

CUARTA PARTE

ÉTICA DE LA LIBERACIÓN PERSONALISTA

Capítulo X: *LIBERACIÓN, LIBERTAD Y DERECHOS HUMANOS.*

Capítulo XI: *PRAXIS Y POIÉISIS.*

Capítulo XII: *ÉTICA VERSUS MORAL.*

Capítulo XIII: *NIVELES CONCRETOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA.*

X. LIBERACIÓN, LIBERTAD Y DERECHOS HUMANOS

En los últimos años se ha desarrollado una enorme bibliografía sobre temas relacionados con la "liberación", desde perspectivas no sólo filosóficas, sino también teológicas, políticas, económicas, etc. De esta forma tenemos la impresión de que este manido concepto se ha transformado en una muletilla de fácil recurso para adornar todo tipo de discursos, mixtificando el panorama intelectual y propiciando unas confusiones que me parecen evidentes. En una filosofía que se presenta como "de la liberación", es necesario profundizar en los contenidos que tiene ese concepto, intentando clarificar sus más importantes significados. Para esta tarea, además de recurrir a lo mejor de la filosofía dusseliana, será necesario internarnos en el complejo panorama teológico, pues ha sido la disciplina teológica la que más ha influido en que a muchos de nuestros contemporáneos les "suene" eso de "la liberación".

Nuestro objetivo aquí es sistemático, pero con una intencionalidad clarificadora. Pero es eso, "intencionalidad": si hay confusiones en los contenidos concretos de ese concepto, será preciso dejarlos también en claro. Hablando claro: la "liberación", eje fundamental de toda la reflexión aquí emprendida, se nos antoja una concepción, por lo pronto, cargada de ambigüedad y no exenta de una enorme equivocidad. Nos parece necesario que no nos atemos necesariamente a las palabras y que intentemos transitar hacia lo que ellas quieren significar. Más allá de las palabras están las ideas, los conceptos. Es imprescindible que examinemos este asunto con detenimiento, por lo que también es necesario que recurramos a una metodología cronológica y crítica.

1. LIBERACIÓN Y LIBERTAD

1.1. Introducción

Es conocida la tesis II de Marx sobre Feuerbach: " Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"¹. Esta idea es la clave de la construcción filosófica marxiana. La transformación del mundo, objetivo básico de Marx, no es posible conseguirla partiendo de constructos mentales, por muy arquitectónicos que resulten (como en el caso del sistema hegeliano), sino solamente con la praxis histórica revolucionaria, que deben llevar a cabo los trabajadores. Para conseguir esta transformación de la realidad Marx "no entendía sólo, como se dice con frecuencia, poner fin a la actitud puramente explicativa de la filosofía clásica; no sólo quería decir que debía romperse con el pensamiento desinteresado para convertirlo en una fuente de acción. De forma más profunda, trataba de convertir la acción en clave del pensamiento".² En nuestra opinión, la reflexión sobre la praxis está en el fondo, y hasta en la forma, de la diferenciación entre libertad-Liberación. Más adelante nos adentraremos en la concepción que

¹ MARX, K.-ENGELS, F. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México, 1970, p. 12; también en: MARX, K. "Tesis sobre Feuerbach", in: MARX, K.-ENGELS, F., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona-México, 1970, p. 668. El subrayado es mío.

² PIETTRE, A. *Marx y Marxismo*, Rialp, Madrid, (4) 1977, p. 66. Volveremos sobre esto.

la FL tiene de la praxis; veamos ahora la reflexión concerniente a la dualidad ya dicha.

1.2. La libenad en el estadio "ontológico" de la filosofía de Dussel

La primera Ilustración. la kantiana. la burguesa. insistirá en la importancia capital de las exigencias de la razón humana autónoma y crítica frente a cualquier forma de dogmatismo. incluidos el religioso y el filosófico. El eje vertebrador del quehacer filosófico es la racionalidad. sus condiciones de posibilidad y sus exigencias metodológicas. Pero esta primera ilustración se conforma con explicar el mundo. aunque sea buscando un rigor cada vez mayor. El mismo método fenomenológico puede situarse en esta corriente.

La segunda Ilustración. representada por Marx. por el contrario. sin negar el valor de la racionalidad, establece el primado de la praxis. La filosofía aquí no está interesada sólo en el nivel de las interpretaciones, sino que pretende partir del nivel de la realidad histórica. Podríamos decir que si bien la primera se contentaría (piénsese en el Kant de la segunda Crítica) con la reflexión sobre las condiciones de la libertad humana, ahora, desde Marx. la primacía será asumida por la necesidad de la "liberación" de las opresiones histórico-Sociales, como condición de posibilidad de la misma libertad. Hay un paso. al menos intencional. de la interpretación a la transformación. De la libertad a la liberación³. Pero ésta. concebida de forma intrahistórica, económica, política, etc., no puede realizarse desde el puro nivel explicativo. Es preciso ir más allá. Y entiéndase. no se trata de prescindir de las explicaciones (en tal caso no estaríamos ante una filosofía de la praxis), sino de manifestar sus insuficiencias y afirmar la primacía de la praxis desde una perspectiva de liberación de toda forma de opresión.

No extraña. desde esta perspectiva. la crítica de Dussel a los filósofos latinoamericanos que, prescindiendo de la concreción histórica de sus pueblos y naciones. reflexionan sobre la libertad, en abstracto⁴. Gabriel Marcel levanta su voz cuando dice: "No me parece que una cuestión como ésta: ¿Qué es un hombre libre'? .pueda ser discutida en abstracto, es decir sin una referencia a situaciones históricas. consideradas además en su

³ En una obra teológica Dussel afirma: "El concepto de 'libertad' -como en la moral de Haring- no tiene la misma densidad dialéctica. ni la complejidad histórica. ni la claridad práctica de la categoría (y praxis) de liberación": DUSSEL. E. *Ética comunitaria*. Paulinas. Madrid. 1986. p. 259. Una matizada y aguda crítica a esta obra la encontramos en: VUVER. E. "El Éxodo: ¿Un modelo para la ética social? Una crítica a la 'Ética Comunitaria' de Enrique Dussel". en Cuadernos de Teología (Buenos Aires), 2 (1988), 177 -207. donde muestra la ambigüedad a que se presta la experiencia del éxodo de Israel para fundamentar una liberación. Más adelante examinaremos cómo conciben la "liberación" los teólogos que se inscriben en esta corriente de pensamiento. pero ahora nos parece conveniente citar a un teólogo europeo. poco sospechoso y con un enorme prestigio. que sintetiza magistralmente lo que queremos indicar en esta capítulo: "La libertad parece algo abstracto. estático e individual. sobre todo después de la crítica marxista a la libertad de la sociedad liberal predominantemente burguesa. La "liberación", en cambio. es colectiva y dinámica: responde a un proceso de dimensión histórica. que implica la toma de conciencia de una situación de opresión y, por tanto. de esclavitud. y una voluntad de salir de ella que se traduce en una lucha": CONGAR. Y. *Un pueblo mesiánico*. Cristiandad. Madrid. 1976. p. 200.

⁴ En la tradición de la filosofía "personalista" diferentes autores han protestado contra el abstraccionismo. Sobre esto puede verse: SOUSA. J.P .G. "A libertade em sua dimensao social. A proposito da distinção entre 'libenade abstracta' e .libenades concretas'", en: *Filosofar Cristiano* (Córdoba. Arg.), núms. 15-18 (1984-1985). pp. 141-149.

plenitud máxima; porque es claro que lo propio del hombre es el estar en situación. verdad. que un cierto *humanismo abstracto* tiene siempre el peligro de olvidar. Se trata, pues, de cuestionarse no por lo que es el hombre 'en sí', en cuanto esencia. lo que no tiene quizá sentido, sino como, en la situación histórica que es la nuestra y que debemos afrontar 'hic et nunc', esta libertad es concebida y testimoniada⁵, en un subcontinente donde la opresión, de diversas índoles, es lo cotidiano. En este caso el filósofo se convierte en un sofista. En efecto, para Dussel "el discurso filosófico no es un nivel abstracto e independiente de la existencia humana. sino que, por el contrario, se encuentra inserto en la totalidad del quehacer cotidiano". Será entonces preciso descubrir "los condicionamientos que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación ideológica", entendiéndolo por "ideología" un discurso que encubre, en lugar de descubrir la realidad⁶. Este es un presupuesto básico (de "base") en la FL dusseliana.

Mientras que en la reflexión filosófica occidental ha primado la retlexión sobre la "libertad", concebida en abstracto, válida para todo hombre. al margen de sus concreciones históricas explícitas y en referencia al hombre concebido en su individualidad. Así, por ejemplo, define Jacques Maritain al "hombre libre": "Ser libre es ser libre del propio juicio, *liberi arbitrii*; y es el imperio que ejerce sobre el juicio mismo que la determina, el que hace a la voluntad enteramente dueña de sus actos"⁷. Maritain piensa que "la palabra libertad, como todas las grandes palabras por las cuales los hombres están dispuestos a morir (...) es una palabra que corresponde a muchas y diferentes ideas, aunque todas ellas íntimamente relacionadas"⁸. Es patente la concepción abstracta del pensador francés, pues hasta su misma formulación lo es; en realidad, ¿alguien moriría por una palabra? ¿No será por lo que existencial y humanamente, realmente, significa la misma por lo que alguien estaría dispuesto a morir"?

La libertad "abstracta" nos parece una libertad "teórica" y si hacemos caso a Hegel sería una especie de posibilidad de pensar lo universal, sin estar constreñido por las singularidades que imposibiliten tal uso de la razón. Hegel tiene la ventaja, sobre Kant por ejemplo, de tomar en cuenta la historia y la marcha dialéctica de la misma. Sin embargo, el poseedor de esta libertad no es la persona individual, de rostro y nombre concreto, sino el Geist del mundo. De esta forma para Hegel "la historia universal es un Gólgota, un calvario. Innumerables personas y pueblos tuvieron que desaparecer y sacrificarse para que se alcanzara el fin de la historia. Esta incompatibilidad con el principio de sustancialidad y personalidad produjo el enfrentamiento de la metafísica histórica y social de Hegel con la cristiana"⁹. Esta

⁵ MARCEL, G. *Les hommes contra l'humain*, La Colombe. París. 1951. p. 17. Las negrillas son nuestras.

⁶ DUSSEL, E. "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*. (Buenos Aires). t.I. n. 2 (1975), p. 217.

⁷ MARITAIN, J. *Para una filosofía de la persona humana*. Club de Lectores. Buenos Aires. 1937. p. 107. El desarrollo de la definición maritaniana de la libertad puede verse en esta misma obra citada. págs. 130-131. donde distingue entre diversos tipos o momentos de la libertad: inicial. terminal. de exultación, de elección (libre albedrío). de autonomía, etc.. pero sin abandonar una perspectiva abstracta e individualista.

⁸ *Ibid.*, p. 95: subr. mío.

⁹ MÜLLER, M. *Erfahrung und Geschichte*. Friburgo, 1971. p. 316.

concepción hegeliana de la historia necesita de dicho espíritu. que es absoluto por ser abstracto. Pero aquí la humanidad es sólo una masa informe. un mero "momento": un instrumento o vehículo. podríamos decir. pero no un fin en sí misma. La historia de la humanidad se trueca así en historia abstracta, de un espíritu abstracto. situado *más allá* de la persona de carne y hueso.

La FL, por su parte, se refiere a la "liberación", concebida como un proceso de praxis histórica, partiendo de la realidad de un pueblo oprimido y dependiente¹⁰. Liberación es, desde aquí, una reflexión crítica y analítica sobre la *carencia de libertad*, subrayando la conflictividad donde la libertad está incardinada. instando a la praxis de liberación. De forma que mientras el lenguaje sobre la libertad. concebida en abstracto, está mediatizada por una "neutralidad" en su referencia histórica, no "tocando" la realidad, sino sólo describiendo las condiciones subjetivas de la libertad. la "liberación" se propone abrir una brecha de liberación donde *no hay libertad* para que ésta pueda ser posible. La liberación es previa. entonces. a la libertad. Se critica. entonces. la concepción de la libenad como una especie de *estado permanente*. señalando la necesidad de concebirla como un *proceso*, como una permanente tarea.

Dussel ha reflexionado bastante sobre la libertad, aunque en menor medida y hondura que sobre la "liberación"¹¹. Es preciso ver la reflexión que sobre *la libertad* ha realizado Dussel antes de su definitivo "encuentro" con la filosofía de Levinas.

1.2.1. El hombre, ser emplazado a la libertad

En su obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*¹² Dussel emprende. guiado por la ontología de Heidegger. un intento de "destrucción" de la historia de la ética. pero no con un mero carácter destructivo "sino *crítico*" (DHE. 5). La ética a ia que aquí se refiere Dussel no es el *êthos* personal de cada uno. ni de una cultura: ni siquiera de las éticas filosóficas tal como Occidente las ha tematizado. Se trata "de una ética omológica (*ethica perennis*) cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas rilosóficas dadas. que no fueron sino el pensar determinado a panir y sobre *ethos* concretos", de tal forma que "lo mismo es decir: 'de-strucción de la historia de las éticas filosóficas', que 'des-cubrimiento

¹⁰ Sobre esto han reflexionado bastantes autores. Como ejemplo puede consultarse: CROATTO. J.S. *Liberación y libertad. Pautas hennenéuticas*. Mundo Nuevo, Guadalajara (México), 1986. 153 págs. La reflexión de Croatto hace especial referencia a una investigación teológica. aunque también filosófica. Lo mismo sirve para el breve ensayo de BRIANCESCO. E. "¿Libertad o Liberación". en: SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana II*. Sígueme. Salamanca. 1975. pp. 117-129.

¹¹ Así nos lo admitió personalmente en una entrevista en abril de 1992 en Pontevedra. con ocasión de la IX Semana Galega de Filosofía.

¹² Apareció primero en edición rotaprint en la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. 1970. Publicada también en la revista *Universidad* (Santa Fe). n. 80 (1970), pp. 163-328. También se publicó En Ser y tiempo. Mendoza. 1970 (2a) 1972 y en Universidad del Litoral. Paraná. 1971. Nosotros citamos por la edición 2a. de 1972. Se trata de un curso impartido en 1969. en la Universidad de Cuyo. donde Dussel se plantea por vez primera el punto de partida donde poder fundamentar una filosofía de la liberación estrictamente latinoamericana, para conseguir una "recuperación de la barbarie con la filosofía" (DUSSEL. E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Nueva América. Bogotá. 1988³. p. 18). Parte de este material será asumido en *FEL. I*. En adelante citaremos la obra como *DHE*.

de la gestación histórica de la ética ontológica" (*DHE*, 5). Del mismo modo que Heidegger acusa a la ontología occidental de un "olvido del ser"¹³, Dussel, que pareciera emprender con esta obra, hasta su encuentro con Levinas, que le hizo "despertar del sueño omológico"¹⁴ en que vivía en sus primeras obras. un proyecto semejante al de Heidegger en *El Ser y el tiempo*, se propone iniciar un camino de retorno "en busca de lo olvidado" (*DHE*, 6). un camino "de-estructivo", en el sentido del *struo* latino (juntar, acumular). De-struir no será, entonces, arruinar, sino des-atar: la "destrucción" tiene en Dussel el mismo significado que en Heidegger.¹⁵ Esto significa que Dussel se propone realizar .siguiendo de cerca iaomología heideggeriana (pero sin atarse "dogmáticamente" a ella), la ética que Heidegger no pudo llevar a cabo y que supuestamente sería la segunda parte de *El Ser y el Tiempo*.

En *DHE*, después de analizar la ética ontológica griega, fundamentalmente la de Aristóteles, examina la ética cristiana, encabezada básicamente por santo Tomás de Aquino, que hunde sus raíces en el judeo-cristianismo así como, en un nivel estrictamente ontológico, en la filosofía griega: "La moral griega era una moral de virtudes. modos permanentes de morar en el mundo, eran como anclas que impedían al barco internarse en la mar bravía del caos o lo imprevisible" (*DHE*, 52). Enfrente de esta visión. la moral "cristiana" "será una moral de la libertad que, sin anclas, se interna en lo imprevisible"¹⁶, ya que el judeo-cristianismo, más allá del caos, concibe el devenir como historia lineal, no ya cíclica como la entendía en buena medida el pensamiento griego. Además, contrariamente a éste, aquél no considera el ser como "lo permanente. sino" como "las aguas mismas que fundan en su movilidad" (*Ibid.*). Esto es, en la clásica controversia entre Parménides y Heráclito Dussel considera que la metafísica hebrea está más cerca de éste que de aquél. Nuestro autor está instalado también en esta posición, desde sus primeros escritos.

El pensamiento judío, preocupado en una moral relacional con el Dios hebreo, tiene como referencia la Ley mosaica (concreción de la Alianza del Sinaí) y se cuestiona por la libertad con vistas a establecer la entidad de los actos inmorales en tanto que i-legales. En el Nuevo Testamento es san Pablo el que mejor reflexionó sobre "la doctrina adámica de la libertad" (*DHE*, 53, donde cita Rom 5, 12-18). El cristiano buscará en la Escritura el

¹³ Cf. HEIDEGGER. M. *El Ser y el Tiempo*, FCE. México. 1991⁸. p.11 (trd. de J. Gaos).

¹⁴ Así dice Dussel en referencia a la obra *Totalidad e Infinito*, de Levinas: "Me despenó del sueño ontológico'(heideggeriano y hegeliano)": "Liberación Latinoamericana y Filosofía", en: *PLFL*. p. 13.

¹⁵ Sobre el concepto de "destrucción" Heidegger ha reflexionado con hondura en *El Ser y el Tiempo*, § 6: "El problema de una destrucción de la historia de la ontología". pp. 30-37. de la edición citada. En una obra posterior, de 1984. Dussel emprenderá un camino, también de-estructivo, de la historia de la *poiética* y dice al respecto que "una historia crítica de la poiética o una destrucción de dicha historia es lo mismo. Se trata de demoler las interpretaciones vulgares, habituales. las tenidas por todos como evidentes. Es un ir refiriendo las panes al todo, los objetos al fundamento, lo abstracto a lo concreto: es un moverse dialécticamente de los entes a la totalidad, de la diferencia a la identidad, y aun superándola desde la exterioridad del oprimido": FP. p. 15. Obsérvese cómo aquí ya está en un ámbito de influencia del lenguaje levinasiano.

¹⁶ *DHE*, 52. "El tema de la libertad -señala Dussel- atravesará toda la cultura occidental, siendo el fundamento de la ética kantiana. hegeliana, marxista (la liberación), culminando en Nietzsche como 'voluntad de poder', donde el querer es el Ursein (fórmula ya fraguada por Schelling 'Wollen ist Urseio)": *DHE*, 53, n. 68. En este contexto Dussello cita así: "Cfr. M Heidegger, *Nietzsche, II*. p. 478. El subrayado es mío.

fundamento desde donde discernir "la estructura de la libertad como fundamento de la ética. de la historia o del orden ontológico" (*DHE*, 53).

Dussel analiza brevemente la posición. respecto a esta cuestión. de una serie de escritores cristianos como Taciano, Teófilo de Antioquía, Ireneo de Lyon, Orígenes, Metodio de Olimpia y San Agustín de Hipona, entre otros. Para el obispo de Hipona el origen del mal hay que situarlo "en el libre albedrío de la voluntad"¹⁷, y distingue entre una libertad *minor*, esto es, la pura capacidad de elección y una libertad *maior*, que es la capacidad de hacer el bien con vistas a un fin bueno. De forma que podemos indicar, con Santo Tomás, que, no existe libertad sin libre albedrío, pero aquélla no se reduce a éste. La libertad no es el puro ser libre de sino una libertad para... realizar el bien. Boecio, por su parte, piensa que para los griegos (los estoicos), la libertad era "la aceptación voluntaria del orden universal" (*DHE*,55), pero considera insuficiente la espontaneidad de la voluntad, afirmando la necesidad del conocimiento racional precedente al acto de querer. Dussel se apoya en el análisis de estos autores, especialmente en la obra de E. Gilson *L'esprit de la philosophie medievale*¹⁸. Duns Scoto sitúa la indeterminación del querer como previa a la elección. Un *voluntarismo* de influjo escotista transita por ciertas corrientes de la filosofía medieval. Estimarnos que Santo Tomás supera tanto las tendencias voluntaristas como las exclusivamente intelectualistas, superando tanto a Boecio como a Scoto. Muchos tienen claro que Santo Tomás no es un voluntarista y consideran que está más cerca del intelectualismo. A nosotros nos parece que Santo Tomás supera tanto el voluntarismo scotista¹⁹ como el intelectualismo boeciano (pues para Boecio no basta la voluntad que quiere algo, sino que acentúa el conocimiento racional precedente). A pesar de que el Aquinate considera que la voluntad es la raíz de la libertad -acercándose en esto a Scoto-, también sostiene que el entendimiento deliberativo es el constitutivo formal del acto electivo, estando en esto más cerca de Boecio.

Dussel al analizar la aponación de Santo Tomás. a quien conoce bastante bien²⁰ (al exponerlo ya no sigue la guía de Gilson). considera que la ética ontológica se tematiza fenomenológicamente. El acto humano. en el Aquinate "no es sino el modo de ser del hombre en el mundo, el modo actual, presente"²¹. La interpretación de Santo Tomás es hermenéuticamente comprendida desde la ontología fenomenológica de Heidegger. El acto humano. prosigue Dussel. es una estructura compleja, pero unitaria. La totalidad estructural no es meramente algo que está "ante los ojos", sino fundamentalmente "algo que vivimos prácticamente" (*DHE*,56). Mas las interpretaciones clásicas, indica nuestro autor. han oscurecido, cuando no ocultado, las mejores aportaciones de esta ética ontológica (*Cf.DHE*,56). pues en semejantes interpretaciones se primó al entendimiento especulativo, dejando de lado que

¹⁷ AGUSTÍN. San. *De libero arbitrio* I. cap. 16: citado por Dussel.

¹⁸ En la traducción castellana de Ed. Emecé. Buenos Aires, 1952.

¹⁹ Recordemos que Scoto "siguiendo la vía que va del apetito a la voluntad", coloca la "indeterminación del querer en el origen del libre albedrío": GILSON, E. Op. cit., p. 286.

²⁰ Dussel me manifestó. en Pontevedra (abril de 1992) que respetaba profundamente el pensamiento de Santo Tomás, a quien admiraba ya quien conocía bastante bien. En su época de estudiante de filosofía estudió siete cursos de ética tomista. de la que guardaba un grato recuerdo y que le estimuló en el interés por la reflexión ética.

²¹ *DHE*. 56; Cf. *S.Th.* I-II.q.I.a.3.c: q.17.a.4.c.

en la cotidianidad tal entendimiento "está siempre en función práctica" (*DHE*,57).

Dussel intenta realizar una síntesis entre Santo Tomás y la fenomenología heideggeriana, como antes indicamos, en el epígrafe titulado "Fenomenología de la apertura libre a las posibilidades" (*DHE*, 56-62). Pretende tener presente en su reflexión "la totalidad de la estructura en su cotidianidad" (*DHE*,57), y señala que en un primer momento en dicha estructura es preciso acercarse al ámbito de la apertura del ser "que es el acontecimiento (*Er-eignis*) co-participativo del hombre com-prensor y el ser que se manifiesta" (*DHE*,57). La verdad, como indicó Heidegger, es la manifestación del ser .

Siguiendo a Santo Tomás²², nuestro pensador nos indica que el mismo Aquinate "desde su juventud describió" (...) "la cuestión de la libertad" (*DHE*,61), concibiendo la libertad como un "dejar ser a las posibilidades"(...) dentro "del horizonte absoluto del ser ad-veniente". Las posibilidades humanas no son impuestas al hombre, pues éste posee una finitud comprensiva y de "procura". En el abanico de posibilidades ofertadas, ninguna se nos aparece como la mejor de un modo absoluto. Será necesario deliberar acerca de la posibilidad más conveniente al proyecto del "existente". Eso implica racionalizar (*ratiocinari*) acerca de las diferentes alternativas, con vistas a la deliberación electiva (*eligere*). Este estar situado en la indecisión existencial se debe precisamente a que estamos inmersos en el nivel existencial, "en el de la situación incomunicable e irrepitable: única" (*DHE*, 61)²³. El ejercicio práctico de la libertad permite no consentir necesariamente a las instancias del apetito. En la elección optar por una cosa es cerrar las puertas a todas las demás posibilidades; o al menos, a muchas de ellas (pues se puede elegir una opción pensando provocar determinadas cosas, queridas en un segundo momento, cosa que no indica Dussel). Se elige, normalmente, lo que más se desea.

