpo sexual; porque “lo bello divino mismo es la unicidad-de-la-forma.

Para Aristóteles la sexualidad permite que “lo mismo” (la especie) permanezca “lo mismo” por medio del hijo, y así, la especie eterna alcance la inmortalidad, o sea, la finalidad de la generación del hijo es un “dejar atrás de sí otro que sea *lo mismo*”. Esa generación es el fruto de la unidad del varón y la mujer, entre quienes hay un tipo especial de amistad, que es utilitaria, erótica o placentera, de tipo aristocrático, siendo el varón “el mejor” y al que le corresponde conducir la casa, la relación, la pareja. La amistad para Aristóteles solo se da entre iguales, entre semejantes, por eso, es aristocrática.

Según Tomas de Aquino, “la madre solo administra la materia, pero es el padre el que da el ser al hijo”. Con el desprecio del cuerpo se desprecia la sexualidad.

La erótica que describe la relación varón-mujer está determinada por el momento pensante del *ego cogito* cartesiano masculino. De aquí que este “Yo” del varón se ha transformado en la Totalidad (“el hombre”) y en esta ontología de la Totalidad, la mujer

pasó a ser *objeto* del hombre y persona a su disposición, instrumento hogareño. La edad moderna europea, desde la imposibilidad de plantear lo ético a partir del *ego cogito* cartesiano, confundió lo ético con lo ontológico. La ética quedó relegada al ámbito de la conducta individual y solo juzgada por la equívoca conciencia moral personal y privada, en un mundo de conformidad con las normas “naturales” que la Totalidad imperante hacia pasar por sacramentalmente válido¹

Hasta finales del siglo XIX se comienza a revalorar la sexualidad, en una actitud anticartesiana y antidualista, derivada de la antigua doctrina de las dos substancias: cuerpo-alma. Merleau escribe que “la sexualidad es una sensibilización del cuerpo del Otro. El mundo todo se erotiza cuando se constituye esta intención”¹.

Contra lo que pensaban los griegos el “ver”, poca relación tiene con el *éros*. La belleza femenina en cuanto “vista” es sólo invitación hacia, pero jamás es cumplimento erótico. El velo no vela sino que insinúa la desnudez. La poca desnudez no es tan bella como la insinuación erótica, es mas, la misma desnudez no es todavía manifestación ni actualidad del *éros* (el órgano sexual femenino es *interno*). La vista sólo llega a lo que sugiere¹. El pudor mismo protege la profanación, pero avanza como posible.

La experiencia erótica comienza con el tacto, experiencia que va mas allá de la óptica en su exterioridad y que recibió en la tradición judía el nombre de *iadáh* (que significa saber, gustar, resentir, amar, conocer), y no se trata de un momento de la inteligencia teórica (el *nous* o la *diánoia* griega), es mas, ni siquiera es pura sensibilidad, sino posición existencial de la Totalidad alterativa de la corporalidad humana del Otro. Comienza mas intensamente con aquel versículo del Cantar de los Cantares (1,1), “Que me bese con los besos de su boca”. Y es el Otro, o la Otra, la que se avanza desde la lejanía de la política a la proximidad del beso, proximidad cada vez mas intensa, en el abrazo, la desnudez y la belleza.

La erótica es cumplir con el deseo del Otro (u Otra) como Otro (u Otra), como otra carne (*basar*, en hebreo), como exterioridad. Esta erótica autentica, erótica metafísica, se avanza en el ámbito de las penumbras donde el Otro habita. El Otro que llama al yo al cumplimiento de la ausencia y que nunca debe ser tomado como mero objeto o cosa, pues con eso pierde su alteridad, su capacidad de plenitud, de gratuidad, de entrega, libertad y justicia.

La intención sexual que comienza con el tacto, el contacto, la caricia, es un aproximarse progresivamente en un proceso que tiembla ante el pudor y tienta la profanación. Es ese clandestino deseado avanzar de la mano y los dedos en la noche del más allá del ser, la

luz y la razón, hasta donde el deseo nos lleva como satisfacción del deseo del Otro. Es no buscar en ese momento ningún sentido (la fenomenología); es no intentar dar algún valor (axiología)¹.

En la ontología heideggeriana no se analizó la cuestión del placer, de la satisfacción, de la voluptuosidad del tacto, del gusto, de la ingestión (“apagar el apetito”). Las cosas del mundo antes que “a la mano” u “objetuales”, son cosas de la vida: cosas que gustamos, que nos producen alegría o pena al respirarlas, mirarlas o alimentándonos de ellas. La “necesidad” y la “placentera satisfacción” se mueven dentro de la mismidad. La sensibilidad pareciera tocar “lo otro”, pero es sólo “lo otro”. En ese avanzar --expresado en el párrafo anterior—en la penumbra de la razón, la *mano* palpa lo desconocido (el tanteo es la obra pre-ontológica esencial de la mano), en el *ápeiron* de los elementos (realidad cosica extramundana), se experimenta el hecho mismo del pasaje de la exterioridad a la interioridad del mundo,

El *éros*, más allá del coito, va hacia la permanencia de la unión y hacia la fecundidad alterativa. El calor del hogar (hoguera) nos habla de un “calor” provocado por el placer voluptuoso del *éros* y del alimento. La intimidad es prolongación de carnalidad. La mujer es intimidad, la mujer es condición de acogimiento, de la interiorización de la casa y de la habitación¹. Quien acoge en su carne al varón y su bebe es la mujer. La casa cubre del embate de los elementos donde el hombre estaría a la “intemperie” acosado por el cosmos. Desde la casa es posible contemplar “lo exterior”.

Todos los esfuerzos de la cultura, del trabajo del ser humano, ha sido un “amueblar” la casa. Pero con ello, el *éros* puede terminar solo asegurando su *hábitat* de confort egoísta, en una feminidad estéril propia del espíritu burgués por simple afán de posesión. O el *éros* puede terminar en “el Otro”, el Otro que los griegos fueron incapaces de pensar, o sea, el hijo de la fecundidad. Otra persona, Otro destino, querido por otro amor que el erótico. La paternidad, la maternidad, es amor de libertad materna-paterna. La *nada* del hijo desde donde es *avanzado* a la existencia. No se trata de que el hijo perpetuara algo en el ciclo del eterno retorno de “lo Mismo”; se trata de que se ama, con puro amor de bondad.

El hijo es “él Mismo”, Otro que todo Otro: *único; nada* en comparación con respecto a todo horizonte ontológico anterior: *libre; pro-creado como* novedad. Es la fecundidad que crea un nuevo tiempo, una nueva historia. El hijo, mi hijo, no es solamente mi obra, no es mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación

con el niño o niña. Yo no tengo mi hijo, no soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que, aunque siendo Otro es un yo¹.

En nuestra cultura, la muerte del *Eros* es el asesinato de la mujer. Usando el termino de moda, “feminicidio”. Nos enfrentamos decididamente contra un orden machista, y contra un mundo patriarcal que asesina al hijo, porque la erótica opresión de la mujer se convierte pronto en opresión del hijo y en opresión política como vigencia represiva de la ley o costumbres que imponen el trabajo y la obediencia. El mejor diagnostico europeo del machismo lo propuso Freud al decir que “la sexualidad es por naturaleza (cultural) masculina”. La mujer no-es. Es solo objeto. El *ego fálico* es¹. Esta totalización deformante de la interpretación edípica se funda en esa experiencia europea y capitalista de la familia. Es la imagen del padre sexualmente opresor, este conflicto es el fruto de una familia enferma, efecto de una sociedad también enferma, la que instaura a la vez, una sociedad y una pedagogía depravante y opresiva. La ontología de la Totalidad es erótica y económicamente represiva.

Este machismo no solo aliena a la mujer, sino que además hace impotente al varón mismo al impedirle relacionarse con el Otro sexuado, con la mujer. Históricamente el europeo no solo dominó al indio, sino que violó a la india, a la madre del mestizo, del hijo no deseado, a la madre del pueblo latinoamericano.

El *ego cogito* funda ontologicamente al “yo conquisto” y al *ego falico*. Y de esto a la sexualidad y cosidad de la mujer, que desde entonces es la manifestación de una reproducción de la dominación política, económica, cultura. Nos chingaron y nos siguen chingando. Este *ethos* es esencialmente homosexual, edipica, es negación del sexo del Otro dis-tinto y reducirlo a “lo Mismo” totalizado.

Hoy la mujer popular, la mujer de la cultura periférica, sufre una triple humillación. Se sigue inclinando, la siguen inclinando violándola por ser y estar en una cultura oprimida, por ser miembro de una clase dominada, por ser mujer de sexo violentado. Triple pues por ser mujer, pobre e indígena. Entre los más pobre de los pobres, entre los más humillados de los humillados.

La liberación del *Eros* se cumple por la liberación del la mujer, lo que permitirá al varón recuperar parte de su sensibilidad perdida en la ideología machista. La plenitud orgásmica del amor humano del varón-mujer constituye el fundamento, al esencia, el núcleo central de la casa. La mujer es el hogar, es el fuego que entibia con amor a los hijos y con pasión al varón. Es el núcleo central de la sociedad latinoamericana. La

mujer es pues, fuego, madera, madre, la protocasa del feto, el primer hogar por sus brazos del bebe.

La casa, el hogar, es la Totalidad que anuncia todas las otras totalidades: varón-mujer (erótica), padres-hijos (pedagógica), hermano-hermano (política).

La cultura y la filosofía clásica nos han inculcado que la única manera de ser perfecto es la *ataraxia* (imperturbabilidad) o la *apártheia* (impasibilidad) estoica. El placer supremo es la contemplación, es la práctica nostálgica de la contemplación de las ideas supremas, la idea de la belleza griega. Pero, para llegar a esta impassibilidad e imperturbabilidad no es solo necesario negar la materia, la forma lógica discursiva, sino hasta la misma inteligencia. Y no somos ángeles, somos seres humanos, ciertamente con razón, pero también con pasión,

Es pues una aberrante castración por sublimación, de una “contingencia”, como la única solución moralizante de la ideología machista, que esgrimen los grupos poderosos de la derecha y la jerarquía cristiana. Se continúa exigiendo la moral de la *parthenón*, que indica la entrega de la mujer virgen (y su esencial virginidad) en el acto ritual de la noche nupcial. Mujer ofrecida al falo sagrado, sentido de toda su dignidad ontológica.

En esta periferia, la familia aristocrática, oligárquica, los grupos dominadores conservan estas instituciones fetichistas, de doble moral, una para la mujer, otra para el varón. Donde se acepta la infidelidad “normal” del varón, su amancebamiento con cuanta mujer pueda y se acepta la prostitución de la muchacha del pueblo. De modo que en esta América nuestra, hay normas vigentes cuyo cumplimiento aunque sea una evidente injusticia, permite al este varón oligárquico, de la “aristocracia urbana”, prostituir a la mujer del pueblo sin ningún tipo de sanción ética. Y el varón desplazado por esta violencia opresora de este varón conquistador y oligárquico, se vuelve contra la mujer que lo ha abandonado.

De modo que según esta cultura, el machismo aristocrático permite al varón del “centro” la fornicación con la mujer popular; exige a la mujer oligárquica la virginidad para el matrimonio; y destina para el varón popular una mujer profanada, chingada, por una dominación económica, ideológica, política que igualmente erótica¹. Pero, pobre de la mujer que intente siquiera desear un goce sexual ilegítimo, ilegal. Le seguirán cayendo, así como hace más de 2 mil años, todas las miradas, descalificaciones y muerte de la sociedad de “buena” conciencia. Situaciones no humanas, anormales, unilaterales, enfermas e inmorales.

Los moralistas griegos habían visto que la perfección humana es asexual, Freud probó que todo ejercicio sexual llevaba implícito una contradicción: la sexualidad normal es represión neurótica, la clase dominante dispone así, de un *principio de realidad* que le sirve para mantenerse en el poder. La falocracia freudiana es un momento de la plutocracia ancestral.

