

### XIII. NIVELES CONCRETOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

#### I. INTRODUCCIÓN

La tematización que Dussel realiza del rostro del Otro, considerado en su carnalidad, percibe a éste como real, pero todavía comprendido en un indudable nivel de abstracción. La relación meta-física interpersonal del cara-a-cara es todavía demasiado genérica e indeterminada, pues resulta de la concepción de una conexión entre una persona cualquiera ante otra cualquiera. En cambio, la relación que existe, por ejemplo, entre el cara-a-cara de una persona de sexo varón concreto con su mujer, establece un vínculo concreto entre dos personas determinadas. Lo mismo podemos decir de la relación entre el padre o la madre con su hijo o hija, y en otro sentido entre el maestro y su alumno, que constituye el momento pedagógico concreto, como veremos a continuación.

En los cinco volúmenes de que consta la obra *FEL*, el proyecto expositivo se desarrolla en diez capítulos. En el primero, bajo un innegable influjo heideggeriano, se expone el ser en su apertura comprensiva al mundo, en donde despliega su horizonte ontológico. En el segundo, desarrolla que el hombre, como ser mundano, funda los entes como útiles "a la mano". En el tercero ahora ya de la mano del personalismo levinasiano, Dussel describe con minuciosidad el rostro del Otro, que sale al paso pro-vocativamente. En el cuarto nuestro filósofo muestra cómo el mundo es puesto en cuestión por el Otro meta-físico. En el siguiente se desarrolla el "pro-yecto" de liberación como punto arquimédico de la praxis de liberación. Hasta ahora la reflexión filosófica sobre el Otro ha versado sobre éste en abstracto. A partir del siguiente capítulo comienza a avanzar Dussel el Otro concreto y latinoamericano; es lo que Dussel denomina momentos concretos de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. El capítulo siete, de este modo, expone la "erótica" latinoamericana: relación interpersonal entre el varón y la mujer. En el siguiente apartado se explicita la relación existente entre los padres y el hijo, así como entre el maestro y el discípulo: la "pedagógica". En el penúltimo capítulo el Otro es el "hermano"; la relación genérica "persona a persona" ("hermano-hermano") realiza la "política". El último capítulo analiza la relación entre el hombre y Dios, el "Otro absolutamente absoluto".

Para acceder a la comprensión de estos momentos concretos, el filósofo latinoamericano recurre a una división tetrapartita, como concreción de los "momentos" o desarrollos concretos de la metafísica de la exterioridad del Otro. Estos cuatro momentos, tal como son formulados en las obras *FEL*, *FL*, *IFL*, y en multitud de otras obras y lugares. Son el nivel *erótico*, *pedagógico*, *político* y *arqueológico o teológico-antifetichista*. A partir de estos cuatro niveles metafísicos. Dussel pretende evitar el abstraccionismo de una filosofía

---

<sup>1</sup> La misma reflexión histórica de Dussel es desarrollada a partir de estos momentos, que ahora son *tres* y denominados "puntos de partida": "genético-político", "genético-erótico", "genético-pedagógico": DUSSEI E. *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492-1979)*, William s. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan), 1981, pp. 3-6.

que podría quedarse en un análisis puramente genérico.

Como hemos indicado, nuestro autor se refiere en multitud de lugares a esta división. En su obra *FEL* Dussel desarrolla en primer lugar la erótica, prosigue con la pedagógica, la política, para concluir con la arqueológica o teológica. En cambio, cuando se planteó realizar una síntesis de su pensamiento, en su obra *FL*, el orden fue otro y la política asume el primer lugar ya continuación prosigue con el orden anterior (erótica, pedagógica, arqueológica). En la primera obra se percibe explícitamente la influencia de Levinas y nuestro autor parece atenerse a un orden genético-evolutivo. En efecto, la erótica o relación "varón-mujer", está al principio, como relación privilegiada interpersonal, sólo a partir de esta relación puede tener lugar el hijo, lo que da lugar al análisis de la pedagógica, como momento de las relaciones entre el padre y la madre con respecto a su hijo, y también el vínculo existente entre el maestro y el alumno, mientras que la política es descrita como la relación entre hermanos, Finalmente estos momentos "concretos"<sup>2</sup> concluyen con la explicación del nivel arqueológico o teológico antifetichista, que, aunque es tratado en último lugar, debe no olvidarse que es el más radical, el "último" y el "primero" (de ahí lo de "*arjé*": principio).

En cambio, en su obra posterior *FL*, esta estructura tetrapartita comienza con la política, al considerar que esta tiene un mayor ámbito de influencia cuantitativa en tanto que funciona como la principal condicionante cualitativa de la erótica, la pedagógica e incluso la teológica en sus diferentes tematizaciones concretas.

Sin embargo el contenido básico de la obra *FL* es sustancialmente el mismo, resumido, que el desarrollado en su *FEL* así como en sus otras obras, en las que siempre está presente esta división. En cuanto al desenvolvimiento expositivo de estos momentos, en la *FEL* parte de un pormenorizado análisis de lo que Dussel denomina la "simbólica" latinoamericana, en la que incluye las obras de arte (básicamente literarias), prosigue con una crítica de la ontología de la totalidad, frente a la que postula la metafísica de la alteridad como intento de superación de la ontología descrita poco antes, y haciendo especial relación a la económica, la eticidad del fundamento y la moralidad de la praxis liberadora, como una especie de sub-momentos internos a cada uno de los cuatro niveles de concreción de la *FL*, con una expresa mención de la praxis en la que esos momentos deben concretarse.

Esta estructura tetrapartita de los niveles concretos de liberación no es cerrada ni es exclusiva, sino más bien unas concreciones determinadas que permanecen abiertas a otros desarrollos ulteriores. Es decir, no se trata de una catalogación cerrada y exclusiva, totalizante, sino más bien programática, que pretende servir de análisis detallado (en esos cuatro niveles en este caso) de una filosofía de la liberación que quiere ser estricta filosofía, pero que no olvida su vocación de concreción praxica y que además aspira a ser entendida por muchos no especialistas en filosofía e incluso por lo que Dussel denomina insistentemente "pueblo latinoamericano".

---

<sup>2</sup> Momentos que son ciertamente concretos, pero que no dejan de tener, como veremos, un indudable nivel de abstracción. Pero esto quizás no pueda ser de otra manera, a no ser que hagamos casuística filosófica.

## 2. LA DIVISIÓN TRIPARTITA DE G. FESSARD

Un historiador de la teología de la liberación, *Roberto Oliveros*, afirma en referencia a la re lectura que Dussel realiza de la historia de la Iglesia desde su reverso, desde el pobre<sup>3</sup>, que ese intento es el primero que realiza una atenta lectura de la historia de la Iglesia partiendo de la perspectiva de la praxis de liberación de los oprimidos -siendo esta la principal diferencia entre la historiografía de Dussel y las tradicionales-. En eso acierta Oliveros. Pero éste sostiene además que en esa re lectura histórica Dussel "usa como instrumento y paradigma de análisis el de Fessard, en sus tres relaciones fundamentales: hermano-hermano (político-justicia); hombre-mujer (erótico-sexual-familiar); padre-hijo (pedagógica). Ello configura el núcleo ético mítico y es el núcleo que da sentido a la vida de los pueblos"<sup>4</sup>. De esta forma afirma que Dussel sigue el referido esquema y que se inspira para ello en Gaston Fessard, lo cual nos parece inexacto.

En efecto, estamos en desacuerdo con esta apreciación de Oliveros, que parece escribir aquí "de oídas", por cuanto que no aporta referencia alguna para probar lo que afirma, ni de Dussel, ni de Fessard. ¿En qué sentido expresamos nuestra disidencia? Nuestra respuesta debemos matizarla. En primer lugar indiquemos que Dussel no cita ni una sola vez a G. Fessard<sup>5</sup> en ninguna de sus obras, a pesar de que Dussel normalmente cita –y a veces incluso de modo "excesivo"- a los autores en los que en un momento determinado se inspira<sup>6</sup>. Aunque Oliveros no lo hace, considero conveniente señalar el sentido en el que Fessard habla de los referidos tres niveles.

El jesuita francés intentó realizar una síntesis del pensamiento cristiano, en un compendio teológico, histórico y filosófico entre la filosofía de Santo Tomás de Aquino por una parte y Hegel y Marx por otra<sup>7</sup>. Interpreta Fessard la problemática *de la historia* desde paradigmas que denomina "niveles de historicidad" : la política, la erótica y la pedagógica,

<sup>3</sup> Véase lo que escribimos sobre esto en la biografía de Dussel, al principio de este trabajo.

<sup>4</sup> OLIVEROS. R. "Historia de la Teología de la Liberación", en: ELLACURIA, I.-SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 1990, vol.I. p. 38. El autor parece querer llevar su sartén al fuego, pero Dussel jamás habla de *hombre-mujer* sino que es eso justo lo que critica: la consideración del *varón* con el *hombre*. En efecto, éste manifiesta explícitamente: "No confundiremos nunca el hombre (especie) con el varón (hombre de sexo masculino) o con la mujer (hombre de sexo femenino) : FL, 3.2.1.1. En cambio esta confusión es patente en Oliveros, que incluso la atribuye, sin razón, a Dussel. Nosotros dudamos que Oliveros conozca de "primera mano" la obra de nuestro autor.

<sup>5</sup> De hecho apenas le conocía, sino de oídas, tal como me lo indicó en México, a una pregunta en este sentido por mi parte. Cuando le manifesté lo que Oliveros afirmaba me dijo que era una apreciación errónea y que no tendría inconveniente en reconocerla si fuera correcta.

<sup>6</sup> En la introducción de su FEL nos dice: "Nos proponemos (...) abrir un camino y por ello no queremos guardar secreto sobre nuestras fuentes sino que, por el contrario, deseamos 'poner las cartas sobre la mesa FEL, I, 16. Nosotros no hemos encontrado motivos que nos hagan dudar de esta intención expresa.

<sup>7</sup> De hecho es de lamentar el desconocimiento por parte de Dussel de la obra de Fessard, habida cuenta que el "último Dussel", el que realiza una formidable relectura de Marx, tampoco conoce que Fessard fue el primero que comentó los *Manuscritos de 1844* de Marx en Francia, mucho antes que Dussel se internara en el pensamiento de Marx.

exactamente en este orden<sup>8</sup>. Los tres niveles fessardianos tienen por tanto una clara referencia a la *historia*, mientras que Dussel tiene una clara intencionalidad primeramente *antropológica y ética*, en su sentido filosófico, y sólo en un posterior momento, histórico y teológico. Paradójicamente Fessard era un eminente especialista en espiritualidad cristiana y no menciona el cuarto momento que encontramos en el argentino: la "arqueológica" o "teológica" como antifetichismo, y ello a pesar de que Fessard desarrolla esa trilogía en una obra de expresa teología: *La dialectique des "Exercices spirituels" de saint Ignace de Loyola*<sup>9</sup>. De esta forma los tres niveles de historicidad fessardianos tienen un explícito sentido histórico y espiritual (en el sentido cristiano}, aunque también teológico e incluso filosófico, Fessard realiza una discutida relectura de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos en una compleja y brillante síntesis donde la influencia de Hegel es palpable.

¿Qué queda entonces de la influencia de esta división fessardiana que Oliveros atribuye a la que Dussel realiza? Consideramos que no es posible encontrar pruebas de un influjo directo. Más bien parece una coincidencia terminológica que, por lo demás, no es exclusiva de Fessard ni de Dussel, pues otros autores, como el pedagogo brasileño Paulo Freire, se han referido a una división semejante. Pero en lo que no cabe duda es en el hecho de que aunque exista cierta similitud a nivel conceptual, en un sentido temático no existe similitud alguna y el pensamiento de Dussel es aquí totalmente independiente de la tematización fessardiana. Además hemos de tener en cuenta también que los "momentos" o "niveles" a los que nuestro autor se refiere son cuatro y no tres como encontramos en Fessard.

Pasemos ahora a desarrollar el discurso dusseliano en estos cuatro niveles como conclusión de nuestro trabajo. Los analizaremos en el siguiente orden, que nos parece "genéticamente" más adecuado: erótica, pedagógica, política y arqueológica. Procuraremos seguir el orden en el que Dussel desarrolla su reflexión, pero no lo haremos de un modo fijo ya que preferimos seguir nuestra propia forma de exponer los temas. Esto vale particularmente para el análisis de la "erótica" ,que nos parece que deberá ser revisada en el futuro por Dussel - cosa que nos ha manifestado- y que quizás sea el "momento" expuesto con mayor flojedad intelectual.

<sup>8</sup> Que corresponde, como antes he indicado, al seguido por Dussel en su *FL* y no al primero que Dussel explicita en su *FEL*. Véase lo que se indica en: MORENO VILLA, M, "Recensión" de la obra de FESSARD, G, "Hegel. Le Christianisme et l'histoire", P.U.F., París, 1990, en: *CARTHAGINENSIA* (Murcia), 12 ( 1991 ), pp. 538-539. En esta obra el prologista, Michel Saler señala: "n'a pas en le temps, avant sa mort subite le dimanche 18 juin 1978, de publier lui-même le couronnement de cette synthèse nouvelle de la pensée chrétienne intégrant la problématique de l'histoire et de ses trois niveaux d'historicité" (p. 11). El subrayado es nuestro.

<sup>9</sup> Publicada por Ed. Lethielleux, París, 1984, 3 vol. Esta división a la que nos referimos la desarrolla Fessard en el tercer volumen, concretamente en el capítulo titulado "L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité" (págs. 514-516), a partir del texto establecido por Michel Sales, que publicita la correspondencia epistolar entre G, Fessard y CI, Lévi-Strauss.