1.2.2. La libertad como "poder ser"

Para Dussel, siguiendo a Heidegger, la libertad no es un absoluto. ni el fundamento. Lo primero es el ser, "desde donde" elegimos. En su obra más importante, a nuestro juicio, *FEL*, concretamente en su volumen I, el filósofo argentino reflexiona con rigor y hondura sobre la libertad del hombre, siguiendo todavía la inspiración heideggeriana. La libertad es entendida como una "manifestación de la finitud que se encuentra situada ante la multitud diferenciada de posibilidades o mediaciones que nunca totalizan el poder-ser" (*FEL*, 1, 75). En mi opinión, subyace aquí la idea de K. Jaspers, cuando indica que la libertad es la tensión entre lo impuesto y la elección de lo asumido libremente. Dicha libertad debe, ineludiblemente, abrirse a la trascendencia. Así, señala: "La libertad sólo existe con la

²² Los textos a los que Dussel recurre ahora son: *De Veritate*. q.24,a.6.resp.: *S. Th.* I.q.83.a.4.c: *Summa contra gentiles* III, 73: *De Malo* q.6,a.un.resp. Tras citar estos textos Dussel señala que "sin libertad no hay ontología fundamental" (*DHE*, p. 61, n.73).

²³ Obsérvese, sin embargo, que no es posible que el hombre no se decida. Pues si no se decidiera, esa no-decisión correspondería ya, paradójicamente, a la decisión de no querer decidir, lo que significa ya una decisión libre.

trascendencia y por medio de la trascendencia"²⁴. La libertad, desde la tematización de Dussel, es indeterminación ante las diferentes alternativas "intotalizantes". Desde el poder-ser el hombre es libre en tanto que no está determinado a una concreta mediación. El fin del hombre no se funda en la libertad. *La raíz y condición de la libertad es el ser*, en tanto que ad-viniente. Esta es la tesis que defiende en toda la obra, tras realizar un breve recorrido histórico.

Para Kant la libertad es el presupuesto y posibilidad de todo el orden moral²⁵. En efecto, "el concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa"²⁶. La libertad es el fundamento último o *ratio essendi* de la ley moral y ésta es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pero es un fundamento del que sólo sabemos su *necesaria posibilidad*, y ello de tal forma que en realidad no puede explicarse cómo es posible la libertad²⁷. Para el filósofo de Königsberg la libertad es un *factum*. Para Dussel, enfrente y en contra de la subjetividad kantiana, la libertad no es la *ratio essendi* o fundamento de la ley moral, pues la libertad está ella misma situada "en el ser como poder-ser previamente comprendido" (*FEL*, I, 76). Lo mismo puede afirmarse de la ley moral. Para Kant libertad significa estar libre de instintos (negativamente) y la posibilidad de la construcción de la propia estructura personal. capaz de dejarse llevar por el deber y la razón (positivamente). Pero la autonomía moral en el genial pensador alemán se logra a cambio de un alto precio, pues sólo concierne al yo puro, supraempírico, olvidando así la realidad histórica empírica. Otro tanto acontece con Fichte, para el que la libertad se crea a sí misma, sin poder escapar de la subjetividad.

Sartre, por su parte, hace de la libertad el fundamento de toda esencia, pues trascendiendo la persona el mundo hacia sus posibilidades "descubre el hombre las esencias intramundanas"²⁸. Si bien la libertad existe a priori con todo lo que el hombre encuentra en su devenir histórico, "no por ello deja de estar fundada en el ser mismo como poder-ser" (*FEL*, I, 76). de tal forma que ella no es *fundamento*, sino la *obra* que responsablemente se lleva a cabo en la praxis, y praxis es acción de las posibilidades que se me presentan, pero siempre, de forma ineludible, *desde el ser*. Para Sartre la *libertad es el mismo ser del "para-sí"*. El "para-sí", antes que conciencia incluso, es libertad. Consiste, simplemente, en "el hecho de una elección" realizada sin punto alguno de apoyo y que "se dicta a sí mismo los motivos", de tal forma que no sólo parece, sino que es, en efecto, absurda²⁹. El hombre que no puede ser, pues

²⁴ JASPERS. K. *Filosofía de la existencia*, Barcelona, 1984, p. 37. El neomarxista Bloch, por su parte, indica algo similar, cuando define la libertad como el "modus (Modus) del componamiento humano frente a la posibilidad objetivo-real (*objektivreales*)": BLOCH, E. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt (M), 1961. p. 186.

²⁵ Cf. DHE, pp. 75-118. donde analiza con detalle la ética kantiana. Puede verse un buen ensayo sobre esto en: IRIBARNE, J. V. *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Ed. Carlos LoWé. Buenos Aires. 1981. 96 p.

²⁶ KANT. M. *Crítica de la razón práctica*. Espasa-Calpe, Madrid. 1975. p. 12: trad. de Manuel García Morente y Emilia Miñana.

²⁷ *Ibid.*, p. 72.

²⁸ SARTRE. J.P. *L'etre et le néant*. Gallimard. París. 1943. p. 514. A esto responde Dussel que Sanre "comete siempre (...) el error de pretender que el hombre pueda trascender (...) el mundo como tal, siendo sujeto": *FEL*, I, 169, n.148.

²⁹ Cf. SARTRE. J.P. *Op. Cit.*, p. 558.

está constituido por la nada que lleva en sí, debe hacerse. La libertad no es otra cosa en realidad, según Sartre, que la misma nada. La libertad es indefinible, pues no tiene esencia alguna: para Sartre sucede al contrario: la libertad aparece como el fundamento de todas las esencias. El hombre, por su parte no es libre para dejar de ser libre: el hombre está condenado a ser libre³⁰. Estamos situados, con Sartre, en un formalismo de la libertad, donde no importa lo que se elige, sino el puro elegir. Por el contrario, la FL afirmará que la verdadera libertad debe hacer expresa referencia al contenido elegido. La libertad se demuestra en la elección de una obra buena, ejercida en una buena acción.

Para el filósofo argentino, Sartre se encuentra dentro de la lógica y de la metafísica subjetiva de la modernidad, donde "la libertad del sujeto se viene a confundir con su propia espontaneidad primera" donde el proyecto surge desde la misma subjetividad Como fundamento (*FEL*, I, 77). Por el contrario, si el fundamento es el ser, como piensa Dussel siguiendo a Heidegger, y no el sujeto, resulta que el ser es lo primero, el fundamento, lo que es previo a la elección y que no es objeto de elección³¹. El horizonte del ser, nuestro ser, no es, en tanto que ser, derivable, pues es lo previo desde donde elegimos de entre el abanico de posibilidades "a la mano". De tal forma que podemos concluir que cada uno de nosotros, por muy libre que sea o se crea, no es "libre con respecto a" su "proyecto fundamental" (*FEL*, I, 77). La libertad no es un *absoluto*, Como pretende Sartre. Esta consideración muestra en realidad el "cartesianismo sartreano" (*Ib.*). Será preciso superar esta concepción de la libertad del sujeto para posibilitar una "filosofía de la ex-sistencia" (*Ib.*).

Para A.A. Roig, en el momento en el que la "filosofía del sujeto" es puesta en cuestión. en donde la existencia se subordinaba a la esencia. y donde el sujeto primaba de modo absoluto sobre el objeto, es preciso abandonar una concepción filosófica que realice una especie de teoría sobre la libertad, para dar paso a un nuevo tipo de reflexión: "la filosofía como liberación"³².

Para los *psicologismos* de Watson y Freud la libertad no es sino una ilusión, no un *factum*. Para el behaviorismo el hombre responde de modo fijo (respuesta) ante una determinada situación dada (que actúa como estímulo). El hombre es aquí sólo un "fenómeno natural" (*FEL*, I, 77). Freud, por su parte. acentúa el "ya-ser del hombre". en su emplazamiento desde el poder-ser. El deseo (*libido*) es ciego y se expresa en el sueño, en la vida onírica, donde el hombre no tiene, en su inconsciente, libertad. Tanto el fundador del behaviorismo como el gran psicoanalista olvidan, según Dussel, la pre-comprensión del mundo, que no es tematizable. El poder-ser no puede ser tema de inmediata elección: sólo se puede elegir entre lo dado intramundamente. De forma que para el pensador argentino, siguiendo a Heidegger, "el pro-yecto fundamental y la com-comprensión del ser fundan la comprensión de lo

³⁰ Un resumen de los principales textos de Sartre sobre este tema puede verse en: URDÁNOZ, T. *Historia de la Filosofía*, BAC. Madrid, 1988, t. VI. pp. 673-677.

³¹ Para una "superación" de esta postura heideggeriana remitimos a lo que hemos escrito sobre la influencia de Zubiri en la obra de Dussel. Para Zubiri lo "primero" no es el ser, sino la realidad.

³² ROIG, A.A. "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías". en: VV .AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum. Buenos Aires. 1973. p. 218.

intramundano y el proyecto elegido" (FEL. I. 170)³³.

Dussel analiza finalmente el pensamiento de Merleau Ponty³⁴ (a partir del cual se inició en el método fenomenológico), que critica lo que denomina el "pensamiento objetivo", entendiendo como tallos positivismo, cientifismo, logicismo, etc. e incluso incluye aquí el marxismo, por una parte, y los pensadores que acentúan el "análisis reflexivo", incluyendo aquí los idealismos y las filosofías del sujeto, por otra. Ambos extremos, según el pensador francés, caen en el mismo error: la abstracción, pues no consiguen superar la dualidad de lo en-sí y el *para-sí*. Los primeros hacen naufragar la libertad al rebajar al hombre a la mera facticidad. La libertad aquí es nula. Los idealismos, por su lado, al concebir la absoluta incondicionalidad del sujeto llegan al punto contrario: la libertad total. ¿Cómo concibe entonces la libertad Merleau Ponty? El mundo donde el hombre está situado, es algo ya constituido, pero no definitivo ni totalmente constituido. "Con respecto a lo primero, somos continuamente solicitados, y con respecto a lo segundo estamos abiertos a una infinidad de posibles. No hay nunca determinismo³⁵ ni jamás conciencia desnuda"³⁶. Para Merleau-Ponty la consideración de la situación de la libertad excluye una libertad de rango absoluto. El hombre es una estructura psico-histórica, le guste o no: el hombre es libre no a pesar de su situación, de sus motivaciones y condicionamientos, sino justo por medio de ello. Desde aquí Dussel considera que "la libertad no es sino el modo de nuestra trascendencia intramundana en cuanto a su negativa manera de encarar las posibilidades" (FEL, 1.78). Lo fáctico es algo determinado ya. Mi pasado no es ya objeto de mi libertad presente (toda libertad es, por otra parte, presente). El fundamento de la libertad no reside en ella misma. La libertad no es, como Sartre pensaba, el fundamento de todas las esencias, donde la libertad del *para-sí* es su ser³⁷.

La posibilidad de la libertad del hombre, el poder-ser, nunca será, por el contrario, algo ya-dado, poseído de modo inmediato. La posibilidad abierta ante mi poder-ser no se me da como in-puesta necesariamente. La libertad, más que una nota positiva del hombre, es signo "de su finitud". En este sentido es "manifestación del *no-ser* del hombre. La libertad es negatividad" (FEL, I. 80). Y añade que "lo que la comprensión es al poder-ser. La libertad lo es a las posibilidades: condición de posibilidad de la des-velación del ente". El hombre no es dueño y señor absoluto de sí mismo, de su libertad. Su ser está condicionado, en la dialéctica entre condicionamientos y libertad el hombre teje su praxis. Una "praxis-factificante del poder-ser-sido" (FEL. I. 80). El hombre, arrojado en la realidad, debe habérselas frente a un amplio haz de posibilidades donde el hombre compromete "su destino, su historia, su futuro, su ser", su propio ser "dado a cargo".

³³ Sobre este tema del "proyecto". Dussel ha reflexionado brillantemente en otras obras. Cf. FEL. I. 42-56.

³⁴ Cf. BELLO, E. *De Sartre a Merleau-Ponty: Dialéctica de la libertad y el sentido*. Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1979.

³⁵ Sobre el concepto de "libertad", contrapuesto al "determinismo", puede consultarse la profunda investigación de GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, L. *J. Stuart Mill ante la encrucijada libertad-determinismo*. Naullibres, Valencia, 1988. 142 p. Agradecemos a la Dra. Lourdes Gordillo, de la Universidad de Murcia, sus céntricas indicaciones sobre el concepto de libertad en la filosofía contemporánea, a propósito de un curso de doctorado donde le tuvimos como profesora.

³⁶ MERLEAU PONTY, M. *La phénoménologie de la perception*. Gallimard, París, 1945. p. 517.

³⁷ Cf. SARTRE, J.P. *El ser y la nada*. FCE, Buenos Aires, 1961. t.III. p. 18.

Es imponente percatarnos de estas expresiones que Dussel asume de la ontología heideggeriana. Y es, además, curioso, porque después, tras el encuentro de Dussel con Levinas, definirá la libertad con palabras semejantes, pero con un contenido bastante diferente. Aquí al hablar de "negatividad", de no-ser (como antes hemos subrayado), de "nada" por consiguiente, tiene como referencia el existencialismo pesimista heideggeriano. Después veremos que el pobre es definido como "nada" para el sistema: y por consiguiente y, paradójicamente, "libre" con respecto al sistema en su exterioridad, en su "negatividad". Hasta estos momentos Dussel no ha hecho otra cosa que pensar desde Heidegger, incluso con su terminología expresa. En su encuentro con Levinas, Dussel superará los estrechos moldes de lo ontológico, para aventurarse en lo metafísico, siendo, ahora sí, original en su reflexión sobre la libertad, no atándose -aunque a veces lo parezca- tan estrechamente a Levinas como antes lo estuvo a Heidegger. Su encuentro con Levinas sucederá en un momento en el filósofo que comienza -todavía joven, pues no tenía todavía, en esos momentos 40 años- su período de madurez reflexiva. Veamos cómo piensa nuestro pensador, tras su encuentro con la obra levinasiana, en lo concerniente a la libenad.

1.3. La libertad en el estadio "meta-físico" y "personalista" de la Filosofía de la Liberación de Dussel

Dussel ha reflexionado bastante más sobre la liberación que sobre la libenad, desde el punto de vista filosófico y también teológico. Aunque en otro sentido *toda* la reflexión de Dussel versa sobre la liberación (al menos a partir del año 1969), con todas sus posibilidades. No obstante también ha escrito sobre la libertad³⁸ en numerosos lugares, como estamos comprobando. Pero hasta aquí su pensamiento sólo sigue de cerca la reflexión clásica sobre la libertad (la tradición bíblica, la Patrística, Boecio, Scoto, Santo Tomás, etc.,) o bien el pensamiento ontológico-existencialista de Heidegger. Pero, a nuestro modo de ver, la mejor reflexión de Dussel (al menos la más *propia*) la ha logrado a partir de la influencia que sobre él ejerce el pensamiento de Levinas y de Marx. Veamos cómo interpreta, desde su concreción histórica latinoamericana, la libenad y la liberación.

1.3.1. La libertad de la persona "situada", concreta.

Para Dussel la persona es un ser que dispone de sí mismo (se dispone) sólo desde una determinada situación. La persona humana es un ser situado, y su libertad es una "libertad situada" (*FL* 2.3.9.). Se encuentra arrojado ante lo real, pero "no está rodeado de cosas ni de entes independientes, autónomos", ya que "las cosas y entes que constituyen su entorno son inedicaciones, posibilidades" (*FL* 2.3.9:1.). El ser humano está, de esta forma "asediado por decisiones" que- debe tomar ineludiblemente, está impelido de actuar entre diversas alternativas que se le ofrecen o que se le niegan. De tal forma que a veces estará desconcenado, sin saber qué opción elegir, dudando a qué atenerse, como diría Julián Marías. Puede elegir realizar una acción, eligiendo algo, como puede elegir hacer lo contrario o algo

³⁸ Dussel nos ha manifestado personalmente que será preciso a partir de ahora, retomar a la reflexión sobre la libertad, un poco "relegada" a causa de la primacía en la "liberación".

diferente: también puede abstenerse de elegir una cosa u otra. Es la clásica definición de libertad. El hombre es, entonces, señor de sus mediaciones y "por determinación tras determinación el hombre va construyendo su propia biografía, su historia. La libenad es posible porque ninguna mediación cumple del todo el proyecto humano. Indiferente o expectante ante las posibilidades que se le presentan al fin elige una, no total ni acabada: sino la posible, concreta, prudente" (FL 2.3.9.3.). A nuestro juicio, el influjo de Zubiri es claro aquí, cuando afirma que mi ser persona, en mi ser tal persona "es la estructura formal misma del ser de mi realidad sustantiva, y por esto cada hombre es, (...) un ser, una personalidad individual, social e históricamente determinada en toda su concreción"³⁹.

Pero elegir no consiste en poder determinar de modo absoluto las mediaciones: en ese caso su libertad sería absoluta, total. Se elige entre lo que es posible elegir. La libertad es, de suyo, mediatizada: lo está tanto por las circunstancias de lo real y dado, como por la propia subjetividad. Esto es, los condicionamientos relativos (si son absolutos no puede hablarse de libertad) tanto extrínsecos como intrínsecos. La FL, al insistir en la "liberación" hará mayor hincapié en lo "extrínseco", que impide la libertad frente a la reflexión filosófica tradicional en la que ha primado lo "intrínseco", dejando en un lugar secundario los condicionamientos concretos, políticos, sociales, económicos, etc., en donde el hombre se incardina históricamente.

La elección de la libenad es elección *situada*, concreta, en lo real, en lo dado como tal. Sobre este sentido de la libertad de la persona ha reflexionado largamente Mounier, En efecto, para el pensador de Grenoble la "libenad es una libenad de una *persona situada*, pero es también la libertad de una persona valorizada. Yo no soy solamente libre por el hecho de ejercer mi espontaneidad, yo me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir, de una personalización del mundo y de mí mismo (...). Mi libenad no es sólo surgente, sino que está ordenada o, mejor aún, llamada"⁴⁰.

Pero tampoco está el hombre absolutamente determinado, ni siquiera, Normalmente, condicionado e impelido a realizar talo cual elección. Si ello fuera así no estaríamos ante un hombre libre. Al animal irracional le ocurre al contrario. está guiado y "fijado" en su obrar por su propio instinto, a cumplirlo, sin posibilidad de elección libre. Pero no significa esto que el hombre no esté relativamente condicionado pues "la condición no es absoluta: es relativa, parcial" (FL 2.3.9.4). La mediación sólo es posible allí donde hay y se da la libertad⁴¹ pues "sin libenad no hay hombre. ni ente. ni sentido, porque simplemente no

³⁹ ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984. p. 221. La cursiva es nuestra. Para Zubiri el hombre es un "animal de realidades" y debe encontrar "sus posibilidades" en la realidad: *Ibid.*, p. 39. Para Zubiri la libenad humana, "no es omnimoda", y la determinación de la voluntad no se ejercita desde la nada ("ex nihilo"), sino que nace, crece, "se modula, se mantiene y se ejecuta por las tendencias pre-libres que el hombre tiene, con las que ha aflorado a su libertad" (p. 147). De forma que la libenad no consiste en la absoluta indeterminación, sino que "es determinación. aunque determinación libre" (p. 601).

⁴⁰ MOUNIER, E. "Le Personnalisme", in: *Oeuvres de Mounier III*. Seuil, París. 1961. p. 482.

⁴¹ Hablando de la libenad Zubiri escribe algo coincidente con Dussel: "Mientras en el caso del animal el ajustamiento transcurre directamente de su realidad orgánica a la realidad del medio, en el caso del hombre ese ajustamiento transcurre a través de ese sutil medio que es la posibilidad": ZUBIRI, X.

habría mundo; sólo habría cosmos, cosas, estímulos, animales" (FL 2.3.9.5).

Dussel no niega la libertad entendida como realidad óntica en el hombre, como la entiende la filosofía occidental en general⁴².

1.3.2. La libertad como "pobreza absoluta".

Llegado a este punto, Dussel se separa de la tradicional reflexión sobre la libertad para andar sus propios caminos, considerando la libertad no como carencia de condicionamientos que posibilitan la elección, considerado desde un aspecto *óntico*⁴³ y manifiesta: "En nuestra sociedad -insistimos en la situación concreta de la que pane Dussel-, el trabajador es libre; pero no libre en el sentido que tenga libenad-para, sino libre o falto de tierra, medios de producción y subsistencia; libenad como 'pobreza absoluta', como 'despojamiento total', como el que sólo tiene su propio pellejo para, vender" (FL 2.3.9.6). Nos parece que en esta idea dusseliana subyace una definición que es preciso hacer constar. Es conocido que el "proletario", de la voz latina *proles*, en Roma era el ciudadano que estaba libre, en el sentido de *liberado* de diversas obligaciones frente al Estado, debido a su carencia de medios, pues sólo poseía su *prole*, sus hijos, su descendencia. Al no poder pagar al Estado en forma de especies o dinero, debía pagar con su persona, o la de sus hijos, prestando servicio en el ejército romano. Ni él ni su prole penenecían a ningún gens, es decir a ningún distinguido linaje. Estaba en completo desamparo⁴⁴.

Esto significa que, en este momento evolutivo de su pensamiento, el Dussel del exilio mexicano comienza una lectura pausada y completa de las obras de Karl Marx. En esta concepción de la libenad el influjo de Marx es ya patente en 1977, fecha de publicación de su obra *Filosofía de la Liberación*. Aunque la lectura marxiana aún es incompleta (y Dussel está

Op. cit., p. 347.

⁴² Sobre el tema de la libertad la bibliografía es inmensa. Puede verse el tema situado "tradicionalmente" en: DE FINANCE, J. *Ensayo sobre el obrar humano*. Gredos. Madrid, 1966, pp. 211-323. Además: AL VIRA, R. *¿Qué es la libertad?*. Editora Nacional. Madrid. 1976: SCHELER, M. *Metafísica de la libertad*. Ed. Nova. Buenos Aires, 1960: ARON, R. *Ensayo sobre las libertades*, Alianza Editorial. Madrid. 1984: GARCÍA LÓPEZ, J. *Elementos de filosofía y cristianismo*. EUNSA. Navarra. 1992. pp. 49-61: etc.

⁴³ Dussel habla de "libertad óntica": FL, p. 215, en el "Índice Alfabético de Nociones" realizado por él mismo.

⁴⁴ Sobre esto puede verse: WELTY, E. *Catecismo Social*. Herder. Barcelona. 1963. t. III. p. 197 y ss. También la voz "Proletariado", en: SCHOECK, H. *Diccionario de Sociología*, Herder. Barcelona. (2) 1977. col. 581. En latín *proles-is* significa "ciudadano", pero también "prole", "descendencia", "frutos", etc. En un libro de sociología podemos leer la siguiente definición: "Etimológicamente. [el proletariado] es el conjunto de hombres que no tienen más utilidad social que la procreación de otros hombres... Con Marx (y otros pensadores socialistas) pasa a ser la clase a la que se asigna la tarea *mesiánica* de liberar a la sociedad. La noción recibe, por otra parte, un contenido más exacto que el de clase pobre o clase trabajadora y se conviene en la clase de los que venden su fuerza de trabajo a los propietarios de los medios de producción": VV. AA. *La Sociología*. Ed. Mensajero. Bilbao. 1975. p. 397. A nuestro entender esta idea del proletario como "trabajo vivo", se encuentra, aunque implícita, en estas reflexiones de Dussel que estamos comentando. Pero el mismo Dussel nos manifestó en México que no se había percatado de esta idea, que consideró muy interesante a partir de una sugerencia por nuestra parte sobre la relación entre el "trabajo vivo" y el concepto etimológico de "proletario".

todavía en su momento "meta-físico levinasiano"), ya comienza a dejarse ver el pensamiento del fundador del marxismo⁴⁵.