Es necesario describir la apertura femenina al mundo. ¿Qué se puede hacer en una sociedad enferma eróticamente? La erótica humana, cuando es natural y normal, es culto y liturgia de lo sagrado, del Otro como otra carnalidad a la que debe servírsele deseando la realización de su deseo. La bondad del proyecto erótico se alcanza en el sí-al-Otro como otro dis-tinto sexuado. Es necesario proponer una *economía erótica* que, siendo la plena realización del deseo natural inconciente, sea capaz de superar las instituciones eróticas vigentes por medio de un “trabajo liberador” o *servicio*. La sexualidad humana normal en la justicia es la *anticipación escatológica de la proximidad* ya sin lejanías que es a lo que tiende en último término la “pulsión natural alterativa”.

El abrazo sexual en la justicia no es el retorno patológico sino proyección natural, alegre, entusiasta, subversiva, revolucionaria hacia el futuro, donde se espera en la progresión de la historia, nuevas y más plenas proximidades¹.

La casa, la justa, la que la proximidad pide y no más (no requiere una residencia, un palacio, una fortaleza) es un momento del mismo ser del *nuevo* todo que es la pareja erótica, más allá del *ego* falico y el *ego* clitoriano-vaginal. El trabajo de la economía erótica no va a parar por sus obras en la economía política sino en la interiorización de la totalización del abrazo sexual. No se trabaja para la casa, no se trabaja por las cosas y más cosas. Sino para encender y conservar el fuego del Hogar. Se trabaja para aquel (aquella) que está en la oscuridad, el calor y la seguridad de la casa, cuando el vestido hecho contra la intemperie ya no es necesario, porque el abrazo sexual da calor y seguridad. Cuando el alimento proveído e ingerido es ya calor de carne, para aquella (aquel) con la que se es, en esa “liturgia” de la danza y la ceremonia sexual.

Sin casa, sin la pareja que vive en el respeto y en el servicio mutuo, la desnudez se vuelve obscenidad, pornografía, impudor, blasfemia, bestialidad, alineación. Hoy, la juventud de la periferia, cree imitar a la juventud de los centros económicos (especialmente Estados Unidos), y a la libertad que exigen la reducen a solo libertad sexual y posibilidad de drogarse, en la plena vigencia de la pulsión de Totalización. La disimulación en la exhibición de los órganos sexuales es acompañada de mil

invenciones de las modas del vestido destinadas a hacer resaltar al mismo tiempo lo que se pretende ocultar. Es cuando la costumbre, el hábito, el puro “principio del placer” y la intrínseca tensión de la erótica totalizan equivocadamente a la pareja, cerrándose en un autoerotismo de dos.

La juventud debe saber y aprender que el despliegue de su posibilidad erótica es para construir la proximidad con el Otro (Otra) en la justicia, que marque el camino de su humano cumplimiento sin represiones.

La Filosofía de la Liberación propone la desaparición de cierto orden familiar, del tipo moderno europeo del matrimonio, la muerte de este modelo de familia dominadora, en cuanto capitalista que reprime a sus miembros. Se trata de liberar a los miembros de la familia y constituir en la Alteridad un nuevo organismo servicial. Haciendo una escuela del respeto, de subversión, de liberación, de crítica, donde cada miembro siga siendo un misterio para los otros. Así, la “erótica de la Alteridad” propone la perfección humana desde la sexualidad y como su cumplimiento. La sexualidad es así, historia, comunicación, novedad, escatología. No consiste en la negación ascética, maniquea y estoica el sexo para alcanzar la contemplación descorporalizada, asexuada e indeterminada del sabio griego o hegeliano¹.

Ante esta problemática de la opresión erótica de la familia, la mujer y el hijo ¿Qué han dicho algunos filósofos acerca de la mujer? Lo peor que ha acontecido es que los filósofos tampoco se han abstraído de tal cultura dominante, y han identificado el estado natural de la erótica con la misma naturaleza. Por dar solo dos ejemplos, Nietzsche llega a decir que:

Un hombre que tenga profundidad de espíritu deberá considerar a la mujer como su posesión, como propiedad a la que puede encerrar, como algo predestinado a la domesticación...a las mujeres se les vuelve cada día mas histéricas y mas ineptas para cumplir su primera y ultima misión que es echar al mundo hijos...lo que a pesar del temor que experimenta, exita la piedad por esta gata peligrosa y bella que se llama mujer, es que aparece mas apta para sufrir, mas frágil, mas sedienta de amor que ningún otro animal.¹

Ortega y Gasset, como buen español conquistador escribe en su obra “*El hombre y la gente*”:

En el mismo instante en que vemos una mujer, nos parece tener delante un ser (comparada con el hombre) extremadamente confuso, a una forma de humanidad inferior a la varonil, siendo de un rango vital algo inferior al nuestro. El destino de la mujer es ser vista por el hombre¹

La opresión no es solo monopolio de las clases dominantes, es también como ya he dicho, una característica del machismo cultural de nuestra sociedad, de modo que aun entre los pobres, los indígenas, los obreros, los empleados, también se humilla y denigra a la mujer. La legalidad de la opresión erótica de la mujer tiene miles de años de vigencia. Las sociedades actuales han creado instituciones públicas de defensa de los derechos de la mujer, de su maltrato y discriminación. Luchar contra esta tradición milenaria a veces es contraproducente para la mujer, porque además de atender su quehacer, marido e hijos, (“como Dios manda”), debe cumplir con el trabajo fuera de la casa.

Lo paradójico de esta moral es que el mismo varón ha sido reprimido, reducido en la afectividad, educando a la autodestrucción agresiva, a la competitividad con otros varones, y lo aun más paradójico es que es la misma mujer la que forma al varón machista y represor. El oprimido mistifica su propia alineación, de modo que las actitudes nacidas del resentimiento las llegan a ponderar como auténticos y positivos valores. La mujer alienada por la carga de los trabajos domésticos tiene el ideal de ser “la ama de casa”, limpia, ordenada, obediente, abnegada, experta en cocinar y en coser ropa vieja y planchar camisas a la hora que el marido quiera.

Al final de la historia, son los oprimidos los que realizan el camino de la liberación, son las mujeres maltratadas, las que se lanzan al proceso, sin caer en el extremo del feminismo que niega la necesidad del varón absolutamente. La erótica de la Alteridad propugna que solo tiene una experiencia plena sexual quien haya cumplido el deseo del Otro, de la pareja y con ello su propio deseo. La confianza en su palabra (en el “te amo”) es esperanza de constituir una pareja, una casa, un hogar, una historia al desplegarse en la fecundidad del hijo, recobrando así la sexualidad, su sentido humano.

3) La pedagógica

No hay espera tan desesperada y esperanzadora como esperar un hijo. El hijo o la hija es Otro de mí, de mi esposa o esposo, es una nueva historia que comienza, es nueva porque es única, es nueva porque es imprevisible, es nueva porque es irreplicable. Este Otro comienza en el útero con una relación umbilical que lo constituye realmente y que es el origen de su organización fisiológica, psicológica y ontológica.¹ Por eso decimos que cada hijo viene al mundo con un destino intransferible, único, irreplicable, propio, suyo. El hijo nace indigente, menesteroso de todo lo que será su historia, su vida. Y todo esto es el tema de la ética pedagógica.

La pedagógica no debe confundirse con la pedagogía. La pedagogía es la ciencia de la enseñanza o del aprendizaje¹. La pedagógica es la proximidad padre-hijo, maestro-discípulo. El niño que nace en el hogar es educado para formar parte de una comunidad política, de una cultura. La pedagógica se ocupa de la educación del niño ciertamente, pero también del joven y del pueblo en general en las instituciones escolares y los medios de comunicación. Debe el niño o el joven ser conducido de la mano hacia su propio proyecto. Y este “tiempo” pedagógico en la vida del ser humano indica la continuidad de la historia humana y señala como ya se dijo, la alteridad metafísica y ética del ser mismo del hombre. Es la transmisión de la cultura acumulada.

El sistema pedagógico educa dentro del *ethos* tradicional del pueblo, aunque la pedagógica no debe reducirse a la relación escuela-alumno o a las instituciones llamadas “pedagógicas”, sino que abarca todos los *servicios* (socio-políticos y económicos) que son la educación, salud y bienestar que integra el confort de la casa, la seguridad de la vejez, el transporte, etc.

Exterior a los sistemas ya constituidos de educación, transporte, salud, etc., surge siempre el nuevo, el Otro, el que pone necesariamente en cuestión lo ya dado, porque el hombre siempre se resiste a someterse completamente al sistema. El hijo, el discípulo, es distinto, no solo diferente a la pareja o al maestro, de quien hay que saber escuchar en silencio su revelación novedosa que aporta a la historia y prolonga la tradición. Este proceso pedagógico ni es retorno, ni repetición, ni recuerdo, ni mayéutica: es innovación; es aprendizaje. El Otro que acaba de nacer, el hijo, ni imitará lo que otros hicieron, sino que re-creará lo que otros en otros crearon, y a esta cuestión Dussel y la Filosofía de la Liberación le llama la *analéctica de la enseñanza*, que es el modo humano de asumir *la tradición*.

Dussel parte de la pedagógica-erótica y luego pasa a la pedagógica-política. La *falocracia erótica* reflexionada en páginas atrás, por mediación del *filicidio* pedagógico

culmina en el *fratricidio político*. En América Latina, aun machista, el padre como Estado se opone a la madre como cultura. Y el hijo lleva impresa la bipolaridad (confusión) del padre-madre, violencia-cultura.

Los latinoamericanos somos hijos de la Malinche (la india que traiciona su cultura) y de Cortés (el padre de la conquista y las virtudes del estado), y por eso, no quieren ni ser indio ni español, no se afirma como mestizo, sino como una abstracción, es hijo de la nada.¹

El olvido que el padre tuvo por su mujer, es el mismo olvido que el hijo (el latinoamericano) tiene de su ser, aun, después de más de 500 años, sin identidad psicológica.

El hijo, el nuevo, que todo lo debe aprender todavía, pero que cuando *algo* haya aprendido (lo que recibe de Otro) o *inventado* (es decir, lo que descubre por sí mismo), entonces tendrá “algo” de experiencia *sobre* la cual vendrán nuevas invenciones y aprendizajes a hacer crecer el mundo. Este hijo no es huérfano, es hijo de los padres y de un pueblo. El pueblo latinoamericano tiene un ámbito propio que no ha sido comprendido ni incluido (porque es despreciado como incultura, barbarie, analfabetismo, superstición) en el sistema escolar, o los medios de comunicación, que todo lo interpretan desde la perspectiva “racionalista”, pretendidamente universal como nada, no-ser, irracionalidad. Pero, la cultura popular, es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial.

Al hijo se le mata en el vientre de la madre por el aborto o el aborto social en el vientre de la sociedad a través de la represión cultural. Represión que se efectúa siempre en nombre de la libertad, el orden y el respeto a las instituciones, represión que se lleva a cabo con los mejores métodos pedagógicos. El huerfanito es acogido en la “escuela” donde es instruido en una cultura extraña, alienante de su tradición familiar-popular.

Hemos sido educados por siglos para “portarnos bien”, para no pensar algo distinto de lo que nos han heredado los grandes pensadores clásicos. Por ejemplo, a Sócrates lo condenaron a muerte por manipular a la juventud, pero si lo vemos desde la perspectiva de que mata a la juventud haciéndole creer que las respuestas griegas a las que él sutilmente los encaminaba, eran nada menos que las ideas eternas y divinas, divinizando desde entonces a la cultura griega; de esa manera toda la juventud que ha leído sus

“diálogos” ha creído que los griegos deberás compartían las pasiones y los defectos de sus dioses en el olimpo.

