

## EDITORIAL

### ENRIQUE DUSSEL UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. EL GRITO DOLIENTE DE LA OTREDAD COMO DIMENSIÓN DEL SENTIDO Y SIGNIFICADO DE UNA ACTUAL REALIDAD HISTÓRICA.

Génesis 4, 8-11:

[...] Y cuando estaban en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató. El Señor dijo a Caín: -¿Dónde está Abel, tu hermano? Respondió: -No sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano? El Señor le replicó: -¿Qué has hecho? La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra...

Apocalipsis 21, 1 y 5:

Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía [...] Todo lo hago nuevo.

Altissimu, onnipotente, bon signore,  
tue so le laude, la gloria, el honore et onne benedictione.  
Ad te solo, Altissimo, se confano,  
et nullu homo è ne dignu te mentovare.

Laudato sî, misignore, cum tucte le tue creature,  
spetialmente messor lo frate sole...

(San Francisco, «Cántico del Hermano Sol»)

El que oye el lamento o la protesta del otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo: es descen-trado. El grito de dolor del que no podemos ver signifi-ca a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige ha-cernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. El «to-mar a cargo» es hacerse responsable. Responsabilidad tiene relación no con responder-a (una pregunta), sino responder-por (una persona). Responsabilidad es tomar a cargo al pobre que se encuentra en la exterioridad ante el sistema. Ser responsable-por-ante es el tema.

Responsable por el otro en y ante el sistema es la anterioridad a toda anterioridad; pasividad que es casi actividad metafísica... Es anterioridad a la apertura ontológica al mundo, por cuanto la hace posible, es su *a priori* real. Responsable por el hijo indefenso es la madre, como el maestro responsable por su discípulo, el gobernante por su pueblo.

La responsabilidad por el pobre, el exterior al siste-ma, expone al hombre justo a los ataques del sistema que se siente atacado por su gratuidad, disfuncionali-dad, apertura, exposición. Por ello, con lógica implaca-

ble, la totalidad persigue a los que testimonian en su responsabilidad por el oprimido la necesidad de un orden nuevo. La responsabilidad es obsesión por el otro; es religación con su exterioridad; es exponerse al trauma-tismo, a la prisión, a la muerte. El héroe de la libera-ción [...], antihéroe del sistema, avanza su vida y la pone en juego. Responsabilidad es así valentía supre-ma, fortaleza incorruptible, auténtica clarividencia de la estructura de la totalidad, sabiduría.

[E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1985, pp. 74-75.]

Desde un punto de vista histórico, empírico, si esta filo-sofía es crítica, si critica al sistema, éste debe criticarla, debe perseguirla. Los filósofos que la practican en mu-chos casos han sido, en cuanto tales, objetos de perse-cución; han sido expulsados de sus universidades, de su patria; han sido condenados a muerte por los agen-tes del fascismo, de las extremas derechas.

De todas maneras, una filosofía nunca debió justifi-carse en su presente. Su justificación fue su clarividen-cia, su clarividencia fue su operatividad, su operatividad fue su realismo; su realismo fue el fruto de la praxis; su praxis de liberación fue la causa de su inhóspita posi-ción a la intemperie, fuera del sistema. La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres... Ellos son los maestros de los sabios, y la sabiduría es filosofía.

[E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, edición e intro-ducción preliminar de Mariano Moreno Villa, de próxima publicación en Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1999.]

[...] ¿es igual una solidaridad con los pueblos latinoameri-canos desde el recuerdo de las víctimas causadas por la *conquista* que desde ideologías tan engañosas como *la madre patria*? ¿No pasa acaso el ejercicio de la justicia y de la moral política hoy por ese recuerdo? Para responder a estas preguntas poco ayuda el historicismo al que tanto recurrimos aquende y allende del océano. Naturalmente que conviene saber lo que ocurrió y cómo ocurrió. Pero todo eso no servirá para exculpar los robos, asesinatos, explotación de entonces, ni valen las teorías indigenistas en virtud de las cuales los actuales moradores se colocan

del lado bueno cuando en buena parte prosiguen la misma política por otros medios. La única pregunta relevante es ésta: ¿queremos hacer nuestra la causa de los vencidos o queremos seguir con la nuestra, hecha sobre los intereses de los vencedores? En todos los campos hay una tradición *compasiva* y otra ideológica. Hay que recuperar la tradición crítica, la que haya habido, porque a través de ella circula la chispa mesiánica.

[...] La causa de los vencidos, inicialmente un asunto moral, acaba siendo el síntoma de la insuficiencia de una de nuestras tradiciones filosóficas, la más poderosa sin duda, la que viene de Grecia. Pero tan sólo una parte de la experiencia europea.

[Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 218-219 y 227.]

Y si, como miembro físico de la comunidad occidental, el judío se plantea formar parte de esa comunidad cultural, el ilustrado de turno le irá explicitando las condiciones de acceso. A Lessing, por ejemplo, el gran amigo de Moses Mendelssohn y autor de *Natán el sabio* no le tiembla la mano cuando exige del judío que quiera ser ilustrado el *sacrificium intellectus*. Hasta Herder, que sabía valorar como nadie la importancia de la historia del pueblo hebreo, pedía a cambio del reconocimiento de los derechos sociales y políticos el *sacrificium traditionis*. Por no hablar de Marx, él mismo judío, que identificaba lo judío con la letra de cambio de suerte que quien quisiera apostar por lo que él llamaba emancipación humana tenía que renunciar a la esencia del judío que todo hombre lleva dentro (*sacrificium essentiae*).

Hubo tiempos y hubo pensadores judíos que pagaron esos precios. Y hubo quien se plantó. Eran filósofos de formación ilustrada (el neo-kantiano Cohen, el neo-hegeliano Rosenzweig, etc.) pero no dispuestos a dejar de ser judíos. Conocían la *cuestión judía*, como cualquier filósofo académico, pero además formaban parte de ese problema. Conocían el punto de vista del crítico pero también podían valorar la naturaleza de esa crítica desde dentro, como objetos de esa crítica. Esa singular experiencia es la que anima *El Nuevo Pensamiento*. Su veredicto: la pretendida universalidad occidental es harito particular. No caben ellos porque aquella razón no soporta la diferencia. Su proyecto programático ambiciona la construcción de una universalidad desde la diferencia o, mejor aún, desde la marginalidad que ellos conocen como judíos. Una universalidad universal.