Aquí la carencia de condicionamientos deviene en carencia total, en indeterminación total, en la postura dusseliana⁴⁶. Pero no olvidemos que aquí "total" debemos entenderlo análogamente. Si fuera carencia absolutamente total no estaría siquiera ante un hombre, pues aunque este esté despojado de muchas cosas no lo está de *todo*, ya que, aunque tiene poco, algo sí tiene: su vida, su libertad condicionada, etc. Se trata de la pobreza del trabajador considerado como "nada" plena (FL 2.4.6.4) a la que se refirió Marx en el *II Manuscrito del 44*, nos dice Dussel, la del trabajador que está situado "fuera" del capital, siendo como un "no-ser" para el mismo capital. El trabajador "es nada (*Nichts*), tanto para Marx como para nuestra metafísica de la liberación" (FL 2.4.6.4), pero que, a pesar de ello, existe (a esto nos referíamos al decir que no era absolutamente nada, sino que algo tenía porque algo es), es real, libre, más allá del sistema, es exterioridad al mismo. Y es un ser despojado de su ser, "kenotizado" (es como el *Lumpenproletariat* marxiano), alienado, negado como otro en tanto que otro. "La alienación de un pueblo o un individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser del otro" (FL 2.5.5.1). Se trata de la carencia radical del otro, despojado por el sistema, tanto capitalista como filosófico del "centro", hasta considerarle como "no ser". Libertad no es para Dussel, en este sentido, la posibilidad de elegir entre diversas opciones (o "abstenerse de elegir", esta posibilidad no la recoge Dussel). "Libertad es ahora la incondicionalidad del otro con respecto al mundo en el que siempre soy centro" (FL 2.4.6.1). La libertad del otro oprimido sigue existiendo, pero no ya como posibilidad de elección, pues en este sentido el oprimido está ciertamente condicionado y no es, así, "libre": deberá liberarse de tales determinaciones para poder acceder a la libertad como antes ha sido expuesta. Si libertad es *libertad-para* algo, la liberación es un momento en cierto sentido -después veremos en qué sentido- *previo* a la libertad; será la *libertad-de...*

Pero reparemos que en todo lo dicho antes no estamos, estrictamente hablando de una pobreza "absoluta", sino relativamente absoluta, aunque Dussel no lo matice así de forma clara.

1.3.3. La libertad como "negatividad" del Otro. en tanto que "nada" para el sistema de la Totalidad de "lo Mismo"⁴⁷.

Lo negativo ("la negatividad") es un concepto equívoco, en tanto que pareciera consistir en decir pura y simplemente: "no", Dussel afirma que se ha dado, en la historia de la filosofía, una negatividad "que se juega en la Totalidad", cuyos representantes serían Hegel.

⁴⁵ Cf. PRIOR, A. Libertad en el pensamiento de Marx, Universidad de Valencia/Universidad de Murcia, Valencia/Murcia. 1988. 252 p.

⁴⁶ Para E. Bloch, un hombre que pretendiera negar toda forma de determinación sería un completo irresponsable. Esa postura sólo reflejaría un desatino. Así el hombre, "no sería creador" con su libertad. "sino justamente lo contrario, la perfecta imagen del caos": BLOCH, E. *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid. 1980. p. 157.

⁴⁷ Véase lo que decimos sobre el trabajador como "nada" para el capital, en el párrafo que dedicamos a "la exterioridad del otro" según Karl Marx.

Sartre, Marcuse, Adorno y otros. Existe otra negatividad que, abriendo un nuevo horizonte en el ámbito de la Totalidad (dice "no" a la misma ya su tematización del ser y del hombre), siendo negatividad, es en realidad "filosofía positiva". Aquí Dussel inscribe al "último" Schelling (el de la *Filosofía de la Revelación*), a Feuerbach (que dice "no" a la alienación del hombre concreto, carnal, por parte de la filosofía del Espíritu Absoluto de Hegel) o Levinas.

El sistema, que reduce, según Dussel, al otro a no-ser, a "nada" para el mismo Sistema, sigue siendo centro de su propio mundo subjetivo, aunque esté en situación de padecer la dominación. Todo hombre "en cuanto que es otro es libre", aunque en tanto que es parte del sistema, reducido a "parte o *ente*" de un sistema es "funcional"⁴⁸. Pero el que está excluido de la Totalidad es otro de la misma Totalidad, aunque ésta no lo acepte, lo ignore e incluso lo niegue. Y es otro en tanto que es exterior a la Totalidad. De tal forma que "sin exterioridad no hay libertad ni persona" (*FL* 2.4.6.1).⁴⁹ Hemos pasado así, de una consideración de la libertad óntica, de la subjetividad, a una libertad meta-física, en el sentido detrans-sistémica.

En un importante epígrafe de su obra *FEL. II*⁵⁰ Dussel manifiesta que la epifanía del cara-a-cara es la relación meta-físicamente primera y fundante de cualquier otra relación. En este estadio "metafísico" es precisamente esta relación la que lo hace posible. Observamos que hay un paso del estadio "ontológico", donde lo previo y fundante -como ya vimos- era el ser, como condición previa de cualquier posibilidad del hombre, hasta este "estadio metafísico", donde el Otro se revela en su rostro, "más allá del ser", que diría Levinas⁵¹. El Otro es "lo supremamente positivo" (*FEL. II. 89*), entendido como "nada",

⁴⁸ DUSSEL. E. *F. L.* 2.4.6.1: negrita nuestra. Percátense de que los calificativos de "no-ser" o de "nada" son términos relacionales: con respecto al sistema. considerados como tales por el mismo. Pero no es una *nada ontológica*. La "nadificación" consiste en reducir a mero *ente* a una *persona*, al otro. Rebajarle de su dignidad personal -a la que le es imprescindible la justicia, el no morir de hambre- al nivel de cosa, ente. "nada" de persona. La filosofía de Dussel está plagada de metáforas y analogías que es preciso no perder de vista para no hacerle decir lo que no quiere decir .

⁴⁹ Dussel define así la noción de "exterioridad": "Exterioridad, que no tiene el mismo significado que para Hegel (ya que en definitiva para el gran filósofo clásico dicha exterioridad es *interior* a la Totalidad del ser, o, al fin, de la Idea), quiere indicar el ámbito desde donde el otro hombre, como *libre e incondicionado* por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela": *F.L.* 2.4.2.3.

⁵⁰ Véanse las págs. 89-96 de esa obra. Aquí Dussel manifiesta que retoma ahora la reflexión realizada en los epígrafes 16-19 (*FEL*, I, pp. 118-137), donde analizó "'lo otro' como 'el Otro' como dis-tinto" y no meramente "diferente". Después veremos cómo distingue Dussel lo "dis-tinto" de lo "di-ferente". donde la dis-tinción supera "escatológicamente" la Totalidad de lo Mismo, mientras que la di-ferencia sería algo así como una distinción intratotalitaria. Lo otro (neutro, como el *Dasein* de Heidegger). no tiene rostro, es cosa, no tiene una concreta sexualidad. En cambio el Otro (que aunque tenga una mayúscula es la persona, no Dios, que será el "Otro Absoluto". También remite al epígrafe 22 (*FEL*. 34-41) donde analiza el bien ético concebido como justicia. Dussel advierte que ahora al estudiar "la libertad meta-física del Otro y la negatividad" retoma la reflexión allí comenzada.

⁵¹ Es digno de observar que Levinas. en su obra *Totalidad e Infinito*. Ensayo sobre la exterioridad, (Sígueme, Salamanca, 1977 traducida del francés por el discípulo de Dussel, Daniel E. Guilloit), dedica el antepenúltimo capítulo a lo que hay "más allá del ser" (pp. 305-306) y el penúltimo lo dedica a "la libertad investida" (pp. 306-308). Su posterior libro. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, (Sígueme, Salamanca, 1987), será como una segunda parte, donde prosigue con la reflexión con la que concluyó su primera gran obra. Como ya dijimos antes, la expresión "más allá de la esencia" la toma Levinas de Platón, República, 509b. Dussel, advirtámoslo ya desde ahora, es un "levinasiano heterodoxo". En la reflexión que sigue, aunque se entreeva la terminología levinasiana, Dussel sigue su propios pasos, influido, cienamente, por Marx.

como "negatividad primera", desde donde puede surgir "lo nuevo", la creación de algo inaudito. La creación es creación de la nada, como afirma la Biblia⁵². El Otro, digno de amor, libre, pro-voca, llama a su servicio entendido como praxis desde la gratuidad. En la gratuidad "el hombre se revela como tal" (FEL. II. 89)⁵³.

Para el pensar de la Totalidad, desde Aristóteles hasta la filosofía de la Subjetividad, la "negatividad" es carencia-de, es lo que es preciso que se dé en la potencia para ser acto. La potencia, en este sentido, acentúa lo que todavía-no es acto. Para Heidegger el "ente" no es el "ser", siendo éste el fundamento ontológico de aquél. Si la verdad (*alétheia*) es descubrimiento, conocer al ente es no llegar a la verdad; el ente es el ámbito de la "no-verdad" (FEL, II, 90). La negatividad "como negación del fenómeno" (*Ib.*), del ente como cosa, niega el horizonte de los entes, para buscar el fundamento de los mismos, el ser, el primer horizonte de toda posibilidad. Para Hegel "dicho horizonte primero es la Identidad como resultado" (FEL. II. 90): el Absoluto que se piensa a sí mismo. Aunque aquí Dussel no lo advierte, recordemos que el Dios de Aristóteles sólo podía pensarse a sí mismo: era *noésis noéseôs* (pensamiento del pensamiento)⁵⁴.

Para Sartre el hombre es la nada. La conciencia del "para-sí" está constituida por la nada que lleva en sí y que le enfrenta radicalmente al ser "en-sí". La nada es el modo del ser del hombre. En Hegel la afirmación del Espíritu Absoluto como Identidad es el resultado y el fundamento "de todo el movimiento de la negatividad dialéctica" (FEL. II. 90). Para Dussel toda la Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer hasta Marcuse supone "en definitiva la categoría de Totalidad como lo irrebasable" (*Ib.*). Desde el ámbito de la Totalidad, la libertad del hombre, el "libre albedrío", es sólo espontaneidad pero intra-totalitaria. En la comprensión del ser como Totalidad la libertad se juega dentro del campo de la "necesidad", ya sea en el *besoin* de Sartre, la *Bedürfnis* de Hegel y aun de Marx, o la *Sorge* heideggeriana. Libertad aquí sólo es "espontaneidad" que tiene su fundamento *en sí mismo* (es decir: en la Totalidad)⁵⁵. Frente a esto Dussel sostiene que "el Otro como otro es libertad meta-física, más allá de la espontaneidad solipsista de la Totalidad, más allá de la *fysis* (...) es historia y

⁵² La mujer que contempla el martirio de sus siete hijos dice a su último hijo vivo, desde su fe en el Dios bíblico, invitándole al martirio: "Te suplico, hijo, que mirando al cielo y a la tierra, y viendo todo lo que hay en ellos, sepas que *Dios no los ha hecho de seres existentes*": 2 Mac i .28: Cf. Heb. 11.3.

⁵³ El filósofo personalista español Carlos Díaz ha escrito unas bellas páginas sobre la gratuidad en su obra *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad*. Ed. Encuentro, Madrid. 1980. Además puede verse el tratamiento que del mismo toma ofrece el filósofo español en: *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea*. Ed. Encuentro. Madrid. 1989. pp. 433-445.

⁵⁴ Así dice Aristóteles: "el pensamiento que es pensamiento por sí mismo tiene como objeto lo que por sí mismo es más excelente, y el pensamiento que lo es en grado máximo tiene como objeto lo que es excelente en grado máximo. La inteligencia piensa en sí misma. aprebendiéndose como inteligible: en realidad se hace inteligible inruyendo y pensando en sí. de forma que coinciden inteligencia e inteligible". De aquí concluye que "la actividad contemplativa es lo más agradable y excelente que existe": *Metaph.* L 7. 1072b 18-24. Desde esta perspectiva "la inteligencia divina es lo más excelente que existe, piensa en sí misma. y su pensamiento es pensamiento del pensamiento": *Ib.* L 9, 1074b 34ss. No sin razón antes hemos señalado que el pensamiento de la Totalidad tiene en Aristóteles uno de sus principales exponentes.

⁵⁵ Aristóteles decía en su *Ética a Nicómaco* que "el acto espontáneo pareciera ser el que tiene el fundamento (arjè principio) en sí mismo" (en autô: "en la Totalidad". añade Dussel: *Et. Nic.* III.3. 1111 a 22-23. Cf. FEL.II.219. n. 253.

creación"(FEL. II. 91). Y ello no es anécdota. El concepto de creación es capital en Dussel. que llega a definir la liberación así:

*"Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo"*⁵⁶.

Para realizar su objetivo nuestro autor emprende una tarea de reinterpretación de los posthegelianos, particularmente de Schelling (el "viejo"), Feuerbach y Kierkegaard. Esto lo hemos de analizar con cierto detenimiento, pues, a nuestro parecer se encuentra aquí una fuente importante de inspiración de Dussel, que marcará el resto de su pensamiento, hasta la actualidad⁵⁷.

Dussel se ha referido en múltiples lugares de sus obras al pensamiento "nuevo" que el Schelling "viejo" o "último" representa en relación a su propio pensamiento como crítica a la filosofía de la subjetividad⁵⁸. Schelling, en efecto, considera que la filosofía que superará el idealismo puede comenzar con esta tesis: "Yo quiero lo que se encuentra más allá del ser. Así veremos acontecer gracias a un tal querer la real superación"⁵⁹.

La voluntad, el "querer" (*Wollen*) tiende a un "más allá" meta-físico del ser, como superación de la filosofía negativa (el racionalismo y el idealismo) y que posibilita, para Schelling, lo que denomina "filosofía positiva", que descubre analizando el mito y la revelación. Por su parte Feuerbach se propone rehabilitar al hombre concreto, alienado en el idealismo absoluto de Hegel, pretendiendo superar la identificación racionalista entre el pensar y el ser, esto es, entre la idea y la realidad. Para él su "nueva filosofía" deberá apoyarse en el amor (Cf. FEL. II. 91). El amor accede a un ámbito "más allá de la razón", de la idea: accede a la exterioridad. a lo que existe en la realidad, más allá de la idea. De la razón no se puede pasar a la realidad. De la idea no se pasa a la cosa. La razón no es creadora, está clausa, encerrada en sí: toda razón absoluta es solipsista.

⁵⁶ DUSSEL. E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América. Bogotá. (3) 1988. p. 128.

⁵⁷ No podemos extender aquí en la influencia que Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, etc, han ejercido en la filosofía de Dussel. Remitimos para ello a las partes que, en este trabajo, dedicamos a ellos.

⁵⁸ Dussel ha estudiado el pensamiento de Schelling en diversos lugares de sus obras (*MFL*, 116-128; *ADDL*, 109; 202; *FEL*, II, 91, etc.). En referencia a la imponente que ha ejercido el pensamiento del viejo Schelling en su filosofía. Dussel manifestaba recientemente: "E por unha crítica a Hegel -que circunstancialmente se estudiaba moito naqueles anos que coincidían co segundo centenario do seu nacemento, 1770-1970-, descubrimos a imponente do último Schelling, o da filosofía de la Revelación. das clases de 1841 en Berlín (coa presenza de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Os 'posthegelianos' tiñan un sentido de realidade (*Wirklichkeit, realitas*) que transcendía o horizonte do ser hegeliano. O Outro estaba 'máis-aló-do-Ser', e nisto coincidían Lévinas (sic), Sartre (o Sartre da *Critique de la raison dialéctique*), Xabier Zubiri (*Sobre la esencia*), e, descubrímolos despois, o mesmo Marx. Schelling, contra Hegel, fala do 'Señor do ser (*Herr des Seins*), creador dende a Nada. posición metafísica que se atopa presente en Marx, por exemplo": DUSSEL. E. "Unha filosofía nos tempos da cólera", en: Dussel, E. y otros. *América Latina. Entre a realidade e a utopía*. Xerais. Vigo, 1992. p. 76.

⁵⁹ SCHELLING. F.W.J. "Philosophie der Mythologie". en: Schröter. M. (ed.). *Werke, Münchner Jubiläumsdruck*, Becksche Verlag. München. 1959. t.5. p. 746.

Sin embargo, para Dussel estos posthegelianos (incluyendo aquí también a Marx y a Kierkegaard), no han accedido a la exterioridad del Otro, aunque veremos posteriormente que Dussel cambiará de opinión sobre este aspecto en Marx. Así lo expresa cuando escribe:

Ellos "no han podido describir adecuadamente la exterioridad o lo han hecho de tal manera que al fin fueron nuevamente apresados por la modernidad: el pensar de Schelling se cierra en una Totalidad divina que somos por naturaleza; la intención de Feuerbach no supera la Totalidad de la Humanidad (que incluye como un 'nosotros' al 'yo-tú'); el pensar de Marx nunca va más allá de la Totalidad cultural antropológica; la meditación de Kierkegaard reduce la alteridad a la de un individualismo ante Dios; es un solipsismo teológico y no llega a describir una posición alterativa solidaria y antropológica" (FEL, II, 91).

El problema, como acepta Dussel, no es sencillo. La mayor dificultad reside en "la noción de 'negatividad primera' de Otro como otro, cuya afirmación jamás puede la Totalidad avanzar" (FEL, II, 92). Será preciso afirmar al Otro como otro no "desde la Totalidad", sino desde él mismo, desde su propia alteridad con respecto a la Totalidad. Esto significa, aunque Dussel no lo precise, que deberá afirmarse que el Otro es subjetividad propia para sí. Aceptar al Otro como Exterioridad con respecto a una subjetividad ajena a él mismo (por ejemplo, "yo") no puede omitir la evidencia de que esta última subjetividad (yo) será un "Otro" para el Otro. y tampoco hemos de pasar por alto que ese Otro (para mí) es subjetividad para sí mismo. Lo contrario sería des-sustanciar al Otro. Pero, ¿qué otra cosa es -para mí- el Otro, sino el Otro como sujeto personal, como subjetividad, por tanto?⁶⁰.

1.3.4. La libertad del que no tiene nada, excepto su pellejo.

El que no posee nada, el reducido a nada por la Totalidad, el arrojado fuera de ella, el no-ser. para la cuna del ser, Europa, Occidente, es exterior a la Totalidad. Al no tener nada está, en cierto sentido, incondicionado y, por esto mismo, posibilitado "para decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema" (FL 2.4.6.1). Más allá (*metá-*) del horizonte del ser, en concreto de la comprensión del ser, de lo concebido como realidad, está el bárbaro, el que balbucea el lenguaje del sistema (sea el griego de Aristóteles o los tecnicismos de la contemporaneidad neocapitalista), reducido a no-ser por Aristóteles⁶¹.

La libertad del otro, considerado como "nada", como lo excluido del sistema, el despreciado, el ignorado. La "nada para el Ser y el Fundamento del sistema"⁶², significa

⁶⁰ Esto lo ha acentuado con una gran agudeza, defendiendo a Husserl de Levinas. J. DERRIDA, en su sutil trabajo "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)", en: *La Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp.165-180. Aunque Dussel sigue su propio camino interpretativo con respecto a Levinas, podría aplicarse buena parte de las matizaciones críticas de Derrida a Levinas a la misma metafísica de la alteridad dusseliana.

⁶¹ Al principio de su *Política* Aristóteles justifica la esclavitud. El esclavo no es hombre, y ello "por naturaleza". La mujer debe someterse al varón, y justifica que el bárbaro, no-ser para el lógos griego. que balbuciente del lenguaje griego, puede ser esclavizado. Cf. ARISTÓTELES, *Política*. Espasa-Calpe, Madrid, (12), 1974, caps. I-II, págs. 22-30. Volveremos expresamente sobre esto cuando estudiemos la Filosofía de la liberación como una "filosofía de la barbarie".

⁶² DUSSEL. E. "Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación". en: P.L.F.L. (1983), p. 95.

"la negación de la negación, la negación de la opresión", la afirmación del otro como "Realidad más allá del Ser" .⁶³

El otro es el *esclavo*, el *bárbaro* o la *mujer* para el griego Aristóteles,⁶⁴ el indio en América Latina, o incluso en nuestra España el llamado despectivamente gitano, sea o no de dicha raza,⁶⁵ el huérfano que es "nada", "tabla rasa" para Locke o que debe aprenderlo "todo", (como el Emilio de Rousseau). El otro, alteridad exterior a la mismidad solipsista de la Totalidad. De la *nada* es desde donde surge lo nuevo: "nuevos en sentido metafísico, radical" (FL 2.4.6.2). Novedad desconocida para los griegos o para Nietzsche. atrapados en el eterno retorno de un mundo eterno e increado.⁶⁶

⁶³ Ibíd., p. 96. Recordemos que Platón, en referencia a las palabras *eídos* e *idéa*, esto es, las "formas", afirma que son realidades que existen más allá del espacio y el tiempo, en un determinado lugar encima del firmamento. "más allá de la esencia": Platón. *República* 509b. Sobre esto, véase: GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*. Gredos. Madrid. 1987, pp. 62ss. En este pasaje se inspira el título complicado de la obra de EMMANUEL LEVINAS. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1978 (Trad. española en Sígueme. Salamanca, 1987, a cargo de Antonio Pintor Ramos). Puede consultarse un resumen crítico de la postura levinasiana en el sutil y complicado ensayo de DERRIDA. J., "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)", incluido en su obra *La Escritura y la Diferencia*. Anthropos. Barcelona. 1989, pp. 115-125; la trad. es de Patricio Peñalver. Derrida. a partir de la metáfora de la luz de Levinas, crítica la filosofía griega y la "opresión" del ser.

⁶⁴ Pensemos que la mujer es doblemente oprimida. si es además de mujer, esclava, o si es pobre. Sobre esto volveremos. Dussel ha reflexionado sobre la mujer a propósito de su "erótica de la liberación": por ejemplo, en *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Nueva América. Bogotá (4) 1990, donde presenta a la mujer pobre como un ser doblemente oprimido, por el machismo y por la pobreza. Véase la obra de una filósofa de la liberación: GEBARA. I. "La opción por el pobre como opción por la mujer pobre", en: *Concilium* (Madrid). n. 214 (1987), pp. 463-472.

⁶⁵ No nos resistimos a citar lo que dice el padre de las letras castellanas, Miguel de Cervantes de los gitanos: "Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones: nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo, y la gana de hurtar y hurtar son el ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte" : en "La gitanilla", en: *Obras Completas*. Aguilar, Madrid. (17) 1970, t. 2, p. 924.

⁶⁶ Para el griego de la nada no viene nada. Desconocen lo que es *crear*. De la nada se crea algo: late explícitamente aquí la concepción hebrea, semita, del universo. La creación es un Concepto semita, nuevo para los griegos. Sobre la concepción de creación de la nada, desde una perspectiva filosófica dice A. W. Irwin que "existe un problema que no se ha podido resolver, acerca de la naturaleza última de la materia. La teología cristiana ha postulado el dogma de la *creatio ex nihilo*. Pero esta no se encuentra. Ciegamente, en el Antiguo Testamento. Por lo contrario, se ha pensado que el primer versículo del Génesis implica, en realidad, justamente lo inverso": IRWIN. W.A. "Los hebreos". en: IRWIN. W.A.-FRANKFORT. H.-FRANKFORT. H.A. *El pensamiento prefilosófico U. Los hebreos*. F.C.E.. México. (4) 1986. p. 54. El autor. Protestante, ignora el texto de 2 Mac 7,28, así como multitud de textos apócrifos del antiguo Testamento. Recordemos, en este contexto, que en el A. T. las divinidades de los demás pueblos son definidas como "*nadas*": Lev 19,4; 26,1; Is 2,8.18.20; 10, 10s; 19,1,3; Sal 96, 5; 97, 7, etc. Esto significa una estructura Ontológica similar a la encontrada en el pensamiento hebreo, cosa que Dussel parece no haber tenido en cuenta. La idea es semejante: los griegos califican como bárbaros, como "*nada*" a los pueblos que no son ellos; los hebreos califican a los dioses que no son el suyo, como "*nada*". Lo mismo sucede en multitud de culturas. En realidad el egocentrismo es una característica no exclusivamente griega, contra lo que parece considerar Levinas, sino de cualquier cultura mínimamente "desarrollada". La relación interhumana de *homo homini lupus* es una característica que podemos percibir en la práctica totalidad de las culturas, tanto de la antigüedad, como en el presente. Véase, además, un excelente análisis sobre el problema de la creación de la nada, desde una perspectiva

Esa novedad es "analógica", la que surge desde "más allá del horizonte que abarca la razón, aun ontológica, *resiste* la realidad del otro" (FL 2.4.7.2. Negrita nuestra). Libertad es, ahora, desde una perspectiva ontológica, lo que se resiste a ser nada, con relación a la Totalidad solipsista, que desconoce y niega la alteridad en su mismidad. La libertad es, ahora, afirmación de la "nada" como ser, como "otro", exterior a lo Mismo. No es una característica psico-moral del hombre, sino afirmación de alteridad ontológica, esto es, metafísica para el sistema de la Totalidad.

Con esto el concepto de libertad adquiere unas nuevas características (no exentas de ambigüedad, por cierto) respecto a las usuales reflexiones de la filosofía occidental. En este nuevo contexto "la libertad es más una utopía lejana que una realidad cercana" (FL 1.1.8.5.1). Es la libertad utópica.