### 3. LA ERÓTICA LATINOAMERICANA

#### 3.1. *La relación erótica varón-mujer y la violencia machista*

El "Otro" sobre el que Dussel reflexiona es un Otro real, histórico. Pero en su análisis de la exterioridad del Otro realizado hasta ahora, éste aparece todavía excesivamente abstracto. Nuestro autor realiza un esfuerzo por concretar lo que denomina los momentos concretos de la Filosofía Ética de la Liberación Latinoamericana. Para evitar partir de la pura abstracción filosófica, Dussel considera que es preciso partir del análisis de la realidad en la que se ha cumplido la relación varón-mujer, en la que la erótica consiste. Encuentra la facticidad de esta relación concreta en la descripción que de ella han realizado diversos artistas, básicamente literatos, que en sus obras de arte reflejan la concreción de dicha relación en América Latina, pero también en los relatos míticos, pues el mundo de los símbolos es "el punto de partida de la filosofía" de la liberación (*FEL, II, 179*). Entonces el camino a desarrollar comienza por la simbólica, es pensado ontológicamente como dialéctica, pero con la intención de acceder a la analéctica o dialéctica positiva. Mas en un mundo dependiente como es el latinoamericano la relación cara-a-cara entre el varón y la mujer también se muestra como relación de dominación.

Para el filósofo argentino la erótica es un capítulo -y privilegiado- de la "metafísica". El *ego cogito* cartesiano dualista dividió al hombre en "cosa pensante" por un lado y en "res extensa" por otro, Freud, aunque excesivamente "europeo", puso de relieve el deseo o libido sexual como una innegable pulsión, muchas veces instintiva (con una particular primacía del ello) en el hombre; es el *Ich wünsche* (yo deseo). El "yo pienso" de Descartes es además una subjetividad masculina y en su absurdo solipsismo -del que no sabemos si es más cómico que trágico-, niega hasta su origen, sus padres, su génesis, fruto de la fecundidad alterativa de éstos: "El 'yo conquisto' práctico, el *ego cogito* ontológico, es el de un varón opresor que, como puede verse psicoanalíticamente en Descartes, niega a su madre, amante e hija. Usando una expresión de Maryse Choisy y de Lacan, podríamos decir que la falocracia es concomitante hoy a la plutocracia"<sup>10</sup>. El ego violento del conquistador americano "y guerrero moderno naciente, era además un 'ego fálico'" (1492, 63). La violencia erótica es una explayación también bélica, opresora. Aquí la totalidad mundana es constituida desde la referencia básica, explayadora, del *ego fálico* de tal forma que "la mujer queda definida como un objeto pasivo delimitado en cuanto no-yo [del varón]: no-falo o castrada. A la mujer le queda la posición de dominada y reducida a no-ser en o ante la Totalidad-masculina" (*FEL, III, 60*). Un texto de un obispo de Guatemala describe esta opresión erótica en los siguientes términos:

"La fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos (es perceptible en América!, ya que son forzadas las mujeres [indias] contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y madres, por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios o Corregidores, las sacan de sus casas y dejan a sus maridos, padres y madres sin

<sup>10</sup> DUSSEL, E. "Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto", en *Concilium* (Madrid), 96 (1974), p. 332.

regalo alguno, privándolos del servicio que de ellas podían recibir y van forzadas a servir a casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas, cuatro o ciento y ocho leguas y más, en estancias y obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las casas " <sup>11</sup>,

Siguiendo por donde íbamos. Dussel observa que Platón en su *Banquete* muestra el mito del hombre de sexo indiviso, el *andró-gino*, que desde que se separó en varón y mujer, éstos tienden a la originaria unión, esto es, a la vuelta a "lo mismo" que antes eran. La práctica de la homosexualidad, común en muchos ambientes griegos, significa para Dussel un amor "a lo mismo" que uno es, esto es, la relación -normalmente en ese contexto- varón con varón<sup>12</sup>. El amor como éros se da aquí entre iguales. Con Aristóteles la sexualidad adquiere la función instrumental, de prolongación de la especie en el tiempo, como fruto de su deseo de prolongarse eternamente en la humanidad, al negar la demostración de un alma individual inmortal. Al describir Dussel la "ontología de la Totalidad " griega, muestra que en la generación así considerada se da lugar al hijo que no es otra cosa que su "padre", prolongado en el tiempo y el espacio; es una fecundidad que no pretende dar lugar a "otro" ser distinto, "nuevo", sino en realidad a "lo mismo" que el padre es. En la democracia aristocrática griega el varón está hecho para el aforo, para el gobierno de la polis, para la discusión política, para la filosofía, mientras que la mujer es reducida al seno de la casa, San Agustín justificará la relación sexual para evitar la extinción de la especie.

El sometimiento de la mujer al varón ha pretendido sustentarse en razones "naturales", revestidas de una supuesta "lógica". Recordemos, en este sentido, lo que decía santo Tomás, que legitima esta visión de superioridad de una persona sobre otra: "Es manifiesto, según la doctrina del filósofo, que el principio activo en la generación proviene del padre, suministrando la materia la madre. Por ende, el pecado original no se contrae por la madre [pues es la material, sino por el padre [que es la forma, más perfecta, el ser), y según esto, si hubiese pecado Eva sin pecar Adán, sus hijos no hubiesen contraído el pecado original "<sup>13</sup>. De tal forma que para el Aquinate (y considérese su influjo en el pensamiento occidental, tanto teológico como filosófico), "si consideramos la condición de ambas personas, a saber: de la mujer y del varón, el pecado del varón es más grave, porque era más perfecto *que la mujer*"<sup>14</sup>.

Los textos en este sentido podrían ser fácilmente multiplicados. Desde esta consideración machista un justificador de la conquista como Ginés de Sepúlveda podrá legitimar como "*cosa justa por derecho natural* que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, *para bien de todos*"<sup>15</sup>. La doctrina aristotélica está bien aprendida, su resultado práctico, y no sólo en América, será la opresión del hombre sobre el hombre. La ontología se cubre así de culpa, de sangre, de opresión y de muerte, mostrando la vinculación

<sup>11</sup> Cana inédita de Juan Ramírez, obispo de Guatemala, de fecha 10 de marzo de 1603: *Archivo General de Indias*, Sevilla, Audiencia de Guatemala, 156, Citado por Dussel: 1492, pp. 63-64.

<sup>12</sup> Véase lo que sobre esto decimos en la conclusión crítica, más adelante.

<sup>13</sup> *S. Th* I-II, q. 81, a.5, resp.

<sup>14</sup> *S. Th.*, II-II .q. 163. a.4, resp. El subrayado es nuestro.

<sup>15</sup> SEPÚLVEDA, G. de. *De la justa causa de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1987, p.

que podemos percibir con claridad a lo largo de la historia del pensamiento occidental, esto es, el vínculo, mostrado por Levinas y Dussel, entre ontología e historia humana concreta (cultura, economía, política, etc.).

En todas estas concepciones brevemente expuestas, y en otras muchas a las que podríamos recurrir, queda claro el desprecio del cuerpo y de la misnusvaloración "lógica" de la sexualidad humana.

En el análisis peculiar que nuestro autor lleva a cabo, parte de la misma estructura que hemos denominado "tetrapartita", de la erótica simbólica, particularmente rica y expresiva en este "momento" preciso. Mas una sospecha sale pronto al paso: el "ego conquiro" europeo en América Latina ¿no es acaso un sujeto de sexo masculino, de la misma forma que parece que el "ego cogito" cartesiano es también, en sus explayaciones concretas, un varón? La relación interpersonal varón-mujer en el cara-a-cara, estará marcada por la prepotencia de uno de los dos sujetos personales sobre el Otro: el machismo. Desde una perspectiva latinoamericana se ha llegado a describir el machismo como una "ideología opresora que divide a los individuos en superiores e inferiores, según su sexo. La superioridad del macho, no reconocida abiertamente, se manifestaría en todos los planos: físico, el hombre es más fuerte y resistente; sexual, el hombre tiene más energía, de ahí que necesita varias mujeres; además, él no se enamora, porque eso 'no es de hombre', él las toma y las deja; el hombre demuestra su fuerza y también su valentía a través de su agresividad, 'no tiene miedo a nadie,'<sup>16</sup>. En la simbólica latinoamericana es frecuente encontrar descripciones literarias de la mujer, mientras que son mucho más infrecuentes las realizadas por la mujer sobre los varones, lo que ya es significativo. Ni siquiera abundan los escritores varones que ponen en labios de la mujer descripciones sobre los varones.

Es conocido que la prepotencia machista reviste en América Latina unas formas específicas de opresión. Las causas son muy diversas, que Dussel atribuye particularmente a la herencia del conquistador español, como veremos, aunque esta interpretación nos parece muy simple y enconada. En todo caso el machismo es un fenómeno constatable en multitud de culturas mundiales, pensamos que en la mayoría. Pero incluso sabiendo esto, es proverbial el sadismo varonil que se da en América Latina. Dussel puede afirmar con razón que "la pareja erótica liberada no se ha dado todavía en América latina como una realidad social" (*FEL, III*, 50).

### 3.2. La erótica simbólica

En las teogonías míticas amerindias los dioses son concebidos de modo bisexual y no sólo de forma patriarcal, como sucede en la cultura semita, que es el origen de buena parte de la cosmovisión ibérica que será trasplantada a América por los conquistadores. Lo femenino en la mítica amerindia ocupa un importante protagonismo, como sucede en la consideración de la tierra como "madre" (la *Pachamama* de los incas, por ejemplo). El mundo mítico amerindio

<sup>16</sup> GISSI, J. "Mitología de la femineidad", en: VV.AA., *Opresión y marginalidad de la mujer* Humanitas, Buenos Aires, 1972, pp. 141-142: Cf. LOBATO, A. "Riflessione filosofica sulla liberazione della donna", en *Contri Cunturali* (Roma) 2 (1976), pp. 49-70.

está poblado de feminidad. Quizás deriva de ahí la especial predilección del pueblo religioso latinoamericano por las vírgenes de origen cristiano. La Virgen María será en verdad la *Theotókos*, la "madre de Dios", que dijera el concilio de Éfeso contra el nestorianismo. Pero también están presentes las teogonías masculinas. En México se daba el culto a *Huitzilopochtli*, el dios Sol<sup>17</sup>, que con posterioridad se transformó en un dios guerrero. La aparición del culto a estos dioses masculinos (como el *Inti* incaico o el *Pachacamac* de los pueblos de la costa) significó el inicio de una cierta dominación del varón sobre la mujer en los imperios que estaban en guerra. Aquí las jóvenes mujeres vírgenes eran sacrificadas a estos dioses, mientras que no hubo varones célibes sacrificados<sup>18</sup>.

Dussel considera, arrimando el ascua a su sardina, que en la vida erótica amerindia existía "una gran dependencia de la mujer con respecto al varón", pero considera que esa sumisión estaba "plena de sagrado respeto", mientras que la dominación voluptuosa es algo ya propio "de la cristiandad colonial o de tiempos posteriores" (*FEL, II, 52*). Desde esta irénica y acrítica perspectiva dualista (donde pareciera sostenerse que todos los males llegaron a América con los conquistadores, mientras que los indígenas parece que vivían en un paraíso terrenal), Dussel describe la vida erótica amerindia como "familias-política y religiosa" y en la cual parece que no hay atisbos de vislumbrar una dominación propiamente sexual del varón sobre la mujer, ya que está totalmente "ausente la voluptuosidad personal de la erótica latinoamericana" (*Ibíd*). En lo amerindio no parece estar presente la posición erótica propia del cara-a-cara que "personifica e historifica la relación sexual" .

Sobre tan idílico panorama -que hemos dicho que nos parece discutible por irénico- milenario, "cae como ave de presa el 'yo conquisto'" (*FEL, III, 53*), donde el conquistador explayó toda su "lujuria largamente retenida" durante el viaje hasta América, ya que los "descubridores" viajaban sin mujeres. Por ello en las guerras los españoles, recuerda Bartolomé de las Casas, sólo dejaban con vida a los jóvenes (para el trabajo) y las mujeres (para su placer)<sup>19</sup>. El varón hispano mata al indio varón, o lo reduce a la servidumbre de la encomienda o la mita y convierte a la india en su concubina, aunque se llame eufemísticamente "servidora personal". De esta forma la madre del mestizo latinoamericano es la india, alienada, oprimida, violada eróticamente por el europeo. La significación "sagrada" -dice Dussel- del coito entre los amerindios desaparece ahora, al mismo tiempo que el conquistador se sitúa también fuera de sus propias leyes católicas<sup>20</sup>. No se busca tener un hijo, sino dar cumplimiento a la voluptuosidad masculina. El mestizo, fruto de esa relación sexual opresora, es un bastardo. La mujer del indio es convertida en un *objeto* de placer para el varón blanco y viene a ser, ahora estrictamente, un *objeto "a la mano"*, algo para ser "usado". De esta forma la mujer de la cultura periférica sufre, en palabras de Dussel, una "doble violación": "violada por ser una cultura y nación oprimida, por ser miembro de una clase dominada, por ser mujer de sexo violentado" (*FL, 3.2.6.3*). Pero con esto no se describe la situación en América Latina como algo pasado, sino también presente y actual, y no sólo allí, sino también

<sup>17</sup> Significa literalmente "cielo diurno".