[...] Ser judío, dice Levinas, no consiste tanto en creer en Moisés cuanto en situarse al margen de la historia para poder juzgarla y no someterse a sus dictados. Con esa carta de presentación, no podría el judaísmo pretender la plaza de principio inspirador de la Modernidad, aunque se le reconozcan aportaciones substanciales suyas.

Eso lo decía Weber y también lo descubrió por su cuenta Franz Rosenzweig. Pero con una diferencia. A la aguda mirada del segundo no podía escapar una extraña paradoja: justo en el momento en que se afirmaba el *caché* cristiano de la Modernidad, se levantaba acta de su fracaso. A Weber [...] le bastaba con dejar constancia de los dos hechos. Y ahí se quedó. Rosen-

zweig, sin embargo, no podía quedarse ahí porque había experimentado en propia carne -en la de su pueblo- el coste social, político y humano que conlleva esa historia. Por eso se siente urgido a seguir pensando.

Su objetivo es mostrar una racionalidad en la que quepa lo excluido por la racionalidad occidental. Para ello tiene que plantearse la universalidad *desde lo excluido* por la susodicha racionalidad.

[Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 14-15 y 17-18.]

La experiencia que construye la memoria es la de un individuo que sufre. Una experiencia con memoria es la que trae a la conciencia, al presente, todos esos sufrimientos acumulados en los «miles y miles de años». Eso es lo que no puede el concepto, obligado a cepillar las aristas particulares hasta convertir la realidad de la que habla en un estereotipo. «Para dotar al colectivo de rasgos humanos -dice Benjamin- el individuo tiene que cargar con lo inhumano. Hay que despreciar la humanidad en el plano individual para que ésta aparezca en el plano del ser colectivo.»

[...] La tolerancia es una propuesta de la realización de la diferencia. [...]

Edom y Jacob se necesitan. Es fundamental que el asesino responda a la pregunta de la víctima. La víctima o las futuras víctimas sólo descansarán en paz cuando el asesino deje de serlo. Pero éste sólo se librará de la negación de toda subjetividad si asume su responsabilidad, es decir, si responde a la pregunta que sólo la víctima puede hacerle (los verdugos tienen una habilidad especial para olvidar o para disfrazar sus fechorías con cualquier «astucia de la razón»).

[Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo. Y sobre La tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 130-131 y 134.]

¡Allanad al menos para una feliz descendencia el camino a ese grado de cultura, hacia esa tolerancia humana general, por la que en balde sigue suspirando la razón! ¡No premiéis ni castigéis ninguna doctrina, no seducáis ni corrompáis ninguna opinión religiosa! Al que no estorba la felicidad pública, al que actúa con rectitud respecto a las leyes civiles, respecto a vosotros y a sus conciudadanos, dejadle hablar como piensa, dejadle dirigirse a Dios según su manera o la de sus padres, y buscar la salvación eterna donde crea encontrarla. ¡En vuestros Estados no permitáis que nadie denuncie lo íntimo ni sea juez del pensamiento; no permitáis que nadie se apropie un derecho, que el omnisciente se ha reservado sólo para sí! ¡Si nosotros damos al César lo que es del César, dad vosotros también a Dios lo que es de Dios! ¡Amad la verdad! ¡Amad la paz!

[Moses Mendelssohn, *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 279.]

Importa recordar siempre lo olvidado, a los vencidos, a los no-sujetos; habitar la *memoria passionis*.

### 1. Una Filosofía de la Liberación

El tema que se estudia en este número de la *Revista Anthropos*, Filosofía de la Liberación, cumple con uno de nuestros propósitos más antiguos de ofrecer un panorama de las aportaciones latinoamericanas al proyecto de un pensamiento propio y original, no sólo en el campo de la filosofía sino también en el ámbito político, cultural, pedagógico, económico y estético. Creemos que América Latina no se constituye sólo en un conglomerado de países económica y culturalmente dependientes, sino que se configura en un continente creador de nuevos pensamientos y una diferente sensibilidad para con los otros.

Afortunadamente, el contenido de este número no requiere de muchas explicaciones, sólo enfrentarse a su lectura. Nos ofrece tres documentos clave que se adentran perfectamente en el tema, en su proceso de elaboración, actualidad y originalidad de un diálogo con los autores más críticos y novedosos del pensamiento contemporáneo. Me refiero, en primer lugar, a la biografía intelectual que secuencialmente nos trae el propio Enrique Dussel. Su título constituye en sí mismo toda una síntesis: «En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)». En su conjunto se configura como el texto y la obra explícita de su autor. Recorre las etapas e ideas más importantes, tanto personales como colectivas, que han contribuido a la formación de una Filosofía de la Liberación y a sus mediaciones categoriales. Y desde ahí se establece un compromiso ético y político, cada vez más concreto y crítico. No menos importante es el interés de este documento en referencia al análisis de las circunstancias y el contexto histórico-cultural en que todo ello acontece. Las preocupaciones científicas y filosóficas, su relación con el mundo académico europeo y estadounidense; la elaboración de una metodología de investigación y, por último, su estudio comparado de su proyecto de Filosofía de la Liberación en continua reconstrucción con los principales pensadores éticos de la actualidad. De este modo, establece un profundo diálogo con E. Levinas, P. Ricoeur, O. Apel, J. Habermas, R. Rorty, G. Vattimo, S.J. Taylor. Todo este conjunto de lecturas, discusiones y referencias le llevan a la formulación del primado de la ética frente a la tradición metafísica occidental. Su compromiso se concreta en la necesidad de elaborar una filosofía para el tercer mundo percibido desde esta perspectiva como «explotado y empobrecido». Contribuye a todo ello una nueva lectura de Marx que supuso para él una recreación de su pensamiento. Aceptar este desafío supone la afirmación de la distinción de la alteridad del otro como diferencia dig-

na. Establece, de esta manera, un profundo debate con la ética del Discurso. Lo cual le lleva a una pregunta más centrada en la ética de la liberación que «la localización de una crítica de la razón política». Donde el hecho de la exclusión se constituye en punto de partida de la Filosofía de la Liberación y se abre la pregunta fundamental: ¿cómo y por qué no excluir al otro? Todo ello va a dar lugar también a una Pedagogía de la Liberación crítica, comunitaria, popular y antihegemónica.