1.4. ¿Libertad versus liberación? Falso dilema

El problema de la polarización entre *libertad* y *liberación* ha sido objeto de duras controversias no sólo en el ámbito de la FL, sino también en el ambiente teológico de los últimos años, en concreto a partir de un documento oficial del Vaticano que disputaba con algunos teólogos de la liberación.⁶⁷

Lo que trasluce la dicotomía *libertad-liberación* es más que unos matices

teológica. que nos ofrece VON RAD. G. *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, (4). 1978, vol. I. pp 184-217; en particular las págs. 184-204. También: ZIMMERLI. W. *Manual de Teología del antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid. 1980, pp. 32-45. L.1 mejor reflexión sobre la creación en la perspectiva semita. en la obra dusseliana, la encontramos en H.S., pp. 85-106, también puede verse en D.A.C., pp. 151-153.

⁶⁷ Desde El Vaticano el Magisterio de la Iglesia ha dado a luz dos documentos oficiales sobre esto, el primero, más "duro" y crítico: Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucciones sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de fecha 6 de agosto de 1984. El texto en castellano puede verse en P.P.C., Madrid. 1984. 63 págs.: también en *Vida Nueva* (Madrid), n. 1443 (1984), en *Separata*. Un breve texto, no oficial, del Cardenal Ratzinger, autor de los dos documentos, sobre Teología de la liberación, puede verse en: *Palabra* (Madrid), n. 227 (junio, 1984), pp. 20-23: se trata de un coloquio privado. Las polémicas sobre esto fueron enormes, dando lugar a multitud de publicaciones. Entre ellas cabe destacar una amplísima entrevista concedida por el Card. Ratzinger al periodista italiano Vittorio Messori. publicado en castellano como Informe sobre la fe. B.A.C.. Madrid. 1985, (220 págs.), que suscitó una gran polémica internacional. Una documentada contra-réplica al primer documento nos la ofrece el uruguayo SEGUNDO. J. L.. *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Cristiandad. Madrid, 1985, 195 págs. Por nuestra parte hicimos, más Modestamente, algo semejante poco antes de aparecer el libro de J.L. Segundo: MORENO VILLA. M. "La Teología de la Liberación. Intento hermenéutico". en: *Abaco* (Cieza, Murcia). n. 6 (1985), pp. 25-31. Un segundo documento oficial, más matizado y menos combativo analiza en concreto esta dualidad: Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, de fecha 22 de marzo de 1986, hecho público el 5 de abril de 1986. Publicado en castellano en: *Vida Nueva* (Madrid), n.1524 (1986), pp. 719-734. Publicado también en el diario Ya (Madrid), (6 abril de 1986), en una *Separata*. Un análisis sobre la dualidad entre libertad y liberación, además de los textos de Dussel que ofrecemos, puede verse: DUQUOC, Ch. *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*. Sal Terrae, Santander, 1989 (trad. Alfonso Ortiz), pp.111-132. También del mismo Juan Luis Segundo. "Libertad y Liberación", en: ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Ed. Trotta. Madrid. 1990. t. I. pp. 373-391. aunque aquí está menos "brillante" que en su libro anteriormente citado.

lingüísticos. Es el reflejo conceptual de dos modos de concebir la hermenéutica de lo real. Armonizar esta dualidad es más problemático de lo que pareciera a primera vista. Mientras la filosofía occidental reflexiona particularmente sobre la concepción de la libertad, entendida desde un posicionamiento no carente de abstracción, la FL Latinoamericana insiste en la *liberación* como *conditio sine qua non* para que pueda darse la libertad (no ya de un mero hablarse). Y es que resulta que el filósofo no inventa -o no debería hacerlo primordialmente- la realidad, sino que parte de la cotidianidad donde se encuentra inserto. Y lo cotidiano, en América Latina, es la miseria⁶⁸, la opresión, el hambre, la injusticia, etc., extendida entre grandes capas sociales. Lo mismo acontece en todo el *Sur*, el hasta hace poco llamado "Tercer Mundo". Aquí la reflexión sobre la libertad debe dejar paso a la *praxis* de liberación. Y ello de tal forma que la reflexión sobre la liberación es considerada como un "acto segundo", siendo la *praxis* lo primero; no sólo lo más urgente, sino también lo más importante. La Filosofía *de* la Liberación es también -y no quiero jugar con las palabras-, una Filosofía para la Liberación. Su reflexión versa sobre una *praxis* que busca superar la situación de postración, basándose en el ansia de libertad de las clases sociales más desfavorecidas, más oprimidas, derrotadas; en general, los *pobres*⁶⁹.

Se reflexiona más sobre la *praxis de liberación* que sobre la libertad por una sencilla y patente razón: lo que no existe en ese contexto es justo la libertad. Y para poder tener libertad es preciso antes, para no caer en dualismos ni maniqueísmos, liberarse de las situaciones que hacen imposible una libertad real, no meramente conceptual. Y ello se consigue combatiendo las causas de la opresión, de la dependencia y de la postración. El primado, se entiende ahora, lo tiene la liberación, la *praxis*. Se deja para más tarde la *reflexión* sobre la libertad. Están aquí contrapuestas no sólo dos filosofías, sino dos modos diferentes de situarse

⁶⁸ Uno de los mejores filósofos argentinos de la actualidad, Anuro Roig indica: "La filosofía de la liberación constituye en nuestros días en toda Latinoamérica sin duda alguna la expresión más viva de su pensar; es, sobre todo, la filosofía de los jóvenes y de los que se sienten jóvenes", es decir, de los que "no quieren caer una vez más en la 'miseria de la filosofía', sino hacer esa 'filosofía de la miseria' auténtica, la de lo condicionado, lo dependiente y alienante: en otras palabras, no construir un nuevo 'mundo de la filosofía' o del 'espíritu', sino una 'filosofía del mundo'": ROIG, A. "El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín", en *Nuevo Mundo* (Buenos Aires), t. 3. n. 1 (1973), p. 202. En otro lugar de nuestro trabajo debatimos con Roig a propósito de sus críticas a Dussel.

⁶⁹ "Ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre", nos dice Gustavo Gutiérrez con palabras tan bellas como terribles; Cf. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1972, p. 367. Poco después dirá que "hay pobres porque hay hombres que son víctimas de otros hombres": p. 371. Dussel por su parte, manifiesta que "no hay pobre sin rico", de forma que "la pobreza del pobre es el efecto" de la riqueza del rico: la desposesión del fruto de su trabajo". De tal forma que no existe un pobre "si no existe un rico (...) un dominador ante el cual dicho pobre debe soportar la humillación, la persecución, el dolor", y concluye afirmando que "si no hubiera ricos no habría dominadores": Dussel, E. *PRECE*, (1980), en: Concilium (Madrid). n. 160, p. 578. En otro lugar, en un contexto teológico, señala que "los verdaderos pobres, los verdaderos proletarios son los de la periferia. Después de cinco siglos de explotación colonial ni siquiera ganan el 10% de lo que merecen. No es lo mismo ser obrero en Chicago o Berlín que serlo en Bombay": declaraciones en una entrevista a ZANCHETTIN, CI. *La Iglesia interpelada*. Sal Terrae, Santander, 1978. p. 139. Cf. *FL*. 4.2.8.1., 2.3.9.6. Una magnífica tesis doctoral, en teología, sobre este tema es la de LOIS, J. *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*. IEPALA/Fundamentos, Madrid, 1986, en donde analiza el concepto de "opción por el pobre" en las obras teológicas de G. Gutiérrez, I. Ellacuría, J. Sobrino y L. Boff.

ante lo real, históricamente considerado. Pero en realidad reflexionar sobre la liberación no es otra cosa que pensar sobre las condiciones objetivas de posibilidad de la libertad. Un autor que ha reflexionado sobre ello no sólo desde una perspectiva teológica, sino también filosófica. Ignacio Ellacuría, dice en referencia a la liberación que "la tarea histórica fundamental de los países oprimidos económica, política, cultural y religiosamente" tiene "un nombre: *liberación*. La fortuna (...) de este término reside en que toca a fondo las condiciones objetivas y las nacientes condiciones subjetivas de los pueblos y de las clases oprimidas"⁷⁰. En otro lugar el discípulo de Zubiri considera que la reflexión con intención de universalidad sobre la libertad "*se ha hecho epistemológicamente una vez más desde la cultura europea*. Toda universalización se hace desde un lugar. *En esto reside la objeción. La objeción estriba en la elección del Lugar y en el modo o método de realizar la universalización. Pues bien, así como Europa, junto con Estados Unidos, han sido el 'lugar' donde ha surgido una cierta forma de libertad (la libertad civilo burguesa) (...), es el Tercer Mundo en general y América Latina en particular donde se da más vivamente ese fenómeno de la liberación. por lo cual se constituye en 'lugar' más adecuado para reflexionar sobre ella*"⁷¹.

La libertad "teórica" a la que antes nos referimos debe sostenerse si se da una libertad real, esto es, ejercitada por una persona o una comunidad en la realidad ya sea política, económica, ética, etc. Desde la perspectiva idealista hegeliana es la libertad política la que posibilita la libertad filosófica y teórica. Pero todavía esta consideración se nos antoja abstracta. en tanto que olvida que una libertad política está, fácticamente constreñida en la actualidad, a la libertad económica. Esto es lo que Marx avanza con respecto a Hegel. y si esto es así, la misma libertad "teórica" de pensamiento, es sólo posible desde una libertad no sólo política sino también económica.

La reflexión sobre la praxis de liberación viene a ser, entonces, una investigación sobre la *carencia de libertad* y las ineludibles condiciones para *conseguirla*, a través de la praxis histórica de liberación⁷². Pero hay algo más. "Sin el apoyo de la ideología

⁷⁰ ELLACURÍA. I. "Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo" en: *Concilium* (Madrid), n. 125 (1977), pp. 288-289. El autor fue asesinado en el Salvador, junto a compañeros jesuitas y una madre y su hija que les servían en las tareas domésticas. Los autores "intelectuales" de la matanza siguen hoy impunes en El Salvador, a pesar de que una comisión internacional, propiciada por la O. N. U. les ha señalado con nombres y apellidos. El presidente Cristiani concedió una amnistía a sus asesinos al día siguiente de hacerse públicas las conclusiones de esa comisión. Así están las cosas en Latinoamérica.

⁷¹ ELLACURÍA. I. y otros. "Responden los teólogos de la liberación", en *Vida Nueva* (Madrid), n. 1525 (1986), p. 24. Se trata, de una entrevista, donde intervienen, además del autor citado, G. Gutiérrez, J. Sobrino y L. Boff. La primera negrita, es nuestra. En todo caso, y asumiendo lo que dice Ellacuría, debemos advenir acerca del riesgo de sustituir una pretendida universalización (la reflexión sobre la libertad) por otra (la reflexión sobre la liberación). Es preciso realizar la síntesis evitando maniqueísmos epistemológicos.

⁷² Es curioso observar las diferentes concepciones de la libertad que están implícitas en la reflexión de la F.L. de Dussel, por una parte, y el análisis que realiza E. Frömm de la sociedad europea en su libro ya "clásico". *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, (Trad. Gino Gennani), 1971, por otra. Frömm analiza "los factores dinámicos existentes en la estructura del carácter del hombre moderno -entiéndase europeo y norteamericano-, que le hicieron desear el abandono de la libertad en los países fascistas y que de manera tan amplia prevalecen entre millones de personas de nuestro propio pueblo" (p. 30). El individuo de la sociedad analizada por Frömm (que dudamos que sea válido, tal cual, para analizar la libertad del hombre de la periferia del sistema económico y político mundial), es un ser

de la libertad en los países desarrollados, sería difícil comprender los perversos efectos de las tecnociencias, de la industria y de las políticas de las naciones ricas. En este sentido, la libertad no sería más que un resultado. el producto de una liberación específica"⁷³. El liberalismo subyacente en la civilización capitalista occidental, entre indudables beneficios, tiene también terribles efectos, no sólo ecológicos, sino también en forma de dependencia económica. de injusticia, y no sólo en el Sur, sino también en el interior de los mismos países desarrollados, posibilitando escandalosas bolsas de pobreza y marginalidad en la periferia de las grandes y lujosas ciudades del primer mundo. No estamos seguros de que Duquoc avalara nuestra interpretación de su texto citado. Pero, a nuestro parecer, podemos concluir del mismo lo siguiente: la libertad de unos (unos cuantos de los países enriquecidos), ha producido la opresión de otros (de una mayoría, particularmente en el Sur, aunque también en el Norte). Ello valdría tanto para una conclusión personal como geo-política. Dicha "opresión" producida por esos "perversos efectos", fruto de la libertad individual y social, es contrarrestada por un posterior esfuerzo de liberación (para acceder a la libertad) por parte de los "sufrientes" de la libertad de los que la ejercen "libremente". Asistimos, entonces, a una especie de concepción cíclica de la realidad: la libertad de uno provoca opresión sobre otros (Libertad como opresión. entonces). En un segundo momento los oprimidos luchan por su liberación. Cuando éstos consiguen su "libertad" (aunque ahora está por ver que se consiga. por los empobrecidos de la tierra). instalados en ella, ¿cómo se impedirá que el círculo vuelva a repetirse? Dussel. incluso desde sus primeros escritos, situados, según él en un estadio "ontológico", se ha preocupado de lo que llama "el drama de la libertad humana"⁷⁴. En un texto precioso, que Dussel no parece tener en cuenta. Mounier se refiere al combate de una libertad que aspira a la victoria de la liberación, pero que fracasa en la consecución de un logro autoposesivo definitivo. Es a lo que se refiere Dussel cuando habla de la libertad utópica (FL 1.1.8.5.1). Así se expresa el fundador de Esprit:

*"Las servidumbres que golpean nuestra existencia hacen que no haya situación humana que no conlleve una alienación más o menos difusa: es propio de la condición humana aspirar indefinidamente a la autonomía, perseguirla incesantemente y fracasar una y otra vez en su logro. Para que fuésemos liberados de toda ocasión de alienación, sería preciso que la naturaleza fuera enteramente inteligible, la comunión permanente, universal y perfecta (...) Incluso las alienaciones históricas, las que no duran más que un tiempo, nos dejan sin aliento: por cada una que se destruye, surge una nueva; toda victoria de la libertad se vuelve contra ella y llama a un nuevo combate: la batalla de la libertad no conoce fin"*⁷⁵.

inseguro, asustado: de tal suene que "la persona se despoja de su yo individual y se transforma en autómatas, idéntico a los millones de autómatas que lo circundan; así ya no tiene que sentirse solo y angustiado"(p. 170). Eso sirve para el hombre "masificado" de la actual sociedad de consumo occidental, pero ¿sirve igualmente para describir al hombre de la selva centroamericana? Nos parece que no. Aquí el hombre tiene demasiado ocupado su tiempo en *dedicarse a sobrevivir* físicamente.

⁷³ DUQUOC. Ch. *Op. cit.* p. 112.

⁷⁴ Cf. DUSSEL. E. H.S., pp. 39-45.

⁷⁵ MOUNIER, E. "Le Personnalisme", in: *Oeuvres de Mounier III*. Seuil, París. 1961, p. 483. La negrita es mía. La referencia a las "alienaciones históricas" con la apreciación de que "no duran más que un tiempo" podría ser matizada observando la multiseccular dependencia de muchos países del Tercer

Los filósofos de la liberación y Dussel en concreto, no reflexionan desde el polo dominante, de facto, de la libertad así concebida, sino desde el de la liberación, porque no piensan que la filosofía sea un conocimiento puramente abstracto, sino que actúa como hermenéutica de lo real y, por ello, debe ser una *reflexión situada* a nivel económico, político, cultural, pedagógico, erótico, religioso, etc. Desde aquí se entiende la FL como una reflexión y un compromiso con la praxis emancipatoria de quienes no pueden acceder a una libertad que sea realmente una *libertad situada* en la realidad de la cotidianidad. La libertad verdaderamente personal requiere, necesariamente, de un "compromiso consentido y renovado en una vida espiritual liberadora", nos dice Mounier⁷⁶. Para Zubiri, recordemos, la libertad está configurada dentro de la realidad, inserta en el poder de lo real, de forma que la libertad es "libertad comprometida"⁷⁷. Desde el Kant de la primera Crítica se prueba que la razón debe partir de la realidad, de forma que no es posible, de facto, una reflexión que no tenga un soporte en la realidad⁷⁸. La reflexión de la Teología de la Liberación latinoamericana ha asumido algunas de sus aportaciones en este sentido. Valga como muestra este pasaje:

"Ningún texto y ninguna investigación, por más objetivos que quieran ser y así se presenten, dejan de estar estructurados a partir de un horizonte de interés. Conocer es siempre interpretar. La estructura hermenéutica de todo saber y de toda ciencia consiste así en que el sujeto entra siempre, con sus modelos, paradigmas y categorías, en la comprensión de la experiencia del objeto, mediatizada por el lenguaje. El sujeto no es una razón pura: está inmerso en la historia, en un contexto sociopolítico, y está movido por intereses personales y colectivos, de tal forma que no es posible 'un saber libre de ideología y puramente desinteresado'"⁷⁹.

Dussel, por su parte, en una reciente obra, en gallego, dice teniendo como referencia la filosofía de Ricoeur en confrontación con su FL: "o proceso 'hermenéutico' vese complicado pola determinación dunha situación de 'dominación' da praxe dun 'lector' sobre outro. Ricoeur nos considera coa debida detención este tipo de situacións. Para unha Filosofía da Liberación, sen embargo, este é o propio punto de partida da cuestión 'hermenéutica'. É decir, a Filosofía da Liberación comeza xusto cando a filosofía ricoeuriana semeila rematar a súa misión". Una de las preguntas básicas, desde esta perspectiva es: "Pode un dominado interpretar' o 'texto' producido e interpretado 'no-mundo' do dominado'?"⁸⁰

Mundo. Quizás tenga sentido en referencia a una consideración personal-individual de dichas alienaciones. Pero contemplando la historia advertimos que mientras unos parecen ganar siempre, lo que es cierto es que otros siempre han perdido. Hasta ahora el optimismo mounieriano no se ha dado, entre los países empobrecidos, en los últimos siglos.

⁷⁶ *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972, p. 71.

⁷⁷ "Lo más profundo de la libertad está en ese compromiso": ZUBIRI. X. *Sobre el hombre*. p. 605.

⁷⁸ Algunos representantes de la Escuela de Frankfurt han reflexionado sobre esto. Un ejemplo de ello es la obra de J. HABERMAS. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982. Nos referimos al pensamiento de Habermas a propósito del capítulo que dedicamos aquí a la "praxis".

⁷⁹ BOFF. L. *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1981. p. II.

⁸⁰ DUSSEL. E. "Unha Filosofía nos tempos da cólera. Orixe e desenvolvemento dunha Filosofía da Liberación (1959-1991)", en: VV.AA. *América Latina. Entre a realidade e a utopía*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1992. pp. 82-83.

Para una persona que padece el azote del hambre y la violencia de la opresión hablarle de libertad es caer en un abstraccionismo alienante, ideológico, encubridor, pues no trasciende el nivel de lo puramente abstracto y que, por otra parte, se muestra inútil, inválida para posibilitar esa liberación y para acceder a la libertad.

1.5. De la liberación a la "liberación": ¿Auto-liberación versus hetero-liberación?

En este tema nos encontramos con un complejo problema. La práctica totalidad de filósofos de la liberación, incluido Dussel, e incluso de teólogos de la liberación, se refieren continuamente a "liberación", entendida como "autoliberación", en el sentido de que es el pobre, la clase o el pueblo, el que consigue liberarse en la praxis por su autoemancipación.

El problema se plantea, en términos sencillos así: ¿en qué sentido puede liberarse una persona "oprimida"? Evidentemente dependerá del grado de profundidad de su opresión, así como del ámbito de autoposesión de la propia libertad. Si se plantea una libertad nula (en el caso de que tal cosa sea posible "con normalidad"), difícilmente podríamos hablar de liberación como lo conseguido por alguien. Parece evidente que debe existir algún grado de libenad en el que pretende liberarse. En efecto, el mismo Levinas manifiesta (texto que Dussel desconoce) que "el prisionero no sabría liberarse él solo de su encierro"⁸¹. Lo que sucede es que la filosofía de la liberación pretende concienciar al pobre, al oprimido, al pueblo o a la clase social, en la lucha por la propia emancipación. Pero siente una especie de "vergüenza" en dirigir ese proceso de concienciación para la praxis liberadora por el riesgo de "dirigismo" que entonces podrían lanzarle. Pero aquí hemos de optar con claridad. Dussel lo ha hecho, pero manteniéndose en el marco de una fuerte ambigüedad.

En efecto, Dussel manifiesta con claridad que "el pueblo solo no puede liberarse" (FL. 3.3.8.4). Y lo explica con claridad meridiana. ¿Por qué? Sencillamente "porque el sistema le ha introyectado la cultura de masas, lo peor del sistema. Es por ello que la conciencia crítica del intelectual orgánico, de los grupos críticos, de las comunidades o partidos críticos, es indispensable para que un pueblo cobre dicha conciencia crítica y discierna lo peor que tiene en sí (la cultura imperial vulgarizada)" así como "lo mejor que ya es desde antiguo (la exterioridad cultural: máximo de crítica posible sin conciencia actual". Con razón dice Dussel a continuación que "la filosofía tiene en este campo mucho que hacer" (FL. 3.3.8.4). aunque es claro que se refiere al filósofo que hace tal filosofía. En otro lugar Dussel manifiesta que el filósofo, con el método analéctico, debe apoyarse en la palabra del Otro, único modo de que "la totalidad pueda ser puesta en movimiento", y añade manifestando con lucidez: "caminando en la liberación del otro se alcanza la propia liberación" (MFL. 192). Ya un anarquista como Bakunin había avanzado algo semejante, cuando señala: "yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos son libres"⁸². Pero si a la

⁸¹ LEVINAS. E. "La souffrance inutile". in: *Les Cahiers de la nuit Surveillée*, Verdier, 1984. p. 331. n.3. Platón, por su parte, en la *República* (515e) se refiere a que uno de los prisioneros encadenados "fuera liberado y forzado a levantarse de repente".

⁸² Citado por DÍAZ. C. *El anarquismo como fenómeno político social*. Madrid. 1978. p. 81.

mayor parte de la humanidad no se le permite acceder a dicha libertad, el trabajo ético por excelencia será el compromiso en la praxis de su liberación. Sólo un proceso real de liberación posibilitará condiciones reales para el ejercicio efectivo de la libertad. Aquí se nos da una pista de solución del problema que nos planteamos ahora. La liberación y su praxis necesita de la libertad. No se parte de una especie de "libertad cero" hasta conseguir la liberación. No existe, así, contradicción entre la liberación y la libertad: darlo por supuesto sería caer en el círculo vicioso del viejo problema de si fue primero el huevo o la gallina. Las cosas no se plantean en estos términos, a no ser artificial y abstractamente.

Permítasenos narrar un sencillo ejemplo. Una persona que esté caída en un precipicio (imaginémoslo muy profundo, con paredes totalmente verticales y al sujeto debilitado y herido) difícilmente podrá salir sólo por sus fuerzas de ese agujero. A menudo será necesario que alguien baje a por él. Es la heteroliberación. Pero también puede suceder que dicho precipicio no sea tan absolutamente imposible de escalar y que le queden todavía unas pocas fuerzas al que está caído; en ese caso también saldrá difícilmente del agujero sin ayuda, pero no será necesario que alguien baje a por él: bastará con que se le faciliten los medios materiales (una escalerilla o una cuerda) y formales (que se ate adecuadamente dicha cuerda o escalerilla arriba), para que el individuo que está en el precipicio pueda escalar por sus propias fuerzas y salir de él.

No es una tarea sencilla delimitar hasta en qué medida un pueblo o un subcontinente está caído y hasta qué punto posee todavía fuerzas. Nos parece que, exceptuando casos absolutamente límites, América latina, como continente dependiente, posee todavía al menos, fuerzas suficientes para salir, con una determinada ayuda, del precipicio. Otro problema se plantearía en el supuesto de afirmar que quien tiene que ayudarlo está interesado en que no salga del precipicio y no le ayuda correctamente⁸³.

Pero dicho esto, es preciso también indicar que el proceso de liberación se ha realizado allí donde los afectados, los sometidos, se organizan desde la praxis para lograr la liberación. Pero, si no nos llamamos a engaños, ¿qué pueblo ha realizado su praxis liberadora, históricamente, que no estuviera alentado, organizado y estimulado estratégicamente por ideólogos de uno u otro signo? Por otro lado, para que se consiga la liberación no basta con que unos intelectuales o políticos se lo propongan: éstos necesitan del apoyo de las masas populares a no ser que se instale una dictadura militar.