<sup>18</sup> En la cultura maya de Yucatán las jóvenes eran sacrificadas al dios masculino de la lluvia y la fertilidad: *Chac o TLaloc*.

<sup>19</sup> *Brevísima relación ...*, t. V, p. 137.

<sup>20</sup> Cf. *FEL, III, 53*.



en la mayor parte del Tercer Mundo la mujer sufre esa doble opresión. Si estar empobrecido es sufrir, la mujer pobre sufre por doble motivo, por su pobreza y por su sexo dominado. La mayor parte de las mujeres del mundo son hoy víctimas del imperialismo económico, político, cultural, al mismo tiempo que víctimas de la ideología machista<sup>21</sup>. De esta forma la mujer oprimida, que da a luz al hijo, que lo cría y pasa con él la mayor parte del tiempo en su infancia, introyectará en éste su propia dominación, enlazándose así la dominación erótica (la sufrida por la mujer) con la del hijo (pedagógica). La mujer alienada, deforma al hijo y el hijo deformado, como el ciego que conduce a un ciego, es materia predispuesta a la injusticia política. De esta forma la política y la erótica convergen en la pedagógica (FL, 3.3.1.1).

Echando mano de una gran variedad de textos de escritores latinoamericanos, Dussel realiza una recopilación de las manifestaciones literarias que considera más relevantes para su propósito, citando a autores que van desde el Inca Garcilaso, hasta Alejo Carpentier -sin duda el más recurrido, particularmente en su obra *Los pasos perdidos*- pasando por Sor Juana Inés de la Cruz, para desarrollar la "simbólica" latinoamericana.

### 3.3. La carnalidad humana

La superación del dualismo que desprecia lo corpóreo es todavía una asignatura pendiente en muchas de las antropologías usuales. La superación del dualismo cuerpo-alma y la afirmación de la unidad del ser humana, así como la plena aceptación de su carnalidad, significa que la erótica, "más aún que la sensibilidad del cuerpo del otro, es cumplir con el deseo del otro como otro, como otra carne, como exterioridad"<sup>22</sup>.

En la relación con el Otro, en el momento erótico, él no es lo visto, ni lo oído, sino el *tocado o tocada*, en el beso, la caricia, en la máxima cercanía posible antropológicamente. La erótica como metafísica, en tanto proximidad suprema, avanza hacia el misterio del Otro, "en el ámbito de las sombras donde el otro habita" (FL, 3.2.3.2). El Otro metafísico nunca podrá ser tomado, éticamente, como un objeto o cosa, no sólo al tacto, sino ni siquiera ante los ojos. La erótica, plenitud del éros, es entrega gratuita, libre, generosa, comprometida. La erótica sexual<sup>23</sup> tiene en el coito su plenitud manifestativa, y recuerda Dussel que la experiencia erótica semito-hebrea describe el coito como "conocimiento", y

<sup>21</sup> Sobre este asunto tuvimos la ocasión de escribir, desde una perspectiva teológica y cultural: MORENO VILLA, M. "¿Fue Jesucristo un machista?", en *ABACO* (Cieza), u. 7 (1986), pp. 25-32.

<sup>22</sup> FL 3.2.3.2.

<sup>23</sup> A Dussel se le pasa por alto que la relación del padre y la madre CON el hijo es no sólo un "momento" pedagógico, sino también *amoroso, agápico*, y también podríamos decir *erótico* si descargamos a este vocablo de la univocidad sexual que Dussel le confiere. ¿Cómo concebir la relación amorosa entre los *amigos*? La erótica dusseliana, insistimos, es en esto equívoca y unilateral. Por otra parte, nos ha manifestado personalmente que toda esta reflexión erótica debe ser revisada por él y realizando una lectura más atenta y completa de la obra de Freud.

<sup>24</sup> Aunque Dussel no da más detalles sobre esto, indiquemos que el verbo hebreo *yâda'* (como también en acádico, siríaco y árabe), que fue traducido al griego (en la Biblia de los LXX: *gínôskô*), equivale al trato corpóreo directo. El sujeto de este "conocimiento" es tanto el varón (Gén 4,1.17: "Adán conoció a Eva y Eva engendró un hijo": Cf. 1Sam 1.19: Mt 1,25. etc.), como la mujer (Gén 19,8: Núm 31, 17. etc.), e incluso en las uniones homosexuales (Gén 19,5: Jue 19, 22). Sobre el significado preciso de este verbo se han avanzado diversas hipótesis. Algunos consideran que este vocablo encuentra su sentido al considerar que el varón no

manifiesta, en un lenguaje metafórico que la experiencia del coito es una de las "más sagradas, ya que el *Otro* es lo santo y en el coito bisexual se vive la alteridad como el cara-a-cara que comienza por el beso, la caricia y se realiza en verdad en el acto sexual" (*FEL, III, 56*). El cara-a-cara aquí se transforma en beso-a-beso, en "sexo-a-sexo".

La pareja varón-mujer es la totalidad erótica por excelencia, que forja en la historia su mundo, siendo *la casa*, el hogar, una especie de prolongación de su personal interioridad. La casa puede ser la habitación del cara-a-cara "previo al mundo"<sup>25</sup>, cobijador del calor del amor interpersonal, pero también puede convertirse en el lugar de la dominación del varón sobre la mujer<sup>26</sup>. El útero de la mujer-madre significa "analécticamente" la fecundidad, pero también la casa del hijo engendrado que al salir del seno materno, "del útero hospitalario" y acogedor, es recibido en el hogar, que si con la pareja varón-mujer era básicamente erótica, ahora es también, para Dussel, hospitalidad "pedagógica" del padre y la madre hacia su hijo. En una frase preñada de ambigüedad, sentencia nuestro filósofo: "La casa viene a ser así la prolongación de la corporalidad de la mujer, el lugar de la fecundidad varonil, el mundo del hijo" (*FEL, III, 57*).

### 3.4. *Ontología erótica*

Es un dato fácil de constatar la originalidad de la literatura que desde los últimos decenios se realiza en América Latina. Pero la literatura, el ámbito que Dussel denomina "simbólica", simplemente *expone*, aunque no siempre acriticamente, lo dado en la cotidianidad existencial, a pesar de que sea de forma estéticamente elogiada. Pero el filósofo debe emprender una tarea hermenéutica ontológica, de manera que partiendo de las descripciones ónticas pueda acceder al fundamento del asunto. Y el método adecuado para llevarla a cabo debe ser el dialéctico, en tanto que de lo que se trata es de llegar al fondo último de la erótica, a su base ontológica, y no meramente óntica. Para Dussel, sin embargo, la misma interpretación ontológica (como la realizada en este sentido por Freud), le parece insuficiente y considera que será necesario ir más lejos, más allá incluso del basamento ontológico de la sexualidad,

### 3.5. *A modo de conclusión crítica*

Percibimos en la exposición de la *erótica* dusseliana, como en la mayoría de los pasajes de sus obras en donde aborda este tema, la identificación que Dussel establece entre sexualidad y genitalidad, identificación que no compartimos, al parecernos un reduccionismo

---

"conocía" el rostro de su mujer hasta la primera cópula, pues su cara la cubría un velo. Pero parece que lo que subyace realmente aquí es la concepción metafísica bíblica, que contrasta con la teoría griega del conocimiento por abstracción. Para los semitas todo conocimiento es una relación inmediata y directa entre una persona y otra o entre una persona y un objeto. Conocer es, entonces, "reconocer", consideración que hace expresa referencia a experimentar, tocar, palpar, etc. Cf. BAUMANN, E. "Jâda", und seine Derivate", in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, (Berlín) n. 28 (1908), pp. 22ss y 110ss.

<sup>25</sup> Cf. *FEL, III, 235*.

<sup>26</sup> A Dussel ni siquiera se le pasa por la cabeza la posibilidad de una dominación de signo contrario. Pero lo infrecuente no es necesariamente inexistente.

inadmisible. En efecto, en toda su reflexión sobre la erótica humana muestra Dussel a la genitalidad como la plenitud "lógica" de la sexualidad. Pero olvida realizar una investigación de la sexualidad humana como un insoslayable modo de ser en el mundo del hombre como varón, y el hombre como mujer. Sólo le interesa a Dussel los aspectos interrelacionales entre ambos, describiéndolas como una relación de dominación. Esta perspectiva dusseliana, tan característica en él, le impide ahondar con mayor detenimiento en lo que podemos denominar la "esencia" de la relación erótica, del amor, de la afectividad, la sexualidad, etc.

En una obra reciente Dussel se propuso realizar algunas "rectificaciones" de sus posturas pasadas, en donde "una conciencia conservadora [la suya] impedía ver la cuestión con claridad"<sup>27</sup>. Piensa aquí que la ética que reflexiona sobre la erótica "debe sobrepasar el ser para llegar a la persona misma del Otro". No ve como imposible, con razón, un "respeto" a la persona del Otro en la relación sexual homosexual; se trataría de "homosexualidad en la heteropersonalidad"<sup>28</sup>. Considera nuestro filósofo que también en esta relación -como en el caso del abono- puede aplicarse la doctrina del "mal menor", que la conciencia de los participantes deberá decidir. El rechazo ético a la homosexualidad se basa en "ciertos principios 'tradicionales', sin fundamentación racional", que sólo buscan "salvar las pretendidas costumbres (que en verdad son relativas e históricas)" (Ib.). No seremos nosotros quienes levantemos la primera piedra en cualquier relación amorosa sincera y respetuosa. Pero nos parece conveniente señalar que entonces buena parte de la fundamentación de la "erótica" dusseliana debe ser repensada y reformulada. Pero los argumentos que en el texto antes citado aporta Dussel, nos parecen realmente simples e inexactos, como nos parecen exageradas muchas de sus expresiones en la "erótica" que estamos exponiendo. Quizás esté Dussel "condenado" a esta ambigüedad por su propia identificación de lo "natural" con lo "vigente", que si bien muchas veces es una identificación constatable históricamente, no puede significar que no haya algo "natural" también en la sexualidad. La consideración de la relación erótica en términos de opresión-liberación parece pasar por alto el ser propio de la sexualidad: que si bien no puede identificarse sólo por la procreación, también parece latir en su seno como algo natural para la especie humana así como para los animales irracionales. Esta referencia a la apertura al Otro nuevo, al hijo, está ausente en la relación homosexual, y ello "naturalmente". Está claro que nosotros no podemos aquí meternos en más berenjenales: simplemente dejamos constancia de algunas aporías que aparecen en la reflexión dusseliana de la relación erótica que, nos consta por su propio testimonio. Dussel se propone reformular en un futuro próximo, realizando una lectura atenta y meticulosa de la obra de Freud, a semejanza de la hermenéutica pausada que ha realizado con Marx en la política y la economía.

<sup>27</sup> DUSEL, E. "Filosofía de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos", en: OLIVER ALCÓN, F MARTINEZ FRESNEDA, F, *América. Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/Universidad de Murcia, Murcia, 1992, p. 407.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 408.

#### 4. PEDAGÓGICA DE LA LIBERACIÓN

Un "nivel " concreto de la FL especialmente privilegiado por Dussel es la "pedagógica". El varón de la erótica es ahora el padre, y la mujer la madre del hijo, el "nuevo " en esa relación. Para nuestro filósofo la pedagógica no debe ser confundida con la pedagogía. Ésta consiste en la ciencia del aprendizaje y la enseñanza; aquélla es una parte de la filosofía, que piensa "la relación cara-a-cara" del padre con el hijo, del maestro con el discípulo, del filósofo con el no-filósofo, etc.<sup>29</sup>. En la pedagógica convergen la erótica y la política; es como un puente entre las dos, pero que tiene su propia consistencia. El padre-Estado, dominando a la madre-cultura, posibilita que ésta, encargada frecuentemente de educar al hijo en su primera infancia, "totalice" a su hijo donde "encuentra ahí la compensación del varón que la constituye como objeto"<sup>30</sup>.

##### 4.1. Pedagógica simbólica

Como en cada uno de los cuatro "momentos" o "niveles " concretos, Dussel arranca su reflexión de la hermenéutica de los textos simbólicos-literarios, con una sospecha: el padre (ahora también el maestro) "prolonga su falocracia [erótica] como agresión y dominación [la política] del hijo: el filicidio" a través de la cultura (*PE*, 15). Dussel piensa que en la pedagógica el puente entre lo erótico y lo político pasa frecuentemente desapercibido. En América Latina el estado hace la función de padre, mientras que la madre se muestra en la cultura popular. El latinoamericano, mayoritariamente mestizo, hijo de Malinche y Cortés, "no quiere ser ni indio, ni español" ,niega a ambos y ni siquiera "se afirma en tanto que mestizo.

<sup>29</sup> La "pedagógica" latinoamericana la expone Dussel en *FEL*, III, pp. 123-198. A esto se añade un " Apéndice" titulado "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" (pp. 199-225, que tiene indudable interés para la reflexión pedagógica dusseliana. Nosotros utilizaremos el librito de Dussel titulado *La pedagógica latinoamericana*. Nueva América, Bogotá, 1980, que corresponde, literalmente, a las páginas 123-225 de *FEL*, III; se trata, por tanto, de una "separata". Otros textos que tengan relación con este tema los iremos mostrando en lo que sigue. Citaremos esta obra como *PE*, en el texto. La frase entrecomillada del texto está en *PE*, p. 11.