De modo que en la ontología de la Totalidad (griega y moderna) la dialéctica de la enseñanza se resume en que el maestro que comprende al discípulo como “lo Mismo”, debe producir en el educando el recuerdo de lo olvidado de “lo Mismo” (el ser, lo divino, desde siempre para los griegos, y subjetivo, libre e individual en los modernos) que adquiere actualidad por el conocer presente. En esta ontología de la Totalidad, el maestro es pasivo, nunca innovador. En este proceso, el Otro nada tiene que hacer, solo recibe en un férreo sistema disciplinar la tradición histórica de sus respectivos pueblos, sin respeto por el Otro¹. El argumento mas rotundo que tiene la metafísica de la Alteridad contra la ontología es que el hombre nace en el hombre, y su primera relación es con el hombre y no con la naturaleza. La relación hijo-madre es la *verdad primera*, la experiencia originaria.

La dominación pedagógica comienza con el adoctrinamiento que antecede o sigue a la conquista (y no por la evangelización independiente de la conquista, tal como la proponía Bartolomé de las Casas, los jesuitas en sus reducciones o franciscanos, aunque eran pocos estos evangelizadores), así comienza la dominación ideológica en nombre de los mas sublimes proyectos y bendecidas por bulas de Papas y leyes de Reyes “católicos”. El hijo, el mestizo, el latinoamericano poco a poco, de generación en generación fue creando una cultura nueva, con una triple contradicción: presencia de la cultura imperial de la metrópoli, de la cultura ilustrada de la oligarquía encomendera y de la cultura popular del pueblo vulgar formado por indios, negros, mestizos, zambos, etc. Para el conquistador, el colonizado es un ignorante, perverso, de malos instintos, ladrón y sádico.

Rousseau (el pedagogo europeo y moderno) propuso, (ahora no en nombre de la divinidad como Sócrates) en nombre de la naturaleza, la cultura burguesa que emergía en su tiempo; su proyecto es ideológico. En primer lugar porque disfraza a la burguesía de naturaleza, la naturaleza universal se identifica con la ideología burocrática imperante, el ser, recto, originario, es la naturaleza; después porque no da conciencia crítica de este encubrimiento y le hace aceptar en nombre de la crítica, un proyecto que asumirán pedagogos, educadores, profesores, planes de estudio, para continuar por el mismo camino ideológico en el proceso de domesticación de la niñez y juventud. Crear a un hombre dispuesto siempre y en cualquier parte a dar la lucha para sobrevivir en un mundo *naturalmente* competitivo. Este es el *ethos* del hombre burgués, el *Emilio*¹.

El *Emilio* debe cortar con toda relación con su madre-cultura para poder ser educado por el Padre-Estado, el hijo ciertamente honrará a sus padres, pero solo obedecerá al Estado que es su educador, tiene de esta manera poder sobre el hijo-pueblo “para siempre” usurpando el lugar del padre, el abuelo, la tía, el cura, el viejo del pueblo, el barrio y de la comunidad toda en la función de educar a los hijos. Además, pueblo se desentiende de la educación de los suyos. Este es el origen de las “instituciones pedagógicas” modernas, la escuela del Estado moderno, con la orden de educarlo en la creatividad, la dureza, la audacias, la serenidad, la honradez, actitudes necesarias en el cruel mundo de la *competencia* capitalista, con el único y absoluto criterio de la *utilidad*. Estas “categorías” fueron usadas por todos los pedagogos “eminentes” de Europa, Estados Unidos y Rusia, y lógicamente imitadas por los latinoamericanos.

Nombres como Pestalozzi, Dewey o Montessori. Según esta última, el maestro crea la mente del niño, tiene en sus manos el desarrollo de la inteligencia y la cultura de los niños¹.

La cultura imperial, la del centro europeo y estadounidense, es la que pretende medir a todo otro grado cultural, en todos los aspectos. En música, pintura, cine, escultura, ciencia y tecnología, formas de vestir, de divertir, de creer, etc. Esta cultura tiene los medios y los fondos colectivos de comunicación en sus manos. Nuestras culturas periféricas, admiran azorados y repiten grotescamente la luminosa cultura artístico - científico y tecnológica del centro. Las elites locales, alienadas de sus propios valores culturales, ignoran a su cultura nacional, desprecian su raza y carácter, aparentan ser blancos porque se visten como ellos, oyen canciones en inglés, comen en los lugares simbólicos del imperio (Mac Donald, y otros) presentes en cada ciudad de América Latina. Son desechos de la historia, sin historia, porque no son lo que son, al imitar ser otros.

Las revoluciones populares nacionales antiliberales del siglo XX afirman a la madre, a la cultura latinoamericana que se ha ido gestando en casi 5 siglos; cultura olvidada, negada, popular. El hijo del siglo XX ha comenzado la rebelión que lo llevara a su aniquilamiento o su liberación, es una rebelión contra las gerontocracias y las burocracias, no ya contra la burguesía neocolonial, sino contra la sociedad de opulencia, la destrucción y el consumo de las compañías multinacionales, produciéndose un nuevo filicidio. El 68 mexicano.

Así, la cultura de los oprimidos es por los medios de comunicación y manipulación, la cultura de las masas, es la vulgarización disfrazada de modernización, consumistas de revistas del corazón, boberías de telenovelas de míseros ricos y pornografía. El viejo mundo estaba regido por la Autoridad (la censura), mientras que el nuevo mundo está regido por el Dinero¹. Tomar clara conciencia del mecanismo propio de un sistema que establece el monopolio de la enseñanza y la salud; y que elimina todo subsistema que pretenda limitarlo.

Las instituciones burocráticas educativas y los medios de comunicación de masas introyectan “científicamente” la ideología dominante, de esa manera, controlan la “peligrosa” inclinación agresiva del individuo, desarmándolo y vigilándolo por una instancia alojada en él mismo. Todo este proceso de alineación cultural es profundamente ideológico, en cuanto que expresa conocimientos o ideas que pretenden ser universales, porque lo dice el centro. Es a través de la cultura de masas como la ideología propaga con pretendida ingenuidad el proyecto imperial, que produce y defiende un mercado para sus productos. La alineación cultural es un momento de la alineación política, económica y religiosa.

La “institución productiva” llamada *escuela* entrega a su público la “mercancía” denominada *educación*; el que “se la lleva puesta”, la compra, es el *alumno*. El “certificado”, el “título”, el “diploma” oficial es solo una llave para ocupar un puesto de trabajo en el control del poder del sistema. Sin estos papeles, el sistema no reconoce el conocimiento y la “sabiduría” de una persona.

A pesar de todo, el hijo, el Otro de la pedagógica, *está ahí*, de todas maneras y contra todas las dominaciones pedagógicas se rebela, se rebelará siempre, siempre habrá nuevas Reformas, nuevos Tlatelolcos. El discípulo ya no es solo neutra naturaleza, (según Rousseau), sino que es una historia nueva, con exigencias reales, históricas, personales. La liberación del oprimido la debe efectuar el mismo oprimido, pues se crearía otra dependencia psicológica y social si la lleva a cabo un solo hombre (cosa muy poco probable), como mesías salvador y liberador. La liberación del oprimido ha de ser hecha por el mismo oprimido con la mediación de la conciencia crítica del maestro o conductor con y en el pueblo.

Esta cultura tiene los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de compromisos históricos; conoce sus enemigos, sus amigos, sus aliados. El pueblo tiene de exterioridad estos valores que no son formulados por los maestros, sino que están ya en el interior del pueblo, en una especie de *a priori* metafísico. Hasta que

no se logre formar en la misma praxis la conciencia crítica de líderes locales, populares, nativos, toda la educación, toda instrucción, será simplemente elitista y dominadora. En la lucha no hay que creer en lo espontáneo e improvisado.

El sistema, la Totalidad le ha introyectado la cultura de masas que es lo peor del sistema. Es en este campo donde la filosofía tienen mucho que hacer. El proyecto de dominación pedagógica aniquila la cultura de las naciones y pueblos oprimidos. El proyecto de liberación pedagógica se opone a la educación simplemente “bancaria” como decía Paulo Freire, sino que debe transmitir lo ya adquirido, pero desde la situación existencial del discípulo y de manera tal que su *revelación* creadora llegue a confundirse con la propia *invención* problematizadora del educando¹.

El alumno más crítico es el universitario, la juventud que estudia en los países coloniales y oprimidos de la periferia, son los que tienen una privilegiada conciencia liberadora, el maestro debe “dejar ser” a la juventud-pueblo, debe darle su tiempo, impulsarla a la acción constructiva, hacerla amar, trabajar intensamente, agotar la sobreabundante energía en el servicio del necesitado. La ana-lectica, más allá de la dia-lectica, enseña que el proceso dia-lectico se mueve desde un más allá (*aná-*) del mundo: desde “el Otro”. El maestro y el discípulo siempre tiene algo que aprender y pronto el mismo educando comienza a enseñar. Todo lo que el joven aprende lo aprende desde la Alteridad del maestro.

Retomo un fragmento del Decreto Ley 19.326 del gobierno peruano en 1972 que nos dice:

Se trata de despertar en los peruanos la conciencia crítica de la propia situación y, suscitar la justa perspectiva de conocimiento y acción que los haga agentes participantes del proceso histórico de cancelación de las estructuras de dependencia y dominación. Una educación comunitaria, fundada en una comunidad educadora por el dialogo y la participación responsable¹

Todo maestro debe enseñar más que lo simplemente dado con anterioridad; debe enseñar con *modo crítico* el cómo eso fue alcanzado; no trasmite lo tradicional como tradicional, sino que revive las condiciones que lo hicieron posible como *nuevo*, como único, como creación. El filósofo es pedagogo del no-filósofo, y esto es una tarea peligrosa, del alto riesgo, pues es una praxis, un compromiso existencial.

El *ethos* de la liberación pedagógica exige al maestro saber escuchar en un silencio respetuoso expectante a la juventud y al pueblo. Solo el que escucha en la paciencia, en el amor-de-justicia, es la esperanza del Otro como liberado, en la fe de su palabra. Solo él podrá ser maestro¹. Así también, el discípulo, juventud o pueblo sabrán admirar al maestro que en su vida, en su convivencia, en su humildad y servicio entrega la conciencia crítica y no afirmar los valores ya existentes. La actitud fundamental pedagógica es la veracidad antiideológica, es descubrir los engaños del sistema.

El auténtico maestro comienza un *nuevo* proceso, el camino inverso de la decadencia o la degradación; inicia un camino que destruye las ataduras de la libertad del Otro y que lo llama a tener una posición crítica y recuperar su actitud personal. La libertad se produce siempre por la liberación pedagógica. Es necesario pues superar la concepción *exclusivamente escolar* del proceso educativo, tan limitado, tan rígido, dogmático, déspota, corrupto e ineficiente. Hay que dar oportunidad a un planteamiento más integral, hay que reconocer las posibilidades de *otros canales* educativos como la familia, los distintos grupos sociales, los medios de comunicación por citar algunos. Hay que terminar con la “era escolar” iniciada por la burguesía europea por su maestro Rousseau.¹.

El “sistema educativo” que empieza con la *escolarización* que es elitista aunque sea obligatoria y gratuita desde el jardín de niños y termina su lógica dominadora con las universidades, la ciencia, la tecnología y los medios de comunicación. Se gastan miles de millones de pesos al año para producir cada vez más analfabetos, más obreros, desempleados y emigrantes a Estados Unidos. Hoy el mercado estudiantil es una población sin cultura, ni antecedentes históricos, vacía de necesidades propias, justas, anteriores. Son solo *entes* imitadores de modelos propagandísticos electrónicamente, “programados” para consumir las mercancías de los países del centro.

Su hablar es simple habladuría, se dicen palabras sobre palabras, se dice lo que otros dicen porque lo dicen, hacen los que otros hacen porque todos lo hacen y el querer conocer la realidad como verdad es solo un afán de *fashion*. El sin sentido viene a reinar porque las cosas no tienen más sentido que el de la propaganda, la moda, lo *fashion*, lo moderno importado, lo que se usa, todo esto impera en el hombre que ahora es solo “masa”. No es lo mismo la cultura de la masa, que la cultura popular. En la masa, la incapacidad crítica del sujeto se impone como el modo cotidiano de ser en el mundo.”Lo mismo” ha invadido todo. Para esto ha sido educado el pueblo, para ser masa. Los modelos educativos son propios para el servicio del capitalismo imperialista.