Nosotros no pretendemos solucionar este complicado asumo, pero nos parece que aquí el populismo demagógico, frecuente tanto en la Filosofía como en la Teología de la liberación, dificulta un adecuado enmarcamiento del problema. Afirmaciones como las siguientes pueden aclarar lo que queremos decir: "El proceso de liberación se da allí donde aquellos que están "debajo organizan efectivamente" su liberación, ya cuando se dice que "los poderosos liberen a los impotentes, tal como ellos una y otra vez afirman, sólo acarrea

⁸³ Esta es la sensación que tenemos con respecto a buena parte de las empresas transnacionales. muchas de ellas interesadas por motivos estratégicos en mantener esa dependencia. imposibilitando la liberación: precio de materias primas impuestos por el Norte al Sur, control sobre la tecnología "punta", presión sobre los créditos, etc. Personalmente, sin pretender situarnos en ningún tipo de extremismo, tenemos la convicción de que son muchas las fuerzas estratégicas, económicas. etc., y muchos los intereses políticos que imposibilitan, o al menos dificultan una real liberación de los países empobrecidos.

esclavitud, trae nuevamente falta de libertad, porque los poderosos no pueden distinguir lo justo y lo injusto"⁸⁴. Es patente que los poderosos difícilmente iniciarán un proceso de liberación de las personas a las que oprimen; en todo caso el primer paso a dar es dejar de ser poderosos. Pero también es cierto que los oprimidos, en el actual sistema económico, político, etc., mundial, difícilmente lograrán su liberación ellos mismos. La ética y la conciencia personal tienen también mucho que decir aquí.

En este nivel concreto será preciso dilucidar cómo concibe Dussel la misión del intelectual *orgánico* en este proceso de liberación⁸⁵, esto es, en el análisis de las relaciones entre teoría y praxis, de las que nos ocupamos en otro lugar de este trabajo.

1.6. Acerca del significado del concepto de "liberación" y la imputación sobre el origen teológico del mismo

El concepto de "liberación" se ha convertido, como antes adveníamos, en una especie de "muletilla" lingüística con la que se adornan buena parte de los discursos que desde el campo de la filosofía, la teología, la sociología, la economía, etc., se realizan en América Latina, dando lugar a no poca confusión, pues no todo lo que se presenta como "de la liberación", lo es estrictamente, "Liberación" es un vocablo que ha sido asumido no sólo por los partidarios de la Filosofía y la Teología de la liberación, sino incluso por otros autores que no están situados en la misma corriente ideológica donde este término surgió. Pero es preciso señalar desde ahora mismo que la mejor reflexión sobre el contenido de dicho término la ha realizado la *teología* latinoamericana, incluso más que la misma filosofía, pues han sido más numerosos los autores que han abordado esta problemática desde la teología que desde la reflexión filosófica estricta. No obstante no es posible desconocer la ósmosis que este vocablo ha recibido desde diferentes disciplinas.

El teólogo español Julio Lois, en su tesis doctoral en Teología nos asegura que este término "tiene, en el nivel socio-económico y político, un contenido semántico bastante preciso en el actual contexto latinoamericano"⁸⁶. Esta opinión consideramos que debe ser matizada. Como decimos, *liberación* es una palabra que bastantes pensadores latinoamericanos así como europeos y norteamericanos, utilizan para "adornar" sus discursos, muchas veces con significaciones muy variadas e incluso contrapuestas a nivel de contenido ideológico. De tal forma que algunos autores insisten en la "liberación" política, socio-económica, cultural, filosófica, eclesial, etc. Otros, sobre todo algunos teólogos, hablan de la "liberación" del pecado, como hace el documento oficial de la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la*

⁸⁴ SCHOITROFF, L. "Experiencias de liberación, Libertad y liberación según la Biblia" ,*Concilium* (Madrid), 192 (1984), p. 274.

⁸⁵ Dussel asume la concepción que del "intelectual orgánico" realizó Gramsci. Sobre esto puede consultarse el excelente estudio de DÍAZ-SALAZAR, R. *El proyecto de Gramsci*, Ediciones HOAC-Anthropos, Madrid-Barcelona, 1991, pp. 163-174, donde muestra la "fractura entre el pueblo y los intelectuales", manifestando, con Gramsci, que "los intelectuales no salen del pueblo" ni se "sienten ligados a él".

⁸⁶ LOIS, J. *Teología de la liberación*, Opción por los pobres, IEP ALA/Fundamentos, Madrid, 1986, p. 204. El autor conoce muy poco de la obra de Dussel.

Fe; finalmente otros matizan que es preciso buscar una "liberación radical", "liberación total", etc. Dussel mismo -como comprobaremos- habla de "liberación" *de la ontología europea* por parte de la filosofía latinoamericana, entendiendo por "ontología" lo que Levinas entiende. Algunos autores se han referido a la necesidad de la liberación de la misma religión. Un teólogo brasileño se separa de la opinión de Lois cuando afirma que "en los momentos actuales no deja de resultar desconcertante la diversidad de significaciones del término 'liberación'"⁸⁷. Nos parece que este último parecer se aproxima más a la realidad del asunto que como la concibe el teólogo español⁸⁸.

Es innegable que en la actualidad coexisten en Latinoamérica diferentes sentidos y significaciones de "liberación", algunas de ellas contradictorias con otras. Por ello consideramos conveniente reflexionar un poco sobre este término para intentar aproximarnos al universo de sus significaciones. Para conseguirlo deberemos recurrir no sólo a los escritos de Dussel, sino también a los de otros autores, y a diferentes ámbitos de la reflexión: teológicos, sociológicos y filosóficos, fundamentalmente, para lograr una adecuada intelección de este vocablo, cuya clarificación es capital en el tema que nos ocupa.

Es importante no olvidar que el contenido significativo de un término lingüístico viene muchas veces "marcado" por el contexto social y cultural donde ha surgido. Un teólogo nos informa, con palabras lúcidas, sobre el "Sitz im leben" específico donde este vocablo surgió. Jon Sobrino nos dice que "es muy importante, pues, recordar y mantener lo fundamental: liberación es correlativo a opresión, y la opresión y la injusticia persisten y van en aumento"⁸⁹. Si ello es así, entonces la "liberación" no deberá ser una especie de *moda*, y como tal, coyuntural, pasajera, acusación que algunos intelectuales europeos han lanzado hacia esta corriente del pensamiento latinoamericano, sin ofertar alternativas liberadoras. Si el correlato de la opresión es la liberación, mientras exista aquella, deberá buscarse y luchar por ésta. Y el filósofo, que no inventa la realidad, sino que reflexiona sobre lo dado pre-temáticamente, deberá ocuparse de ello, si no quiere ser acusado de encubridor de la realidad de injusticia. Y nos parece que ello no es sólo un asunto de nuestros días: la misma historia de la humanidad, sin caer necesariamente en la explicación del materialismo histórico marxiano.

⁸⁷ LIBÂNIO, J. B. *Teología de la liberación, Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 141.

⁸⁸ El término "liberación", en síntesis, tiene tres significados, tal como se ha tematizado en la reflexión *teológica*. Un primer nivel, el estrictamente *teológico*, hace referencia a la fe explícita, que tiene en la praxis movida por el amor una referencia ineludible. En segundo lugar se da un nivel humano, que es ya estrictamente filosófico, en tanto que concibe al hombre como agente de la historia, interpretada como un proceso de liberación de la opresión. Finalmente, el tercer momento es el político, pues la praxis liberadora hace referencia a la transformación de las estructuras -en último término políticas- de una sociedad injusta, como la Latinoamericana en particular.

⁸⁹ SOBRINO, J. *Compañeros de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 42: y prosigue afirmando que la opresión continúa, "en forma de creciente empobrecimiento en el tercer mundo: en forma de un mayor e inhumano distanciamiento entre países ricos y pobres: en forma de conflictos bélicos -más de cien desde la última guerra mundial y todos ellos en el tercer mundo < añadimos nosotros: excepción hecha, de la guerra en Yugoslavia que comenzó en 1991, que parece haber armado más revuelo que muchas de las Otras juntas, Aunque fueran todavía más sanguinarias: Europa sólo parece preocuparse de sí misma>- en forma de desculturación a través de la imposición de culturas comerciales foráneas (...). La opresión no es una moda. Los clamores de los oprimidos siguen llegando al cielo y, como dice Puebla, cada vez con mayor vigor": págs. 42-43.

podría interpretarse, en buena medida, en esta perspectiva.

Una concepción semejante la encontramos en *Hugo Assmann*, uno de los máximos exponentes de la T.L. que considera que la dependencia debemos comprenderla como la "situación condicionante global de nuestra historia, como condición que dio forma y cuerpo concreto a lo que somos cultural, social, económica y políticamente".⁹⁰ Desde este contexto la concepción de la "liberación" deberá ser "el correlativo político del lenguaje socioanalítico de la dependencia".⁹¹

Para J.B. Libânio el concepto de "liberación" es patentemente "teológico"⁹². Nos parece que ésta es una apreciación que es preciso matizar. En efecto, anteriormente hemos indicado que en el ámbito de la teología se ha reflexionado más y mejor que en la misma filosofía sobre este concepto. Pero esto no significa que deba reducirse al ámbito de la reflexión desde la fe cristiana. Sin embargo, lo que sí parece indudable es que el concepto "liberación" sufre ciertos desplazamientos en su significación al ser asumido dentro de un determinado contexto; ello nos parece difícilmente evitable. Pero ello sirve para la teología, la filosofía, la sociología o cualquier otra reflexión. Si aceptáramos, sin matizar, la opinión de Libânio, deberíamos decir que conceptos tales como "amor", "fe" y muchos otros, son "teológicos". Lo cierto es que la concepción de liberación, tal como se la considera en la actualidad, tiene su origen concreto y próximo en la reflexión teológica. Pero no es menos cierto que es el correlato de "dependencia", de "opresión". Y la reflexión sobre la dependencia latinoamericana, desde la reflexión sociológica fue anterior a la reflexión teológica y filosófica. La frase de Libânio dice poco en realidad, es tautológica en su contexto y la podríamos formular así: "la reflexión teológica sobre la liberación es una reflexión teológica". Y es que del hecho de que la reflexión teológica sobre este vocablo sea una de las más ricas en el panorama intelectual latinoamericano e incluso europeo, no puede concluirse que sea un concepto *exclusivamente teológico*, y ello no porque se niegue la legitimidad de una reflexión desde otras disciplinas intelectuales, sino sencillamente porque no es cierto. Lo que sí es cierto, a nuestro parecer, es que ha sido desde el ámbito de los intelectuales *cristianos*, desde donde han surgido las mejores aportaciones sobre la concepción de liberación, pero ello no es porque este concepto sea *teológico*, sino por la sensibilización ética que, ante la opresión e injusticia, han tenido los cristianos del subcontinente latinoamericano.

Recordábamos cuando sistematizábamos la crítica a la "teoría de la dependencia" la regla de la lógica clásica que nos enseña que cuanto menor es la extensión de un vocablo mayor es su comprensión y viceversa, cuanto mayor es su comprensión, menor es su extensión. En efecto, la concepción de "ente", por ejemplo, puede ser aplicada a más seres que el concepto de "hombre". En relación a esto Libânio nos indica, que "del mismo modo, el término 'liberación', si ampliamos indefinidamente su extensión, termina significando cualquier tipo de emancipación, de reivindicación, etc..., y al final ya no significa casi nada. Tampoco se trata de partir de esa significación vaga, para restringirla luego al campo de la teología < o en

⁹⁰ ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde América Latina dependiente*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 109. Esta obra es, junto con la de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, ya citada, las dos mayores realizaciones de la T.L. latinoamericana.

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² LIBÂNIO, J.B. *Op. cit.*, 137.

nuestro caso, de la filosofía > .De hecho, se ha dado un desplazamiento de una comprensión dentro de un terreno lingüístico bien definido -sociopolítico- a otro campo lingüístico concreto" como el de la filosofía. De esta forma, piensa Libânio, "queda garantizado un mayor rigor en la terminología "⁹³.

A nuestro modo de ver, el temor de Libânio no carece de fundamento. Habitualmente la utilización "masiva " de un concepto, tiende a desfigurarle, a imprecisar sus contornos (piénsese en cómo se concibe el "amor" en la sociedad occidental). Y es que la misma analogía de un vocablo, si no somos conscientes de que una palabra análoga es en algo *semejante* y en algo *desemejante*, tanto podemos acentuar la semejanza que se convierta en una concepción unívoca (con el peligro de mistificación y donde la palabra pierde toda función significativa) o bien acentuar la desemejanza, dando lugar a conceptos sumamente plurívocos, que tampoco nos servirían, al perder de vista su propio ámbito análogo. Lo que no dice este teólogo, pero parece intuir es que muy a menudo un vocablo pierde su significado preciso de un modo explícita o implícitamente estratégico: sus retractores comienzan a utilizarlo, "asumiéndolo" en sus propias reflexiones, para vaciarlo poco a poco de su contenido original, dando otros contenidos, provocando confusión, para abandonar ese vocablo una vez kenotizado de contenido significativo.

En todo caso, de lo que no cabe duda para nosotros es que el concepto de "liberación" tiene unas claras connotaciones polisémicas, tiene diferentes significados, y ello es ya inevitable. No vemos porqué tendríamos que reducirlo sólo al aspecto socioeconómico -como parece pretender Libânio-. Como no puede la teología apropiarse en exclusividad de su conceptualización. Si bien es cierto que ello puede ocasionar confusiones, si queremos evitarlo a toda costa deberíamos prescindir de hablar de liberación o bien inventar continuamente neologismos para designar los diferentes matices del vocablo, con lo cual estaríamos en lo mismo: dando vueltas alrededor de diferentes matices que significan algo para lo que ya existe una palabra. Debemos aceptar, por consiguiente, la polisemia de "liberación", aunque debemos estar avisados de ello para evitar mistificaciones.

Libânio ofrece tres significaciones de la voz liberación, dentro de un contexto estrictamente teológico:

- 1) "Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo objetivo de errores, maldades y vicios, para vivir en el mundo del bien, de la verdad y de la gracia" ;
- 2) "Liberación como proceso de hacerse libres de las trabas personales subjetivas de orden psíquico, moral y religioso, para vivir en la autorrealización";
- 3) "Liberación como proceso de hacerse libres de un mundo de estructuras opresivas, para vivir un orden nuevo no-opresivo "⁹⁴.

Dentro del mismo contexto de la reflexión teológica G. Gutiérrez hace una diferenciación de la " liberación" que podemos considerar " clásica " dentro de la T. L. ⁹⁵ El

⁹³ LIBÂNIO, J.B. Op. cit., p, 138.

⁹⁴ *IBÍD.*, pp. 142-144

⁹⁵ *Teología de la liberación. Perspectivas*, < 9 >, 980, pp. 68-69 y 236-241. Se consultará con gran provecho la excelente tesis doctoral en Teología de MANZANERA, M. *Teología, Salvación y Liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica*, Universidad de Deusto/Ed. Mensajero, Bilbao, 1978. Analiza el triple significado de

teólogo peruano distingue tres niveles:

a) Liberación política, social, económica y cultural;

b) Liberación humana a través de la realización en la historia, con indudable repercusión en lo socio-económico;

c) Liberación "integral" del pecado (que es la raíz fundamental, para Gutiérrez, de toda opresión y alienación humana), tanto personal como estructural.⁹⁶

Dussel, refiriéndose a la Teología de la Liberación dice que hasta la actualidad (escribía en 1978), "se ha centrado exclusivamente en la liberación a nivel económico y político. Queda mucho todavía por hacer. Yo mismo tuve ocasión de proponer las grandes líneas de una teología de la liberación erótica. Paulo Freire, desde hace muchos años, lucha por la liberación pedagógica. He ahí un terreno preparado, que la teología de la liberación debería asumir"⁹⁷. De esta forma dice Dussel que las líneas básicas de una teología de la liberación erótica se debe a él, al tiempo que reconoce la influencia de Freire en la tematización de la liberación "pedagógica". No habla de la liberación política, ni de la "arqueológica" ("teológica") de la liberación", ni de la última reflexión dusseliana sobre la liberación económica.

la liberación como "salvación" (pp. 116-121) así como un triple significado de la libertad en la historia concebida como proceso de emancipación (pp. 133-139). Posiblemente sea este libro la mejor síntesis de la primera época de la obra de Gutiérrez. Fue defendida en la Philosophisch- Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt).

⁹⁶ A esto nos hemos referido en el trabajo citado: MORENO VILLA, M. "La Teología de la Liberación. Intento hermenéutico" en: *ABACO* (Cieza, Murcia), n. 6 (mayo 1985), pp. 25-31: véase también: LOIS, J. Op, cit., pp. 204-205 y 423-424. Además: ASSMANN, H. *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 103-113, donde estudia tanto el significado como las posibles desviaciones del término: BOFF, L. *Teología del cautiverio y de la liberación*, Paulinas, Madrid, 1980, pp. 13-26: IBÍD., "¿Liberación como teoría o como acción práctica?" e.n. VV.AA., *Teología de la liberación*. DEI, Costa Rica, 1984, pp. 51-54, donde polemiza con la *Instrucción*, titulada *Algunos aspectos de la teología de la liberación*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Ciudad del Vaticano, 1984 (publicado así por PPC, Madrid, 1984). Ya hemos indicado que este Documento fue criticado por Segundo, J.L. *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1985: un segundo Documento oficial del Vaticano, menos crítico hacia la Teología de la Liberación llevó el título de *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. Congregación para la Doctrina de la Fe, Ciudad del Vaticano, 1986 (publicado por *Documentos "YA"*, 6 de abril de 1986.); sobre el nacimiento y contexto del término, véase: GARCÍA RUBIO, A. *Teología da libertação: política ou profetismo*, Loyola, São Paulo, 1977, pp. 33-54 y 204-208: SCANNONE, J.C., "O desafio atual à linguagem teológica latinoamericana sobre libertação", en: *Síntese* 1/2 (1974), pp. 3-20: FRAGOSO, A. *El evangelio de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 54-56.

⁹⁷ DUSSEL, E, "Una teología de la liberación", en: Zanchettin. CI. *La Iglesia interpelada*, Sal Terrae, Santander, 1978, p. 141. Este libro es una colección de entrevistas entre diversos teólogos, fundamentalmente europeos. Nos parece un juego vano referirnos a quién es el verdadero "fundador" de la Teología de la Liberación. Nos parece que su surgimiento no es obra de un solo teólogo, sino que en su surgimiento cabe citar la obra conjunta de varios de ellos: G. Gutiérrez. J.L. Segundo, H. Assmann y el mismo Dussel. Sin embargo un teólogo español, discípulo de K. Rabner, afirma que Dussel fue "el primero" en proponer una definición de dicha teología. La teología de la liberación, dice A. Álvarez Bolado citando a Dussel, como momento reflexivo de la profecía "parte de la realidad humana, social, histórica para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia de los pueblos pobres. Dicha injusticia la piensa teológicamente a la luz de la fe cristiana, articulada gracias a las ciencias humanas, y a partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano": INSTITUTO "FE y SECULARIDAD", *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 14.

La liberación para Dussel, en sentido estricto es "social", mejor aún, "comunitaria", -distinción básica en él, y que también encuentra Dussel en Marx- con todo lo que en éste esté implicado. Así, dice en su obra FL. para muchos la mejor síntesis de su pensamiento maduro -aunque yo no estoy del todo de acuerdo-: *"El proceso político de liberación se juega en definitiva en la liberación social nacional periférica de las clases campesinas y obreras. Ellas son, desde el inicio de la modernidad (los indios que extraían de las minas el oro y la plata, los negros vendidos como esclavos, la plusvalía del campesinado asiático), las que han permitido la plusvalía metropolitana obtenida en las colonias. Ellas son el proletariado mundial, los pobres entre las naciones pobres, los expoliados en los países expoliados, la revolución social de los países periféricos, la toma del poder por las clases oprimidos (esencialmente campesinos y obreros) es la condición sin la cual no habrá auténtica liberación nacional, pero, entonces, no habrá tampoco auténticas alternativas para la cultura mundial del futuro -que simplemente realizará alguna de las posibilidades ya incluidas en el centro metropolitano. En la liberación de la periferia, en los pueblos de la periferia, en sus clases obreras oprimidas o grupos campesinos (sean indios americanos, africanos en clanes o tribus de la sabana o la selva, beduinos o campesinos árabes, o del Asia), se encuentra la posibilidad de la cultura mundial futura, original. Si se produce el genocidio biológico o cultural de los pueblos periféricos, el centro se alimentará de 'lo mismo' que siempre ha sido, 'comerá sus excrementos' la muerte del hijo, del padre, será su propia muerte"*⁹⁸.

Algunas teologías acentúan que el evangelio lo que propone en realidad es una liberación "radical". Pero por "radical" algunos entienden "espiritual", del "pecado", olvidando no pocas veces las implicaciones políticas que la más original teología centroeuropea (Juan Bautista Metz) han subrayado ya claramente⁹⁹.

Para Dussel no hay liberación posible que no sea liberación del "pecado de la carne", entendiendo por "carne" el hombre todo, entero. Y al ser el hombre político, económico, social, cultural, la liberación debe abarcar necesariamente también a estos sectores de lo humano. Es más, afirmar sólo una liberación "espiritual" es no plantearse la social y con

⁹⁸ F.L. 3.1.8.1. Más adelante analizaremos cómo describe Dussel los niveles concretos de liberación, que fundamentalmente serán: liberación política, erótica, pedagógica, arqueológica (teológica) y económica. En la actualidad, según nos manifestó en abril de 1992 pretende trabajar en la liberación concebida como "pragmática".

⁹⁹ Algunas de las mejores reflexiones sobre esto son: METZ, J.B. *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, <2> 1971; IBÍD., *Politische Theologie*, Maguncia-Munich, 1969; Ibid., "Teología política", en RAHNER, K. (dir), *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona, 1975, t. V. pp. 499-508; SOLLE, D. *Teología política*, Sígueme, Salamanca, 1972; F. Biot, *Théologie politique*, París, 1972; MOLTSMANN, I. *Teología política. Ética política*, Sígueme, Salamanca, 1987; BOFF, CI. *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980: es una magnífica tesis doctoral, y una de las mejores obras que ha dado a luz la Teología de la Liberación, que plantea las condiciones epistemológicas para que pueda darse una teología política: RAHNER, K., MOLTSMANN, I., METZ, J.B., ALVAREZ BOLADO A. *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Cristiandad, Madrid, 1975: La síntesis del asunto en: FIERRO, A. "Política, teología", en: Fries, H. (ed), *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid, <2> 1979, ~, 11, pp, 409-416, Una bella confrontación crítica entre la T.L. y la "teología política" se halla en: MOLTSMANN, I. "Teología Política y Teología de la Liberación-", en: OLIVER ALCÓN, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F, *América, variaciones de futuro*, Op, cit., pp, 489-501.

ello lo que se hace es "afirmar el statu quo: esa liberación -nos dice Dussel con un lenguaje apocalíptico- puede que sea 'espiritual', pero de Lucifer, 'espíritu' también, pero 'espíritu' del mal: el 'Príncipe de este mundo'" (SHFTAL, 195).

En efecto, la teología, en su devenir histórico, no pocas veces ha servido -y sirve en buena medida hoy- de soporte ideológico "al clericalismo de derechas", en tanto que justificaba el orden existente. Ella es una "teología ideológica", es decir, en el pensamiento dusseliano, "encubridora", veladora del verdadero rostro de lo real, que acortaba las alas para ir más allá de lo establecido, del desorden. Contra esta teología, enfrente de ella como una alternativa, "la teología de la liberación, por el contrario, viene de los pobres, de fuera del sistema, La voz de los pobres viene del futuro, realiza la utopía". Pero existe el peligro del clericalismo de izquierdas, en el que la misma T, L., mal que le pese a Dussel, ha caído repetidamente. En efecto, él mismo se refiere a esto cuando dice que "*si la teología de la liberación pretendiese indicar el camino al pobre, sería clericalismo de izquierdas, otro modo de represión pedagógica. Pero -se justifica Dussel- no hace más que escuchar al pobre que es interpelación histórica de Dios. Por esto no es 'clerical'*"¹⁰⁰. Nosotros no lo tenemos tan claro, pues del hecho de que se esté atento al clamor de los pobres no se sigue necesariamente que no caiga en el clericalismo. Lo cierto es que una cosa es lo que la teología de la liberación pretende y otra es que lo realiza cabalmente. De hecho en el texto citado Dussel sabe que no es él mismo un pobre, aunque diga que el teólogo de la liberación escucha al pobre; el riesgo del "elitismo" intelectualoides se ha dado y se da en el proceso libertador latinoamericano, cosa que es perceptible cuando se estudia con detenimiento este movimiento intelectual.