En consecuencia, aparece una nueva etapa para la Filosofía de la Liberación cuya máxima exigencia es la creatividad. El Pensamiento del Otro, del Pobre tiene como origen la afirmación de la dignidad de toda persona como miembro igual de la comunidad. Lo que contradice directamente el pensamiento fundamental del sistema hegemónico vigente, quien siempre intenta justificar la muerte del otro; éste es en definitiva un enemigo. «El Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro» en este sentido es claro como proyecto alternativo que «cada persona, además, es siempre y simultáneamente *Otro que todo otro*, en toda comunidad de comunicación o reproducción de toda la vida humana posible...». De este modo, se resalta la tesis en que se concreta su pensamiento: «El problema actual más acuciante en América Latina se sitúa en el nivel de una filosofía política latinoamericana de la liberación en el Sistema-Mundo». En definitiva, una filosofía económica y una filosofía de la liberación que «haya aprendido la lección de la filosofía pragmática». La crisis, en este sentido, de los proyectos alternativos al capitalismo, han de ser «una provocación a la creatividad más que causa de desaliento...». Podemos entender, de esta manera, su idea de que «las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal [...] constituyen una nueva comunidad de comunicación antihegemónica, con validez crítica, y como actores históricos que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos; actores que emergen como constructores de nueva universalidad (desde la Diferencia) por medio de la praxis de liberación».

Una bibliografía de y sobre la obra de Dussel complementa su exposición con una detallada documentación sobre el tema.

El segundo documento al que me refería se centra ya en el apartado «Argumento». Es un estudio que nos ofrece A. Moreno Villa como aportación de una lectura sintética y profunda de toda la obra de Dussel. Analiza con suma claridad las ideas de un diálogo intenso con los más importantes autores del pensamiento contemporáneo, especialmente lingüista y ético. Desentraña las ideas más fundamentales de su metodología fenomenológica, de la concepción he-

deggeriana del *Dasein* y de su crítica a la tradición metafísica de occidente y sus alternativas, esto es, «la deconstrucción de la metafísica occidental». Cosa que le es sumamente útil para superar la metafísica heideggeriana y la lectura crítica en profundidad, a su vez, de Levinas. Una idea es central en este sentido: el rostro del otro es epifánico. De este modo, puede decir A. Moreno Villa que «el Otro me es accesible en su otredad porque su rostro y su voz me lo revelan».

Se muestra así cuál es el ámbito «de la posibilidad del conocimiento del otro». A consecuencia de este planteamiento es cómo la ética pasa a ser «la filosofía primera». Y de esta forma, el Otro se «sitúa más allá de mi comprensión del ser, del mundo, y de mi mismo, de mi propio horizonte de comprensión». Pero el pensamiento de Levinas no alcanza a plantear radicalmente lo que el proyecto de una Filosofía de la Liberación requiere: intentar la superación de toda la ontología de la tradición occidental y una crítica al propio pensamiento de Levinas. En este sentido, A. Moreno Villa destaca la originalidad de su planteamiento de la Filosofía de la Liberación, lo que supone una crítica a la concepción de las mediaciones de Levinas. Eso significa que, «desde la experiencia originaria del cara a cara Levinas critica la erótica, la pedagógica y la política en tanto que totalizadas, al fundarse éstas no en la meta-física del otro sino en la comprensión ontológica de lo Mismo, la Totalidad». Pero el problema, precisamente, radica en saber quién es el otro en concreto. En consecuencia, la propuesta de Dussel no sólo afecta a la liberación social, política, económica, cultural, sino que es «una reflexión que pretende ser una liberación de la misma ontología», de lo «Mismo que piensa lo Mismo», es su reducción de lo «Otro de lo Mismo».

Se trata, pues, de escuchar la palabra hiriente del otro, del oprimido latinoamericano. Es ahí donde puede nacer «la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática».

Dicha filosofía, junto a la Teología de la Liberación y la creación literaria, piensa M. Moreno Villa que «son la expresión cultural más original y fecunda que América Latina ha ofrecido en los últimos decenios...».

Nos ofrece también M. Moreno Villa, una cuidada edición de la obra fundamental de E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, con una introducción preliminar en que traza una síntesis de los puntos más centrales de toda su obra. Señala muy especialmente cómo la filosofía de la liberación es, en verdad, auténtica filosofía. «La FL es expresión de la realidad cotidiana, y lo cotidiano en la mayor parte de la *humanidad* es la *pobreza*», dice. Incorpora esta nueva edición un últi-

mo capítulo en que se recogen las más recientes reflexiones de Dussel acerca de los supuestos de la ética de la liberación. Todo este estudio constituye un trabajo profundamente esclarecedor y sumamente pedagógico para adentrarse selectiva y críticamente en el conjunto de la obra de Dussel.

El tercer documento importante para un lectura analítica y crítica de la obra de Dussel es el de H. Schelkshorn en que relaciona la FL con la ética del discurso como aproximación a una moral universalista. Plantea el problema; hace una aproximación a la concepción ético-discursiva como moral universalista; relaciona la ética de la liberación con una ética universalista; se plantea algunas tesis acerca de la relación entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación en sentido de ética universalista. En conclusión, «el desarrollo en detalle de una ética del discurso podría enriquecerse de un contacto con la ética de la liberación». Y de este modo, se puede obtener una «solución rigurosa del problema [...] de la motivación de una acción ético-discursiva [...] que, en última instancia, se base en el *télos* de una forma de vida».

Complementan estos documentos diversos artículos que se sitúan en la sección «Análisis temático»: «Metafísica y FL»; «Por una Filosofía de la Liberación desde el punto de vista cosmopolítico»; «FL y sabiduría popular»; «Enrique Dussel en México»; y, por último, un comentario-análisis de su reciente obra *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, cuya síntesis se expresa en el siguiente pensamiento: «La vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y la liberación».

Finalmente hemos de agradecer a Mariano Moreno Villa su inteligente trabajo de coordinación y acierto en la elección de los temas y su cuidada documentación. De todo ello se deduce que el tema del Otro y no el ser, el problema ético, es la cuestión central y el fundamento de todo pensar filosófico. Y todo ello como un modo de comprender la realidad como don, libertad y gratuidad, como creación de una Otredad siempre Diferente.