<sup>30</sup> *PE*. 29. Este es un tema recurrente en toda la exposición erótica y pedagógica de Dussel. La tesis básica puede ser la siguiente: el padre es identificado con el estado político que oprime a la cultura, identificada con la madre, El hijo, fruto de ambos, es lo "nuevo". La relación erótica está en la base de este planteamiento: "Si en cambio el padre satisface a la madre como varón-mujer, para lo cual la mujer debe haberse liberado (alcanzando en el cara-a-cara la plenitud del orgasmo histórico), la mujer no totaliza al hijo" (*PE*, 47). Aparece aquí una especie de "panorgasmismo" que nos parece simplificador. Además, en la consecución de ese "orgasmo histórico" el papel activo lo lleva el padre, siendo la madre una especie de receptora del mismo. El " freudianismo " de Dussel es aquí perceptible, así como una postura machista, aunque se esfuerce por superarla. Dussel no parece ser plenamente consciente de que está escribiendo desde lo que podríamos denominar una especie de "totalidad sexual" orgásmica. En un complicado texto, Dussel escribe lo siguiente: "el hijo ama a su madre en posición indistinta (al menos para el padre); el padre, el *ego fálico*, sitúa a su hijo como su oposición, ya que accede al no-ser, al objeto sexual, a su mujer (esposa); la mujer (madre) intenta totalizar al hijo (en realidad es la mujer insatisfecha la que se totaliza con el hijo). Ante la presencia conflictiva de un falo actual (el padre) y un falo potencial (el hijo), ante la misma mujer (sin diferencia entre madre-esposa, sino definida como objeto-mujer), el hijo no podrá menos que reprimir su falicidad y quedar, para siempre, en la posición neurótica, patológica, perversa de desear el incesto": *FL*, 3.2.5.2. Ante este texto, alguien podría ver, fácilmente, un excesivo "retorcimiento".

sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada"<sup>31</sup>. Del mismo modo el estado colonial traiciona su propia cultura, asumiendo la del colonizador. El hijo es educado en una cultura con un determinado *êthos* como totalidad simbólica de un pueblo. En América Latina, el hijo americano tiene por madre a la india, a la cultura popular. Su padre, "el español" ha asesinado a su hijo (*PE*, 45). El conquistador, que era varón (simbolizado por Dussel en Hernán Cortés), violando a la mujer india (simbolizada en Malinche) vino a ser padre opresor, maestro dominador y etnocida: su pedagogía es dominadora, introyectando en el joven (el hijo) la cultura ajena como la mejor y la única. El mundo cultural amerindio dejó paso en A.L. a la cultura de la cristiandad, que ofrece mistificada su *êthos* y su religión.

El hijo del europeo y de la india es el mestizo, que ignora sus propias raíces maternas, su cultura india, al serle impuesta la del padre. En realidad en su mestizaje confluye una triple cultura: la europea imperial, la ilustrada de la oligarquía encomendera o de la pequeña burguesía, y la cultura popular de los indios, negros, etc. Dussel considera que la cultura popular se reúne en torno a símbolos religiosos -aunque no exclusivamente- como el simbolizado en la Virgen (de Guadalupe en México, de Copacabana en Brasil, etc.), que tiene rasgos físicos de mujer india: ella es la contraposición a Malinche, la "chingada", y dice airosa y metafóricamente refiriéndose a la religiosidad popular: "La Virgen es la nueva cultura, madre sin padre, sin violación [no "chingada"], pura: América latina, la nueva, la positiva, la madre del hijo sin pecado, sin dominador, en la esperanza, donde se une el indio antes de ser dominado y el latinoamericano en el tiempo de su liberación" (*PE*, 21).

Con la etapa de emancipación del siglo XIX, se inicia el momento pedagógico burgués, cuyo modelo cultural será ahora Francia y el tecnológico EEUU. Su proyecto pedagógico consistirá en introyectar en el hijo una cultura ilustrada (la de la burguesía), que niega la cultura de las bases populares. De esta forma la dialéctica de la conquista se repite: el mestizo criollo, alienado de sus orígenes populares adoctrina al joven en la cultura del "centro", Con la revolución mexicana de 1910 surge una protesta popular que reivindica la cultura popular, que asume (con E. Zapata) el orgullo de lo propio, El hijo (pueblo latinoamericano) se rebela contra el padre (el neocolonizador) y se arriesga a su liberación o aniquilamiento. Pero en realidad América Latina parece haber llegado tarde a todas las citas, arrastrándose por detrás de la historia que otros protagonizan y escriben. A menudo no ha quedado ni lo que los españoles dejaron al marcharse. Dussel piensa que el "niño de la calle", tan numeroso en A.L. (en Brasil, Bolivia, Colombia, etc.), el gamín, es el símbolo palpable de su cultura: niño sucio, harapiento, abandonado por sus padres en una alcantarilla (si la hay) y que no tiene nadie que dé la cara por él, "Gamín, huerfanito, hijo dominado de la pedagógica opresora. Ese es nuestro tema" (*PE*, 24).

#### 4.2. *Ontología pedagógica*

Para descubrir el fundamento, el "ser" del mecanismo de la dominación cultural y pedagógica. Dussel toma como modelo el *Émile* de J.J. Rousseau<sup>32</sup>. La "ontología

<sup>31</sup> Así se expresa Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1973, pp. 78-79.

<sup>32</sup> *Émile ou de l'éducation*, Gamier, París, 1964.

pedagógica " (PE, 25) vigente todavía en América Latina tiene su origen en una historia plurisecular que se inicia, al menos filosóficamente, en Grecia. Pero en su pedagógica, Dussel prefiere partir de la pedagogía de la modernidad<sup>33</sup>, aunque encuentra una continuidad entre lo enseñando por Platón y por Rousseau. Para el griego aprender es recordar "lo mismo" que el alma separada contempló en el mundo inteligible: ese "mismo", por su origen, "divino". Y esa divinidad se atribuye a " las ideas " ,pero en realidad parece que es la propia cultura griega lo que representan esas ideas. La mayéutica socrática pretende que el alumno dé una respuesta griega de lo que el maestro pregunta y de ese modo "diviniza la cultura griega". Sutil dominación pedagógica" (PE. 149). La tarea del maestro socrático consiste en preguntar, para que el discípulo, al recordar, responda. La pregunta se presenta ingenuamente, de forma que , el joven (el cuestionado) cree que "recuerda", cuando en realidad está respondiendo lo que su cultura le ha impuesto. "El discípulo es un dominado y vale sólo como un 'lo mismo', como un 'lo mismo' más, pero no como 'el Otro, nuevo"<sup>34</sup>. Aristóteles piensa que los padres aman a sus hijos porque les reconocen como "a sí mismos" (...) pues "son en cierta medida lo mismo, pero diferidos en individuos separados " : el hijo es en realidad una especie de escisión de los padres. Basándose en este texto Dussel puede afirmar que la conquista cultural de un pueblo sobre otro es en realidad una "expansión de lo Mismo" de forma que el conquistador no sólo vence con la violencia de las armas, sino con la violencia cultural, etnocida, donde impone al vencido la propia cultura, su propia lengua, su religión y su sistema político. "La dominación pedagógica es dia-léctica (del griego *diá-* =a través de): el movimiento por el que la Totalidad cultural del padre, la cultura imperial o la oligarquía ilustrada se desplaza abarcando al Otro Mismo". Esta dialéctica es "ideológica por la que se oculta al nuevo (el Otro, el joven), la dominación hecha universal "<sup>36</sup>.

Aquí el maestro es un *ego magistral* que pretende que el discípulo recuerde ( como en Sócrates) sin que cree nada nuevo: el alumno resulta ser un *ente orfanal* (huérfano, como el Emilio de Rousseau). He aquí la polaridad sobre la que se desarrollará toda la pedagógica dusseliana: entre el *ego magistral* opresor y el niño o joven como *ente orfanal* manipulado. "Toda pedagógica de la dominación es disciplina memorativa, rememorante: hay que recordar lo que el ser del maestro es" y representa, *el statu quo* dado, fáctico (PE, 149). Como resulta obvio, no puede haber olvido de lo nuevo, y por consiguiente, tampoco *anámnesis* .

El humanista burgués emprenderá la crítica de los argumentos de autoridad propios de la Edad Media, donde el Papa asume el rol de *ego pontifical* o "paterno feudal", que se atribuye la función de intérprete de la ley divina y la natural, que deben prevalecer sobre las, "leyes humanas". El Papa se sitúa sobre el Emperador, los clérigo sobre los laicos (PE, 27). La pedagogía de la modernidad dirá "no" a esta cultura precedente, Montaigne representa el escepticismo, claramente burgués, de lo hasta entonces tenido como evidente, mostrando que

<sup>33</sup> Aunque en otro lugar analiza la *paideia* griega: FEL, I. pp. 1230-140.

<sup>34</sup> DUSSEL, E. "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana", en: DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E. *Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 19.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 12, 1161b, 27-34).

<sup>36</sup> DUSSEL, E. "Dominación-Liberación: un discurso teológico distinto", en *Concilium* (Madrid), 96 (1974), pp. 332-333.

la duda es saludable. A propósito de esto indica Dussel: "los filósofos latinoamericanos somos los escépticos de la filosofía del 'centro', dudamos de su validez universal. pero no pretendemos (...) que nuestro horizonte de comprensión es la naturaleza, sino que es un proyecto histórico de liberación" (PE, 28-29).

Como antes indicamos, Dussel se centra en la obra *Émile* de Rousseau y comienza con una *sospecha*: que frente al autoritarismo medieval los modernos pedagogos, comenzando por Rousseau, proponen la libertad de dudar, de criticar y elegir, pero eso, en realidad es el derecho del hombre burgués y no propiamente de la cultura más popular, Rousseau indaga el fundamento ontológico de su pedagógica, el horizonte último legitimador de su discurso. Lo encontramos al principio de su obra: "Todo es bueno saliendo de las manos del Autor de la cosas: todo degenera en manos del hombre"<sup>37</sup>. Rousseau combate la cultura, el estado de cosas dado, las instituciones sociales vigentes, que prolongan la rigidez medieval y feudal. La naturaleza, para Rousseau, hace a los hombres iguales, mientras que la cultura rompe esa armonía. Por eso tiene más predilección por los niños campesinos que por los mimados y deformados de la ciudad. Pero al fin, Rousseau piensa que el trabajo manual es el que más se aproxima al estado de naturaleza, aproximándose así al "artesano" que vive en el interior del burgo. Dussel piensa que "poco a poco se va dibujando todo el *éthos burgués*, para el que va siendo educado *Émile*, y por ello debe rematar su aprendizaje con un viaje por Europa, delicia de la burguesía europea en expansión" (PE, 32). Esta crítica está presente en toda la reflexión dusseliana de la pedagógica rousseauiana. Emilio es huérfano y su educación debe ser tarea del Estado de la Revolución Francesa, el padre de la revolución burguesa que tiene en Rousseau su ideólogo fundamental. Éste confiesa que para encargarse de la educación de Emilio, aun en el caso de que tuviera padre y madre, pone una condición: "sólo me obedecerá exclusivamente a mí"<sup>38</sup>. De esta forma el contrato político se ha hecho también pedagógico. El *ego magistral* ocupa el lugar de los padres: es también un contrato erótico. De esta forma surge la moderna pedagogía, que niega lo anterior (la cultura medieval) "y oprime lo popular (la cultura popular en la 'periferia': nuestra cultura dis-tinta y en parte autóctona)" (PE, 33). Rousseau es consciente de estar instaurando una nueva concepción de la pedagogía, de forma que cree necesario hablar del hombre abstracto: pretende de este modo instaurar una pedagogía universal, extrapolando así su *propio sistema educativo*, su horizonte europeo-burgués a la pedagogía en general. Con el naciente capitalismo, se buscará un modelo de hombre pragmático: Emilio hará "todo lo que sabe que es útil " y "no hará nada más que lo que es útil "<sup>39</sup>. De esta forma "la pedagógica es un momento de la ontología de la modernidad. El sujeto constituyente es en nuestro caso el del padre. Estado imperial, el maestro o preceptor. Esta subjetividad comprende el ser, el pro-yecto del hombre europeo, burgués, "centro". El padre-Estado-maestro es el *ego*, el punto de apoyo, el 'desde donde' se despliega el círculo del mundo pedagógico, ideológico, de dominación gerontocrática sobre el niño, la juventud, el pueblo" (PE, 35). Una vez definido "el ser" como el proyecto del sistema vigente, se educará al niño para que se incorpore a su maquinaria cultural, productiva, práctica y teórica. Lo

<sup>37</sup> ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 5.

<sup>38</sup> ROUSSEAU, J.J. *Op. cit.*, p. 29.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 300.

importante es que el joven "funcione" como una parte del Todo del sistema vigente.

Exportado este proyecto pedagógico (y ontológico) a las colonias (recuérdese el influjo de los afrancesados en América Latina a partir de siglo XIX) éstas sufrirán un modelo importado desde el "centro". Se imitará así su pedagogía, su proyecto, su filosofía (sus problemas y métodos), hasta sus modas estéticas, que desentonan patentemente en un continente distinto. El colonizado es en realidad en "*bon sauvage*", un "rudo", un "bárbaro" al fin. Enseñarle es darle el don de la "civilización y la cultura"<sup>40</sup>.