La articulación entre política, negocios y diversión es completa, y la educación oficial es un momento de esta triada.

Hoy, la escuela no está en manos de auténticos profesores, ni siquiera de los Estados o gobiernos neocoloniales, sino es propiedad de las grandes empresas multinacionales al servicio de la cultura imperial. Hoy en las bardas de las escuelas son más grandes las letras de la “Coca Cola” que del nombre del héroe nacional, y tiene más marcas comerciales dentro de ella que monografías de pueblos o lenguas propias. Hoy la educación está en manos de un sistema cultural dependiente tradicionalista y conservador. Tradicionalista porque ha considerado que todo tiempo pasado fue mejor, pues a los grupos oligárquicos (como el sindicato de maestros liderado por Esther Gordillo) se les cierra el horizonte futuro, porque no lo tienen, están destinados a repetir todo o morirán.

Son gentes que creen que la educación es domesticación, aprendizaje por repetición y memoria tanto en la familia como en la política, y que a través de la violencia, el castigo y la represión enseñan que toda rebeldía es imposible. ¿Será? Ellos son los sabios del sistema, lo que sí saben porque tienen maestrías y doctorados, los que pertenecen al sindicato; ellos son los encargados por los dominadores de engañar al niño, al joven, al pueblo para que acepten el sistema como natural, eterno y sagrado. ¿Cuáles son las estrategias del sistema?, en primer lugar crea divisionismo entre el pueblo, al cual hay que separarlo, aislarlo, no permitirles conciencia de grupo, de clase, de pueblo. Este divisionismo impide la movilización, la reflexión y la praxis pedagógica.

Como el espíritu crítico es esencialmente caótico, subversivo o “inmoral”, se eliminan de los centros tecnológicos y universidades, las ciencias críticas sociales (filosofía, sociología, psicología, etc.) y se incrementan las ciencias “exactas”, naturales y tecnológicas, por su rasgo de “cientificista”, pero realmente son ingenuas y acríticas. En cambio debe surgir una redefinición de la universidad, donde la docencia, ciencia, tecnología y las ciencias políticas deben cobrar un claro sentido crítico, ético-político. Ser valientes es decir la verdad erótica, pedagógica y política que se opone al sistema, ser fuertes con una inmensa fortaleza que hay que comunicar al discípulo, hay que discernir lo mejor de lo mejor del pueblo.

Si siempre se le enseña al niño, joven, pueblo un mundo mítico, lejano e irreal, nunca podrá crecer en la realidad. El niño debe descubrir la hidrografía en el arroyuelo del su pueblo; la historia de las luchas en la vida de su padre y abuelo; la lengua (literatura) en un lenguaje infantil por las tradiciones de su pueblo. La juventud debe descubrir desde

la realidad local, económica, política, la realidad del mundo, su mundo. La educación ha de ser una práctica de libertad para la libertad, debe aprender a reflexionar en grupo las situaciones existenciales que hagan posible la comprensión del concepto de cultura, hay que educarlo a organizarse, a estructurar su praxis, a asumir un compromiso y compartir responsabilidades.¹

Así comienza la revolución cultural en toda una cultura revolucionaria y el trabajador humilde de la cultura no necesita todo el “saber” de los profesores diplomados del sistema. Puede enseñar no solo a leer y escribir, puede dar conciencia crítica, aunque lo critiquen las oligarquías mediáticas como holgazán, revoltoso y violento. Así, con este nuevo ejército de pedagogos, se le devuelve al pueblo la creación y construcción de su propia cultura, se le devuelve el control de su propia historia, y a asumir su propia cultura, su salud, su comercio, su transporte, supliendo a los monstruos de los “servicios” oficiales burocratizados que explotan al usuario, y hasta lo asesinan.

El proyecto pedagógico que propone la Filosofía de la Liberación es el despliegue de las fuerzas creadoras del niño, joven, pueblo. Los Estados o gobiernos nuevos, revolucionarios, surgidos de una transformación han de educar al pueblo en su exterioridad. Toda revolución política, económica o social es simultáneamente una *revolución cultural*. Este es el proyecto de liberación pedagógico de la cultura popular que es lo menos contaminado de la resistencia del oprimido. Si la opresión colonial comenzó por la cultura, la liberación, nuestra propia conquista, ha de comenzar también desde la cultura, al fundar la nueva sangre, la nueva lengua y el nuevo pueblo.

Un pueblo es una tradición viva, poseedor de un pasado muy antiguo y con un futuro abierto inmenso, ¿Por qué?, porque un pueblo así, es libre ante el sistema, porque su pobreza es garantía de esperanza y su opresión de libertad¹.

Este proyecto nos lleva a un nuevo sistema que Dussel denomina “modelo educativo nuclear”, consistente en una distribución adecuada de los servicios pedagógicos en lo que podría llamarse “espacio educativo nacional”, que permite una mayor participación del pueblo en su propia educación, en constituir comunidades docentes y bajar costos.

4) El Antifetichismo

Dussel nos plantea ahora el origen y el fin de la metafísica. ¿Qué es la fetichización? Es el proceso por el que una Totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. De modo que el antifetichismo es la destotalización de un sistema, desabsolutización de una ideología, desdivinización de una cultura. El ateísmo del sistema vigente es la condición de la praxis innovadora, procreadora, liberadora.

La palabra “*fetiche*” proviene del portugués, que significa “*lo hecho por la mano del hombre*” pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto, fascinante. Abarca a todo sistema que tienda a fetichizarse, lo cual significa que se totaliza, absolutiza, diviniza, como los cesares romanos, los reyes españoles, los presidentes usurpadores de la democracia latinoamericanos. Y si ellos son divinos, ¿Quiénes se atreverán a desafiarlos con riesgo de ser castigados a su infierno o a la muerte?

Negar la divinidad del sistema fetichizado es el auténtico ateísmo, es saber volver las cosas a su lugar, a su verdad. La cuestión no es decir como Nietzsche: “¡Dios ha muerto!”. La cuestión es: ¿Cuál Dios dices que ha muerto? ¿El fetiche? ¿Europa divinizada?

Es metafísicamente correcto decir que “el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión”, la religión del sistema, la que le sirve al sistema, la que lo justifica, la que no lo cuestiona, la que condena al infierno a los “violentos”, revoltosos, agresivos, anárquicos, desobedientes, guerrilleros y terroristas. La religión fetichista, la de la cristiandad medieval (que no es el cristianismo, sino una cultura) es adorada por las grandes potencias cultas, democráticas, modernas, gordas por la gula consumista de los excesos de producción y acaparamiento de bienes. En su altar se inmolan los indios desde hace más de 500 años, desde las minas de oro y plata, hasta los plantíos de drogas en las montañas.

Se inmolan los negros, desde cuando eran esclavos hasta los marginados actuales en los ghettos americanos, o en las fabelas brasileñas. A esta religión se le inmolan las mujeres arrumbadas en el mismo quehacer doméstico y contagiadas de enfermedades venéreas por los machos maridos y se ofrecen los niños explotados de miles de maneras, entre las cuales los pederastas son cubiertos por los capelos cardenalicios.

El ateísmo es una negación de este fetiche, de este dios en el cual no creemos, y es a la vez la afirmación de la existencia del hombre. Feuerbach decía que es necesario abandonar la teología hegeliana y abrirse a la antropología.

En “La filosofía de la miseria” Proudhon confiesa que “estudiando en el silencio del corazón el misterio de las revoluciones humanas, el gran Desconocido, --Dios--, ha

llegado a ser para mí una hipótesis, un momento dialéctico necesario” semejante cosa decía San Juan de la Cruz: “después de todo hay nada”. Si, la nada del sistema, el mas allá de todo ente, de toda cosa, lo que trasciende la Totalidad, lo metafísico (ante lo “cual es necesario guardar silencio”, decía Wittgenstein). Abrirse a la nada, es exponerse completamente, por la Libertad que el sistema no condiciona, porque no puede.

El sistema se piensa divino porque se cree inamovible, pero lo realmente divino es el Otro de todo sistema. Con esta afirmación se posibilita la revolución. (Desde el increíble campo de la religión). La afirmación práctica del ateísmo es la lucha por la justicia, liberados ya de los miedos al infierno pregonados por una cultura religiosa (por no decir supersticiosa) antes imperantes. Liberados para gritar que el sistema es injusto porque no es divino, eterno, uno. Porque “los dioses no comen ni gozan con lo robado” dice la letra de la canción “*La maldición de la Malinche*” de Delgadillo. Este régimen no es divino porque es opresor, porque engaña, vigila, manda, saquea, roba, viola, se burla, golpea, reprime, tortura y asesina. En cambio el Otro absoluto es la justicia y la bondad, el dador de la vida.

El hombre portador de la religión metafísica es responsable del oprimido. El padre responsable de dar la realidad al hijo por pura generosidad, de dar conciencia crítica al discípulo, al pueblo. Aun ante las consecuencias de ser perseguido, aprisionado, asesinado dando testimonio de la Gloria del Infinito.

El fetichismo, como el panteísmo clásico de los griegos no solo diviniza el sistema, sino que fija los útiles, los usos, las instituciones.

En cambio, crear es poner en la realidad sin antecedentes, desde lo que no está todavía constituido, desde fuera de todo sistema o formación social. **La teoría metafísica de la creación es la apoyadura teórica de la revolución liberadora; es la formulación de que ningún sistema es eterno, porque todo es contingente y posible.** La contingencia y posibilidad de las instituciones sociales de un sistema político, erótico, pedagógico y religioso. Esta contingencia carcome la pretensión de divinidad del estado opresor. El mismo fetiche es criatura, y es destituido de su presunción de eternidad. Esta teoría de la creación da fluidez al todo ya todo. Si todo es creado, nada es divino sino la Exterioridad absoluta. La creación es ateizante del cosmos y el mundo. El mismo cosmos aparece como creado por la Libertad incondicionada, como lugar de servicio y materia para calmar las necesidades del los pueblos.

Para aquel que se juega responsablemente y riesgosamente por el oprimido nada es suficientemente firme como para no dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, voz al silenciado, audiencia al “violento”.

El cosmos adquiere un estatuto ético, surge de la Libertad para ser usado al servicio del Otro. El hombre no adora ahora al cosmos (a la naturaleza), el hombre usa al cosmos como mediación de servicio, de culto, de justicia. El hombre jamás ha de inclinarse ante la materia que no es eterna ni divina. La realidad es la Totalidad constituida creadamente, unidad relativa de toda sustantividad de suyo, desde sí, anterior a toda posterior manifestación en el mundo. Lo real es el cosmos como Totalidad, *prius* del mundo. El cosmos es existente. La Exterioridad absoluta no es existente (no esta puesto fuera de), es solo “*siste*”.

En el materialismo, todo lo real procede por diferencia de la identidad originaria de la Materia. Todo es interno a la Materia; no hay libertad y por tanto, no hay responsabilidad. Reina la determinación, la necesidad, el destino. Todo es divino, de modo que es divino el imperio opresor, el machismo, la represión, el materialismo ingenuo termina también por ser fetichista y se comporta también como cualquier tipo de panteísmo o idealismo.

En cambio el materialismo crítico toma a la naturaleza como materia de trabajo. Las cosas importan en cuanto se fabrica con ellas lo que otro necesita en cuanto tal, más allá del sistema vigente

Para Hegel, el culto supremo lo rinde al acto perfecto de la religión absoluta, consistente en la certeza que tiene el sujeto del estado absoluto, (por un acto de fe), de que la representación es la Idea, de la certeza de ser “Dios”. En cambio, el culto absoluto al Otro infinito, la economía absoluta, es, en la justicia, dar al Otro la materia trabajada. Servir que es liberar al oprimido, esto es el culto. Dando de comer al hermano, curando sus heridas, instruyendo al que no sabe, ayudando a la viuda, el huérfano, se celebra la liturgia al Absoluto.