## 2. *La Biblia, un libro de historias y culturas dialógicas, expresión del pensamiento occidental y sus alternativas*

La Biblia es un epítome de culturas, diálogos, interpelaciones y cuestionamientos: una diversidad dialógica, cuyo centro siempre es un otro interpelante. Merece la pena traer a colación algunas de sus experiencias que explicarían la entraña íntima de una de

las fuentes de la cultura occidental y sus contradictorias paradojas: Occidente no sólo es Atenas y su *logos*, sino también Jerusalén y sus exterminios, conflictos e interpelaciones. La cultura que allí se nos presenta está transida de temporalidad: la obra de la creación tiene un nacimiento, la narración de su historia y una culminación que no finaliza, sino que da origen a un nuevo comienzo, en que tiene lugar la realización de todo lo que hemos soñado, deseado, pensado y sentido de forma positiva frente al otro. Pero ¿es posible excluir el mal de la estructura de la realidad? ¿A qué precio? Nuestra utopía más íntima es la construcción de un tiempo y un espacio del bien sin mezcla de mal. Ser real es convivir siempre en la ambigüedad con la necesidad de elegir entre opciones contradictorias. Pienso que ésta es una de las cuestiones que quedan abiertas para que pueda enfrentarse a ellas una Filosofía de la Liberación. Pero ahora sólo queremos recordar tres imágenes bíblicas del otro: la figura cainítica, la projimal y el sufrimiento del inocente en la presencia de Jesús de Nazareth.

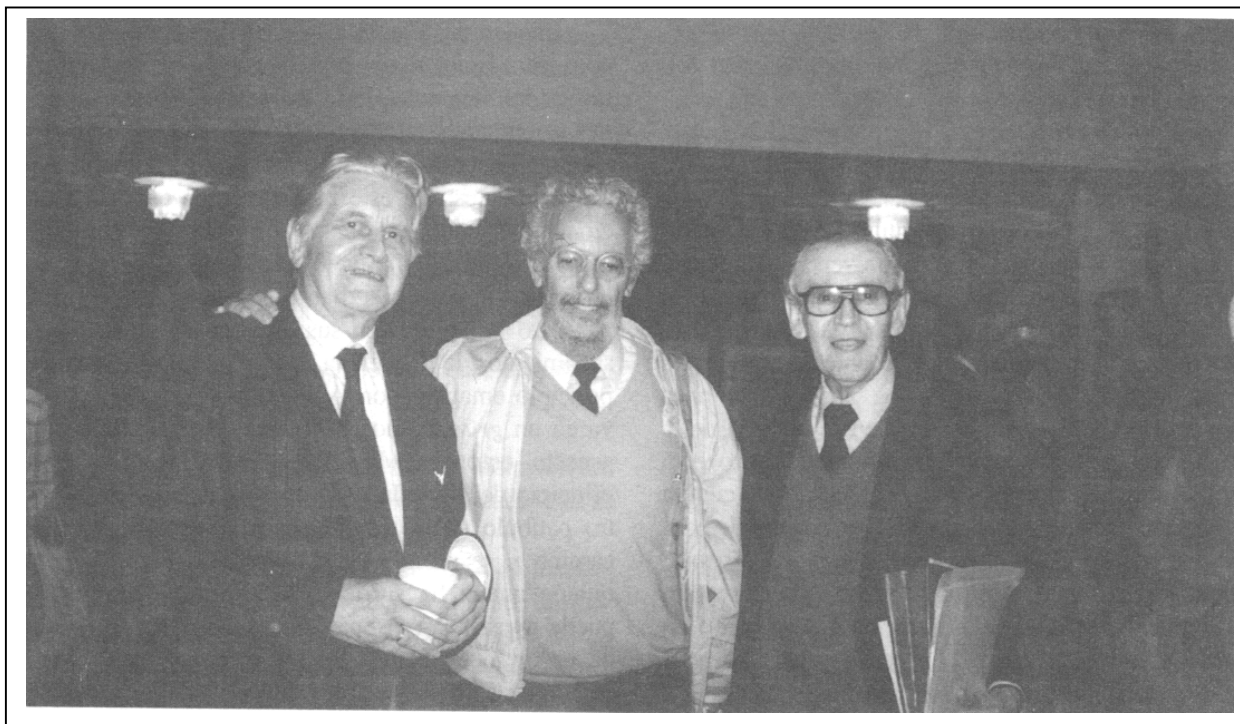
Todo apocalipsis es el inicio de una nueva génesis, de otra y diversa creación. Quizá pertenezca a la propia estructura de la realidad el que su corazón, su núcleo más íntimo sea una opción, un valor, y éste siempre puede ser afirmador o negador de la otredad, La naturaleza, el cosmos, se nos aparece fríamente indiferente, pero la subjetividad lo es siempre afectivamente electiva. Quizá sea éste uno de los misterios más profundos de la comprensión de la

realidad y de la captación de su estructura. La Biblia, en su libro del Génesis, se abre a estas dos realidades: creación y elección, un saber del bien y del mal. Y es a partir de aquí que seleccionamos tres imágenes de la otredad que han tenido una presencia constante y desigual en la historia cultural de Oriente y Occidente, pero sobre todo de esta última y de sus formas de pensar.

Me refiero, en primer lugar, a la imagen de Caín y Abel, que resumen el odio frente al igual, el asesinato y la sangre del inocente que interroga y cuestiona permanentemente al asesino. De este modo, lo que vemos es que el asesino fraterno no acepta la gratuidad, ni la libertad en sus relaciones con el otro. Las guerras de exterminio son el estado permanente de su acción: no soportar la presencia del rostro del otro. Elimina su presencia. Es lo que ha configurado y todavía configura la historia de nuestra cultura mayoritaria: existimos contra los demás; recibimos el nombre de la negación del otro; vemos al enemigo y al extraño como no presentes.

La segunda imagen la constituye la figura del prójimo. Éste es tal porque no importa su nombre, ni su procedencia, ni su lengua, ni su actual país; sólo su estado y condición. Próximo es quien actúa con quien necesita cuidado. El relato evangélico es sumamente claro. El prójimo se constituye en tal por el reconocimiento del otro como otro, por la acción pertinente a su circunstancia.

La tercera imagen se refiere a la pasión, muerte y



resurrección del inocente tratado como criminal por cualquiera de las formas de poder. El inocente que soporta el mal resucita, vive y permanece. Cuando se busca al inocente que ha muerto violentamente no se le encuentra nunca en el sepulcro. La respuesta es «no está aquí, ha resucitado». Esta misma idea se encuentra referida a un nivel global y cósmico en el Apocalipsis: «Todo lo hago nuevo». Vemos, de este modo, como el fin nunca es catastrófico sino la creación de «un cielo nuevo y una tierra nueva»... una «nueva Jerusalén».