Domingo Faustino Sarmiento, ideólogo en América de lo europeo en su "natanaelismo", considera que lo que está en juego es "la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia"<sup>41</sup>. En la actualidad esta ontología pedagógica imperial no sólo se enseña en la escuelas y universidades del Tercer Mundo, sino que ha encontrado en los medios de comunicación { controlados por la multinacionales de la información del "centro") su mejor vehículo expansivo, unificando las culturas (saliendo perdedores las de la periferia). Las películas de *cow-boys* muestran la maldad de los "indios" y la bondad de los "blancos", los "buenos", los que terminan siempre ganando y matando al "malo". El mismo "Superman" es una evidente expansión del "modo de vida americano" (léase de USA) en todo el mundo, incluso en Europa. El imperialismo de turno introyecta de esta forma su "mismidad" a la "alteridad", uniformándola.

Dussel -aunque no olvidemos que escribe a principio de los años 70-, se muestra, a nuestro parecer, excesivamente acrítico cuando escribe: "No puede entonces extrañarnos, por todo lo visto, que el alumno más crítico sea el universitario, la juventud que estudia en los países subdesarrollados y oprimidos de la periferia. La *juventud* se transforma así en un momento supremamente lúcido del mecanismo mundial de la dominación pedagógica" (PE, 39). El populismo que subyace a esta idea nos parece hoy todavía más patente, no sólo en América Latina, sino también en el "centro". De hecho las multinacionales encuentran en la universidades su mejor criadero y frecuentísimamente los jóvenes críticos universitarios, cuando les garantizas el plato de lentejas, se vuelven ideólogos del sistema neocapitalista vigente. La juventud, más que cualquier otro momento de la vida, es la etapa de la introyección del sistema de valores del "centro" imperial y serán la élite dirigente en el Tercer Mundo prolongando la dependencia y la pedagógica dominadora de la que supuestamente fueron un día críticos. Este panorama nos parece pesimista: pero es el que vemos, y si queremos cambiar las cosas es preciso saber cómo son. Piénsese, finalmente, dónde y cómo están hoy situados los jóvenes de *Mayo del 68*, que sirven de inspiración a esas palabras de Dussel (Cf. PE, 9).

<sup>40</sup> En relación a la correcta educación de los niños Dussel indicaba, en 1970, la necesidad de no alienarle en abstracciones que si bien debe conocer, le pueden hacer olvidar su contexto histórico concreto. Así, enseñamos a los niños donde está el río Nilo cuando es posible que no conozca el río que pasa por su pueblo, "Para saber la historia de nuestro pueblo primero hay que aprender lo que significa tener padre, abuelo y bisabuelo". Si nos remontamos, por otra parte, tan atrás en el tiempo (en una método pedagógico deductivo) a la época de las cavernas, el chico tomará la historia como si de un mito se tratase; su mismo país, visto en un mapa abstracto, aparece como una entidad etérea, irreal. Es preciso, pues, partir de lo cotidiano (método inductivo): DUSSEL, E. "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en *Stromata* (Buenos Aires), n. 26 (1970), pp. 310-311.

<sup>41</sup> En su obra antes citada *Facundo*, p. 39. Véase lo que decimos en el capítulo dedicado a la "Barbarie", en donde examinamos esta implantación ideológica imperial.



### 4.3. Pedagógica meta-física personalista

Para poder superar esta "ontología pedagógica" es preciso descubrir la exterioridad del hijo o del alumno, en una pedagógica meta-física, de liberación personalista, que será descrita en realidad como una especie de *antipedagógica* del sistema. Éste considera al discípulo como un ente en el que hay que depositar conocimientos de 'lo mismo' del maestro, Es lo que Paulo Freire ha denominado "educación bancaria" <sup>42</sup>. Superar esta "ontología", tal como la concibe Dussel significará abrirse a un ámbito "más allá" (*metá-*) del ser pedagógico imperante. Para Dussel se trata, expresamente, "de una metafísica" (*PE*, 41). El hijo es "Otro" que los padres, es trascendencia metafísica personal estricta y debe ser algo así como un "anti-Émile". Los progenitores, con su acto de fecundidad pro-creativa, van más allá de lo que ellos son, dando lugar a alguien nuevo, distinto de ellos. La relación erótica cara-a-cara entre el varón y la mujer se trasciende en "*lo nuevo* donde los amados ven en el rostro del Otro, el Otro por excelencia: el hijo que todavía no han pro-creado" <sup>43</sup>. El ir pasando de exterioridad (relación varón-mujer) en exterioridad (padres/maestros a hijos/discípulos) significa de alguna forma transitar de una totalidad a la alteridad, y ello discontinuamente, como por saltos, "hace de la especie humana una especie analógica: una especie histórica, no meramente ex-volutiva y dialéctica, sino propiamente dis-volutiva y analéctica" (*PE*, 44).

El maestro no puede presentarse ante el discípulo como el portador de todos los derechos, siendo éste considerado como una *tabula rasa* propicia al adoctrinamiento irrespetuoso de su alteridad originaria. Pero ésto es lo que pretende la pedagógica dominante, vigente. El hijo y el discípulo son momentos de la Totalidad, pero son también "exterioridad metafísica", en un movimiento de "dialéctica analéctica", que constituye la anti-pedagógica o

<sup>42</sup> Entre las obras del gran pedagogo brasileño destacan *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970; *Ibíd. La educación como práctica de la libertad*, Tierra Nueva, Montevideo, 1969, etc. Un ensayo comparativo entre la pedagogía de Freire y la pedagógica de Dussel lo ha realizado COSTA, M.L. *Educação e Libertação na América Latina. Ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel*, CEFIL, Campo Grande, 1992, cuya conclusión es la siguiente "Evidencia-se relações suficientes entre Paulo Freire e Enrique Dussel para justificar como legítimo o postulado de suficiencia da Pedagógica da Libertação [de Dussel] como fundamento que informe a Pedagogia da Conscientização [de Freire]": pág. 53. Una síntesis del pensamiento pedagógico de Freire se encuentra en: GADOTTI, M. *Convite à leitura de Paulo Freire*, Scipione, São Paulo, 1989,

<sup>43</sup> *PE*, 42. Esta fecunda reflexión sobre el hijo como el Otro nuevo, da pie para reflexionar filosófica éticamente sobre el problema del abono. El tema, tal como aquí lo efectúa Dussel será objeto "retractaciones" en sus últimos escritos, en donde recurre, legítimamente, a la doctrina del "mal menor afirmando que "será un acto de libertad responsable de la mujer decidir dicho 'mal menor'", ya que el "feto (no habla ahora del Otro nuevo, más allá de los progenitores) está "en el cuerpo" de la mujer y afirma que "cuerpo propio es su ser": DUSSEL, E. "Filosofía de la Liberación: Desde la praxis de los oprimidos", en OLIVER ALCÓN, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. *América, Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/Universidad de Murcia, Murcia, 1992, p. 407. No negaremos aquí la doctrina del "mal menor que pensamos que es válida para solucionar problemas éticos, también en el caso del abono. Pero aquí, en cierta medida, Dussel contradice buena parte de su filosofía ética anterior, al olvidar el "imperativo categórico" la FL: "No mates al Otro". Si la mujer, sin más, decide lo que entiende por "mal menor" se podrá dar el caso, por lo demás, frecuentísimo, de que se ponga la *vida* del niño no nacido en un platillo de la balanza y en el otro no ya consideraciones de riesgo vital de la embarazada, sino otras "justificaciones": estéticas, económica coyunturales, etc. La superficialidad de este posicionamiento dusseliano esperamos que sea corregida en futuro.

"pedagógica de la liberación", que significa una situación ana-edípica erótica y políticamente pos-imperial (PE, 46). El valor de la persona, como criterio básico y absoluto de la FL, debe llevar aparejado el respeto ante el Otro, sea éste quien sea: padre, madre, hijo, maestro, discípulo, etc. Pero ésto entra en contradicción cuando una cultura, en este caso la del "centro" occidental, se identifica a sí misma con "la cultura sin más", o con "la naturaleza misma sin admitir conciencia crítica: es el imperio de la ideología a través de la comunicación colectiva " (PE, 46)

La pedagógica se juega básicamente en la bipolaridad palabra-oído, convocación-escucha, como expresión de la acogida al Otro como otro. El discípulo está ahí, como el hijo en la fecundidad erótica. Este hijo "pudo no estar, porque simplemente no se lo quiso, porque se lo evitó siempre[dice en referencia a los métodos anticonceptivos] o porque se lo asesinó en el abono" (PE, 49). El niño, al mismo nacer, llora, siendo el llanto su primer signo de comunicación. Saber escuchar su llanto es tener "conciencia moral" ('ética' debería decir aquí Dussel). "No hay -dice magistralmente Dussel- ninguna palabra tan indigente, de un pobre tan pobre, menesteroso, falta de toda seguridad, integridad, protección, alimento, hospitalidad, que un niño recién nacido" (PE, 49). Sin que ésto deje de ser cierto, todavía nos parece que existe un ser más menesteroso: el niño al que no se le deja nacer y se le mata en el vientre de su madre, des-trozado trozo a trozo hasta su aniquilación. El imperativo categórico dusseliano significa aquí, en la pedagógica: "Tengo hambre", hambre de "ser", del alimento, de cultura. Escuchar esta voz es tener conciencia ética. Aplicado al hijo significará: Respétame como persona, como Otro, y también: No me mates. Pero significa, en un movimiento radicalmente meta-físico: No mates al ser humano que todavía ni puede decir "no me mates", aquél que no sólo está más allá de lo visto (contra la fenomenología que confiere el sentido a lo percibido), sino incluso, yendo más allá de donde llega Dussel, más allá de la voz del Otro: No mates al que todavía no tiene voz, o al menos una voz que no puedes oír: una voz que clama con su *silencio*, pero que es presencia real, *existencia* humana, de la que ni siquiera se oye su llanto callado cuando es triturado por una máquina de hierro sin misericordia alguna. "El padre liberado, no el padre edípico, permite que el niño sea parido en normalidad (salida del útero), se le corte el cordón umbilical (primera autonomía), supere la lactancia por el destete, salga de la casa hacia el juego y la escuela, pero no desde el proyecto paterno-materno sino desde el pro-yecto filial metafísico que se ha revelado en el *silencio del maestro*"<sup>44</sup>.

Pero también, invirtiendo las posiciones, el maestro es el Otro, estando el discípulo "en la Totalidad". Es ahora el discípulo el que debe saber escuchar al maestro, siendo éste, a su vez, requerido por la exterioridad del discípulo. Nos encontramos, así, en una especie de círculo hermenéutico de la exterioridad. Al discípulo le hace taita el maestro.

#### 4.4. La economía pedagógica

Para Dussel la "económica" (del griego *oikía*: casa, hogar) designa la relación persona-naturaleza y se encamina a la construcción de una totalización dentro de la que pueda vivirse hospitalariamente la relación cara-a-cara de la "proximidad ". En la inmediatez que la

<sup>44</sup> PE, 51, Cursiva de Dussel.

boca del niño experimenta con el pecho alimenticio de la madre, que también le da calor, se originan, como primera fuente, todas las futuras relaciones interpersonales así como las del hombre con la naturaleza. El "mamar" es inmediato, sin espacio ni distancia: es "proximidad" primera. La pedagógica será, exactamente saber internarse en la *lejanía*. Enseñar a abandonar esa *proximidad* primera es función de la pedagógica, posibilitando la madurez del hijo. Algo semejante será la función del maestro, enseñar al discípulo a no necesitarle, a ser autogestionario con su vida, en la madurez y el altruismo. Al crecer, el hijo podrá superar el complejo de Edipo -en el que Dussel parece recrearse en demasía y acriticamente con Freud-. La proximidad familiar deberá posibilitar la lejanía que representa la llegada del hijo a la escuela. Nuestro filósofo considera que en América Latina las presiones culturales imperiales son tan fuertes que "es tarea esencialmente política la educación del pueblo" (PE, 60). De esta forma la "pedagógica" dusseliana también se refiere, con detenimiento, a todos los llamados *servicios* (en su sentido socio-político) institucionales que son fundamentalmente: educación, salud y "bienestar" (confort de la casa, transportes, pensiones, etc.), Dussel, en una mezcla a partes iguales entre pesimismo y realismo, manifiesta su *sospecha* de que los "sistemas" (educativos, sanitarios, legales, etc.) constituyen "Totalidades que se autoabastecen" y que de hecho llegan a *explotar* a las personas a las que dicen servir. El sistema educativo "aliena al alumno"; el de salud "enferma al sano": el de la justicia "crea nuevos deberes y alcanza el dictamen de inocencia tras ingentes gastos": el de transporte, además de sumergir al usuario en el sistema capitalista (compra del coche, gastos de carburante, seguros, etc.) "hace perder más tiempo para llegar a donde uno se dirige que en las aldeas de la Cristiandad colonial" (PE, 62), De este modo el Sistema que forman esos sistemas (en realidad "subsistemas") se vuelve carísimo, exclusivo, único. El pueblo, dice Dussel, se desentiende de educar a los suyos, dejándolos en brazos del estado político, pero éste, de hecho, no educará sino que alienará al niño o joven. De este modo los sistemas referidos son como un "cáncer que ya nadie puede extirpar". La misma escuela le parece que es un "sistema cancerígeno", y en un cúmulo de análisis y datos en el que no nos podemos detener, Dussel manifiesta que su investigación pedagógica tiene dos objetivos básicos: dar orientaciones que posibiliten detectar la "lógica de la totalidad" que es una especie de "lógica criminal", y por otra parte, diseñar instrumentos y sistemas que optimicen y maximicen la libertad para todos.