Nada de creer que Dios es un “ente supremo” que paga y pega. Que paga con la gloria, el cielo y la felicidad después de muerto, la virtud (diría, la abnegación) del hombre. Infeliz en el mundo, feliz y con la paz eterna para que en ella descansa en el cielo. El hombre alienado como trabajador en la sociedad capitalista, creyentes al sentido histórico de la propuesta kantiana del “bien supremo”. El Absoluto no es un “ente” que justifique una ideología dominadora. Este es el dios que negó y destruyó con razón Feuerbach y Marx.

Ahora bien, no hemos hablado del *homo ludens* de Nietzsche porque no se trata de una fiesta dionisiaca o báquica, de las que nos promueven los medios de comunicación y se vislumbra desde los viernes por la tarde-noche hasta la madrugada del sábado. No es una fiesta con el vino derrochado por los que pueden adquirirlo, y que intentan ser felices al perder conciencia de ellos mismo. Su felicidad es olvidarse que son infelices. La nuestra es otra fiesta. Es el culto y la liturgia al Infinito en la liberación misma. Nuestra fiesta al Infinito es la alegría por la liberación, por el encuentro, el reconocimiento del Otro u Otra. Dice Rosenzweig que los pueblos solo festejan y recuerdan los tiempos de su liberación; jamás se festejan las conquistas y los calendarios de fechas opresoras.

No es la fiesta que simplemente ponga un paréntesis dominical al trabajo de la semana, no es un descanso sin responsabilidades ni justicia. Paréntesis fenomenológico de un juego de payasos y circo, que alegran unos y lloran otros bajo su máscara de la soledad y angustia de “la insoportable levedad del ser”. De querer olvidarse de su vida cotidiana porque no pueden superarla, de una vida donde aparentan ser los triunfadores, pero que saben en lo más íntimo que todo es ficticio, que todo lo que tienen se acabara, que son fetiche de otro hombre.

El culto supremo, la praxis misma de la liberación nos da la alegría suprema. La fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita. Lo que mide toda otra alegría, y la que permite seguir viviendo.

Canción popular latinoamericana (fragmento).

“Buenas nuevas”

Caerán los que oprimían la esperanza de mi pueblo

Caerán los que comían su pan sin haber sudado.

Caerán con la violencia que ellos mismos se han buscado,

Y se alzaré mi pueblo como el sol sobre el sembrado.

Buenas nuevas, buenas nuevas pa’ mi pueblo.

El que quiera oír que oiga,

el que quiera ver que vea,

lo que está pasando

en medio de un pueblo que empieza a despertar;

lo que está pasando
en medio de un pueblo que empieza a caminar.

Podemos cambiar la historia,
caminar a la victoria.

Podemos crear el futuro
y romper todos los muros.

Si unimos nuestras manos
si nos vemos como hermanos,
lograremos lo imposible:
ser un pueblo de hombres libres.

CAPITULO IV

LA FILOSOFÍA DE LA PRODUCCIÓN O POIÉTICA Y EL DISCURSO METODOLÓGICO (LA ANALÉCTICA)

En este cuarto capítulo, exponemos que en la Filosofía de la Liberación hay cuatro distinciones de la proxemia, o filosofía del ente, y que Dussel llama *poiética* a la filosofía de la producción, como la relación hombre-naturaleza. El segundo ámbito de la poietica es la expresión de significantes, de signos contenidos en la semiótica. Luego la económica como la mediación entre la practica y la poiética y finalmente el método seguido por Dussel para pensar adecuadamente la realidad de la Totalidad cambiante latinoamericana.

4.1 LA FILOSOFIA DE LA PRODUCCIÓN O POIETICA.

1) NATURALEZA.

La relación practica con el Otro, incluye siempre una relación proxemica, o sea, una relación del hombre con la naturaleza. Para Dussel, la naturaleza no es el cosmos, ni la cultura, ni la materia de trabajo humano. La naturaleza es la parte del cosmos comprendido en el mundo y está formada por entes naturales, es la totalidad fenoménica de la que decimos que está estructurada por un orden astronómico, físico o inorgánico, evolutivo, vegetal y animal. Estos entes no culturales (sin dejar de ser parte del cosmos como cosas reales), tienen por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo.

Es desde el mundo histórico, político, erótico o simbólicamente determinado, que comprendemos a la naturaleza e interpretamos a los entes naturales. Si hay una historia del mundo, la hay de la naturaleza. Los griegos comprendieron a la *fysis* como eterna, divina, naciente; los medievales comprendieron a la *natura* como creada, finita, sin principio de corrupción; los modernos europeos la comprendieron como la materia observable matemáticamente y explotable económicamente. Así, la naturaleza junto al trabajo y el capital, es el origen del mítico progreso civilizador. Con todo esto podemos concluir que la naturaleza es políticamente interpretada, principalmente como materia de un modo de producción en una formación social determinada¹.

La naturaleza, lo no culturalizado del cosmos, es el mundo, es el aparecer fenoménico de lo que es real, de suyo, anterior al mundo como orden de la manifestación, que se distingue del orden de la revelación. El cosmos es realmente conocido en su constitución real (ya que el comprender derivado es el descubrimiento), pero nunca interpretado del todo (debido a la exterioridad del cosmos y por eso habrá siempre posibilidad de una historia futura de la naturaleza). De la naturaleza formulamos modelos que nos permiten comprender lo que es el cosmos. Llamaremos universo al cosmos modelizado en tanto naturaleza.

Hoy el modelo del universo más aceptado unifica la cosmología con la cosmogonía: el universo no es ni eterno (como para Aristóteles o Maimonides), ni incorruptible o sin cambio (como para Tomás de Aquino), ni infinito en el espacio. Todo el cosmos físico, aun antes de ser incluido como naturaleza o modelizado como universo, es un microsistema que posee unidad, coherencia, sustantividad, es uno y único. Y dentro del él surge un fenómeno contrario a la entropía. La vida. En la cual, una complejidad mucho mayor se deja ver en una simple célula viviente.

El hombre es el único viviente que es apertura al Otro, a la exterioridad alterativa, y solo él tiene la experiencia de la proximidad de la totalidad-exterioridad y el manejo de las múltiples mediaciones en la Totalidad del mundo. La especie humana está formada por individuos distintos, entes que construyen historia, es una especie que tiene historia, historia mundial. La única cosa libre que tiene el mundo es el Otro¹, porque puede volverse, reflejarse sobre las cosas para comprenderlas en su mundo, re-flexionar. Incluir en ese mundo las cosas cósmicas es lo que aconteció desde que el hombre es hombre. Aquella primera naturaleza fue muy inhóspita y causa de terror, el frío, el hambre, la soledad, el desconcierto. Atacado en su piel, la naturaleza se le avanzaba, la naturaleza que desde entonces fue su hábitat, su lugar de vida y que la transforma en fuego, calor, seguridad, luz, casa. La naturaleza es también interactiva, es la belleza de las auroras y los atardeceres, la frescura de los árboles con sus arroyos, el cantar de los pájaros, la potencia del trueno y del mar, el perfume de la brisa y las flores.

Pero la naturaleza que era entonces como un jardín del edén, el hombre la ha transformado en un inmenso basurero. El hombre moderno la ve con ojos de codicia en materia del trabajo. La naturaleza divina de los griegos, la “hermana tierra” de San Francisco es interpretada como pura explotabilidad. Esta es la interpretación de la naturaleza por los centros del poder. “El tesoro de las aguas profundas”, los metales de

las minas que valen mas que la vida de los trabajadores. La naturaleza, de diosa griega, ahora es solo una puta (con todo respeto a ellas) materia prima industrial.

La naturaleza podría exterminar a la especie humana que se ha tornado irracional por su sistema tecnológico-económico, pero el hombre ni parece inmutarse. Lanza su discurso de un máximo de ganancia, de consumo y producción. El imperialismo continúa su tarea devastadora. Los responsables políticos, económicos y militares son las potencias del centro industrial que jamás se autodeterminara a reducir su crecimiento, porque sería su propio fin, porque su esencia es un irracional crecimiento.

Hoy es el momento en que los pueblos periféricos exijan por sus materia primas un precio justo, pero antes de aceptarlo, los países poderosos lucharán, asesinarán, reprimirán con sus ejércitos imperiales. La liberación política de la periferia es condición esencial de la posibilidad de la regeneración del equilibrio ecológico natural. Sería la humanización de la naturaleza, la cultura en la justicia.

2) SEMIÓTICA

La filosofía del ente tiene dos aspectos: la descripción del ente natural, y la del ente cultural. Los entes culturales son fruto de la relación del hombre con la naturaleza, son signos, productos o artefactos. La Totalidad de estos entes se denomina: Cultura. Los signos son aquellos que significan a personas u otros entes.

En la proximidad, el cara-a-cara, el sin tiempo y sin espacio de la inmediatez, el estar junto al Otro, con el Otro, en el beso de los amantes, en la mirada de la madre ante el hijo que llega de lejos, en el abrazo de los hermanos ante la alegría de la liberación, en todo esto no hay palabras, ahí solo reina el silencio o la música. El silencio cargado de plenitud es desde donde se originan las palabras. En el origen de las palabras está el Otro, en su decir por su presencia, es un decir inefable, no dice todavía algo, no dice nada, porque no es necesario. Se dice a sí mismo en su presencia próxima. Es la epifanía de la sinceridad, porque no hay mayor sinceridad que estar presente. No es la verdad sino la veracidad, la fidelidad, la verdad primera que es la revelación, la desnudez ante el Otro. Es una responsabilidad callada ante el que nada puede decirse porque simplemente está ahí¹.

Para la semiótica, la proximidad originaria es esencial, pues sin ella no puede surgir el sistema de los signos que se elaboran y producen como puente con la lejanía. Solo el hombre tiene una función semiótica o una poíesis simbólica. El hombre es capaz de

decir algo acerca de algo. “Lo dicho” es el fruto óptico de la función semiótica. La cosa se muestra, se manifiesta, se descubre. El descubrimiento de la cosa, del ente, es la verdad. La verdad es un ir de la cosa a la interpretación; la función significativa es un ir de la interpretación al signo.

El mundo es la Totalidad existencial cotidiana. Queda expresado intencionalmente como Totalidad interpretada. Esta Totalidad de sentido se expresa por totalidades significativas, de las cuales, la mas importante es la lengua. Por lengua entendemos una Totalidad de momentos significantes formados por unidades elementales en un momento de su historia, que expresan fonéticamente (o por escrito) la Totalidad de sentido. La Totalidad interpretada representa el mundo y la lengua expresa la interpretación¹.

La lengua, (como Totalidad expresiva del mundo), tiene tantas modalidades como el mismo mundo. Por ejemplo, la lengua política, que se comprende no por lo que se dice sino por lo que se calla, a quien se dice, contra quien lo dice, cuando y por qué, etc.

Ahora bien, nos encontramos ante la imposibilidad de descubrir otro sentido a lo que se dice porque se ha impuesto un sentido único. Se dice lo que se dice porque todos y desde siempre lo dicen. Se ha perdido el sentido del sentido y/o del sin-sentido. Hoy la teoría de la comunicación se fundamenta en esta tautológica, en esta “presuposición” que es complicidad fundamental y fundacional.

Ahora bien, todos los procesos y modelos de codificación son correlativos al de decodificación, o sea, lo presuponen. Pero estos modelos olvidan que lo supuesto es una enorme tautología sistemática. Se acepta ingenuamente que la información puede ser decodificada sin conflictos lingüísticos, sociales, políticos, económicos, raciales, religiosos, eróticos, etc. Se acepta que el comunicólogo siempre olvida el sistema vigente, dominador, en el que todos dicen interpretar lo que se dice aunque en realidad no saben dar sentido de nada de lo que dice.