Consecuencia de todo ello es que en tanto la subjetividad forma parte de la estructura de la realidad es imposible superar la ambigüedad de forma absoluta. Siempre habrá necesidad de una elección afectiva, de una nueva invención de valores. Permanentemente vamos a necesitar un proceso de liberación plural.

*3. La cuestión judía como metáfora del excluido y del pobre. (Algunas reflexiones sobre tres obras de Reyes Mate: La razón de los vencidos, Memoria de Occidente y Heidegger y el judaísmo, y sobre La tolerancia compasiva)*

Entender el presente e imaginar constructivamente el futuro requiere recuperar la memoria histórica, especialmente aquello que hemos olvidado, la razón y la cultura de los vencidos. Ello nos plantea la siguiente pregunta referida a la actual concepción de la modernidad. ¿Por qué ha fracasado la Ilustración en su proyecto liberador? Ante tal cuestión, unos querrían volver a la premodernidad y otros se sitúan en una sensibilidad crítica posmoderna. Pero también hay quien, aun reconociendo el fracaso, piensa que es posible todavía «el proyecto de entender y organizar la vida social, política, cultural y espiritual desde los intereses de una razón emancipadora, universal». Éste sería un intento noble pero débil. Los temores frente a los efectos perniciosos frente a la razón y la reducción de ésta a mera instrumentalidad, pueden convertirla en la «más insensata de las empresas». Todo ello implica que el análisis se ha de adentrar en el corazón de la modernidad y en la naturaleza histórica del proyecto de la Ilustración. Veamos, entonces, cómo «la cultura occidental cae sistemáticamente en el engaño de pensar que conoce al ser al conocer la realidad. No sabe que no sabe». De esta forma adquiere todo su sentido la siguiente metáfora: «La oscuridad es el modo en que se manifiesta la luz». En consecuencia, se hace preciso distinguir entre Ilustración como uso crítico de la razón y lo ilustrado como proceso histórico. Lo cual nos enfrenta a la misma noción de experiencia.

Bajo este aspecto, W. Benjamin entiende la barbarie como «La reducción de la experiencia a la experiencia *mecánica, matemática o burguesa*». Nos presenta otra cara de la realidad y en su concepción total de la experiencia se incluyen la religión, la política y la historia, de la que se desprende lo que él llama «una *razón anamnética*». Vemos, de este modo, que la razón «tiene que ser histórica». Sólo así el conocimiento será algo más que «la extrapolación de una mera subjetividad».

Hegel, en su análisis de la razón, explicita una teoría de la religión según la cual sería «la historia de la verdad». Pero no logra su intento porque «al hablar de religión piensa en Atenas y se olvida de Jerusalén». Ahora bien, «si Grecia es el ideal, el antiideal es Israel». Encontramos, pues, ya en Hegel «una liquidación metafísica del espíritu judío y habrá que estar atento para ver la relación entre esta condena y su liquidación física un siglo después».

De este modo, observamos como «La Ilustración sería una recepción parcial de la herencia europea porque la razón moderna ha mimetizado un autoengaño del propio pensamiento teológico, aquel que decía que "el espíritu viene de Grecia y la fe de Israel". Como si de Israel no viniera ningún *Geist*».

El mundo judío nos ofrece una forma de percibir la realidad que no encontramos ni en Grecia ni en la Ilustración. Es muy importante hoy clarificar esta tesis: «Nunca en Israel puede la universalidad o la reconciliación hacerse mediante la abstracción de la diferencia, y eso es lo que da a su *Geist* concreción y dramatismo». Frente a la idea de la armonía y el consenso, Israel se nos presenta como siendo «el genio de la diferencia, de la simetría». Es esencial poder percibir la diferencia desde este punto de vista y deducir las consecuencias culturales y políticas correspondientes. De este modo, vemos que «una racionalidad, cuyo eje es la armonía, la reconciliación, el espíritu judío es lo disolvente y perverso, es lo irracional; pero, si tomamos como horizonte interpretativo la realidad en sus diferencias, injusticias y sufrimientos, la disidencia es el principio racional, el principio emancipador. Aunque esa razón se resuelva en un *grito*, como en el caso de Job». Bajo este aspecto, entonces, «la diferencia o el disenso es el principio de la verdad: "la cruz corresponde a nuestro patíbulo". Pero Hegel no quiere seguir por ese camino y se refugia en el mito de Antígona, para quien "nunca ha sufrido el inocente". Hegel sólo puede apostar por Atenas contra Jerusalén al precio de negar lo evidente: que los inocentes nunca han dejado de sufrir». Podemos concluir que el proyecto hegeliano, síntesis del pensamiento ilustrado, en tanto recuperación de toda la experiencia racional, es

limitado y parcial: «Sólo mira a Atenas y nada entiende de Jerusalén». En consecuencia nos queda por descubrir una nueva relación entre ética y política.

La mediación de esta relación es una nueva concepción de la compasión como «un sentimiento de solidaridad con el necesitado». Pero este sentimiento se hace moral cuando se carga de razón, esto es, se considera al otro como «un hombre al que se le ha privado de la dignidad de sujeto». Entonces, «El no-sujeto se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar, por su parte, la dignidad de hombre». En este sentido, se entiende la dignidad humana como compasión e intersubjetividad. Pero éstas no son de tipo simétrico, «sino como un reconocimiento en el otro de la propia condición». Marx y la tradición judeo-cristiana coinciden en el reconocimiento de que «el no-sujeto es el sujeto universal». Pero difieren radicalmente en su concreción histórica. El proletariado no es el sujeto universal puesto que deja a la no-subjetividad al *lumpen* ya todo otro tipo de marginación o exclusión.

El siguiente texto resume perfectamente todo este planteamiento.

Desde el concepto de compasión es posible hablar de ética política porque sólo entonces se plantea la universalidad en toda su radicalidad. Los planteamientos contractualistas, por ejemplo, el habermasiano, suponen una ética intersubjetiva o comunitarista, pero nada política. Su comunidad ideal de diálogo excluye por principio lo desigual o asimétrico, con lo que ésta más tiene que ver con la comunión de los santos, como dice J. Muguerza, que con la comunidad de hombres. Por eso es una ética apática. Cuando, por el contrario, la comunidad incluye a los fracasados o vencidos, cuando tiene en cuenta la historia del sufrimiento, la ética sólo puede ser política porque sólo se puede tomar en serio al desigual cuando se cuestiona al otro que causa la desigualdad. La ética compasiva cuestiona la desigualdad real. Por eso es política.

[Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 21.]

La ética, en este sentido, ha de ser radicalmente política, en tanto esta ética compasiva «cuestiona la desigualdad real. Por eso es política».

Este pensamiento se nutre de historias y memorias, del recuerdo de los vencidos. Pero esta dimensión anamnética ha de tomarse en serio, esto es, ha de tener la capacidad de cuestionar un presente que se ha construido sobre las víctimas. Hace falta para ello «quebrar el presente», cosa que es asunto de la memoria. De este modo, vemos que las realidades

futuras sólo pueden existir como novedad, «si se toma en serio el pasado presente»..., y se recupera «la presencia del pasado olvidado». La posibilidad de hacer de la historia «una *experiencia total*» sólo está en asumir la «historia del sufrimiento».

De Israel procede una línea de pensamiento no argumentativa, sino «anamnética», una razón que sabe de sufrimientos. Por eso, «la razón del sufrimiento es el tiempo». La salvación o cambio de estado, si es posible, ha de darse en la tierra. Y este cambio entra por la interrupción del tiempo presente, por su hendidura ha de penetrar «la esperanza de un futuro distinto, el apocalipsis». Lo nuevo la vamos a encontrar siempre en la ruptura del tiempo presente, de su forma de actuar, sentir y pensar. No cabe ya saldar el pasado con el olvido. Por eso hablar de historia supone «tomar conciencia» de la *memoria passionis*. Lo que significa que «sin el recuerdo del Holocausto no hay universalidad posible». Pero hoy vivimos en una «cultura del olvido y no del recuerdo». Por eso mismo es necesario que el nuevo nombre de la cultura sea *político*. Si de verdad queremos recuperar el pasado hemos de pensar de nuevo las bases de la Ilustración, esto es, «recordar lo olvidado». Por eso mismo pensamos que «lo importante es despertar en nosotros mismos experiencias dormidas o latentes que nos posibiliten el genio del recuerdo hasta que éste nos posea». Por consiguiente, el único pasado que tiene capacidad de esperanza es el que «no está presente», el pasado fracasado. La historia no es ciencia, sino recuerdo, no es continuidad ni progreso, sino ruptura. Por eso la alternativa a la modernidad viene de una «razón anamnética». Siguiendo el planteamiento conceptual de W. Benjamin, comenta Reyes Mate lo siguiente: «Si las generaciones actuales no hacen suya la causa de las víctimas de la historia, *el enemigo vencerá de nuevo*». Bajo este aspecto ha de oírse y sentirse la voz de la responsabilidad. Y en este sentido importa señalar la responsabilidad «de las generaciones posteriores respecto de las anteriores». De la contrario, «la misma injusticia puede ocurrir de nuevo».

Merece la pena destacar el siguiente pensamiento que me parece clave: «Ese reconocimiento tiene además un evidente sentido político, pues donde se refleja la falta de reconocimiento de los derechos de las víctimas es en la aceptación de un Presente -y sus estructuras- construido sobre los derechos de los vencedores».

La alternativa es la restauración de la memoria de los vencidos y la ruptura del tiempo presente y de sus formas de cotidianidad, esto es, la necesidad de hacer presente lo olvidado, la presencia de las víctimas, de los no-sujetos.

Un pensamiento éste radicalmente innovador que hace más comprensible nuestra historia y sus posibles alternativas.

En el siguiente texto de *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, se propone Reyes Mate «rescatar del olvido el punto de vista de las víctimas de la Modernidad». Lo que hace para ello es investigar «la experiencia filosófica de quienes se sintieron marginados por la Ilustración», pero, a su vez, no renunciaron a «pensar sus grandes objetivos», es decir lo que algunos han llamado «Nuevo Pensamiento», donde lo realmente importante es su experiencia «como judíos». Este pensamiento pone en cuestión una de las tesis más fundamentales de la razón ilustrada, su universalidad. Pero, en verdad, dicha razón no soporta «la diferencia». Lo que trataría de construir este nuevo pensamiento sería una universalidad desde la diferencia, o «desde la marginalidad que ellos conocen como judíos». Esta propuesta pone la clave secreta del conocimiento en la revelación. Y bajo este aspecto, la propia subjetividad moral es «la gran revelación de la palabra».

Importa pues, pensar la cultura grecolatina desde «la memoria semita». El siguiente texto expresa la intención y la crítica que el libro hace de la cultura europea y occidental.

Europa ha creído sincera y profundamente en la universalidad, pero ha hecho la triste experiencia de que su realización era su negación; su consumación, su consumición. No es que el europeo haya sido infiel al ideal de Europa sino que ha sido la fidelidad del europeo quien ha puesto de manifiesto la opacidad del ideal de Europa. El despliegue planetario de la técnica, tan denostado por los críticos de derechas e izquierdas, no supone una traición a la libertad individual -quintaesencia de tantos humanismos occidentales- sino que constituye su consecuencia más propia. Hay un innegable parecido de familia entre el hombre renacentista, por ejemplo, y el *homo technologicus*.

Este diagnóstico anuncia la gravedad de la situación y la dificultad de una salida airosa. No estamos ante el fracaso de un proyecto histórico más -como el del comunismo, por poner un ejemplo- sino que estamos tocando la aporía del genio europeo: su idea de universalidad es tan poderosa que nada le es ajeno, por eso la suerte de Europa es la de la humanidad. Eso tiene un riesgo: que si fracasa, Europa no tiene solución porque nada le es exterior, de ahí el pesimismo de Roberto Expósito: «Europa no puede redimirse puesto que no hay espacios espirituales que le sean verdaderamente externos». Europa no es un dato geográfico sino una línea que avanza, un vórtice que todo lo devora. En esas dos imágenes se expresa su universalidad. La línea que avanza, en efecto, marca el rumbo que tarde o temprano recorrerán los demás pueblos. La imagen del

vórtice expresa la atracción que Europa ejerce sobre el Tercer Mundo, la Rusia postsoviética o los países del Lejano Oriente. Y esas dos imágenes expresan, igualmente, el callejón sin salida que representa Europa pues una línea que avanza o un vórtice no dejan nada tras de sí y en sí no son sino un vacío. Para la línea que avanza, poco importa lo logrado, sólo el devenir. Para el vórtice, lo devorado no es más que combustible para nuevas y mayores atracciones. Hemos llegado a un punto en el que las soluciones son los problemas.