Apoyándose en Oscar Varsavsky,<sup>45</sup> N, Chomsky y H, Marcuse, Dussel señala las falacias de la creencia en una objetividad *universal* de las ciencias empíricas, incluso las aparentemente más asépticas, que en realidad se muestran condicionadas por opciones político-económicas (incluso a la hora de elegir un tema a investigar). Considera que debe darse una primacía, a la hora de la praxis de liberación, en las ciencias del "espíritu", y recuerda que todo imperialismo lo primero que hace en las colonias es eliminar a los intelectuales. En cambio la ciencia empírica, desde su pretendida objetividad (y no hay ciencia sin científico) se conviene en un arma inocente, como dijera Th, W. Adorno. Esto dice Dussel con el fin de indicar que la más sutil forma de dependencia, que podríamos denominar de "manos limpias" es la tecnológica, que se sitúa en la base misma del infradesarrollo dependiente de los pueblos periféricos. Se trata de una tecnología al servicio de las multinacionales, cuya influencia directa

<sup>45</sup> *Ciencia, política y cientificismo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971.

se extiende hasta las universidades (donaciones, becas, captación de los mejor preparados, etc.). La ciencia es, así, identificada con el cientifismo, que encubre los condicionamientos últimos históricos en los que se aposenta, siendo en realidad acrítica consigo misma en este sentido.

El sistema educativo correlativo al sistema capitalista, neoliberal o como se le llame, ejerce su influencia controlando (ya sea por ser propietarios, ya por medio de las aportaciones por publicidad) los *mass media* (radio, televisión, periódicos, etc). Buena parte del capital de las más importantes agencias de noticias (la información es poder), también está en manos de las multinaciones, directa o indirectamente. Así controlan y censuran la información, al mismo tiempo que adoctrina al pueblo con mensajes sugestivos, para que compre tal marca de tal producto, garantizándole el éxito, el "ligue", la felicidad en suma. De este modo el proyecto de fondo del sistema del "centro", se introyecta. Ya los niños son engatusados por los " dibujos animados" ,que tienen escenas de violencia continua, y que asumen los mismos valores (conservadores para el *statu quo*) vigentes en el sistema capitalista (Superman es presentado como el guardián del bien y del orden *de los USA*, y es identificado como el guardián del orden y del bien *universal*). Se muestra, entonces, como una tarea necesaria desenmascarar y desmitificar la pedagógica dominante, para mostrar su alternativa liberadora.

#### 4.5. El proyecto pedagógico

Debe quedar claro que no todo, en pedagogía, depende del método pedagógico que se utilice, sino que éste está en función de algo más genérico: el proyecto del sistema educativo, Dussel concibe el proyecto como "el fundamento ontológico, el ser de una Totalidad dada (la totalidad vigente) o futura (el proyecto de liberación)" (PE, 71). Por su parte la *eticidad*, en referencia al "proyecto" pedagógico es su referencia meta-física al Otro, mientras que la *moralidad* es la "relación óptica de la conducta a la ley", sea vigente o incluso futura, Hablar de la eticidad del proyecto pedagógico significa considerar si el objetivo de la educación es negar al Otro (hijo, pueblo) o afirmarlo en su exterioridad.

Frente a la cultura *imperial*, que posee como proyecto la dominación del Otro y su conversión en "masa", existe la cultura *popular*, cuyo proyecto es de liberación y que es "el centro más incontaminado e irradicativo de la resistencia del oprimido" (PE, 83). Aquélla tiene un proyecto que es fruto de la violencia y la manipulación. Lo curioso es que toda cultura vigente, sea popular o imperial, ha surgido en sus comienzos como fruto del proceso creador popular, ¿Qué es la cultura actual imperial sino el fruto de la rebelión del burgués contra la cultura del mundo feudal? Pero tras su surgimiento, la cultura popular parece eclipsarse, y aparece la dominación cultural oligárquica. En vistas al origen popular de la cultura reputa Dussel que la revolución cultural mundial deberá partir de los oprimidos de la periferia (identificados con el "pueblo").

La cultura imperial tiene su propia ideología, Dussel entiende aquí por tal la "totalidad interpretativo existencial, práctico-operativa " del sistema de la Totalidad (PE, 76). Esta Totalidad es la "cultura de las masas", hacedora del "hombre masa", -que ya describiera Ortega y Gasset-, que se manifiesta en las modas, los gustos, las aficiones (incluidas las deportivas), etc. La cultura imperial tiende a universalizarse de modo unívoco -en tanto que

corresponde a la cultura surgida en el "centro". Frente a esta universalidad unívoca nuestro filósofo propone una "mundialidad analógica", equivalente a la surgida en la periferia. La operatividad ideológica de la pedagogía imperial es alta, en tanto que es confundida con la "naturaleza" de las cosas: está tan universalmente presente que es percibido como lo "obvio", desde el acriticismo del hombre masa. Esta cultura imperial no es "inocente I", ni aséptica, sino que en su interior (y se trasluce en muchas de sus formas) late el propio sistema cultural, intelectual, filosófico, político, erótico, económico, e incluso religioso del "centro", y también tiene sus propios valores: la "valentía" como "valor objetivo" es equívoca: es valiente el héroe dominador que mata indios, como era valiente el general nazi que enviaba a sus soldados a la batalla.

La tradición viva cultural, popular, tiene un propio *êthos*, un peculiar modo de "vivir la casa" o "económica", de vestir, comer, de relacionarse con lo Trascendente, etc. Tiene una erótica, estética, política y pedagógica. La cultura popular tiene, pues, un "proyecto" de liberación. Pero también es constatable la asimilación, por parte del "pueblo", de buena parte de la cultura de masa, de manera que "no puede, *solo*, construir la teoría de su acción liberadora. Sólo en el encuentro de éste con el liderazgo revolucionario, en la comunión de ambos, se constituye una teoría", dice Paulo Freire<sup>46</sup>. La cultura liberadora es fruto de la fecundidad del "intelectual revolucionario" (el "profeta", al que antes nos referimos) y el pueblo. La misión de aquél es articular el proceso de la praxis liberadora, conociendo bien las tácticas del "sistema", sacudiendo de su letargo al pueblo. En la praxis de liberación debe participar la "base" popular, para que no sea dirigida por la élite intelectual y sea no-autoritaria y creadora. La misma universidad, cuna de las multinacionales, debe pasar a ser la forjadora de los intelectuales que estén al servicio del pueblo.

#### 4.6. La categoría de "pueblo"

Sobre el concepto de "pueblo" ha debatido frecuentemente Dussel, sobre todo contra Cerutti, su discípulo hipercrítico. A Dussel le parece que la categoría de "pueblo" no se considera como una verdadera categoría interpretativa científica y menos todavía sociológica. Sin embargo él considera que dicha categoría es "mucho más amplia, ambivalente y, por eso, más rica que muchas otras categorías que se usan", como, por ejemplo, "clase" social (*FEL*, III, 211). La cuestión de las clases sociales y su debate se remonta a la *República* de Platón ya la *Política* de Aristóteles. Por su parte Marx confirmó a la categoría de "clase" una enorme fuerza interpretativa en su sistema, al mostrar la oposición y la lucha entre las clases sociales, Pero Marx, dice Dussel antes de su "conversión" al pensamiento del genial pensador de Tréveris, se encuentra situado en el horizonte concreto de la oposición entre la burguesía y el proletariado, Lenin, en cambio, al estar situado en Rusia, cultura "secundaria" y "periférica" con respecto a Alemania se siente como *exterior* al centro. Otro tanto acontece con China, donde la dualidad "centro"- "periferia" aparece con claridad. La categoría de "pueblo" surge de la citada dualidad.

Para nuestro filósofo el "pueblo" debe ser situado entre tres opuestos: el imperio

<sup>46</sup> *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970, p. 242. Citado por Dussel.

(del "centro"), la burguesía nacional y la burocracia. Pueblo, en relación al imperio tendrá el significado de "nación" ; en contraposición a la burguesía nacional y la burocracia, el pueblo serán "las clases trabajadoras " (obreros, marginados, campesinos, etc.). De este modo "clase" es una categoría válida para el horizonte interno de una nación; la categoría de "pueblo" es más rica, amplia y Dussel la considera "estrictamente técnica" (*FEL, III, 213*). Entender por "pueblo" la nación o la ciudad significa ocultar el sentido de pueblo porque "en la categoría 'pueblo' tengo que incluir en su significado un momento esencial: *la exterioridad*" (*ib.*). En la historia humana el futuro es del oprimido, del exterior al sistema "porque es el que no tiene nada que perder; porque simplemente no tiene nada". El pueblo es libre, porque es pobre. Por ello aspira aun sistema *nuevo*, mira hacia un futuro en donde poder vivir "como en su casa". Pero como todo sistema dado aspira a su universalización y "pretende su eternización" , fetichizándose, " *la crítica de toda crítica comienza por la crítica de la religión del sistema divinizado*"<sup>47</sup>. Es preciso ser ateo del sistema para emprender la liberación de la exterioridad del mismo <sup>48</sup>. Hay que tomar en serio la categoría de "pueblo" ,sobre todo en Latinoamérica; pueblo no es sólo la suma de personas oprimidas, como tampoco es la totalidad del sistema. La esencia del pueblo la describe Dussel utilizando un concepto que, aunque se presta a confusiones, él tiene muy claro: es la " exterioridad escatológica" .Por escatológico Dussel entiende algo semejante a lo "utópico", y hace referencia a lo "por-venir", a lo existente más allá de lo dado; es el deseo de un futuro pleno, sin contradicciones, sin violencia (*FL, 2.1.6.3*), Pero en ningún modo debe confundirse -como algunos han hecho- con una conceptualización teológica y religiosa del mismo. El pueblo como exterioridad escatológica tiene unas categorías que el sistema no comprende.

Dussel, curándose en salud indica un peligro del que algunos le han acusado, casi siempre sin razón: el populismo (que sin embargo es perceptible en muchas expresiones), Dice Dussel: "no caigamos en un 'espontaneísmo populista', en el sentido de que el pueblo tiene ya todo y está muy bien y es infalible, y lo que él haga siempre funciona, ¡No! Hay que saber discernir entre lo peor que tiene el pueblo que es la introyección del sistema. Esto lo tiene el pueblo y hay que saber negarlo. Y, en cambio, lo mejor que tiene el pueblo es lo escatológico " (*FEL, III, 215*).

¿Cómo discernir entre el sistema introyectado por el pueblo y lo escatológico? Aquí, dice nuestro pensador, se hace necesario recurrir a la filosofía. El filósofo que se haya comprometido en el proceso de praxis liberadora, incluso estando en el interior del sistema, puede, escuchando a la exterioridad popular, criticar tanto al sistema como a sus ideólogos, la oligarquía ilustrada. Dicha crítica es "*la esencia de la filosofía*", (*ib.*), Sin la crítica esclarecedora del intelectual el pueblo no podrá liberarse, pues el pueblo tiene "lo mejor" pero mezclado con "lo peor"; la misión del filósofo será discernir qué hay de cada cosa,

Cuando expusimos el "método ana-dialéctico" de la FL dusseliana nos referimos por extenso a su concepción del filósofo como el que escucha la "voz del Otro", donde ese Otro

<sup>47</sup> *FEL,III, 214*. La cursiva es del autor.

<sup>48</sup> Volveremos detenidamente sobre esto en el siguiente capítulo, dedicado al "antifetichismo" teológico, cuando "momento" concreto de la FL, Cf. DUSSEL, E. " Acceso ético al Absoluto. El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios", en *Christus* (México), 484 (1976),40-57.

no es concebido de forma individual, sino comunitariamente, como el "pueblo" latinoamericano: aunque no por esto puede decirse, en forma alguna, que Dussel proponga el colectivismo, ya que en él la persona, cada persona, es un valor en sí, y un valor supremo.

Algunos críticos de Dussel le han acusado de mistificación en su tematización de la categoría de "pueblo". Muchas de estas críticas han salido ya expuestas, y muchas de ellas criticadas a su vez por nosotros. Sin embargo no terminamos de tener del todo claro que en la referida categoría no haya bastante de ingenuidad, mistificación y un cierto miticismo. Hay preguntas que están sin resolver por Dussel. En efecto, partir de la "voz" del pueblo, ¿qué significa exactamente? Dussel dirá que significa asumir su causa. Pero, ¿cómo se descubre exactamente esa "voz" del pueblo? El pueblo no es sino un conjunto de personas, dicho simplemente; y desde aquí, a lo que se puede llegar es a afirmar que el pueblo expresa diferentes "voces", esto es, las voces de las personas que lo componen. Hablar de "la voz" del pueblo sólo puede significar, y no queremos hacer decir a Dussel lo que no dice, que dicho pueblo tiene una *voz consensuada*. Pero, ¿acaso no es esto irreal? ¿No puede significar una manipulación intolerable, por parte de los líderes políticos y del mismo filósofo que se presenta como "discípulo" del pueblo.? ¿No puede significar esto que Hegel no está muy lejos de esta concepción del pueblo, contra la intencionalidad expresa de Dussel? Por otro lado, ¿cómo evitar que se legitime lo *consensuado*, en el caso de que hubiera modo de saberlo, como lo bueno, o como *verdadero*, sólo por el hecho de ser consensuado? ¿No ha demostrado la historia, también la reciente, a los peligros en que esto puede desembocar? ¿Acaso no demuestra la historia la manipulación de las masas populares por los líderes o mesías de turno?<sup>49</sup>. Nos parece que la verdad en modo alguno se puede identificar con el consenso, como la historia demuestra. ¿Acaso no se puede demostrar históricamente que el pueblo camina, la mayoría de las veces, por donde le dictan? ¿Qué sentido crítico tiene el pueblo como pueblo? La misma sociedad consumista, ¿no está basada en la facilidad que las masas populares tienen para oír la voz de su amo de turno, para vestir como les dicen, escuchar lo que les cantan y beber cualquier bebida que se presente como la chispa de la vida? En este sentido es preciso hilar mucho más fino de lo hasta ahora hilado, pues más pronto que tarde la revolución popular se conviene en estricta ideología, estratégicamente diseñada y conducida por sus formuladores, que con sus arengas arrastran a las masas a donde quieren. Sea dicho más claramente: al pueblo es preciso educarlo, y es tarea de los maestros educarlos o manipularlos: y esto vale particularmente para los que tienen un menor conocimiento de sus derechos, hasta el punto de que piensan que no tienen ni siquiera derechos. El estado totalitario sabe mucho de esto y en esto radica su fuerza. Sin embargo, no se nos interprete mal, pues no olvidamos que la praxis y la pedagogía liberadoras son hoy más urgentes que nunca. Tampoco se nos escapa aquello que magistralmente dijera Mounier: "*Si toda acción nos injerta en un mundo de datos preexistentes, no hay nunca, para la acción, pureza. Todas Las situaciones son situaciones impuras, mezcladas, ambiguas, y por tanto, desgarradoras. Querer actuar y no abandonar ninguno de sus principios o no mancharse las manos es una contradicción 'in terminis': expresa un*

<sup>49</sup> El libro de Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1980, nos parece que pone el dedo en la llaga con una gran lucidez, al analizar las manipulaciones populares que se propujeron, por ejemplo en el nazismo.