Mas de pronto, en el mundo de los signos, de los gestos, las señales, las palabras, surge lo inefable, lo inesperado, lo que desquicia la Totalidad semiótica. Surge un grito y luego otros y otros. Se rompen las ondas de radio y televisión con los alaridos de dolor. Los gritos son de seres que están más allá del sistema semiótico. Lo dicho, el signo, la palabra, desaparecen, ¿porque? Porque alguien aparece en el hueco que la semiótica dejó, en el vacío que no puede llenar la palabra. La expresión deja su lugar a la exposición.

Alguien ha quedado expuesto, ¿quién?, el Otro se ha revelado, su persona es el mismo mensaje indescifrable, más allá de todo código. El “decir” como exposición anticipa a “lo dicho” como expresión.

Cuando (casi siempre) tal exposición del oprimido es reprimida, se impone violentamente la Totalidad semiótica como dominación ideológica, entendiendo por ideología al discurso que justifica la acción dominadora, ocultándola. El signo tiene como horizonte de significado solo a la cultura imperial. Entonces, la cultura popular está en silencio. Su exposición violada. La publicidad y el adoctrinamiento de la ideología del imperio, por todos los medios de comunicación condicionan a las masas como mercado, deseos condicionados del sistema económico capitalista. Tan ideológica puede ser la ciencia como la conciencia de las masas. El signo no significa la realidad de opresión, sino que la oculta; es falso.

La interpretación provocante de la protesta es la revelación de otro ámbito significativo. Es la palabra subversiva, y la única manera de decodificarla es realizando una acción práctica de servicio. Una semiótica de la liberación debe describir el proceso del paso de un sistema de signos a un nuevo orden surgido por la destrucción y superación del antiguo orden. Esta semiótica instaurará nuevas palabras, porque innovará el sentido del mundo. De modo que la revelación expresiva del pueblo, que solo se acoge en el silencio, es el principio de la liberación semiótica.

1) POIÉTICA.

Se refiere a la producción material o la relación del hombre con la naturaleza. Se ocupa del ente como artefacto, como producto de transformación de la naturaleza, es cultura. Para satisfacer una necesidad. La necesidad es la tensión hacia el objeto que sacia y del cual se tiene conciencia de su existencia. El estado de necesidad produce un sujeto necesitante, origen de todo acto productivo, de todo trabajo.

Lo que acontece en el sistema capitalista es que existe una política de producción del deseo, que se funda en el proyecto del sistema, y que crea por la publicidad un deseo o necesidad colectiva: El mercado.¹

Tal mercado es fruto de un criterio absoluto del sistema económico mismo: adquirir la mayor ganancia con la menor inversión o producción posible.

El *ego laboro* es mas valioso, cotidiano, antropológicamente unitario y corporal que el *ego cogito*. El materialismo poético enuncia: el sujeto productor y su trabajo constituyen a la naturaleza simplemente como *materia*. Todos los artefactos que nos rodean son productos del trabajo humano.

El acto teórico es contemplativo, pasivo; produce la verdad como descubrimiento de lo que el ente sea, se alcanza por la interpretación, previa demostración. Su plenitud es la ontología y la ciencia.

El acto práctico es operativo, activo: produce la proximidad con el Otro como justicia; se alcanza por la decisión, previa deliberación. Su plenitud es la política¹.

El valor de uso es lo que el trabajo ha objetivado en la materia natural y hace del artefacto un instrumento. Tiene valor porque *sirve-para*. Este valor no es intrínsecamente económico, el trabajo es la fuente del valor de uso, porque el producto en cuanto satisfactor tiene un valor funcional, de uso, y que se puede cambiar por otro. Y este es su valor de cambio. El ente se ha convertido en una mercancía, que no es absoluto sino relativo al valor del signo o significante.

En este sentido, cada artefacto forma parte de una Totalidad cultural, funcional, simbólico-significante, son cosas-sentido que significan una función y la cumplen dentro de la Totalidad de la cultura, de la semiótica, de la economía. Fuera de esta Totalidad se encuentra todo aquello que es juzgado como inculto, miserable, inútil, no diseñado. Aunque realmente puede entenderse como lo diseñado de otra manera

Esta exterioridad se manifiesta en el sistema como algo que no puede ser definido desde la Totalidad. Existe pues un llamado *plus-trabajo* que el sistema no puede absorber, ni ver, ni aceptar, pero que lo niega, aliena y reprime. Este *plus-trabajo* es una fuerza productiva no empleada por el sistema, y no sabe que hacer con ella, es la fuente de la aparición conciente de un sujeto histórico. Es decir, el tiempo perdido como desempleado, la marginalidad, subempleo, es el tiempo subversivo, tiempo de la toma de conciencia de la necesidad material y de un nuevo sistema. La fuerza productiva sobrante puede producir un nuevo sistema.

Los sujetos históricos surgen en las coyunturas (como la actual) donde la crisis del sistema productivo capitalista, también produce algo mas que artículos y pobreza, produce conciencia de vulnerabilidad, de marginalidad, de impotencia, y a la vez conciencia de la necesidad de liberación en la oposición que luchara para hacerla real, es cuando ante la clase dominante emerge la clase dominada como clase rebelde, avanzando como lo inevitable, temible, nuevo. El sistema está en crisis.

Las naciones dependientes y explotadas contemplan en su tierra la contradicción existencial de un diseño extraño a ellos, de una imitación inadecuada de diversas tecnologías. De modo entonces que un diseño alienado es un diseño ideológico. Y la mejor ideología es el engaño al dominado de que no es dominado, explotado, es una norma oculta de dominación en beneficio del dominador. El diseño del estilo del producto, de la vista de su apariencia para que fascine al comprador, al mercado y permita una mayor venta, cumple la función de forma, signo o significante ideológico, y hay muchos ejemplos de esto, desde los refrescos como la Coca Cola, pasando por cigarrillos, autos, etc. Nuestra sociedad está enferma de consumismo.

La tecnología está puesta al servicio de la ganancia económica del capital. Pero dichos productos ideológicamente embellecidos sólo pueden ser comprados por la minoría oligarquica dominadora.

La liberación en el nivel de la producción tecnológica y del diseño supone una autodeterminación que sólo pueden tener los pueblos política y económicamente autosuficientes y “libres”. Se trata de comenzar una tecnología y un diseño que tenga otros criterios, los propios de nuestros países periféricos. El primer criterio es el de garantizar el derecho de todas las personas al trabajo, pues el derecho a la vida se cumple no a través de garantizarse las necesidades de sobrevivencia. El derecho a la vida se lo gana el hombre por el trabajo¹. No basta que sobreviva de la subsistencia caritativa de organismos gubernamentales o no-gubernamentales, no basta con programas asistencialistas (muchas veces electorales) que solo dan alimento temporal y en casos de desastre natural, cuando lo que tenemos de manera permanente es un desastre económico y político.

Otros criterios son al tener al menos un mínimo de capital, el uso de tecnología media y el uso de recursos propios. ¿Cuándo se lograra la liberación? Cuando al mismo tiempo la justicia impere en la política, la erótica, la pedagógica; cuando la proximidad no dejaría lugar a las mediaciones que suplan la lejanía. Pero esta utopía ciertamente es imposible en la historia, pero eso no significa que no pueda guiar nuestra reflexión al menos para juzgar la alineación en que vivimos, y de ahí, a la necesidad de la liberación en todos los niveles. Esta utopía escatológica es la fuente de clarividencia y de praxis.

Pero mientras esta utopía no se realice, nos damos cuenta que en la mayoría de nuestros países, en la mayoría de sus habitantes, el trabajo económico-poiético, el de todos los días, es un vulgar vender su ser, su realidad, su vida, su carne, sus conocimientos, su habilidad, su persona, por un salario que no compensa la energía gastada. El pueblo

presente, los condenados de la tierra, viven en la mas monstruosa separación entre la económica y la estética, trabajan peor que animales para producir artefactos que otros utilizaran; no pueden expresar su propia cultura, alienan el fruto de su trabajo. Es el infierno en la tierra.¹

En el acto liberador, el Otro recobra su fisonomía humana, la aparente fealdad de la pinche india o negra aparece como la más esplendorosa y fascinante belleza. Y entonces en la fiesta de la liberación, el pan que compartimos con nuestros hermanos es bello, tibio, sabroso, oloroso. Es un pan que alimenta la vida para el amor y el servicio, para el abrazo, en la libertad.

2) ECONOMICA

La económica es la parte de la filosofía que piensa la situación practico-productiva de la relación del hombre con la naturaleza, pues toda producción, distribución, intercambio o consumo se hace por alguien y para alguien. Sin trabajo no hay proximidad y sin poética no hay referencia práctica. La unidad de ambos es la economía.

La economía estudia los mecanismos de producción concreta del intercambio, distribución y consumo de una estructura social dada y su interdependencia. Se ha caído frecuentemente en el economicismo o en otra posición ideológica que niegan la consistencia de lo económico. Ambos extremos han de ser superados.

Desde que el hombre es hombre recoge o produce a partir de la naturaleza lo necesario para cubrir sus necesidades (poiética), y siempre lo ha hecho en grupo, en familia, en tribu, en sociedad (practica), de esta manera, el hombre producía y reproducía la vida del grupo. Poco a poco su grupo intercambió con otro grupo, y el hombre logró distinguir entre el valor de uso (el “para-que” del producto) y el valor de cambio (el “por-otro” producto)

Por el dominio de la técnica de la guerra, los indoeuropeos dominaron políticamente a los pueblos agrícolas. Un hombre dominó a otro y se apropió del producto de su trabajo. Con este modelo, milenios después, gracias a la renta del campo y del dinero procedente de las colonias, Europa en el siglo XVI vió nacer un nuevo sistema práctico-productivo: *el capitalismo*. En el siglo XVIII el mercantilismo se hizo industrial, y el producto (incluido el hombre) como mercancía comenzó a reinar.

El ente en la economía capitalista es la mercancía: el producto contiene esencialmente valor. Todo producto es producido para cumplir no una necesidad, sino para ser

mediación de aumento del capital, de ganancia; es mercancía antes que satisfactor. La mercancía como mediación nos lleva al sistema económico como Totalidad.

Todo lo económico se da en el sistema, esto nos permite descubrir el fundamento del sistema, para explicar las partes desde el todo. El fundamento último o el ser de todo sistema económico es el trabajo humano todavía no diferenciado. La *laboriosidad*. El trabajo en cuanto trabajo¹.

Un modo de producción es un momento interno de una formación social histórica, y este modo de producción no determina absolutamente lo político (como muchos lo piensan) o tecnológico, sino que es la condición necesaria condicionada (por la política o la tecnología) y condicionante (de masas). El sistema capitalista queda adecuadamente definido por el hecho de que la división del trabajo termina por cristalizarse en un capital que logra una *plus-valía* del trabajo productivo del trabajador del centro o la periferia.

Y aquí también surge un momento que no se encuentra comprendido en el sistema. Un momento asistemático, disimétrico, anárquico, un *mas allá* del sistema económico vigente. Un momento que guarda autonomía e independencia, que se le denomina, no se le valora (porque no posee los valores del sistema, pues el valor es la mediación en cuanto tal), porque no asume el proyecto del sistema, ni puede manipular sus mediaciones. Son las economías de la pobreza, de las clases oprimidas, de aquello que no ha sido absorbido por el sistema.

La contradicción absoluta del sistema capitalista es que el trabajo será siempre, en cuanto sujeto libre (trabajador), el Otro que el capital, el trabajo que es exterioridad subsumida ciertamente de manera temporal, pero nunca naturalmente; históricamente, “eternamente”. El trabajador no tiene “valor” porque es la misma fuente creadora de dicho valor; es la exterioridad esencial a todo sistema económico de explotación. Nunca el capital tendrá en sí al trabajo.