¿Todo, un vacío? Quizá, todo un vacío. Lo que *Memoria de Occidente*, empero, ha querido decir es que hay vacíos que son más que nada. Cuando hay conciencia de vacío, se echa de menos algo. Hay conciencia de una ausencia. Ahí arranca *la cultura de la extrañeza*. Cuando la Cábala quiere explicar la creación del mundo, recurre a la imagen del creador-que-se-retira para hacer sitio al mundo.

[Reyes Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 278-279.]

Todo este trabajo de crítica y análisis se hace con la modestia de la «razón anamnética», la razón que se funda en la autoridad del sufrimiento. «Basta la autoridad de los sueños marchitos. Basta la autoridad del sufrimiento.»

La cuestión judía no es el único espacio «espiritual *extramuros* de la vieja Europa». Por eso, se toma aquí «lo judío de este libro como metáfora por la marginalidad sin más».

Podemos observar, de este modo, cómo en el mural de Rufino Tamayo, *Nacimiento de la nacionalidad*, «el judío es el indígena». Quizás el judío ha sabido reflexionar como nadie sobre lo universal de la marginalidad. Ahí está su «filosofía experiencial». En este sentido, resulta casi suicida que actualmente en «el mercado de las ideas se cuestione la memoria del sufrimiento en nombre de la memoria del ordenador».

El tercer texto se refiere a *Heidegger y el judaísmo. Y sobre La tolerancia compasiva*. Lo que aquí se plantea es el «pensar como memoria», esto es, pensar lo impensado, en cuanto ello es recordar como un traer al presente un pasado que se ve delante. Importa saber que «todo conocimiento es anamnético». Con lo cual queda al descubierto que el saber lógico es del todo insuficiente. Heidegger entiende, bajo este aspecto, que pensar es un acto de gratitud, esto es, «una acción de gracias respecto a lo que hay que pensar». Todo ello le lleva a relacionar pensamiento y lenguaje. Y afirma el hecho de que la realidad acepta ser percibida y valorada desde diversos lenguajes. Lo importante, entonces, es ver que en cada lenguaje subyace «una perspectiva del mundo peculiar», cosa que pone en cuestión la universalidad del habla, la comunicación y el conocimiento.



En consecuencia, todo pensar ha de gravitar sobre «la *memoria* y la *gratitud*». De esta forma, vemos como Heidegger, de alguna manera, colinda con el Nuevo Pensamiento judío de Rosenzweig.

Toda la racionalidad occidental se resume en la visión idealista del mundo y sus entidades de pensamiento. Se entiende, desde aquí, que la filosofía idealista se fundamente en «la autodeterminación y autonomía del pensar», es decir, que su visión es una forma abstracta o se nos muestra con pérdidas de realidad.

Rosenzweig deconstruye el idealismo a partir de tres proposiciones fundamentales: «El mundo es meta-lógico», es decir, no es exclusivamente una creación del logos, sino que lo antecede.

«El hombre es meta-ético», ello significa que «ética y filosofía primera coinciden. Porque el ser del hombre no lo tiene en propiedad sino que le viene del otro». Por consiguiente, pensar es encontrarse con algo o alguien que nos precede siempre; el pensar busca su asiento en la fuente de la originalidad.

«Dios es meta-físico», lo que quiere decir que esta realidad trascendente es voluntad y libertad infinita. Lo que propone que en la estructura de la realidad «hay un en sí, una facticidad previa a toda tematización del conocimiento». Bajo este aspecto «La ciencia podrá *reconstruir* un pasado, pero sólo la memoria lo capta, lo *construye*».

W. Benjamin, en su proyecto crítico contra el historicismo, sigue también este camino: «Se fija en el desecho». Y en este sentido afirma que «el momento de conocimiento del pasado coincide con el momento de autoconocimiento del sujeto». Nos encontramos, entonces, con un sujeto necesitado de conocimiento. De este modo, el pasado olvidado tiene para W. Benjamin un doble valor: ser «una reserva cognitiva»; la memoria sabe, cosa que la conciencia ni sospecha; y, por otra parte, ser «un potencial político»; nadie puede permanecer tranquilo en el presente si advierte que éste es «el presente de los vencedores».

Lo que W. Benjamin quiere es «hacer universal una experiencia que él ha observado en la tradición judía». Todas estas corrientes de pensamiento -Heidegger, Rosenzweig, Benjamin- son una apuesta fundamental por la memoria. Y ésta se convierte en una «categoría fundamental de la filosofía universal».

Heidegger nos recuerda que en todo conocimiento del ente hay un olvido del ser. Pero el Nuevo Pensamiento judío va más allá, y afirma que la cultura occidental se olvida de «la realidad originaria», que constituye la fuente de todas nuestras utopías, «de las esperanzas frustradas de los insatisfechos, todo eso que hemos dado en llamar *la razón de los vencidos*». Se postula, pues, una *razón anamnética*.

De todo ello se desprende una tesis muy clara y con aplicación a todo el continente latinoamericano: «Ni repetición del pasado, ni embobamiento con el presente. El ideal es ver en el presente los sueños utópicos que vienen de lejos. [...] no cualquier interés por el presente conlleva la carga moral y política que aquí presumimos. Sólo aquel que mira al presente con intención de cambiarlo. Ésa es la mirada benjaminiana. No interesa el presente dado sino el posible. [...] No ve otro modo de cambiar el presente que volviéndose al pasado...». Pero la energía transformadora la emite «sólo el pasado de los vencidos. La memoria de ese pasado u originario es el desencadenante del presente posible».

Hay una coincidencia de sintonía epocal, pero una profunda diversidad en cuanto al talante con que asumen la finitud y la temporalidad. Heidegger lleva su pensamiento hasta el final: «La existencia auténtica es la que está aherrojada a lo temporal». En consecuencia, la existencia temporal e histórica no conoce más que verdades temporales, «relativas al *Da-sein* y su poder ser».