*fariseísmo egocéntrico ligado a la imagen del 'yo' más que al común destino de los hombres*"<sup>50</sup>.

#### 4.7. *Eticidad de la praxis de liberación pedagógica*

La praxis de liberación será vista como contrapuesta a la praxis pedagógica de dominación; ésta viene del "centro" y la otra surge de la "periferia". Se debe enjuiciar ahora la bondad o maldad del mismo acto educativo. El criterio de discernimiento moral partirá del "proyecto" de liberación. Sin embargo, como en toda la FL, el criterio último de enjuiciamiento ético es el Otro: "*afirmar al Otro y servirlo es el acto bueno; negar al Otro y dominarlo es el acto malo*" (PE, 89). El momento "concreto" de la "meta-física antropológica" que más privilegia la escucha del Otro es la pedagógica, donde el discípulo se revela al maestro y éste a aquél. La mutua escucha exige mutuo respeto, pero también amor (*ágape*) gratuito.

Parafraseando el último epígrafe del Tractatus de Wittgenstein, Dussel dice que el genial vienés parece olvidar que de aquello "de lo que no se puede hablar", lo místico, lo situado "más allá" del mundo, puede *revelarse*, expresando de esa forma su exterioridad. Lo "místico" wittgensteiniano es la "Alteridad" Dusseliana, que manifiesta el sentido del mundo desde fuera (la realidad exterior del Otro). Ante lo que es preciso guardar silencio (pero manteniendo fino el oído) es ante la revelación del Otro como otro.

La praxis pedagógica dominadora se basa en que no es posible otra palabra que la dada, la que establece el sentido del *statu quo*, del sistema establecido. La educación aquí es básicamente repetición de lo "mismo" y domesticación doctrinaria. Freire ha sintetizado magistralmente lo que Dussel quiere decir, cuando sostiene que en la pedagogía "bancaria" el educador "es siempre el que educa; el educando, el que es educado; el educador es quien sabe, los educandos quienes no saben; el educador es quien piensa, el sujeto del proceso o los educandos son los objetos pensados; el educador es quien habla, los educando quienes escuchan dócilmente"<sup>51</sup>. Aquí, en términos dusselianos, el educador es el *ego magistral* depositario del saber, que constituye el sentido del mundo pedagógico, mientras que el educando es un ente orfantal, receptor del saber. Por el contrario, la praxis pedagógica de liberación se basa en el "postulado de que nunca puedo yo mismo pronunciar la palabra reveladora del Otro: sólo me cabe, originariamente, escuchar la palabra meta-física, ética" de éste (PE, 94).

La pedagógica de la liberación se asienta en su postura anti-rousseauiana, *anti-Émile*, y se dividirá en tres partes. Primeramente, para Rousseau no tiene importancia que Émile tenga o no padres, porque la cultura es la fontanalidad originaria de la pedagógica. En segundo lugar, el preceptor no se debe hacer cargo de los derechos del alumno, sino que debe "obedecer" a éste. Finalmente, el proceso educativo no corresponde exclusivamente a la iniciativa del maestro, sino que se realiza desde la creatividad propia del educando.

Dussel tiene conciencia de los malentendidos en que puede caer lo que está proponiendo y por ello advierte ante dos peligros extremos. Por una parte, el excesivo

<sup>50</sup> MOUNIER, E. "Qu'est-ce que le personnalisme?", in *Oeuvres de Mounier*, Seuil, Paris, 1961, t. III, p.193.

<sup>51</sup> FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*, p. 78.



protagonismo del intelectual que "despierta" al pueblo, que puede arrogarse una posesión de la verdad que nunca puede poseer por sí solo, y por otro lado la "utopía" vana de un pueblo que se condujera críticamente a sí mismo, lo que sería una ilusión "espontaneísta". "Todo pueblo necesita la exterioridad de maestros, claro que no todo profeta es auténtico, hay falsos profetas, sofistas mercenarios, 'despistados'. La superación de esta aporía: o intelectualidad vanguardista o cultura popular autocrítica, nos exigirá formular (...) la pedagógica ana-léctica de la liberación" (PE, 95).

#### 4.8. Pedagógica ana-léctica de la liberación

Para concluir, la propuesta de Dussel, la ofrece en tres momentos.

##### 1) *El oprimido pedagógico como exterioridad.*

Es patente que un niño poco o nada puede interpretar o protestar. En cambio el joven, a partir de su adolescencia, puede mostrar su propia voz. El adolescente se afirma como Otro ante sus padres, ante la sociedad y el sistema dado. También el "pueblo" eleva su voz, en toda revolución política, económica, que es simultáneamente una revolución cultural. Ese pueblo afirma: "-¡Tengo hambre! ¡Tengo historia propia! ¡Dejadme ser dis-tinto! ¡No deseo ya ser objeto de misión [religiosa), ni de educación civilizadora, ni de métodos pedagógicos! ¡Dejarme ser! ¡Tengo derecho! " (PE, 97).

##### 2) *El maestro liberador como exterioridad crítica*

El maestro, como profeta, habla críticamente "delante del sistema"<sup>52</sup>, pues aunque conoce las estrategias del sistema, se abre, en la "conversión" al Otro. Mientras Rousseau exigía la obediencia a Émile, la pedagogía del anti-Émile no exige tal cosa, sino que más bien es el maestro el que se exige a sí mismo obediencia <etimológicamente *ob-audire*: escuchar al que se tiene enfrente). Andar entre dudas y tinieblas no es extraño, pues construir lo que no se conoce, lo nuevo, exige andar por caminos sin trillar, desconocidos. La voz del discípulo es exigencia, llamada a su liberación. "Sólo desde la exterioridad, a la intemperie, en la precariedad, la persecución, la soledad, el desierto, surge el profeta, el maestro propiamente dicho, el que podrá comenzar su tarea pedagógica" (PE, 98). La misión del maestro-profeta es enorme, pues si no critica a la Totalidad, muere como tal: y si lo hace, pone su vida, ciertamente, en peligro, y su puesto de trabajo, al exponerse a la persecución e incluso a la muerte<sup>53</sup>. Mientras el héroe del sistema muere por lo dado, el maestro se arriesga a morir por el futuro, por lo ad-viniente.

<sup>52</sup> Aunque Dussel no lo indica, algunas de estas expresiones que utiliza, y en concreto la entrecorillada recuerda con claridad diversas expresiones del libro bíblico del Éxodo, donde Moisés es presentado como "verdadero profeta", que hablaba "delante del Faraón" (Ex 4,21: Cf. 9,11).

<sup>53</sup> Lamentablemente esto no son sólo palabras. En el Tercer Mundo, también en América Latina, persecución a los intelectuales y profesores es patente y han sido asesinados cientos de ellos. El mismo Dussel, cuando escribía este librito, era objeto de grave persecución.

Lo propio del maestro no tanto la *verdad* cuanto la *veracidad*, la que siendo aprendida libera<sup>54</sup>. Con la "valentía" -la *parresía* en realidad- supera el miedo a la verdad. Dar al discípulo lo que le pertenece es hacerle justicia. El mismo santo Tomás describe la veracidad como un momento de la virtud de la justicia<sup>55</sup>. Esa veracidad hace, dice Dussel, al maestro insobornable, además de sentir respeto "sagrado" por su discípulo: y en un arrebatado de cierta exageración -típico de nuestro argentino- dice que ese es un "amor entrañable, mayor que todo otro amor" (*PE*, 100). Sin embargo el modo concreto de amar a sus alumnos es exigirles precisión, disciplina, rigor, etc.

3) *El proceso educativo "niega asumptivamente (sic) la introyección del sistema (de-strucción) y cons-truye afirmativamente la exterioridad"* a través de la praxis pedagógica liberadora.

El maestro no es propietario de la verdad. El que será enseñado, el alumno, el pueblo, "enseña primero". El maestro enseña a su discípulo a criticar. El discípulo interviene con la objeción, la pregunta, la innovación, la crítica. Ambos componentes de la enseñanza se enseñan, así, continua y recíprocamente, en una relación ana-léctica, donde se sabe del respeto al Otro meta-físico, in-comprensible si no se revela gratuitamente. Para construir lo "nuevo", antes es preciso "destruir" la introyección del sistema en el alumno e incluso lo que de él exista en el maestro. Sólo así podrá éste ser un sujeto pro-creador, fecundante. Pero no tendrá la estrategia de no querer influir en nada, como aparentemente afirman Sócrates y el mismo Rousseau, sino que, por el contrario, "advertirá al discípulo su posición fecundante, y le dará conciencia refleja de lo que él agrega al proceso del educando, permitiéndole así ser crítico con respecto al maestro crítico" (*PE*, 102).

Tanto para el alumno como para el maestro, ambos críticos, el método es la crítica liberadora; para evitar que ésta sea ella misma dominadora o manipuladora, es preciso advertir que cada uno debe ejercer esa crítica, poniendo " las cartas sobre la mesa " y hacia arriba.

Sin embargo una cierta dosis de equivocidad siempre está presente en la pedagógica de Dussel. En la *PE* concluirá: "Al servicio de los líderes populares de la cultura y del pueblo mismo deben redefinirse los 'sistemas' de escolaridad, de la universalidad, ciencia y tecnología, de los medios masivos de comunicación. En ellos no sólo debe participar el pueblo, deben tener el control por mediación de sus militantes revolucionarios de la propia cultura" (p. 104). Son concepciones tan genéricas que se prestan fácilmente a equívocos. En primer lugar, sigue latiendo una ingenuidad populista sobre los valores liberadores del "pueblo", ignorando que, casi siempre, éste avanza detrás de sus líderes o héroes, a los que no siempre guían intenciones éticas. El ejemplo de la extinta Unión Soviética debemos tenerlo presente, como también Cuba en la actualidad o Mozambique, por un lado, o los regímenes fascistas (la

<sup>54</sup> Cf. *PE*, 99. Nos parece que resuena aquí, en Dussel, aquella frase del evangelio de Juan que dice: "gnôsthe tèn alêtheian, kai ê aiêtheia eleutherôsei y mâs" (8. 32).

<sup>55</sup> La verdad como virtud es desarrollado por el Aquinate en *S, Th* II-II, q. 109, en el tratado *De iustitia*. Para él "veraz" es el que dice lo verdadero. La veracidad es la virtud de decir la verdad, y es parte de la justicia en tanto que el "acto de la veracidad dice relación al otro" *ad alterum* (Ibid., a. 3, resp). Citado por Dussel.

España franquista, Chile con Pinochet, o cualquier otra dictadura latinoamericana -que tienen, la mayoría, democracias formales "tuteladas" por los militares, siempre prestos a "salvar la Patria"). Por otro lado, con toda seguridad Franco, Pinochet, Castro, etc. se describirían como "servidores del pueblo", como "Iberadores" de la patria, etc. ¿Qué impide que esos "líderes populares" de los que habla Dussel se conviertan en dictadores! Por otra parte, ¿quién elige a esos líderes y quién les financia'?

Esta equívocidad de la que hablamos, puede ser tomada como una crítica a Dussel, ciertamente. Pero también es el reflejo de que es muy difícil que no sea así. Nos parece que no existe el "pueblo" en estado "puro", como tampoco existe un "maestro liberador" libre de toda impureza. Debemos huir aquí del platonismo, que olvida la complejidad de la encarnación en la cotidianidad histórica.

Sin embargo, no puede negarse a Dussel en su exposición, a pesar de muchísimas reiteraciones y "fijaciones", que realiza un considerable esfuerzo por pensar las condiciones de posibilidad de una pedagogía no opresora, respetuosa del Otro, de la persona y que busca ardentemente su liberación global como persona: política, cultural, económica, etc.