Una tesis fundamental de la Filosofía de la Liberación es que de las naciones dependientes o periféricas se extrae una enorme *plus-valía* en la relación centro-periferia. El robo de la plusvalía del trabajo de la periferia es hoy la disimetría estructural esencial. Es en este nivel donde se cumple la alineación humana más importante de nuestro tiempo¹.

Por su estructura industrial propia, un país metropolitano produce mercancías a un bajo costo en comparación con la que produce un país periférico. Un país periférico produce ese mismo producto pero a un precio mayor por producirlo con tecnología obsoleta y

poco eficiente. El país industrial vende su producto al país periférico, al mismo precio con que este lo produce, logrando una ganancia extraordinaria. Mientras, si el país periférico quiere vender su mercancía al país desarrollado, deberá hacerlo a un menor precio que si lo vendiera en su propio país, para poder competir con el país central, transfiriendo así plusvalía al país desarrollado. Ambas plusvalías son robos al trabajador de la periferia. Es vida de los empobrecidos de la periferia que alimenta y enriquece a los países desarrollados, como ya lo explicamos en el capítulo uno de esta tesis.

Como la alineación económica es la realización de todas las alienaciones, la liberación económica es la realización concreta de todas las liberaciones. El proyecto de liberación económica debe ser realizado gracias a modelos operativos frutos de una precisa descripción viable. Entre tales modelos están los que formulan el desarrollo por la intervención de empresas extranjeras transnacionales; los que propugnan una conducción empresarial de la burguesía nacional (populismo) y por último, aquellos que apoyan la gestión de de las clases populares (socialismo)

El humanismo burgués constituye como derecho humano y divino la propiedad privada y su herencia. El capitalismo reposa sobre esa fijación y una vez que pocos poseen todo y el resto nada, se decreta la libertad económica de producción, venta, compra, publicidad, etc. Por eso, la liberación del pueblo supone restablecer primero la justicia para que pueda ejercerse la auténtica libertad económica. No puede haber libertad sin justicia.

Finalmente, la económica es el servicio al Otro como Otro, solo el servicio es liberador. Y este supone trabajo, sufrimiento, técnica, tecnología, diseño, arte, poiesis, justicia, estructuras, igualdad, libertad, cultura, culto.

Sin económica todo es ilusión, anarquismo, fantasía. Sin liberación económica no hay libertad real, sin trabajo no hay pan, sin pan no hay justicia y sin justicia no hay un pueblo libre. La económica como servicio construye la casa y el vientre femenino, construye la fábrica, el campo y la asamblea de la comunidad de hermanos, donde todos son gestores de su destino; es el que edifica la escuela, la radio y televisión, la cultura y la historia, una historia que solo pueden construir los hombres y pueblos libres.

4.2 EL DISCURSO METODOLÓGICO O ANALÉCTICO

Es visto hasta ahora, la necesidad de reformular conceptualmente desde la realidad latinoamericana la visión pensada de la Totalidad cambiante que nos rodea, esta

realidad exige un método que permita desentrañar tal Totalidad, así como de la Alteridad histórica en proceso que se cumple actualmente aunque no se piense.¹

Método es subir *a través* del camino, es saber caminar, es saber resolver las cuestiones, los problemas, y para pensar también requerimos un método.

Descartes declaró al “*cogito*” como el origen. Heidegger diría que el pensar es algo que surge desde la cotidianidad: “*soy-yo-un-mundo*”; el mundo de mi barrio, de mi pueblo, de mi región. Desde ese mundo surge el pensar, (el pensar no emana simplemente como lo declaró Descartes del hombre solo, sentado frente al calor de una estufa alemana) y se vuelve, se regresa, se re-flexiona sobre lo que me acontece en la vida diaria y concreta para esclarecerlo. El día en que alguien empieza a pensar lo que antes aceptaba con la seguridad más absoluta, ese día se produce la ruptura de la cotidianidad, y ese hombre o esa mujer, ya no son los mismos de ayer.

Han entrado en crisis; lo cual significa que ha entrado en la separación, en la ruptura, el juicio, el cambio. Los que siguen en la cotidianidad no están separados, no tienen criterio ni sabe juzgar. En cambio, en la crisis, se separa desde ella misma, desde su trascendencia y supera el horizonte en que sobrevivió por mucho tiempo. Ahora si es capaz de volver a la cotidianidad, a su vida anterior y juzgarla. Esta crisis es existencial. Nadie puede pensar si no se convierte de la cotidianidad al pensar, acompañado del sufrimiento que provoca la ruptura de una gran cantidad de hábitos y personas. Es una conversión a una nueva vida.

El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, simplemente no hace filosofía, su pensar no es filosófico, sino memorístico. No entró en crisis, solo es un repetidor de libros. No piensa.

La filosofía como dije al comienzo de la presente tesis, debe tener el entusiasmo de la exhortación, del convencimiento; es la invitación a algo mucho más humano y apasionante que la rutina y la aburrida cotidianidad de todo lo que hacemos. Solo cuando trascendemos desde esa cotidianidad se da el pensar.

Hay dos caminos para esclarecer lo cotidiano. Dice Ricoeur que el “camino largo” para llegar al fundamento de una época o de un mundo pasa por muchas mediaciones, este camino comienza siendo una simbólica.

En cambio el “camino corto” es el *ontológico* que, partiendo de lo cotidiano se pregunta por el sentido del ser de una época. O sea, por ejemplo, uno tiene que situarse en el mundo de los griegos si quiere interpretar lo que ve. La *fysis*, la naturaleza que se

originaba desde sí misma y retornaba eternamente sobre sí misma y era invariable, desde este horizonte, los griegos interpretaban todo lo que acontecía en su mundo.

El pensar medieval, desborda el sentido griego del ser. Se piensa que el origen del cosmos ya no es desde él mismo como divino, sino que es el Otro totalmente Otro, el Otro absoluto: es Dios. Entonces el cosmos como Totalidad se desacraliza. Se da el desencantamiento del mundo, del cosmos. Los cristianos tienen a Dios como distinto a la naturaleza. El hombre griego adoraba la “naturaleza” por “divina”, mientras el hombre medieval se convierte él mismo en el centro del cosmos y coloca a Dios solo como futuro histórico. Aquí y así surge la historia y el tiempo como ahora los entendemos, y todo el cosmos junto con el hombre es orientado, dirigido, lanzado al futuro. Se da entonces otro sentido del ser: al cambiar el sentido del ser cambia todo lo que acontece en el mundo.

Hasta ahora, el método que nos permite esclarecer el fundamento es el método ontológico; método dialéctico en su ciencia. Y así, el mundo medieval es superado por el mundo moderno que termina divinizándose a sí mismo. ¿Por qué?

Porque el fundamento del hombre moderno es la subjetividad. El ente en el mundo es, en el fondo, aquello que produzco. ¿Por qué me interesa por ejemplo el sol? Me interesa en tanto que puedo observarlo o me ilumina o tiene alguna relación conmigo; si no es así, no me interesa, no existe. Las cosas son en tanto que el hombre las produce o tiene alguna relación de utilización con ellas. Si no puedo ver, oír o que me afecten las cosas, entonces no me interesan; las cosas son o porque las produzco o porque las utilicé, de otra manera no son, son nada, porque sin sujeto no hay objeto, ya que los objetos son por el sujeto. La subjetividad del sujeto se transforma en el nuevo fundamento.

Pero va a venir Heidegger para cuestionar esto diciendo que el sujeto no es lo primero, así como el objeto no es lo último, porque más allá del objeto está el mundo y antes del sujeto está el hombre. El hombre es más que un sujeto, las cosas son más que objetos.

La relación “hombre-mundo” está más allá que la relación “sujeto-objeto”. En la Totalidad de mi mundo, los objetos están arrojados ante mí, ante mi consideración, los interpreto desde la Totalidad de mi experiencia. La Totalidad de mi experiencia es anterior, es previa a toda conceptualización, o sea, para saber como conceptúo un objeto primero debo saber cómo es que estoy en un mundo cotidianamente.

Describir el mundo como tal es proceder de acuerdo al método ontológico, es llegar hasta el horizonte del mundo, a la comprensión del ser, del pensar esencial. Describir un objeto como ente es situarnos en el nivel *óntico*. Pasar del horizonte del ente al

horizonte del ser, es pasar de un horizonte a otro, y este es un proceso dialéctico. La ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro¹. La Filosofía de la Liberación se propone mostrar que mas allá del pensar dialéctico ontológico se encuentra un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alternativo, que se mueve ciertamente en la dialéctica porque parte de un sistema dado o vigente, pero se interna en un sistema futuro de liberación¹.

Todo esto es una interpretación del mundo, de los entes, del ser desde nosotros mismo, ¿de donde más podría hacerse? Es una tarea hermenéutica de la cotidianidad.

Pero ahora se trata de efectuar una interpretación o hermenéutica existencial u ontológica. Todo lo que me sucede cotidianamente debe ser clarificado metódicamente, para que habiendo establecido cual es el fundamento pueda fundar, pensando el sentido de cada cosa. Descubrir la relación de un ente desde su horizonte comprensible es una relación dialéctica.

Estamos pensando el pensar, estamos avanzando una reflexión metodológica, pues alguien puede tener un método, pero no saber cual es; saberlo, implica una reflexión metodológica. Aquí, en América Latina el tema es la cotidianidad latinoamericana. ¿Qué hay en pensamiento del hombre latinoamericano? Si la filosofía se limita a pensar, entonces la filosofía no está en el tema que es interpretar ontológica o existencialmente esta cotidianidad. Porque el ente concreto es pensado desde su fundamento. Es la situación, la “realidad” latinoamericana el punto de partida y el criterio para elegir o constituir el *método* y las categorías necesarias para la reflexión filosofía sobre dicha “realidad”.

Heidegger intenta superar dos momentos del pensar moderno. 1) al pensar moderno que consideraba al “yo pienso” como lo primero, le opone el “soy-en-el-mundo”; solo en segundo lugar pienso, ya que el pensar es un modo *fundado* de “ser-en-el-mundo”. 2) El yo que piensa es segundo con respecto al yo concreto.

Ahora hay que superar esta ontología.

El horizonte del que hemos estado pensando es el presentado por Heidegger con la palabra “mundo”. Si el hombre es “ser-en-el-mundo”, entonces es único y su mundo es único. Cuando Heidegger dice: “el hombre existe”, está afirmando la existencia de Europa, no de América, África o Asia. Dice lo que dice desde su tradición, que absolutiza al tomarla como la única tradición de todo hombre. América es estudiada, muy estudiada, pero para encontrar métodos que permitan su mejor manipulación y

explotación. Heidegger no descubre la categoría de exterioridad, por eso no describe una ética. La ética solo comienza cuando hay el Otro. Heidegger no superó la ontología, porque al no reconocer al Otro, no hay ética.

La Filosofía de la Liberación no puede negar la importancia de la “racionalidad”; la crítica de la Totalidad es un momento esencial de nuestra filosofía, pero es necesario saber “desde –donde” se hace. No podemos partir desde el momento dominador de dicha racionalidad, sino desde la “exterioridad” del pobre explotado y excluido (desde la “positividad” de la realidad del Otro que para el sistema es el “no-ser”, el que se niega), dicha crítica y la praxis que la antecede y sigue, no es solo negación de la negación (es la llamada *dialéctica negativa*), sino que es la *afirmación* de la exterioridad del Otro, es la fuente (no el fundamento) “desde-donde” se parte¹.

Por eso, ya indicamos que la crítica a la dialéctica de Hegel la efectuaron los poshegelianos Feuerbach, Marx y Kierkegaard. La crítica a la ontología heideggeriana la efectuó Levinas. La Filosofía de la Liberación siguió el camino de ellos para superarlos pero desde América Latina, es una filosofía *positiva*, porque va más allá de la mera “*dialéctica negativa*”, este movimiento ‘analéctico’ llamado por Dussel, es un movimiento dialéctico-esencial y es el siguiente:

- 1.-El discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige día-lecticamente y ontológicamente hacia el fundamento.
- 2.- Demuestra *científicamente* (epistema, apo-dicticamente) los entes como posibilidades existenciales.
- 3.- Entre los entes hay uno que es irreductible a una de-duccion o de-mostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del Otro que en su visibilidad antológica permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético.
- 4.- La revelación del Otro. La negatividad primera el Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario.
- 5.- El mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido¹.