En 1963 Dussel publicó un artículo teológico-exegético sobre Los Poemas del Siervo de Yahvéh. Es una época en que "todavía se forma en Europa, lejos aún del lenguaje genuino de la FL. Así, dice, sin haber captado las implicaciones políticas que después la misma T. L. dará a estos textos que la "*Justicia comienza por la liberación* (42,6-7) < se refiere al libro de Isaías > : *liberación del cautiverio de Babilonia, en primer término; pero liberación de toda esclavitud, en su sentido escatológico*" (H.S., p. 146). Nótese que aunque predomina lo "escatológico", con este término designa Dussel, como la mayor parte de los teólogos, el "más allá", lo referente a la vida futura transterrena. Posteriormente lo "escatológico" no tanto se refiere a lo del más allá extra temporal, cuanto -sin excluir esto- también a lo utópico intratemporal, histórico (Cf. FL 2.1.3.2., 2.1.4.3. y 2.1.6); en este nuevo contenido de lo "escatológico" Dussel sigue la estela de la metafísica levinasiana.

"Liberación", decimos, es un recurso de muchos intelectuales latinoamericanos e incluso europeos; es como una muletilla, una especie de lugar común fácilmente recurrente y que ha estado, y está, muy "de moda", Pero se corre el peligro de decir tanto con ello, que se vacíe de un contenido preciso. Se le añade al concepto liberación algunos adjetivos, con intención de precisar su contenido, pero dando lugar con ello, paradójicamente, a una ambigüedad e inconcreción¹⁰¹. Y es que si algo significa mucho termina por no significar

¹⁰⁰ En: ZANCHETTIN, Cl. *Op. cit.*, p. 130.

¹⁰¹ El mismo Dussel adviene que "las nociones de alienación y liberación [que para él son contrarias), entonces, son *equivocas*, porque la misma Totalidad es equívoca. En tanto ésta se cierra como lo único, deviene lo maligno mismo y su interna liberación es un modo supremo de enajenación: cuando se abre al Otro, en cambio, la liberación es alterativa y significa el despliegue mismo de la perfección humana.

nada, como antes ya señalamos. Se habla, entonces de liberación "radical", "total", "integral", "evangélica", "de todos los hombres y de todo el hombre", etc. Resulta que "este concepto adquiere tal amplitud en esos discursos que al final pasa a significar lo mismo que toda una serie de realidades teológicas < en este contexto > , como salvación o redención, perdiendo de este modo su relación con el contexto en que nació"¹⁰².

Sin embargo, desde su acuñación en este contexto, la palabra "liberación" no parece haber conseguido liberarse de esta ambigüedad, e incluso, cuando se limita sólo a uno de estos aspectos, cae en la unilateralidad reduccionista. Y es que "liberación" puede tomarse, efectivamente, en todos estos aspectos. Se impone, por tanto, buscar otros conceptos -con el consiguiente riesgo de caer en los mismos peligros que "liberación"- o matizar, cada vez, a qué liberación nos estamos refiriendo. Liberación es un vocablo preñado de analogías, de forma que cualquier intento de reducción unívoca tropezará con esta palabra que se resiste, por sus amplias connotaciones, a significar sólo una cosa. Por ello algunos sugieren vehementemente que se utilice -como si tuvieran la exclusiva- en un aspecto sociológico, económico y político. Pero es que resulta que la liberación es la liberación del hombre, de la persona humana. Y ésta no es sólo animal teológico, filosófico, social, económico, político, etc., sino que es todo esto y mucho más: liberación erótica (de la opresión machista). pedagógica (de manipulación del joven), etc. No obstante Libânio nos dice: "el lenguaje opresión-liberación nació como respuesta a un momento de la vida del continente latinoamericano en que se intentó dar una interpretación socio-analítica de la situación de dependencia "¹⁰³.

Por su parte Gustavo Gutiérrez señala que "'liberación' es un término que sintetiza, desde hace unos años, las más profundas aspiraciones del pueblo latinoamericano".¹⁰⁴ y prosigue preguntándose: ¿qué significa *liberarse*? "significa sacudirse de la dominación económica, social, política y cultural a que se está sometido". De esta forma el susodicho término "expresa bien el carácter conflictivo de la realidad. El desarrollo sólo alcanza su sentido en el interior de un proceso de liberación que rompa la actual asimetría de la economía mundial y quiebre las relaciones de dependencia que ella provoca. Aunque estrechamente ligada a esta perspectiva, la liberación significa, no obstante, algo más todavía. Liberarse es asumir las riendas de su propio destino, ser artífice de su propia historia"¹⁰⁵. Aquí es sinónimo de "emancipación" y de madurez personal. Es lo que se presupone para poder

su bien" (*FEL*, II, 45). Lo que se pone aquí de relieve es la oposición frontal, "revolucionaria" podríamos decir, a la Totalidad dada, sin componendas reformistas intratotalitarias.

¹⁰² LIBÂNIO, J.B., *Op. cit.*, 151.

¹⁰³ LIBÂNIO, J.B. *Op. cit.*, p. 151, que añade, desde su reflexión teológica: "la teología, al asumir este término, no se redujo a lo político, no transformó la acción salvífica de Dios en una mera actuación política, pagando tributo a la univocidad del término. Lo que hizo fue arrancarlo de su contexto sociopolítico e interpretarlo en el terreno hermenéutico propio de la teología" de tal forma que la acción salvífica divina alcanza a todos los estratos del ser humano trascendente. La peculiaridad de este discurso libertador consistió en que la reflexión teológica se articuló "con las liberaciones humanas, en cuanto que son mediaciones imperfectas, aunque reales, de liberación salvífica de Dios. La univocidad consistiría en desconocer la transcendencia de la liberación teológica, reduciéndola, por tanto, al espacio intrahistórico solamente".

¹⁰⁴ GUTIÉRREZ, G. "El fenómeno de la contestación en América Latina", *Concilium* (Madrid) 68 (1971), p. 196.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 197.

hablar de qué es la libertad, en abstracto, y el teólogo peruano concluye este argumento afirmando: "El término y la noción de liberación ha hecho fortuna entre los grupos cristianos más ajenos del subcontinente...son cada vez más los cristianos que buscan participar con todas sus energías en ese proceso de liberación. Este compromiso con la liberación de un pueblo secularmente oprimido, alienado y despojado comienza a ser el criterio fundamental que permite discernir una auténtica y actualizada fidelidad al evangelio" ¹⁰⁶. El mismo Gutiérrez, crítico con algunas actitudes que se dan en ciertos sectores eclesiásticos, arremete duro contra la misma Iglesia católica, cuando dice: "La iglesia de Latinoamérica nació alienada. Desde el inicio, a pesar de algunos esfuerzos excepcionales y valientes, no fue ella la dueña de su destino. Las decisiones se tomaban fuera del subcontinente". Tras señalar el "pacto colonial" eclesiástico por la que América latina ponía el mayor número de fieles, vocaciones sacerdotales, culto mariano, etc., y Roma las directrices pastorales, la formación de los clérigos "a la europea", y nombramiento de obispos -muy frecuentemente europeos, como todavía sucede hoy en Africa, por ejemplo, y en buena parte del tercer mundo-, añade: "En otros términos: la situación de dependencia que se vive en América Latina vale también en el plano eclesiástico" ¹⁰⁷. De esta forma la dependencia latinoamericana se extiende también al interior de la iglesia; es, por tanto, desde esta perspectiva, "liberación" de la dominación que ejerce la iglesia del "centro", sobre la periférica. Será necesario examinar más tarde lo que Dussel dice en referencia al nivel de liberación del "fetichismo" religioso para propiciar una "arqueológica de la liberación".

Una crítica al concepto al que nos referimos la hallamos en la pluma de Cerutti: "*Oculto bajo el rótulo 'liberación' ha pasado casi inadvertido para el público la aparición en estos últimos años <escribe en 1977> de un fenómeno filosófico que algunos de sus protagonistas han denominado 'filosofía de la liberación' -¿no se incluye entre ellos?-. El abracadabra de la declarada 'liberación' tenía principalmente matices de urgencia política y es casi 'natural' que este aditamento 'filosófico' a un proceso tan tortuoso y difícil sea poco considerado*" (...) y prosigue: "*puede decirse, sin lugar a dudas, que el tema de la liberación ha sido en los últimos años casi una moda no solamente de intelectuales a la violeta <sic> sino de todo un conjunto de hombres y mujeres en Argentina y América Latina que la han sentido como carencia y no han llegado a elaborarla como 'deseo'*". Cerutti nos advierte, siguiendo a G. Deleuze, debe manifestar que, de entrada, de la liberación le "*interesa su realización y tematizarla en tanto en cuanto nos lleva a su concreción fáctica, histórica,*" ¹⁰⁸. Cerutti es un marxista althusseriano, aunque de difícil clasificación. Esta opinión suya es tan acertada -en tanto que la vinculación a la praxis es un elemento fundamental en el proceso de cambio político, histórico, etc.-, como injustificada, pues la praxis es una referencia *esencial* a la Filosofía de la liberación. De lo que se trata no es de reflexionar sobre la praxis, sino de realizarla. Pero el problema, y eso no sé si se le escapa a Cerutti, es de qué tipo de praxis se trata, y si sólo tiene "derecho" la teoría marxista althusseriana a denominarse "praxis" con

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 197.

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 199.

¹⁰⁸ CERUTTI, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, p. 19. Una crítica de este libro, tan dura como acertada, puede verse en: PARISI, A. "Filosofía de la liberación. Diez años después. Algunas notas críticas sobre el libro 'Filosofía de la liberación latinoamericana' de H. Cerutti", en *Cristianismo y Sociedad* (México), 80 (1984), pp. 93-99.

concreción fáctica, histórica. En realidad toda la crítica de Cerutti a Dussel y a la FL en general -al menos la corriente que nuestro pensador representa-, no pasa de ser mera retórica lingüística carente de rigor. Cerutti, por ejemplo, identifica como "populista" todo discurso que contenga en su interior el concepto de "pueblo", en lugar de o junto al de "clase social", por el que Cerutti tiene preferencias en lógica con su a priori filosófico marxista-dogmático, "ortodoxo" diríamos.

En lo referente a que es una moda, ello ni tiene nada de peyorativo, ni debe ser considerado de un modo crítico si por tal entendemos un pensamiento que había surgido hacia menos de un decenio y que todavía estaba gestándose. Pero si se dice que "moda" es algo "pasajero", desde la F.L. le responderemos que será necesario pensar sobre la praxis de liberación mientras el correlato de ésta, la opresión y la dependencia, sigan existiendo en el subcontinente latinoamericano y, más aún, en cualquier otro lugar del mundo. En este sentido hablar de "moda" es como lanzar una bofetada sin que llegue a ningún rostro.

1.7. Excursus: un ejemplo de ambigüedad de la "liberación" aplicada a España

Hasta ahora nos hemos ocupado de la liberación latinoamericana o de la liberación en general. Pero por un momento permítasenos referirnos, para mostrar alguna de las posibles ambigüedades a las que puede dar lugar el concepto de "liberación". Para ello tomaremos, como referencia una "tesis de grado" que un filósofo español, sacerdote católico, realizó en Quito (Ecuador) en 1982, en la cual analiza -demasiado superficialmente, dicho sea de paso-, lo que el título de la misma indica: "La ética en la Filosofía de la Liberación latinoamericana según Enrique D. Dussel". Pues bien, en el prólogo de la misma indica algo que tiene indudable pertinencia para nuestro contexto español. Tras manifestar que en bastantes círculos eclesiásticos e intelectuales europeos se tiene la convicción de que algo importante se está gestando en América Latina, a propósito de su "ya larga lucha por la liberación de toda dependencia"¹⁰⁹, el autor manifiesta que realizaba trabajo "pastoral" en Euskadi, que es una zona "altamente conflictiva" ya que está "aquejada por problemas relacionados por una también larga lucha por su liberación, como son el problema de la opresión, violencia revolucionaria, etc."¹¹⁰. Para Muguerza Ormazábal dicha lucha "liberadora" se da desde 1836, cuando el País Vasco "se vio privado de sus libertades y derechos multiseculares". Si bien en el siglo XIII el País Vasco decidió libremente unir sus destinos con el "Estado Español" (sic), por culpa del centralismo "el Gobierno Español, unilateralmente, decidió imponer incomprensiblemente no la unificación, que ya existía, sino la uniformidad de corte cuartelario dentro de las fronteras del Estado, privando así al País Vasco de sus libertades"¹¹¹. Como consecuencia de este estado de cosas el País Vasco "además de llevar a cabo una lucha política sin tregua", ha participado en las guerras Carlistas y en la guerra Civil de 1936-39, "siempre en defensa de sus libertades".

¹⁰⁹ MUGUERZA ORMAZÁBAL, F. *La ética en la Filosofía de la Liberación latinoamericana según Enrique D. Dussel*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1982, p. 11. Nosotros tenemos las fotocopias de esta, tesina, facilitadas por Dussel, y no tenemos noticias de su publicación.

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ *ib.*

Y he aquí cómo concluye este "rico" párrafo, preñado de "rigor" histórico: "y esa lucha continúa todavía hoy tanto a nivel político como a nivel de violencia revolucionaria". Este sacerdote, tras marchar del País Vasco, encaminó sus pasos hacia América Latina para dedicarse "al estudio y a la renovación personal"¹¹², motivado por su interés por "el hombre latinoamericano, su pensamiento y su lucha liberadora". En la conclusión del prólogo el autor agradece su ayuda al director del trabajo, cuyo nombre no viene ahora al caso, haciendo especial hincapié en su "corazón sacerdotal y amigo".

¿Por qué nos hemos extendido en examinar este trabajito? Justo para mostrar la ambigüedad a la que se presta frecuentemente el concepto de liberación, pues esta puede referirse a la huida de unos judíos de un campo de exterminio nazi, puede referirse también a la lucha de una situación límite, cualquiera que sea ésta. Pero también parece prestarse a llamar lucha por la liberación a pegar un tiro por la espalda a un servidor del orden público legítimamente establecido democrática y libremente, o poner una bomba en un coche de forma que todo el que pase por su lado reviente, sea de la edad y condición que sea. Realmente me gustaría conocer -pues en esa tesina no lo aclara- cómo concibe el "corazón sacerdotal" del autor el respeto a la Alteridad del Otro, el respeto a la vida humana. Pensamos que no puede haber acepción de personas -quizás exceptuando casos absolutamente extremos- en el imperativo categórico de la Filosofía de la Liberación del mismo Dussel que establece: "No matarás al Otro", que puede prolongarse afirmando: "Ni le secuestrarás, ni le extorsionarás, ni le obligarás a aceptar como de todos lo que piensas tú y unos pocos más". En verdad el prejuicio acerca de las democracias "formales" no parece tener mejor alternativa, desde este tipo de análisis, que el revolucionarismo demagógico y asesino. De esta forma, el pensamiento de la liberación, que debe ser de todo hombre, se puede convertir en una nueva dominación del hombre sobre el hombre.

2. LOS DERECHOS HUMANOS y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

2.1. Introducción

Como hemos visto, frecuentemente la libertad es entendida como un concepto estático, mientras que la liberación se concibe como un proceso dinámico¹¹³. Al final del

¹¹² Op. cit., III.

¹¹³ Sobre ello reflexionó el filósofo y teólogo de la liberación Ignacio Ellacuría, discípulo y colaborador de Zubiri, que acentuó la importancia de la historicidad en la comprensión y en el cambio de la realidad. En referencia a nuestro tema escribió abundantemente. Cf. "Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política", en *ECA-revista de Estudios Centroamericanos* (San Salvador) núms. 254-255 (1969), pp. 435-449; "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en: TAMES, E.-TRINIDAD, S. *Capitalismo: violencia y antívida*. San José, 1978, vol. 2, pp. 81-94; "Historización de los Derechos Humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en: AGUIRRE, J.M.-INSAUSTI, X. *Pensamiento crítico, ética y absoluto, Homenaje a José Manzanera 1928-1978*, Eset, Vitoria, 1990, pp. 147-158. Su reflexión es un paradigma de cómo pensar los derechos humanos cuando son pisoteados, como a él mismo le ocurrió y como todavía hoy podemos observar cuando sus asesinos son amnistiados el mismo día en que una comisión internacional les señalaban como claros responsables de su crimen y el de otros compañeros.

mismo, sólo entonces, se podrá hablar de la libertad. Contra lo que opina Christian Duquoc, que sostiene que "la liberación no es una emancipación respecto de las normas y las instituciones" ¹¹⁴, luchar contra la opresión representa posicionarse críticamente ante leyes que se presentan como injustas éticamente, ante instituciones que oprimen a los marginados, que se presentan como "naturales", como "conformes a la razón". Y es que la opresión se "encarna" en leyes concretas, en situaciones provocadas, sostenidas, etc., por instituciones de diversos tipos. Las leyes y las instituciones por ellas sostenidas y legitimadas son la mediación de la opresión.

La filosofía clásica estudia la estructura metafísica de la libertad humana, pero ha solido ignorar, en términos generales, las situaciones concretas, históricas, fácticas. La historicidad y la vinculación social de la libertad son relegadas. De esta forma las diferentes condiciones históricas, geo-políticas, sociales, culturales, etc., no afectan a la reflexión sobre la esencia de la libertad. La definición de la misma resulta deformada, pues será idéntica en cualesquiera que sean las circunstancias concretas. La definición de la libertad actúa, entonces, como un mecanismo ideológico, encubridor de aquello que hay de opresor en la realidad. El distanciamiento de la concepción abstracta de las condiciones reales hace que la F. L. no elimine en su reflexión la libertad; pero lo que se hace es relativizar y posponer su importancia, como fácticamente inoperante, acentuando la otra parte de la polaridad: la liberación.

Pensemos que la libertad tiene, por así decir, un movimiento "centrípeto", endógeno. La liberación tiene, desde esta otra perspectiva, una dinámica "centrífuga", exógena ¹¹⁵. Aunque, claro está, absolutizar esto es caer en una caricatura; debe entenderse como "tendencia" normal. Ni qué decir tiene que la libertad individual no es negada por Dussel, insistimos, sino sólo relativizada. El "derecho inalienable del hombre a la libertad" suena a bellas palabras, pero carece de toda operatividad, pues no pasa de ser una pura formulación teórica. En el final del proceso de liberación (por cierto, pura utopía), cuando el hombre sea operativa y realmente liberado, el hombre será liberado para la libertad. La libertad, así, no será ya un derecho formal, sino un derecho de hecho. La libertad, en abstracto no tiene efecto alguno.

Constitucionalmente el indio de Guatemala tiene los mismos derechos que el terrateniente. Pero las relaciones *de hecho* entre ambos más se asemejan a una relación de esclavitud, de opresión y dependencia, para cualquiera que conozca la realidad de ese país y de otros muchos de A.L. En las relaciones internacionales todos los países deberían tener la misma libertad, los mismos derechos ¹¹⁶. Pero no parece que Zambia tenga, realmente, las mismas libertades que Francia o incluso que España. A su vez nuestro país no tiene los mismos derechos, legalmente incluso, que Gran Bretaña o EEUU, por ejemplo. Recordemos que cinco países en el mundo tienen, en la O.N.U. derecho de *veto*, sin tener la obligación de dar explicación alguna de las razones de su veto. Esto significa no sólo que *de hecho* no existen los

¹¹⁴ DUQUOC, Chr. *Liberación y progresismo*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 113,

¹¹⁵ Esto parece contradecir el pesimismo de Dussel ante la filosofía de la subjetividad, posicionándose en una primacía de la alteridad: lo "centrífugo" tiene como centro al "yo": lo centripeto lo tendría el "Otro".

¹¹⁶ Cf. MANZANERA. "Derechos humanos y filosofía de la liberación", en *Yachay* (Cochabamba). 1 (1984), pp. 7-15.

mismos derechos, sino que incluso de derecho no poseen los mismos derechos.

La concepción abstracta de la libertad tiene un paralelo en la formulación (por otro lado, necesariamente abstracta) de los derechos humanos, que ha sido objeto de duros ataques -su formulación, claro- por parte de bastantes pensadores adscritos a esta corriente de pensamiento¹¹⁷.

Insistimos en que lo que el proceso de praxis de liberación pretende ejercitar una especie de "ayuda subsidiaria", permítasenos la frase, para reestablecer la libertad fáctica, allí donde su ejercicio no es posible. El concepto de libertad aparece como un concepto referencial. Pero a partir de él será condenarse a no conseguir su advenimiento. Algo semejante podemos decir de una reflexión que atendiese idealmente la formulación teórica, plasmada en el papel, de los derechos fundamentales del hombre. No sirven de hecho para su cumplimiento. Aunque a decir verdad, menos cumplimiento de ellos habría si ni siquiera estuvieran formalmente reconocidos.

La F. L. dusseliana considera que los derechos humanos no están dados, sino que deben ser conquistados en la praxis histórica concreta de cada día. Y eso sirve también para la civilización occidental, donde, por ejemplo, se garantiza al trabajador su derecho al trabajo, pero no se le garantiza el trabajo. Recordemos, en este contexto, que la conciencia acerca de los derechos humanos se fraguó en Europa con ocasión, entre otras razones, a las controversias que se suscitaron acerca de qué eran los seres "encontrados", "descubiertos" en América, y de los negros llevados allí posteriormente como esclavos. La cuestión estaba planteada así, simplificando: los europeos está claro que somos hombres, pero esos "bárbaros"

¹¹⁷ HOYOS, G. "Los derechos humanos como problema filosófico", en: VV .M., *Primer Congreso Internacional de Filosofía Latino-americana. Ponencias*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1981, 67 - 75. SEGUNDO, J.L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Cristiandad, Madrid, 1982, t.II/2. págs. 913 ss; BOFF, L., *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander, 1986 (trad. Jesús García Abril), pp. 63-77. Un estudio pormenorizado de ello es el de: DE LA CHAPELLE, Ph. *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, 1967. Además: BOLTE, J. E. *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*, Montréal, 1975; CARRO, V. D. *Vitoria y los derechos del hombre*, Madrid, 1947; IBÍD., *Derechos y deberes del hombre*, Madrid, 1954; LARIOS, A. "El P. Las Casas y la política de los derechos del hombre", en: *Communio* (Madrid), 7 (1974), pp. 189-209; DENNEHY, R. "The Ontological Basis of Human Rights", en: *Thomist*, 42 (1978), 434-463; LACHANGE, L. *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, 1958; LECLERCQ, J. *Derechos y deberes del hombre según el derecho natural*, Barcelona, 1965; MARITAIN, I. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris, 1957; VV .M., "Nuevas fronteras de los derechos humanos", en: *Cuadernos para el Diálogo*, extra L (diciembre 1975-enero 1976); PECES BARBA, G. *Derechos fundamentales*, Madrid, (2) 1976; TOEDT, H.E.-HUBER, W., *Menschenrechte*, Stuttgart, 1977; VIDAL, 1977. *Moral de actitudes. Moral social*. PS Editorial, Madrid, (3) 1980, pp. 153-193; CARRION, R. "Reconocimiento jurídico y fundamentación filosófica de los derechos humanos en América Latina", en: *Anales Cátedra Francisco Suárez*, 26/27 (1986-1987), pp. 13-44; MARTÍNEZ FRESNEDA, F. "La Declaración de Guadalajara, fragmento de esperanza", en: VV .AA., *América. Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano-Universidad de Murcia, Murcia, 1992, pp.691-709. Un resumen de la postura de Dussel sobre el tema de los derechos humanos puede verse en: DUSSEL, E. "Derechos básicos, capitalismo y liberación", en: *PLFL*, pp. 145-157; se trata de la ponencia presentada en el Congreso Panamericano de Filosofía, celebrado en octubre de 1981 en Tallahassee I Florida, USA).

no está claro lo que son¹¹⁸. En cualquier caso, una cosa es la formulación de estos derechos humanos, proclamados a todo bombo ya todo platillo, pero que prácticamente no son todavía hoy sino una pura formulación retórica en la mayor parte de los países del mundo. Además es patente que esa formulación es desconocida, a la hora de su aplicación concreta, por los países poderosos en relación a los empobrecidos. Así, se ha escrito, que el conquistador europeo de América no se acercó siquiera " al estudio de las formidables civilizaciones inca o azteca ", ni conocen "siquiera de oídas Chichen-Itza o Machu Picchu", y si esto es así con estas grandes culturas, "qué decir de otras comunidades indígenas inferiores a éstas, pero ricas en creencias y tradiciones, que conservan tesoros artísticos capaces de reflejar la pureza primitiva o el sentido místico de estos grupos étnicos. Ese caudal de energía humana, esa formulación primordial, unida a fuertes sentimientos históricos y de comunidad, queda de ese modo sepultada, pese a los ditirambos sobre los Derechos Humanos de hoy día"¹¹⁹.