Rosenzweig y el Nuevo Pensamiento judío se arraigan más decididamente en la tierra: «el desarraigo es su experiencia fundamental: distanciándose de la tierra, del lenguaje y de la ley, sólo le queda enraizarse en sí mismo». Se siente marginado de la historia. El sentido tiene que estar en el presente, «La eternidad en el presente». El hombre no es el protagonista de su historia: «su patria es haberse ido. [...] El tiempo judío se opone a la historia». Rosenzweig nos dirá muy directamente que la diferencia entre nuevo y viejo pensamiento está en «necesitar al otro y entender en serio al tiempo... El tiempo es el otro. El otro inaugura el tiempo al romper el *continuum* de la historia». Eso es según él la eternidad en el tiempo, «un instante es eterno cuando se convierte en acogida al otro».

El logos sólo sabe de pasados victoriosos de aquellos que han llegado al presente. La memoria nos recuerda «el pasado desechado, el pasado de los vencidos».

Lenguaje y verdad: esto sólo puede darse «en el seno de una experiencia compartida».

La diferencia de talante entre Heidegger y el pensador judío es que para aquella pregunta fundamental fue «¿Qué significa pensar?», y para éste «¿Quién sufre?». Quien piensa se agota en el empeño de conocer, y quien sufre tiene otro recorrido. «Quien sufre plantea existencialmente una pregunta que no es del mero conocer sino del superar el sufrimiento». La lectura de este tiempo significa una «prueba de fuego... Hay una relación entre los errores físicos y las desgracias físicas». En consecuencia,

el intelectual «*no es sólo quien piensa sino quien sufre*». El Holocausto cambia nuestra manera de pensar. Ya no podemos abordar la realidad como si el pensamiento que causa el hambre no existiera. Y esto nos lleva al continente compasivo del Nuevo Pensamiento, la tolerancia compasiva, la sabiduría del otro Natán. En definitiva, la tolerancia vista desde la experiencia de miles de años. Esta tolerancia compasiva se caracteriza por ser: «un planteamiento de la tolerancia *desde el punto de vista de quien padece la intolerancia...*; no se pierde de vista *la inhumanidad del hombre concreto*; y ese hombre es un vulgar sujeto histórico, un miembro de la historia común...; la memoria... revoluciona el paisaje de la tolerancia...». En este sentido, la memoria es algo más que un problema de *multiculturalismo* o de diferencia. Éstas son «desigualdades y hasta injusticias». Todo esto visto desde la otra mirada, la mirada negada. Por eso mismo, reconocer esta mirada es darse cuenta que el enemigo que provocó el Holocausto anda suelto. «Es necesario que cada individuo amenazado asuma sus responsabilidades, es decir, tiene que reaccionar la sociedad como tal». No bastan ya ni las leyes ni la policía, lo que hay es que pedir, incluso a las víctimas, que sean responsables «de su propia vida, una vida amenazada». Sólo ellas son «conscientes del peligro en que nos encontramos». Dice Rosenzweig al final de sus notas que tenemos derecho a olvidar y volver a recordar pero «aquellos miles y miles de años no han pasado todavía». El Holocausto y sus causas están insidiosamente presentes. Es preciso un planteamiento radical del pensamiento de la liberación, una conciencia capaz de crear nuevas realidades. No en vano afirma esta visión de la tolerancia que ésta es «una propuesta de la realización de la diferencia».

Por último, no queremos dejar de referirnos a una obra importante en esta misma línea de alcanzar a entender otras visiones alternativas de la modernidad, de la Ilustración o la Razón occidental. Estoy aludiendo a la obra de Moses Mendelssohn *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*.

El proyecto ilustrado falla en su propia esencia: «Una vida humana y universal, individual y social, digna de ser vivida». Pero también hay que atender a su «pluridimensionalidad», como la que aporta el Nuevo Pensamiento judío que pretende ser fiel a la razón y a su tradición. Por una parte, reclama como judío el ser ciudadano de pleno derecho sin tener que convertirse. Por otra, expresa su deseo de pensar con la sensibilidad de hombre moderno e ilustrado.

Su libro se compone de dos partes muy diferenciadas. En la primera, estudia el poder en la socie-

dad, la razón de la sociedad, la relación entre poder civil y religioso, y cómo desde ahí se pueden mantener las libertades individuales. Cuestiona lo que se da efectivamente en la práctica. En una palabra, replantea la cuestión desde una antropología y teología diferentes. La primera parte, pues, constituye «una teoría completa de la sociedad en diálogo con el pensamiento de su tiempo». La segunda parte, analiza el judaísmo y cómo su presencia puede ayudar a la solución social, «de forma que un judío puede ser un buen ciudadano ilustrado sin necesidad de abandonar sus creencias». La fuerza de su tradición le impele a ser fiel también a la razón. Y afirma algo que constituye el espíritu de este libro: a quien no acepta la diferencia de opiniones y de conceptos «no quisiera tenerlo jamás por amigo, pues ha abandonado toda humanidad».

Hemos querido expresar con este análisis lo siguiente: primero, que aceptamos plenamente la filosofía de la liberación que nos plantea en su obra E. Dussel, en profundo diálogo con la historia y el pensamiento contemporáneo. Nos ha parecido extraordinaria la síntesis que hace del mismo A. Moreno Villa.

En segundo lugar, nos parece insuficiente, como punto de arranque de la misma, la condición de dependencia económica y cultural de los pueblos de América, Asia y África. Aunque todo ello sea válido como punto de partida para la comprensión actual, especialmente si lo consideramos bajo la categoría del pobre.

Hay otra lectura y otro pensamiento en la modernidad; pero quedó negado: la memoria de los vencidos, aquello que, en cada momento, ha ido constituyendo el desecho de la historia, la carencia de alternativas tanto desde el pensamiento como desde el compromiso político frente a tanta situación de sufrimiento, de Holocausto. En este sentido, sirven como metáfora al Nuevo Pensamiento judío.

Con todo, me gustaría llevar el pensamiento de la liberación a una mayor radicalidad: toda cultura por su propia estructura es ambigua y ambivalente y, por lo mismo, causa de sufrimiento. Tiene ínsita en sí misma elementos de opresión. Por eso mismo, el proyecto de liberación debe ser permanente, pertenece a la propia estructura de la producción social. El propósito de todo pensamiento liberador ha de ser el de cuestionar siempre como principio e hipótesis de trabajo, e invitar a salir, a exiliarse de toda situación previa, referirse a la memoria de la pasión para crear. Por eso mismo, entendemos que creación y liberación han de ser un proyecto constante del quehacer humano en la historia y en el cosmos.