¿Por qué este método analéctico es metafísico y no solamente ontológico? porque descubre un mas allá del mundo que es dado cuando el Otro provoca. Ana-léctico quiere significar que el *logos*, que la palabra “viene de mas allá”. El hombre, el Otro, es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por ultimo lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresadota. Si el Otro ha sido originalmente distinto, no hay

diferencia ni retorno, hay crisis. En cambio, en la metafísica, la palabra del Otro, el *logos* viene desde más allá de mi comprensión; viene hacia mí, viene a mi encuentro.¹

Si esta palabra viene desde el más allá de mi mundo, de mi interpretación, entonces no puedo interpretarlo desde mis categorías. Lo tendré que interpretar solo analógicamente, gracias a la dis-tinción que origina su revelación. La única manera de interpretarlo plenamente sería acceder hasta su ámbito. ¿Cuál es su ámbito? No lo sé, solo puedo acceder a él creyendo a lo que me dice, debo de tener-le fe. De modo que no se (racionalmente) su ámbito, solo puedo creer en su ámbito. Su palabra histórica se va verificando en sus actos, en sus acciones. Solo confiados en el Otro, apoyados firmemente *sobre* su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento, caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación¹.

Al método metafísico, o “analético” es pues distinto del método dialéctico. De modo que el Otro como oprimido es nuestro punto de partida, no es pues algo abstracto. Es un origen al que la misma razón no puede llegar. Nunca la razón (ni la razón pura) podrá llegar hasta donde el Otro se revela; hasta su libertad. Se necesita plantear la exterioridad del Otro, que es real más allá de la racionalidad y la lógica del sistema. El Otro nunca es “uno solo”, un “tu”, sino también y siempre es un “ustedes”, un “nosotros”, un “ellos”. Cada rostro en el cara-a-cara es la epifanía de una familia, de una clase social, de un pueblo, de una época de la humanidad. El rostro del Otro es un analogo; él es ya la “palabra” primera y suprema, es el gesto significativo, es el contenido de toda significación posible en acto¹.

El método de la filosofía latinoamericana es una analética pedagógica de la liberación, porque al partir de la revelación del Otro, piensa su palabra. Lo intrínseco del método es que es esencialmente ético y no solo teórico. El filósofo además de ser un hombre o una mujer inteligente es una persona éticamente justa, y que ha de ser un maestro que agregue criticidad a los procesos sociales de liberación. No puede limitarse a volver a la Totalidad solo para explicarla y esclarecerla teóricamente. Eso nos haría solo cómplices de la Totalidad, y se requiere tener una opción firme y una práctica histórica previa. Debe ser un servidor comprometido en la liberación.

El filósofo debe conocer qué es su Totalidad, prepararse en el silencio y el tiempo para descubrir el verdadero significado de las “sonoras” palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente, para negarlos”¹

La primera tarea de la filosofía es cuestionar las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio que le permitirán estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe. Debe comenzar a ser discípulo del pueblo común y corriente, y en la medida en que se comprometa, aprenderá a pensar verdaderamente

La filosofía es su magisterio, no es política pero tiene una función política, pues una es la cuestión política, el ejercicio del poder y otra es la función crítico-liberadora del pensar filosófico. Como ya dijimos en el capítulo 1 de esta tesis, Salazar Bondy explica que la filosofía latinoamericana, “o será una filosofía que piense el proceso de liberación, único proceso des-ideológico y real o simplemente será sofisticada e imitadora del centro”. Ideología que enseña pretextos, sistemas justificantes y sucedáneos para vivir “honradamente” la cotidianidad.

No aquietta la historia expresándola reflexivamente para que quede archivada en las bibliotecas, sino que esta historia retoma lo “semejante” que la filosofía latinoamericana le entrega; y entra en el círculo hermenéutico (interpretativo) desde la nada dis-tinta de su libertad, (el Otro), haciendo de este nivel de semejanza una comprensión analógica. Cada filósofo, cada pueblo vale en cuanto “parte” de la única historia de la filosofía, pero no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas.¹

CONCLUSION.

Después de esta exposición siempre incompleta e insuficiente de lo que es la Filosofía de la Liberación nos preguntamos, ¿aun interesa, es necesaria y sigue vigente? La respuesta es que la realidad desde la que surgió la Filosofía de la Liberación era acuciante, desoladora y daba motivos para pensar, pues la realidad da que pensar, pero hoy, en el 2009, hoy no solo interesa como curiosidad temática y sistémica sino que es mas necesaria tal reflexión, mas continua, a veces desesperante y hasta impotente. Desde el pasado mes de octubre, el mundo sufre otra crisis ahora más aguda de las cíclicas crisis del capitalismo, que dejó en menos de 20 días, más de 100 millones de pobres que se agregan a los miles de millones ya habidos. La miseria, la pobreza, la explotación de los oprimidos, de los empobrecidos históricos de la periferia mundial, de las clases dominadas, no solo se ha extendido, sino se ha dolorosamente e indignadamente profundizado.

Todas las causales materiales de la Filosofía de la Liberación están lamentablemente mas presentes. La mujer sigue siendo discriminada, explotada laboral y domésticamente, sigue siendo un objeto sexual. La sociedad envejece aceleradamente, convirtiéndose grandes sectores en personas mayores, sin trabajo ni asistencia social, en la soledad de la indiferencia, en un cuarto abandonado o en un asilo; la juventud explotada y envilecida, marginada de una educación de calidad, adiestrados para mano de obra barata, expulsados a Estados Unidos en busca del 'sueño americano'. Las culturas indígenas y populares de las grandes ciudades silenciadas, desunidas y manipuladas por los medios de comunicación, transculturizados hacia la cultura hegemónica.

Como decía Frantz Fanon, la Filosofía de la Liberación va dirigida a todos aquellos que aun creen, esperan y luchan por su libertad, va dirigida a los condenados de la tierra.¹

En el debate actual sobre los alcances y límites de la modernidad, se le añade ahora los alcances y limites de la llamada postmodernidad. Si no se entiende que es la modernidad, ¿Cómo podremos saber los elementos que deben tener las reflexiones y sus corrientes para ser catalogas como postmodernas? De esta manera, Lyotard definió a la Filosofía de la Liberación como una "filosofía postmoderna". La Filosofía de la Liberación es un paradigma de la conciencia expresada. Conciencia de dependencia,

¹ DUSSEL, Enrique. "*Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*", edit. Nueva América, Bogotá, 1994., p. 162

humillación y opresión, que ha construido a la vez un paradigma lingüístico y pragmático.

Reflexión que retoma el pensamiento de la tradición filosofía desde sus orígenes griegos, medievales y modernos. Que cita a Nietzsche, Foucault o Welsch. Es la presentación de un pensamiento articulado que intenta superar la razón totalitaria y ontológica, por una desde fuera, desde la periferia, desde la exterioridad, a donde fueron arrumbadas las víctimas de la historia. Víctimas que no son sujetos abstractos ni metafísicos, sino movimientos sociales, seres humanos de carne y hueso, y a veces con más pellejo que carne, con harapos, pero con miradas que desnudan cualquier justificación sofista de su situación.

No podemos partir sino desde la tierra, desde lo concreto, desde el contexto histórico latinoamericano, desde no solo la palabra, sino el grito desgarrador del hombre, la mujer, el indio, el obrero, el marginado, el niño, el joven, el anciano, el enfermo, desde la expresión de la alteridad negada desde hace más de 500 años. Hemos de llegar a articular la liberación desde el nivel político-electoral, hasta la formación de pequeñas comunidades de producción, consumo e intercambio, demos de ser inventivos en formas sencillas y eficaces de soportar las embestidas del imperio, hemos de llegar a formar cuadros que sean levaduras desde las comunidades urbanas y campesinas, una nueva manera de pensar, hablar, actuar, trabajar, en pos de pequeñas liberaciones, para agregarlas en la gran liberación. La conquista del poder se ha de lograr desde los talleres, cursos, faenas, tequios, cooperativas, reuniones y más reuniones que nunca serán pérdidas de tiempo, sino siempre ganancia de conciencia. Desde la base, desde la palabra del Otro, desde su opción del pobre por el mismo pobre se lograra la liberación. La Filosofía de la Liberación nace como una hipótesis articulada de la reflexión de esta situación en la década de los 70, en Argentina.

La Filosofía de la Liberación no es la liberación de la filosofía. Sigue usando aunque surja desde la periferia, el lenguaje filosófico del centro. Si la Filosofía de la Liberación busca la liberación, lo hace con la pretensión de que se apoya en la verdad y lo verídico, en un impulso que apunta a lo más verdadero y racional del lo humano. Porque no hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la “interpelación” del excluido, o de otra manera sería sólo racionalidad de *dominación*². Esta filosofía que trata de pensar la realidad, no desde la perspectiva del centro, del

² BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,*” *Una búsqueda incesante de la identidad.* Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 748

poder político, económico, religioso o militar, sino desde mas allá de la frontera misma del mundo actual, del mundo que no aparece en la televisión, que no existe para la radio o la prensa, desde esta periferia la filosofía no será ideología que justifique o encubra la dominación, sino que anime y fortalezca la liberación.

La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel es la aportación teórica más densa y consistente de todas las presentadas por el conjunto de los filósofos que se autodenominan filósofos de la liberación³.

³ *Ibíd*em, p. 752

BIBLIOGRAFIA.

- ANTHROPOS, Revista. Numero 180, “*Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, 1998.*”
- BEORLEGUI, Carlos. “*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Una búsqueda incesante de la identidad.* Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- BRUGGER, Walter. “*Diccionario de Filosofía*”. Edit. Herder, Barcelona 1980
- DUSSEL, Enrique, “*El humanismo semita*”, Edit. Eudeba, Buenos Aires, 1969
- DUSSEL, Enrique, “*El humanismo helénico*”
- DUSSEL, Enrique “*América Latina, dependencia y liberación*”
- DUSSEL, Enrique “*Para una de-strucción de la historia de la ética*”
- DUSSEL, Enrique “*Método para una Filosofía de la Liberación*” Ediciones sígueme, Salamanca, 1974
- DUSSEL, Enrique “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” Tomo 1, edit. Siglo XXI, México, 1972
- DUSSEL, Enrique “*Para una ética de la liberación latinoamericana*” tomo 6/II,
- DUSSEL, Enrique, “*Filosofía ética Latinoamericana. Acceso hacia una Filosofía de la Liberación*” 6/III. Edit. Edicol, S.A. México, 1977
- DUSSEL, Enrique “*Filosofía ética latinoamericana*” Tomo IV, “*La política latinoamericana (antropológica III)*” edic. Universidad de Santo Tomas, Bogota 1979
- DUSSEL, Enrique “*Filosofía ética latinoamericana*” Tomo V, edic.
- DUSSEL, Enrique. “*Filosofía de la Liberación*”, Edit. Nueva América, Bogotá, cuarta edición corregida, 1996.
- DUSSEL, Enrique. “*Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*”, Edit. Nueva América. Bogotá, 1994
- DUSSEL, Enrique “*Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*”, edit. Te-ixtli, Bogotá
- HEIDEGGER, Martín. “*El ser y el tiempo*” edit. Fondo de Cultura Económica, México 1980.
- MAGALLON, Mario. “*Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*”, CCyDEL, UNAM, 2006.

- MORENO, Villa Mario. Artículo “Argumento” Lectura sintética y profunda de la obra de E. Dussel y estudio de la relación de la Filosofía de la Liberación con la ética del discurso. Revista Anthropos, numero 180.
- UNAMUNO, , Miguel. “El sentimiento trágico de la vida”. Edit. Sarpe. España1984