2.2. Del derecho "vigente" al derecho fundamental a la vida

Debido a la actual coyuntura socio-política en que se desenvuelve América Latina (dependencia económica, política, cultural, etc., fundamentalmente por parte del gran vigilante del Norte¹²⁰, que se expresa en la desproporción creciente entre ricos y pobres, etc. , la cuestión del derecho, lejos de ser una preocupación sólo teórica, se ha vuelto eminentemente práctica. Una de las cuestiones más importantes en este contexto es *dual* y se puede sintetizar en las dos 'cuestiones siguientes: ¿Tienen los oprimidos *derecho* a la rebelión frente a esta dominación dependiente? La segunda es: ¿tienen los opresores *derecho* a seguir conservando las estructuras que posibilitan esa opresión?¹²¹. Vista la polaridad que Dussel realiza entre USA y América Latina (siendo aquélla la expresión de la opresión -activa- y ésta de opresión -sufriente-), la cuestión, para nuestro filósofo¹²² consiste en que unos (USA) ejercitan una especie de "derecho" injusto, impidiendo que la gran mayoría de los latinoamericanos ejerciten

¹¹⁸ Dussel ofrece multitud de textos sobre esto. Gonzalo Fernández de Oviedo, en su *Historia General y Natural de las Indias*, nos recuerda Dussel, afirmaba: "Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma, estirpe de aquella santa Arca de Noé, *están hechas irracionales y bestiales* por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales": Dussel, E. "La cristiandad moderna ante el otro": *Concilium*, 150 (1979),499: el texto está publicado en: BAC, Madrid, 1959, t. III, p. 60. Por su parte Ginés de Sepúlveda dirá que del hecho de vivir los indios en ciudades y tener alguna forma de comercio lo único que prueba es que "no son osos, ni monos y que *no carecen totalmente de razón*": cit. por Dussel, E. *ib.*, p. 499. El texto está en la obra *Democrates Alter*, Madrid, 1957, p. 15. Los subrayados no bibliográficos son nuestros.

¹¹⁹ NEUMAN, E. *Victimología*, Editorial Universidad, Buenos Aires, 1984, p. 161,

¹²⁰ Vigilante y guardián, por cierto, no sólo del Norte de A.L., sino de todo el bloque de países llamados "Norte".

¹²¹ Así plantea la cuestión Dussel. en una Ponencia presentada en el Congreso Panamericana de Filosofía, que se celebró en octubre de 1981, en la ciudad de Tallahassee (Florida). Está publicada en *PLFL*, pp.143-157. Nosotros citaremos por esas siglas en el texto. La referencia de las preguntas anteriores está en la p. 145.

¹²² Que cada vez más en los escritos de la última época acentúa la polaridad entre las dos grandes Américas: por una parte USA y por otra el resto, y esto de tal forma que el "centro" parece ser casi siempre, ahora, USA. El que ahora nos planteamos "es un problema, de filosofía americana, del Norte y del Sur" (*PLFL*,146).

su derecho básico a comer, a vivir en suma. Frente a este planteamiento, simple y tajante, de la cuestión, Dussel considera que "el filósofo de la liberación pareciera no tener otra misión histórica sino dar la justificación teórico radical de la praxis por la que los oprimidos, los pueblos reprimidos injustamente se lanzan a destruir el orden que los aniquila inmoralmemente contra todo derecho real. Una tal filosofía crítica vendría a mostrar el *derecho absoluto* a su liberación " (PLFL, 146). Para ello será preciso trabajar en pro de una destrucción de las estructuras teóricas que posibilitan el uso de la fuerza que está en la base de la opresión fáctica. La F.L. será un discurso *positivo*, mediante el recurso a una misión negativa: destrucción de los "falsos argumentos", que permita abrir una brecha en el discurso ideológico y totalitario de la Totalidad; para que los "héroes " y "revolucionarios " (expresiones de Dussel) puedan encarar la lucha por la liberación.

2.2.1. Derecho y "proyecto"

Todo proyecto, personal, político y social en general, tiene ciertos basamentos a priori. Las mediaciones exigidas por el proyecto son las debidas al mismo, las basadas en dicho proyecto. De aquí surge un "círculo práctico-moral" (PLFL,146) del derecho: el sujeto tiene derecho a desarrollar las mediaciones requeridas para el adecuado cumplimiento de su proyecto; ello se hace así para conseguir un proyecto, que plasme los intereses de dicho sujeto. De aquí surgirán las normas legales de dicho proyecto: a su vez el sujeto se impone (o le imponen) como deber el cumplimiento de estas leyes; ellas son la plasmación de un *derecho*, al cual, finalmente deberá atenerse el sujeto, que se basa así en el derecho que él mismo se autoconstruyó.

De esta manera el derecho es, para Dussel, "la referencia de la mediación necesaria para el cumplimiento del proyecto con respecto al sujeto. Es la referencia subjetiva de la mediación exigida" (PLFL, 147). El *deber*, en este contexto será la referencia objetiva con respecto al proyecto, por parte del sujeto, en relación a la mediación,

El estatuto fáctico-intencional del proyecto está en la base del estatuto del derecho, Si un proyecto es fruto de un pacto el derecho resultante será también, normalmente, consensuado. Si el proyecto se establece en la costumbre, en el carácter o ethos, el derecho que sea su expresión será considerado "natural". Esto significa que el proyecto histórico, cultural, fáctico, tiende a ser considerado como "natural" al prolongarse en el tiempo. Esto es, lo que es histórico -relativo- tiende a ser considerado como "natural" ,eterno, sustancial, absoluto. De esta forma, por ejemplo, el esclavo, para Aristóteles lo es "por naturaleza "¹²³ (como Dussel repite en muchas de sus obras), sólo porque fácticamente, históricamente, en la sociedad griega había, en su proyecto político y social, esclavos: La filosofía actúa aquí como ideología, justificadora de la realidad.

Planteado así el asunto, "quedará por plasmarse la cuestión siempre actual de

¹²³ "Es evidente que los unos son *naturalmente* libres y los otros *naturalmente* esclavos: y que para estos últimos (es evidente) es la esclavitud tan útil como justa": ARISTÓTELES, *Política*, 1,1, 1252 a 35. Puede verse en la edición de Espasa-Calpe, Madrid, (12) 1974, pp. 22-28, donde Aristóteles repite esta idea varias veces. Las negritas son nuestras.

un proyecto humano que corresponda a las exigencias de la especie humana en cuanto humana, y por ello un derecho humano en cuanto tal" (*PLFL*, 147). De esta manera Dussel acepta que hay una especie humana, de la cual puede predicarse "lo humano" y, por consiguiente, lo "natural". El problema no se plantea, entonces, en que Dussel niegue que exista "lo natural" en el hombre, en tanto que correspondiente a la naturaleza, sino en *qué* es lo que se califica como natural, ya que muchas veces se califica de esta forma lo que no es más que parte de un coyuntural proceso histórico", prolongado más o menos en el tiempo y justificado "ideológicamente" (a veces por los "filósofos" de turno), como "natural". En este sentido nos parece que Dussel admitiría -aunque con algunas reservas probablemente- la doctrina que, en relación a la propiedad privada, manifiesta santo Tomás cuando afirma que "las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural", de tal modo que "por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que (...) se atienda a la necesidad del hombre". Así, los bienes superfluos que algunas personas poseen "son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres", y esto hasta el extremo de que "si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente, y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña"¹²⁴. Otro tanto enseñaba el español Francisco de Vitoria cuando afirmaba que "en caso de extrema necesidad puede cualquiera tomar lo ajeno, cuando de otra forma no puede conseguir lo que necesita. Es evidente, porque esto es de derecho natural". Y más adelante sostiene: "para los que se encuentran en extrema necesidad todas las cosas son comunes, y de forma que esas cosas que se necesitan ya no son en ese caso propias del rico, sino del que padece esa necesidad". Finalmente, concluye que si se da ese caso de extrema necesidad, "es lícito robar lo que se necesita a los ricos"¹²⁵.

Hemos dicho que Dussel aceptaría esta enseñanza aunque con reservas. En efecto, en cuanto a la materialidad del pensamiento, nos parece que no tendría reparo alguno, desde el conocimiento de su filosofía, en asumirlo por completo. Pero el asunto -la reserva- estriba en que la filosofía moral tiene muy claro esto formalmente, pero las discrepancias vienen a la hora de aplicar esta doctrina. Planteando el caso más abstractamente, pero con los mismos principios: ¿No está buena parte del Tercer Mundo en condiciones tan absolutamente precarias que legitiman, por ejemplo, el impago de la "deuda externa" cuyo cumplimiento -en el caso de que fuera posible- amenaza las vidas de miles y quizás millones de personas? El principio formulado por santo Tomás ¿pensaba más bien en casos aislados y particulares o también en generales? Nos parece que, aunque en su mente -estuviera lo particular, el principio es perfectamente válido por lo general. Pero el problema estriba entonces en hacerlo práctico. Para ello se hará necesaria la praxis política. Y ésta no siempre tiene las manos limpias, porque es muy difícil tenerlas limpias cuando se trabaja en la realidad cotidiana. En todo caso, ¿no estamos asistiendo en nuestro mundo a justicias tan escandalosas que difícilmente pueden ser

¹²⁴ *S.Th.*, q.66, a.7, resp.

¹²⁵ *Comentarios a la 2ª 2ae, III*, pp. 269-270: citado por GONZÁLEZ FAUS, I.1. *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Trotta, Madrid, 1991, p. 179.

empeoradas por una praxis política liberadora, aunque se peque de equivocidad? Por otra parte, no es necesario llegar a la crítica de Marx al capital ni a la democracia formal para que estas cosas se digan; Marx, en esto, no descubrió nada nuevo, aunque lo fundamentó a su manera.

Retornando el tema que nos ocupa en este capítulo, está claro que la reflexión acerca de un derecho "natural" es crucial para la Filosofía de la Liberación. Pero nada se conseguirá, en cuanto al desenmascaramiento de lo oculto (descubrimiento de la verdad), si no se reflexiona desde la referencia dialéctica de los proyectos que sub yacen a tales formulaciones del derecho "natural".

2.2.2. Derecho "vigente" y derecho "utópico".

No es lo mismo el proyecto que el *poder*. No todo proyecto posee poder efectivo, político, práctico. El poder, en este sentido significa "la posesión efectiva de las mediaciones que hacen *objetivamente* posible la realización del proyecto" (PLFL, 148). Cuando un pueblo, por ejemplo, posee armas y sabe utilizarlas, dice Dussel, tiene poder aquí, El poder es la mediación más importante, pues es lo que posibilita que se pueda objetivar de *facto* el proyecto, al menos sus necesarias mediaciones. De aquí surge una separación -y no sólo retórica- entre derecho y poder. Un pueblo o incluso una persona puede tener derecho a algo y puede no tener el poder de hacer efectivo eso a lo que tiene derecho formalmente. Así dice Dussel: " *No hay libertad ante posibilidades si el hombre se encuentra esclavizado a la imposibilidad de elegir lo que es su posibilidad auténtica. El condicionamiento, en su sentido negativo de impedir empuñar posibilidades, económico, social, político, cultural, racial, ideológico, etc., es de importancia esencial en ética*"¹²⁶

El derecho "vigente o efectivo es aquella capacidad subjetiva que tiene un sujeto (o varios) sobre las mediaciones obligadas y necesarias para un proyecto, pero que (...) tiene un poder objetivo para realizarlo" (PLFL,148). Derecho vigente es derecho "posible", fácticamente. Este derecho debe estar respaldado por una norma legal. Si existe ley la obligación es legal; si no es así y hay obligación, será obligación moral. Pero la imperatividad legal no le viene a la ley por la ley misma (contra lo que opinaría Kant), sino por la exigibilidad e imperatividad del *proyecto* que la sustenta como basamento.

Los derechos vigentes en una sociedad determinada son los derechos del grupo en el poder, que suele tener la facultad de cambiarlos. Esto es patente en la mayoría de países latinoamericanos, aunque sean constitucionalmente democráticos. El grupo que está en el poder considera que ese "su" derecho es "el" derecho de la totalidad de la sociedad. Esto significa que "todo *derecho vigente* encubre, de manera más oculta al comienzo de la historia de su vigencia y más claramente en el momento decadente cuando la ley y el derecho vigente no actúa por hegemonía ideológica sino por la dura presencia de la coacción objetiva" de la policía, el ejército, etc, "*el derecho de los grupos dominados*" (PLFL, 149). De esta forma se produce

¹²⁶ FEL, I, 171, n. 166. En diversos párrafos (40,53 58,63) de *Sein und Zeit* Heidegger se refiere a esto.

una flagrante contradicción entre el derecho vigente (el de los que ostentan el poder)¹²⁷ y el de los *dominados*, que es "la permanente contradicción objetiva en la historia de la humanidad" (*ibíd.*). Por parte de un profesional español del derecho se ha podido escribir, en este sentido, que "*desde 1492, y con el propio descubrimiento de América, se inicia una sistemática destrucción -física y cultural- de la población indígena. Al margen de la retórica oficial hay que reconocer que los 'conquistadores', más que la gloria, buscaban simplemente enriquecerse, Sin preocupación alguna por la ética de los medios.*

Así, los indios fueron tratados como seres inferiores, salvajes débiles mentales o menores de edad. El 'problema indígena' los convirtió en víctimas de un gigantesco genocidio, que hoy continúa -en el quinto centenario- en no pocos países de América"¹²⁸.

En el pensamiento de Dussel, respecto a este asunto, podemos percibir una caracterización de la historia concebida como lucha entre clases dominantes y dominadas. Dussel en el año 1981 ya estaba, ciertamente, muy influido por el pensamiento de Karl Marx. Dussel identifica "poder" con el poder político, militar, policiaco. Las primeras páginas de *Totalidad e Infinito*, de Levinas, están aquí latentes, desde la perspectiva de la crítica a la guerra.

El pensamiento de Dussel hay que encuadrarlo en la característica muy "dusseliana" de pensar la realidad, y también *toda* la filosofía, en los términos presbischianos de "centro-periferia", lo que lleva no pocas veces a simplificar los temas, sin que, por otra parte, no le asista una buena parte de "razón", ya que tal dualidad no es un puro constructo mental, sino que fenomenológicamente podemos observarla y describirla con claridad.

Ante este derecho "vigente" Dussel contrapone el "derecho utópico", el que "todavía no tiene lugar" (*oùk tópos*: sin lugar). Este se basa en el derecho que tiene todo hombre, ser natural, a ser libre y dueño de sí mismo, de sus acciones, de su historia personal. El derecho natural, ahora, es "el límite dialéctico siempre futuro, criterio absoluto de todo derecho" (*PLFL*, 149), que excluye cualquier tipo de dominación del hombre sobre el hombre, de los derechos de uno sobre los derechos de los otros. Ese derecho del más débil debe prevalecer, éticamente, sobre los derechos vigentes siempre que éstos no respeten los de aquél.

Para concretar su pensamiento Dussel recurre a un sugestivo ejemplo como paradigma.

Veámoslo con un cierto detalle.

¹²⁷ También otros autores latinoamericanos, en el campo del derecho, han reflexionado desde el punto "de vista de la "víctima", del débil ante el derecho vigente, aunque en un sentido diferente al de Dussel. Sobre esto puede verse, además del estudio de E. Neuman, antes citado: RODRÍGUEZ MANZANERA, L. *Victimología. Estudio de la víctima*, Porrúa, México, 1988. En España el autor que mejor ha reflexionado sobre esto es el catedrático de Derecho Penal de la Universidad de Murcia, el Dr. Gerardo Landrove, con quien hemos tenido ocasión de colaborar en una obra conjunta: LANDROVE, G. "Latinoamérica y los crímenes de los poderosos. El otro quinto centenario", en: VV. AA. *América: Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/Universidad de Murcia, 1992, pp. 45-63. Tiene asimismo un estudio específico sobre el tema: LANDROVE, G. *Victimología*. Valencia, 1990,

¹²⁸ LANDROVE, G. "Latinoamérica y los crímenes de los poderosos. (El otro quinto centenario)", en: OLIVER ALCON, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. *América. Variaciones de futuro*, op. cit., p. 51.

2.3. Dussel versus Freidman

"Una parte esencial de la libertad económica consiste en la facultad de escoger la manera en que vamos a utilizar nuestros ingresos: qué parte vamos a destinar para nuestros gastos y qué artículos vamos a comprar"¹²⁹.

El filósofo de Mendoza no niega que eso corresponda realmente a una parte de la libertad económica. Pero Freidman olvida, o mejor, pre-supone, varias cosas que será preciso aclarar. En efecto, en primer lugar se pre-supone que el sujeto es libre de hecho y que puede ejercer su libertad de diversas maneras. En segundo lugar se pre-supone que la persona tiene ingresos, lo cual sirve para buena parte del mundo occidental, pero no sirve para inmensas masas del planeta, fundamentalmente, del llamado Tercer Mundo. Y en tercer lugar, se considera que la persona libre tiene diversas cosas entre las que puede elegir para comprar. Esas tres condiciones son algo así como "derechos" originarios, según Dussel, que están en la base del capitalismo, que actúan como ideología ocultadora de la realidad en la que vive una mayoría de la humanidad. Y es que Freidman (que no es más que un ejemplo de un proyecto capitalista más global) pre-supone que el hombre es *libre* para poder ejercitar su libertad. Para ello, piensa Dussel, es preciso tener alguna especie de *poder*. En este caso concreto se trata del poder que se puede ejercer cuando una persona tiene trabajo y tiene dónde y qué comprar, y por tanto poner en acto su libertad entre un amplio abanico de ofertas de compra. Sin ese poder la persona no puede ejecutar las mediaciones de su proyecto. En la actual sociedad, incluso a nivel planetario, este poder de compra (de decisión fáctica por tanto), sólo la tienen unos pocos, en este caso, lo que posean (poseer, de "poder") dinero (o algún otro bien intercambiable) para poder comprar, así como trabajo para poder tener dinero, y oferta de productos donde poder ejercitar la posibilidad de elección en la compra. Esta capacidad la tiene "en la sociedad capitalista la clase burguesa poseedora del capital" (*PLFL*, 150). A nivel geo-económico, esta posibilidad la tienen en una mayoría los habitantes de los países del Norte, en detrimento de los de los países periféricos, del Sur. Y lo mismo vale decir a nivel de países. Los países del Centro han heredado buena parte del capital del que ahora disponen, pues hace ya siglos que dejaron atrás la situación originaria de acumulación del capital¹³⁰. Finalmente, tras la revolución industrial (posibilitada en buena parte por esa acumulación originaria del capital) le permite tener un amplísimo abanico de elección entre las ya vistas diferentes posibilidades, como demuestra la sociedad de consumo occidental.

De esta forma los derechos fundamentales del mercado que Freidman expuso sólo sirven para unos pocos (relativamente), no para todos los hombres, sino para uno de cada tres habitantes del mundo. La propiedad privada se "eleva como derecho humano natural" (*PLFL*, 151). a lo que debe añadirse el derecho a la herencia del capital acumulado por los progenitores hacia los hijos. Así el derecho "fetichizado" es elevado al ámbito de "derecho natural"; lo que efectivamente corresponde a unos pocos, es elevado al rango de característica de todo hombre.

¹²⁹ FREIDMAN, M. *Libertad de elegir*, Grijalbo, Barcelona, 1980, p. 98.

¹³⁰ Este tema lo estudiamos al referirnos a la "teoría de la dependencia". Dussel lo desarrolla en: *PTMCG*, pp. 371-413 y en *HMD*, 312-361.

Las mismas doctrinas de Freidman, pensadas fundamentalmente desde el Norte y para el mismo, son enseñadas por sus alumnos, en los países periféricos (además de en la mayor parte de los países desarrollados). De este modo no sólo ocultan -sus repetidores- la realidad, sino que ejercen una especie de imperialismo de las ideas económicas, pues enseñan en el Sur lo que básicamente beneficia y está vigente en el Norte. Además, tras la represión de muchos golpes militares hay una filosofía del derecho, una determinada concepción del derecho, que ha absolutizado, por ejemplo, la propiedad privada como algo *natural* y primario, y no como secundario.

La realidad de los países periféricos, neocoloniales (ahora del comercio internacional neocapitalista), no se es en realidad *libre*, en el sentido de libertad fáctica, política, ejercible, económica; no se puede comprar no sólo lo que se desea, sino incluso lo que se necesita para poder seguir malviviendo.

La filosofía clásica, como hemos visto, distingue entre la libertad de elección y la de determinación, Pues bien, los pueblos y clases sociales mayoritarias del Tercer Mundo no puede decirse, a no ser hipócritamente, que tengan, en términos generales, de *facto* estas libertades. Para Dussel no tienen "*realmente* (...)" ni la libertad de elección ni la de determinación" (*PLFL*, 152) pues se ven obligadas a ceñirse a las condiciones que marcan los que tienen *el poder*.

Lo cierto es que opresión y libertad se repelen sustancialmente. Desde este punto de vista el pobre "no es libre porque es oprimido; no tiene ingresos porque es pobre, miserable; no tiene bienes que elegir porque pertenece a países subdesarrollados en la producción de artefactos o a clases a las cuales no se las sirve con productos suficientes" (*PLFL*, 152). El centro político, cultural y económico, pretende considerar el "derecho *absoluto* del capital" (*Ibíd.*). Frente a este derecho fáctico, el vigente, se levanta el derecho a la vida, el más básico, el realmente *natural*, el proto-derecho ¹³¹.

2.4. El derecho más "*natural*" y primero: el derecho a seguir viviendo

El derecho a la vida es el natural, no sólo para una clase determinada, ni para

¹³¹ El discurso de Dussel lo percibimos expresado cada vez de forma más radical. Obsérvese lo que escribía, sobre este mismo asunto en 1968, antes de la constitución de la FL, donde percibimos su estadio de transición, pues fluctúa entre el desarrollismo, el reformismo, la apelación a la ayuda de los países ricos, con la crítica a los totalitarismos, que ya encontramos en su tesis doctoral en filosofía y cuyos temas retorna ahora: "en las sociedades donde se deja el libre juego de la oferta y la demanda, y donde se permite que el individuo más fuerte, capaz e inteligente domine al más débil, existe la primacía del bien individual sobre el bien común. No así, en cambio, en una sociedad justa, donde los bienes particulares se coordinan entre sí y se subordinan al bien común. Este bien común no es sino el bien de toda la comunidad por el respeto de los derechos de cada parte, por la promoción y distribución de los bienes de y cada parte. Esta doctrina nos permite no sólo luchar contra un individualismo extremo fundamento de la filosofía liberal, contra el totalitarismo- sea de izquierda o derecha, -donde prima sin restricción el fin autónomo del Estado-, sino igualmente contra los nacionalismos cerrados ya que cada nación no es el todo último humano, sino que debe todavía tenderse a la constitución efectiva de la sociedad humana internacional, cuyo fin es el bien común de la humanidad al que debería subordinarse el bien particular de cada nación": DUSSEL, E. "La antropología filosófica. Fundamento teórico del servicio social en América Latina", en: *ALDL*, pp. 75-76.

una concreta región del plantea, ni sólo para un específico momento histórico. Es el derecho *absoluto* del hombre en tanto que hombre, ser viviente. Y es derecho a una vida humana y "no sólo a la mera vida vegetativa" (Ibíd.), indica Dussel. Aunque es patente que esa vida *vegetativa* es la condición ineludible de posibilidad para cualquier otra vida, pensamos nosotros. Claro está que hablamos de una vida *humana*, digna del hombre, de *todos* los hombres y de *todo* el hombre.

Dussel manifiesta, citando a Marx¹³², que "el derecho *vigente* destruye sin preguntarse por ningún principio moral o ético, en nombre de la razón de Estado o de la razón absoluta del capital, a pueblos enteros, a naciones, a clases" (PLFL, 152). Para que puede ejercitarse la libertad del mercado y del capital se provoca "la muerte de inmensas mayorías" (Ibíd.). Es la causa principal por la que Dussel considera que ha llegado el momento de cuestionarnos éticamente por un principio más radical, más último, más humano que el de la propiedad privada. Ese derecho no será otro que el del derecho a la vida, que es la condición para que pueda darse la existencia humana así como cualquier otro derecho no inmoral.

La Filosofía de la Liberación deberá realizar, primeramente, una labor destructora de cualquier proyecto que se levante en contra de ese inalienable y absoluto derecho. El derecho a la vida, fundamentalmente de aquellos que conviven cotidianamente con la muerte *real* (que no es la sola reflexión del *Dasein* como ser "para la muerte" del que escribió Heidegger, que pareciera una especie de muerte filosófica, aunque Dussel no lo indique), es el meta-derecho, el supra-derecho, el derecho primordial, un *Ur-recht*, que diría un alemán.

El primer derecho derivado de ese derecho *primordial* y absoluto (no referido a otro anterior a él), será no ya "metafísico como la vida misma", dice Dussel¹³³, sino que es el derecho al *trabajo*, con el cual puede cumplirse la mediación para conseguir el derecho primigenio. Aunque parece claro que el derecho a la vida será, así considerado, metafísico, la vida, más allá, o mejor, "más acá" que metafísica, es física, carnal, terrena, química.

Dussel piensa que el hombre que "trabaja para sí, para los suyos" y que disfruta del fruto de su trabajo sin alienarse en la *plus-valía* que es sangre y vida humana, "es un hombre realizado, cumplido, éticamente reasumido en su mismidad"¹³⁴. El derecho al trabajo,

¹³² Denomina a Marx "filósofo pos-hegeliano". El texto citado es el siguiente: "el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre como un medio para la satisfacción de necesidades...La vida productiva es vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de actividad vital reside el carácter de la especie, la actividad libre, conciente (sic), el carácter de la vida del hombre. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital conciente...Solo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación": Marx, K. "Manuscritos del 44 M, ed. K. Marx *fruehe Schriften*. W.B. Gesellchaf, Darmstadt, (.1, 1962, p. 567. Las negritas son de Dussel.

¹³³ PLFL, p. 153.

¹³⁴ PLFL, p. 153. No discutiremos el fondo de esta afirmación, pero sí su ingenuidad antropológica. Existen muchos hombres que han conseguido eso. Quizás estas matizaciones nuestras "suenen" a argumento "burgués", del hombre que está situarlo en el primer mundo "explotador", pero no podemos admitir que exista una relación causal determinista entre realizar un trabajo cuyo fruto recaiga en su hacedor (incluso en un trabajo que humanamente "guste", satisfaga personalmente a quien lo realiza) y la consecución de una vida plena, "realizada", "cumplida". Normalmente el trabajo es condición para la consecución de esa vida "plena". Pero no vemos que exista una estrecha relación causa/efecto, que haga al hombre feliz, "cumplido", con sólo realizar su trabajo. Al menos no les sucede así a una gran mayoría

prosigue Dussel, en tanto que es condición para la vida, y, más importante todavía, el derecho al *producto* del propio trabajo, "es absoluto" (*Ibid.*) pues es un *correlato* del derecho primario a la vida y condición de la misma. Frente al derecho a la "propiedad privada abstracta", en expresión de nuestro autor, debe levantarse el derecho al fruto del trabajo necesario para sobrevivir. Y este a su vez funda otros derechos inmediatamente derivados: al vestido, a un hogar donde vivir, etc.

Previo a la libertad *de elegir* es preciso *poder elegir*, de hecho, algo. "Y antes de ser libre para elegir hay que simplemente ser: es decir, estar vivo todavía" (*PLFL*, 154). De esta forma Milton Friedman, como exponente de la ideología capitalista, presupone demasiadas cosas, encubriendo de esa forma la realidad: el hecho de la "misericordia en que vive la mayoría de la humanidad (así como la mayoría de latinoamericanos). Preguntar a los cientos de miles de personas que viven en la más absoluta miseria de qué manera gastan lo que ingresan, cuando su renta *per capita* (teórica, por lo pronto) es de 150 dólares al año, es además de una pregunta macabra, radicalmente inmoral.

En nombre de ese derecho absoluto a la vida se levanta la Filosofía de la Liberación, que señala como inmoral, por opresor e ideológico, ese derecho vigente. Los expertos en el derecho vigente, los leguleyos del sistema, catalogarán de "criminales, subversivos, malechores, inmorales, ateos" (*PLFL*, 154) a los que pretenden subvertir tal estado de cosas, el "orden" (?) establecido. Para Popper y su "sociedad abierta"¹³⁵ la utopía es destructora. El "derecho utópico" será subversivo para el sistema conservador vigente¹³⁶. Será "el peligro, el adversario", de tal forma que la policía, por ejemplo, puede perseguir {como ocurre de hecho en muchísimos países y no sólo del Tercer Mundo) a estos utópicos con la conciencia tranquila del que cumple con su obligación, con la ley y que se siente respaldado por el que está en el *poder*, que de esta forma puede seguir en el mismo.

2.5. El derecho a la liberación de la opresión

La Filosofía de la Liberación se plantea la "desestructuración del orden dado para construir un orden, ahora, utópico, mañana vigente y -concluye un Dussel ahora realista- quizá pasado mañana criticable" (*PLFL*, 155). Y no sólo "criticable", sino que, pensamos

de personas que tienen la fortuna de disfrutar con sus trabajos, Dussel parece caer aquí en un reduccionismo antropológico típicamente marxista: reducir al hombre entero a su trabajo *solo*. Con esto lo que Dussel parece querer decir, en el fondo (aunque pensamos que su influjo marxista aquí es patente) es que, llevado por la necesidad primaria de la subsistencia, de proseguir en la vida, Marx acentuó sobremedida la importancia del trabajo (que es imprescindible, por lo demás, cosa que no discutimos). Pero Marx y Dussel -en tanto que le sigue en esta reflexión- ¿no reducen a todo el hombre a *homo faber*? El problema se plantea en su justa medida si consideramos que Dussel se ve obligado, por la realidad de opresión de A. L., a reflexionar desde *lo urgente*, cosas que a veces parecen hacerle olvidar *lo importante*. Aunque pensamos que en un subcontinente empobrecido lo importante coincide muchas veces con lo urgente.

¹³⁵ Que desde este punto de vista más bien podríamos denominar "cerrada", solipsista para la mayor parte de los hombres del planeta.

¹³⁶ Y todo sistema pareciera conservador en cuanto pasa un poco de tiempo. Piénsese que hoy los conservadores en Rusia son los comunistas, mientras que los progresistas son los no-socialistas "reales". Esto da cuenta de la ambigüedad de estos conceptos.

nosotros, "superable", y que calificará con semejantes epítetos a quien se oponga a su entonces "derecho vigente", que será impuesto por la policía para que el que antes era revolucionario, se pueda seguir manteniendo en el poder. Veremos mejor esto más adelante, cuando analicemos la teoría política expresa de Dussel.

Para la Filosofía de la Liberación la *praxis* misma de liberación "es la regla viviente de toda eticidad y derecho", como los actos liberadores, dice Dussel, de un Washington, Juana de Arco o Simón Bolívar entre otros. Esa *praxis* de liberación al ser *nueva* no tiene tribunales ni leyes que la respalden, sólo posee el derecho absoluto a una vida digna del hombre. No posee ejército ni policía que dé cumplimiento, desde *el poder*, a dicho derecho. La *praxis* de liberación exigirá frecuentemente la donación de la propia sangre, de la *vida* que instaure el derecho del que las mayorías han sido despojadas.

"La liberación es el acto que funda todo derecho simplemente porque es la acción que funda la nueva sociedad, el nuevo sistema, el nuevo orden moral, el nuevo proyecto histórico".

Y Dussel añade, curándose en salud y posiblemente teniendo presente la *dictadura de la burocracia* de la extinta URSS, por ejemplo:

"Es posible que futuros burócratas se instalen sobre las nuevas estructuras, pero, de todas maneras, si son morales es porque fueron fundadas por el acto ético por excelencia de la liberación" (PLFL, 155).

El filósofo argentino no parece olvidar (aunque aquí tampoco lo tiene expresamente presente) que en la mayoría de Estados políticos actuales se comenzó con una *lucha de liberación* tras la que se instalaron las nuevas estructuras políticas que muchas veces han desembocado en lo que Dussel critica aquí. Sería posible citar, en este sentido, muchos ejemplos. Pondremos dos que consideramos paradigmáticos, pues han sido los que posteriormente a ellos han servido para la fundamentación de los *derecho humanos* tal como hoy los entendemos ¹³⁷. Me refiero a las *revoluciones* que posibilitaron la liberación de USA (lucha armada de liberación contra Inglaterra) y la *Revolución Francesa* de 1789 (liberación burguesa, contra el poder fáctico de la monarquía, la nobleza y el alto clero, *poderes vigentes* hasta entonces en Francia). Pero, y quizás no sea tan paradójico como parece a primera vista, hoy USA y Francia son dos países que poseen un innegable poder político, cultural, económico, incluso atómico-nuclear, y que fácticamente contribuyen en una considerable medida (en las relaciones internacionales comerciales de ambas potencias) al sostenimiento del actual estado de cosas (éticamente desordenado) en el mundo, Dussel debería prevenirse todavía más, expresamente, de esa ingenuidad acerca de la *lucha de liberación* y que le lleva, por otra parte a pretender justificar éticamente regímenes totalitarios que comenzaron con una *lucha de liberación*, como es el caso concreto del régimen castrista de Cuba ¹³⁸.

¹³⁷ Cf. la obra de SERRANO CALDERA, A. *El derecho en la revolución*, Ediciones Jurídicas, Managua, 1986.

¹³⁸ Sobre esto discutí con Dussel en nuestro encuentro de abril de 1992 en Pontevedra. Ante mis objeciones Dussel me replicó que debería visitar la isla para conocer la realidad de la situación. Manifestó, por ejemplo, que en Cuba "si hay elecciones" políticas. ..Ha manifestado en diferentes lugares -que después tendré ocasión de analizar, al examinar la "política" dusseliana- que en la Nicaragua sandinista se da "hoy como proyecto más allá del capitalismo"(...) una "utopía real no contenida ni como

Sandino representa, para nuestro autor, un paradigma de lo que quiere señalar. La praxis de liberación no es la mera posibilidad de elegir ni de comprar. Para Sandino, según Dussel, el acto liberador "es la facultad de escoger la manera como vamos a utilizar nuestra vida para dar vida a los que viven en la muerte" (*PLFL*, 155Y39). Para Dussel la praxis liberadora no se realiza en virtud del apoyo de ningún derecho vigente, sino en nombre del derecho a la vida, el derecho absoluto. Pero sería importante, insistimos, no olvidar las tropelías e injusticias que se han cometido en diferentes revoluciones que actuaban en nombre de este derecho absoluto.

La realidad en América Latina, muchas veces, tanto en 1981 (cuando escribe el texto que estamos comentando) como también ahora, ese derecho absoluto se ve impedido en su ejecución por el "acto inmoral por excelencia (...) la tortura, (...) la represión, el asesinato, la persecución", en medio de las cuales se construye la Filosofía de la Liberación y en medio de cuya situación, cosa que no sucede en el Norte prácticamente nunca en la actualidad (lo cual es un dato equívoco), los filósofos de la liberación viven "en el riesgo permanente de perder la vida" por "no dejar de pensar" (*PLFL*, 38). En medio de este patente riesgo se construye la F.L.

3. CONSIDERACIONES FINALES

"Liberación" es un concepto que hace referencia, a nuestro parecer más a lo *colectivo* que a lo *individual*. Dussel, en *H.S.* insistía, interpretando la antropología semita, en una "primacía del grupo étnico sobre el individuo", (*H.S.* 52-54) primacía que no será abandonada posteriormente, pues Dussel "rompe" menos de lo que él mismo piensa con su filosofía de la primera hora.

potencia en la Nicaragua burguesa del somocismo" (*PLFL*, p. 36). La derrota del sandinismo en las últimas elecciones nicaragüenses, con la subida al poder de Violeta de Chamorro supuso para Dussel un sentimiento claro de frustración. Y, dicho sea con claridad, también para mí. Sin embargo esto ha demostrado que la democracia nicaragüense, con sus limitaciones, funciona, al posibilitar la alternancia en el poder.

¹³⁹ Sobre el sandinismo Dussel ha escrito en varios artículos, aunque nunca extensamente. Puede verse la Ponencia presentada el 12 de abril de 1980, en pleno régimen sandinista en Nicaragua, en Philadelphia, Pennsylvania, USA, con ocasión del LIV Congreso de la American Catholic Philosophical Association, publicado en: *PLFL*, 21-45. Sobre el sandinismo han escrito, no sin cierta ingenuidad, diferentes teólogos y filósofos de la liberación. Véase al respecto: GIRARDI, G. *La túnica rasgada. La identidad cristiana hoy, entre liberación y restauración*, Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 439-469, que parece proponer la liberación a costa de la libertad. Jamás estaré de acuerdo con eso. Por ello no podemos dejar de criticar duramente incluso las revoluciones que pretenden ser liberadoras y que a veces consiguen grandes logros sociales. Por ejemplo, no se me escapa que según repetidos informes de Amnistía Internacional los derechos humanos básicos (incluso el más básico, el derecho a la vida), son conculcados reiteradamente en Cuba. Algo parecido vale decir, aunque quizás en otro nivel, para Nicaragua, aunque es curioso que estos datos apenas se han divulgado en España, y son totalmente silenciados por Dussel. En efecto, como ya denunció el diario *Ya* (Madrid, domingo 9 de noviembre de 1986, pp. 27-29) habían "unos diez mil prisioneros", de los que "más de seis mil son presos políticos", un número mayor todavía que en la época del dictador Somoza (que eran unos 3200), aunque aquí hubo 800 "desaparecidos", según denuncia José Esteban González, presidente del Comité Nicaragüense de Derechos Humanos y un informe de Amnistía Internacional que no se hizo público en nuestro país.

Es curioso apreciar la insistencia en la importancia acerca de la ocultación que la ideología ejerce sobre la interpretación de la realidad. Es duro decir esto, pero, ¿no puede caer Dussel en lo mismo, en ideología, cuando se restringe lo que es ideología a lo que hacen "los otros"? Ej. Hablando en Pontevedra con Dussel le comenté la insistencia en la liberación y la dejación de la reflexión sobre la libertad. Lo aceptó por motivos "coyunturales", de la situación de hecho que nosotros hemos descrito anteriormente. Pero al insistirle, por ejemplo, en la ausencia de libertades individuales de Cuba me dijo que "en Cuba hay elecciones" y que se han conseguido avances en "medicina, escolarización" etc., que para sí quisieran la mayoría de países latinoamericanos. No admitió comparar la "elecciones" cubanas con las "de Franco en España", como nosotros le dijimos. En realidad Dussel no es consciente de que esas "elecciones" son, utilizando su mismo lenguaje, "intratotalitarias", es decir, elección dentro del marco más amplio de dictadura colectivista, comunista, con innegables rasgos de particularismo de Fidel Castro. Por tanto es elección dentro del marco de referencia no elegible. En realidad parece que la lucha por lo urgente impide ver a muchos latinoamericanos, filósofos de la liberación, la conquista de lo "importante". Habría que trabajar por aquello, pero sin olvidar esto. Lo mismo vale en las referencias laudatorias que Dussel dedica en sus escritos a China, a Nicaragua, etc. Y a "dictadores" como al mismo Fidel Castro, al cura Camilo Torres, Sandino, etc.

Cuando los filósofos y los teólogos de la liberación hablan de dicha liberación, en realidad se refieren a una "autoliberación". ¿Es posible, fácticamente, en la actual interdependencia económica, política, etc., mundial, semejante autoliberación? Si es así, ¿cuáles serían sus costes? ¿Qué precio habría que pagar? ¿No será más sencillo aunar esfuerzos para que también los que activa o pasivamente hemos contribuido, incluso "estructuralmente" a semejantes injusticias en el orden económico internacional, colaboremos a ayudar a la liberación de esos pueblos oprimidos? ¿No late en el fondo de ello una seria desconfianza hacia el Norte, descalificado in *globo*? Pero ¿es extensible esta desconfianza a *todos los habitantes* del Norte económico internacional? ¿No será eso una especie de maniqueísmo?

¿Cómo conseguir la liberación si no se es *de alguna forma libre*? Dussel, siguiendo a Levinas, pone la primacía de la relación entre el yo y el Otro, en el Otro. De esta forma difícilmente podemos reflexionar sobre la libertad de uno mismo. Estamos ante un prejuicio negativo hacia el yo, que ata la reflexión más que la libera, imposibilitando, no pocas veces, la acción ética del yo. Aunque la fórmula parece a primera vista una tautología, dice Gabriel Marcel: "En definitiva, decir 'soy libre' (Je suis libre) es decir: 'Soy yo' (Je suis moi)"¹⁴⁰. Desde esta perspectiva la autoliberación significa la potencialidad de una persona o un pueblo que puede contar con sus propias fuerzas para sobreponerse a la situación de dominación o postración. Esto implica una autoconfianza en la propia creatividad, así como en

¹⁴⁰ MARCEL, G. *El misterio del ser*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 115. En otro lugar el filósofo francés manifiesta: "El único camino de acceso a la libertad es la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Esta reflexión me permite descubrir no ya que soy libre o que la libertad es un atributo del que estoy investido, sino más bien que tengo que ser libre, es decir, que mi libertad está por conquistar. No podemos dejar destacar el íntimo parentesco entre las dos fórmulas que he anunciado sucesivamente: No soy, tengo que ser, no soy libre, tengo que ser libre": MARCEL, G. *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, París, 1964, 119-120.

la capacidad de agrupación e iniciativas de diversos tipos. La autoliberación resulta ser, entonces, el más genuino correlato de la dependencia, en tanto que no existe una dependencia sino una heterodependencia. Esto implica asumir en las propias manos la responsabilidad por el propio desarrollo y progreso.

Por otra parte, la polaridad dialéctica entre libertad y liberación debe ser considerada como un falso dilema. Entre ambas concepciones debe existir no sólo entendimiento sino complementariedad. Reflexionar sobre la libertad sin tomar expresa consideración de las condiciones históricas es caer en un formalismo que no sirve, no sólo para transformar la sociedad y posibilitar la liberación del oprimido, sino que tampoco es útil para tematizar la misma libertad, en tanto que olvida que no hay hombre que no sea *situado*, y esta situación suya no significa que deba hacerse una reflexión “adaptada” a cada uno de los hombres. Un relativismo tal rozaría el absurdo. Pero lo contrario tampoco parece tocar la verdad del asunto, ya que una reflexión pura, abstracta, corre el riesgo de, al intentar un discurso aséptico que abarque a todos los hombres, universal, no dar cumplida respuesta a ninguno. Si bien no es cierto ese dicho existencialista que diría aproximadamente que “*lo que es común no es de ningún*”. Pero también es cierto que a menudo una reflexión sobre la libertad pura, que parte de una concepción apriorística, a-histórica del hombre, de un hombre abstracto y una reflexión sobre la libertad tan genérica, que casi ningún hombre se siente reflejado plenamente en ella. Mas no por esto debe estar la verdad en un término medio artificial, también aséptico, neutro. El eclecticismo, pretendiendo asumir lo que de verdadero hay en dos polos contrarios y supuestamente irreconciliables, asume frecuentemente, también, los errores de ambos extremos.

La respuesta, por tanto, no será ecléctica. Lo que esto significa no es que se asuma *un poco* de cada postura, sino que se afirmen las *dos posturas*, desde diferentes perspectivas, *a la vez*, simultáneamente, destruyendo su supuesta incompatibilidad. La primacía de la libertad cae frecuentemente en un abstraccionismo, en un idealismo más o menos consciente o pretendido. Y su método será el *deductivo*, pues si hubiera partido de lo real, de la cotidianidad histórica del sujeto no habría podido olvidar sus concreciones materiales (a no ser que se convierta, incluso a priori, en ideología).

La reflexión sobre la *liberación* pretende posibilitar que el hombre histórico pueda ejercer efectiva y realmente, esa su libertad. Pero al acentuar su posición olvida frecuentemente que sólo una persona *libre* puede *liberar* a otra: es la “libertación”. Esto significa que para que una persona pueda *liberarse* a sí misma debe contar con un margen de libertad ya dada. De otra forma, aunque no lo pretenda, la reflexión sobre la *liberación* cae también en el abstraccionismo, pues olvida dar cumplida cuenta de cómo es la libertad, y cuáles son sus posibilidades o condicionamientos internos (psíquicos o de otro tipo: biológicos, culturales, etc.) de ese hombre al cual se quiere liberar o que él mismo pretende ser libertador o autoliberador .

En todo caso la FL pone bien a las claras que la reflexión y la misma palabra “libertad” hunde sus raíces históricas en una de las más siniestras invenciones del hombre que se han dado en la historia: el “libre”, tanto en la Grecia como en la Roma clásicas, era el ciudadano de pleno derecho jurídico, político y social, y era el que tenía a otras personas trabajando para él, a “costa” de las cuales podía vivir como lo hacía. Mientras tanto, el “esclavo” era el no libre en sentido jurídico, político y social, el que carecía de derechos. La filosofía política aristotélica justificará ideológicamente este estado de cosas, pues aunque no

esté libre de la coyuntura dada en su tiempo –cosa que es preciso tomar en consideración para no caer en un claro anacronismo-, no por eso deja de intentar legitimar el *statu quo* ideológicamente.

Los filósofos "clásicos" se refieren a la libertad desde la propia perspectiva, la de los hombres libres, los que disponen del trabajo de los demás, de los que viven confortablemente, de los que gobiernan y los que dominan. Por el contrario la Filosofía de la Liberación asume la otra cara de la moneda, el reverso de este estado de cosas: la perspectiva del oprimido, el que "sufre" la libertad de sus amos. El recurso estoico de la "libertad interior" es otro modo de ideología y opresión del que no dispone de libertad. Se afirma, desde aquí, que lo importante es que una persona sea interiormente libre. La dicotomía antropológica y social está, entonces, servida: uno puede ser esclavo jurídicamente, pero en su interior puede ser libre. Semejante aberración, que encontramos, por ejemplo en Séneca¹⁴¹, rompe la unidad del ser humano, haciendo una opresora *epoché* de su historicidad, de su corporalidad, de su esencia histórica. Por el contrario, desde una antropología no dualista, sino unitaria, en donde no puede tener lugar la dicotomía insoluble entre el mundo "exterior" y el "interior", esto es, desde la consideración del hombre no dualista sino personal, deberá afirmarse la necesidad de una libertad integral, de todo el hombre, con todos sus momentos constitutivos esenciales: su espiritualidad, su historicidad, su corporalidad.

Finalmente, una observación. Se sabe que en la antigüedad los esclavos, aunque sometidos frecuentemente a malos tratos y a toda suerte de violencias, eran bien alimentados por sus amos, pues de sus fuerzas dependía su rendimiento laboral. De esta forma, los esclavos, en términos generales -en tanto que eran una propiedad del amo-, no pasaban hambre. En cambio, en la actualidad, donde la esclavitud está legalmente abolida desde hace muchos años, existe una especie de esclavitud no legal pero sí fáctica, como observarnos en algunos países como Perú, Bolivia, Brasil, etc. Pero ahora con el agravante de que son cada día más las personas que pasan hambre, aunque después se arrojen millones de toneladas de alimentos a la basura. Y ello por un motivo básico: hay tal exceso de mano de obra, que no supone nada para el sistema capitalista, si mueren varias decenas de miles de personas cada día: otros muchos pueden ocupar su lugar; el pobre es "descindible" para este sistema. En realidad lo que parece suceder es que en este mundo actual *pareciera que sobrara la mayor parte de la humanidad*, para que una cuarta parte de la misma viviera "mejor", en "paz", en "libertad". En este sentido no sólo estamos ante una "dependencia" del Sur respecto del Norte, sino algo mucho más dramático todavía: la "prescindencia"; es decir, el Norte, con su capacidad tecnológica, cada vez necesita menos de la mano de obra barata de los empobrecidos del Sur, de forma que cada vez se puede prescindir más de ellos. Esta es una perspectiva de la que ni siquiera Dussel, en su seguimiento de Marx, parece haberse percatado. Dicho crudamente: es posible prescindir de más de la mitad de la población mundial, que supone un "estorbo" para el Norte sobredesarrollado.

¹⁴¹ *De beneficiis* III, 20,1. Incluso en el Nuevo Testamento podemos encontrar pasajes donde percibimos una especie de "contaminación" estoica, por ejemplo en san Pablo, que a nivel teórico justifica que el esclavo siga siéndolo, y que obedezca a los amos justos y a los injustos (1 Cor 7. 21ss). Sin embargo, la *práctica* de las primeras comunidades desmintió esta débil fundamentación teórica.