Sin embargo, nos parece que esta descripción de la cultura popular dusseliana adolece de un grave fallo en toda su obra *PE*. En efecto, al tomar como punto de partida que "el mestizo es el hombre latinoamericano cuya madre es la india y su padre el conquistador hispánico" establece que "el mestizo es el hombre latinoamericano propiamente dicho" (FEL, III, 202: *PE*, 111). Desde este punto de arranque, Dussel pasa por alto, al menos en su descripción de la "pedagógica" toda la rica tradición *genuinamente americana*, esto es, *india*. Olvida también que el origen de la misma FL arranca del indio, del que se ocupa, por otra parte Dussel en su tesis en historia, que es el más *pobre y oprimido* en su propia tierra. Si hubiera recurrido a esta tradición se' hubiera encontrado con la agradable sorpresa de encontrar lo que podemos denominar una pedagogía estrictamente *personalista*.

Miguel León Portilla, posiblemente el mejor conocedor de la cultura *náhuatl* (mexicana) sostiene, con pruebas, que "la cara" (in *ixtli*), junto con el "corazón" (in *yóllotl*) simbolizan la fisonomía moral y el principio dinámico de la persona<sup>56</sup>. Pues bien, este autor muestra que "la concepción náhuatl de la persona como ,rostro y corazón, es punto clave de la aparición de su concepto de educación"<sup>57</sup>. Un texto describe el ideal del hombre que se proponía educar la cultura náhuatl: " *El hombre maduro: corazón firme como la piedra, corazón resistente como el tronco de un árbol,, rostro sabio, dueño de un rostro y un corazón, hábil y comprensivo*"<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Se equivoca, sin embargo, León Portilla cuando dice que en la descripción de la persona refererida convergen, en un "paralelismo", "la cultura náhuatl y la griega": LEÓN PORTILLA, M. Toltecáyotl. *Aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México, 41992, p. 192. Ignora el mexicano que los griegos desconocían el concepto de "persona", que sólo es posible hallar, jurídicamente, en Roma y filosófico-teológicamente el Cristianismo naciente. Identifica, en realidad León Portilla la palabra "prósôpon", que sí se encuentra en Grecia, con el concepto temático de la persona.

<sup>57</sup> !bid.

<sup>58</sup> *Códice Matritense de la Real Academia*, edición de Del Paso y Troncoso, vol, VIII, folio 109, vuelto. Citado por León Portilla, *Op. cit.* p. 193. El mismo autor analiza el concepto náhuatl del hombre como "rostro y corazón", como "persona" en su obra *Los antiguos mexicanos*, FCE, México, 101993, pp. 148-156, donde es más preciso en su descripción de la "persona"; en el teatro, el derecho y la filosofía occidental.

Ser "dueño de un rostro y un corazón", ser dueño de sí mismo, maduro, comprensivo, he aquí el rasgo fundamental que caracteriza al hombre náhuatl. Aquí la pedagogía consistirá en formar esos "rostros sabios y corazones firmes ". Tras un pormenorizado aporte de numerosos textos, muestra León Portilla que el sistema educativo estaba abierto a todos, contrastando, paradójicamente, con la actualidad mexicana -con escasez de escuelas que impide la plena escolarización en pleno siglo XX-, pues en el mundo náhuatl "*prehispánico y aunque parezca sorprendente este hecho, sabemos por numerosos testimonios que no había un solo niño [a partir de los 6 años] privado de la posibilidad de recibir esa 'acción que da sabiduría a los rostros ajenos'*", del Otro, que caracteriza a la pedagogía mexicana<sup>59</sup>. También describe la importancia que la familia tenía en la educación del hijo para ocupar su puesto activo y solidario en la comunidad. Una idea semejante encontramos en la afirmación de Jacques Soustelle, cuando escribe: "Es admirable que en esa época y en ese continente un pueblo indígena de América haya practicado la educación obligatoria para todos y que no hubiera un solo niño mexicano del siglo XVI, cualquiera que fuese su origen social, que estuviera privado de escuela"<sup>60</sup>.

## 5. LA POLITICA ANTROPOLOGICA LATINOAMERICANA

Tras desarrollar los momentos de la "erótica" en un diálogo crítico con Freud y la "pedagógica" en debate con Rousseau, en la "política" de lo que se trata es de superar la ontología europea que tiene en Hegel a su más egregio exponente, aunque Dussel adviene que "como latinoamericanos, poco nos importa este salvaje progresista o revolucionario europeo de Hegel, porque nuestra crítica se dirige hacia un *más allá* de la crítica europea actual" ,pero no es conveniente olvidar que en el proyecto del filósofo de la liberación en realidad aquí el tema consiste en "criticar la Totalidad misma del *Estado europeo moderno, capitalista, imperial* y, en esto, Hegel se muestra su mejor resultado ontológico " ,aunque reconozcamos que fue un "crítico estricto del Estado liberal de *laissez faire*" (*FEL, IV, 54*).

La tematización de la "política" la ha desarrollado Dussel en el tomo IV de su *FEL*, que corresponde al capítulo noveno de la totalidad de la obra, aunque en otros muchos lugares encontramos referencias a la "política" latinoamericana. Al leer algunas obras de Dussel puede suponerse que la política es el tema sobre el que gira la totalidad de su pensamiento: quien así piense no anda desencaminado. Sin embargo el eje central del pensamiento del fundador de la FL es en realidad la *antropología*, el interés por la persona del Otro, y sólo desde esta consideración tiene su adecuado encuadre la reflexión no sólo política sino también ética de Dussel<sup>61</sup>. Lo que sucede es que la política es un "momento" privilegiado en las

<sup>59</sup> LEÓN PORTILLA, M. *Op. cit.*, p. 203.

<sup>60</sup> *La vie quotidienne des aztèques*, Ed. Hachette, París, 1955, p. 203. Cf. LÓPEZ AUSTIN, A. *La educación de los antiguos nahuas*, SEP/Ed. El Caballito, México, 1985.

<sup>61</sup> El capítulo VII de su *FEL*, en donde desarrolla la "erótica" ,tiene como subtítulo "La antropológica I" ; la "pedagógica" se subtitula "La antropológica II": y al tematizar la "política" lo subtitula "La antropológica III". Toda la reflexión dusseliana es una antropología; sus incursiones en la ética y la política, los otros dos grandes temas dusselianos, están supeditados a aquélla, Dussel escribe: "El método de la filosofía de la liberación sabe que la política es la filosofía primera, porque la política es el centro de la ética como metafísica

relaciones interpersonales, de forma que ésta será descrita por nuestro filósofo como relación "hermano-hermano", esto es, "persona a persona", mostrando así el origen antropológico de la reflexión que sobre la política realiza Dussel, que, como todo tipo de relación real es siempre *práctica*, así como dada en un contexto determinado, y por ello es política. Dicha relación tiene lugar en el interior de una determinada totalidad, que estará estructurada mucho o poco, pero estructurada al fin, desde los clanes del período paleolítico, pasando por las ciudades-estado del neolítico, hasta el actual mapa-mundi político. Los mejores filósofos que han estudiado la política (desde Aristóteles a Marx o Weber) están de acuerdo en que lo político se presenta como una totalidad funcional.

En las próximas páginas se comprobará que en la descripción que hace Dussel de la política su análisis se hace más complejo, a la vez que se propone acceder a la realidad, paradójicamente, de una forma más concreta. Es conveniente indicar que la "política" tal y como nuestro filósofo la desarrolla, tiene un ámbito de influencia mucho mayor que la relación erótica y la pedagógica (las tres forman parte de la "antropológica"), en tanto que funciona como "primera condicionante condicionada" de los demás "momentos" concretos (FL, 3.1.1.1 ). El término "política" aquí es utilizado de un modo amplio y no restringido a la tarea del político profesional, sino que abarca también a cualquier tipo de relación interpersonal que no sea estrictamente la erótica, la pedagógica o la teológica. Por eso la relación "tipo" es "hermano-hermano"<sup>62</sup>, sea varón o mujer. El abanico extensivo de esta relación, como se ve, es muy amplio y abarca históricamente cualquier forma de relación persona-persona, en el cara-a-cara, desde el surgimiento del hombre en la prehistoria remota, hasta las modernas formaciones sociales. Pero Dussel, sin embargo, asume una restricción en su planteamiento: se ciñe a la filosofía política latinoamericana. Las referencias al pensamiento político y filosófico del "centro" (Europa y EEUU, para Dussel) sólo tienen sentido en tanto que constituyen "la totalidad ontológica del sistema vigente" que se refiere al neocolonialismo de A.L. (*FEL, IV*, 49).

Recordemos que Dussel, tras haber puesto en su obra FEL en tercer lugar (tras la erótica y la pedagógica y antes que la arqueológica) a la política, en su obra Filosofía de la Liberación cambia el orden, ateniéndose a que es la "primera condicionante" de las demás relaciones interpersonales históricas concretas, exponiendo en primer lugar la política (seguidas por la erótica, la pedagógica y el antifetichismo o "arqueológica"). Como es perceptible nosotros seguimos el orden de FEL, pues nos parece que no está justificada plenamente esta primacía de la política, ya que considerado *genética y evolutivamente* el orden debe ser el de FEL y no el de FL<sup>63</sup>.

Antes de adentrarnos en el desarrollo de nuestro tema hemos de advertir también que la exposición que Dussel realiza de la política está claramente condicionada por el momento

---

(la exterioridad *ético-metafísica*)" (...) y "se concreta privilegiadamente en la política" (...), "superando así la mera ontología": FL, 5.9.1.1: cf. 2.4: 5.3: 3.1: 2.4.9, etc.

<sup>62</sup> El vocablo "hermano" no debe ser entendido en un sentido "religioso", en general, ni cristiano particular, sino que pretende acentuar la unidad del género humano y la interdependencia entre las personas.

<sup>63</sup> Por otro lado consideramos conveniente, por un mínimo de disciplina intelectual, no andar cambiando ni los títulos ni el orden expositivo de los temas. Además, es patente que el análisis desarrollado por Dussel en su FEL es mucho más exhaustivo que el expuesto en FL, que es en realidad una relectura de su FEL, IV.

en que escribió el citado capítulo noveno. Fue redactado en Argentina, en 1973, en pleno "populismo" peronista<sup>64</sup>. La inserción de la imberbe Filosofía de la Liberación en la política argentina fue problemática. El atentado que Dussel sufrió por parte de un comando del Sindicato Siderometalúrgico peronista interrumpió la redacción de esa obra, que quedó incompleta, y ello a pesar de que el mismo Dussel en la "Palabras preliminares " que anteceden a la obra se excusa del "cierto populismo" (FEL, IV, 17) que es perceptible en el libro. Nosotros, sin manipular esa exposición, nos referiremos a lo mejor de su política, prescindiendo de alusiones coyunturales.

En la "política" el discípulo o hijo de la pedagógica es el "hermano", el ciudadano, el trabajador, el compañero político, La descripción de la relación interpersonal que es la política no olvidará el lugar en donde ha sido pensada y escrita: el mundo dependiente y periférico latinoamericano, de lo que resultará una dramaticidad ineludible. El orden que Dussel sigue es el mismo que en los otros "momentos concretos " vistos.

### 5.1. La política simbólica

Con la descripción que hace el filósofo argentino de la política su análisis se hace no sólo más complejo, sino que también le permite acceder a la realidad de una forma más concreta, pues en la política es donde la relación interpersonal adquiere su mayor dramatismo y significación. "En ningún nivel como en el político el yo se manifiesta con mayor omnipotencia dominadora, imperial, guerrera, conquistadora, represora " <sup>65</sup>. Quizás en ningún otro nivel concreto como en la política, tienen importancia las expresiones "simbólicas", que posibilitan la percepción de las relaciones de dominio o liberación desde dentro, en donde el arte expresa el rico mundo simbólico latinoamericano, Sin embargo, la equivocidad no está del todo ausente.

Parece un desatino escribir que la América que los españoles se encontraron era un "ser en bruto "<sup>66</sup>. Esto significa desconocer la inmensa riqueza cultural que en la América pre-hispana existía: Amerindia. Pues bien, también en ese continente existía una totalidad política, un sistema organizativo que se comprendía a sí mismo como el "centro" del mundo, como sucedía en el Imperio Inca, para el cual los nahuas o aztecas eran "bárbaros " venidos del

<sup>64</sup> Nosotros pensamos, no obstante, que en la distinción que después analizaremos entre el pueblo como "nación" *ad extra*) y el pueblo como las "clases oprimidas" (*ad intra*), se percibe el principio del distanciamiento de Dussel con el populismo peronista, así como una escisión en el seno de la propia FL en "derecha " e" izquierda " .La primera seguirá hablando de la" nación" ,preferentemente; la segunda se referirá particularmente a las "clases oprimidas", Dussel se decanta progresiva pero decididamente por la segunda postura, hasta desembocar, a partir de su exilio en México, en un marxismo explícito (del "Marx mismo", como veremos, esto es, el "personalista" según la interpretación de Dussel; Dussel es un "marxista dusseliano", pero no un "marxista" en el sentido usual del término) tematizado desde su previo personalismo de la liberación latinoamericana.

<sup>65</sup> FEL, IV ,35. Al ser esto así, la exposición que Dussel realiza a continuación aparece a todas luces como insuficiente y parcial, de modo que da la sensación, en las primeras páginas, que nos aventuramos en un terna de un despliegue importante, para, al concluir la lectura, tener la sensación de que era mucho ruido y pocas nueces. Es patente, entonces, que la FL dusseliana deberá repensar mucho más detenida y profundamente la relación interhumana política, actualizando su reflexión y reexaminando algunas de sus posiciones.

<sup>66</sup> CATURELLI, A. *América bifronte*, Ed, Troquel, Buenos Aires, 1961, p. 13. Citado por Dussel.

norte, lo mismo que para los latinos de la cristiandad naciente lo eran los habitantes del norte de Europa. Esto acontece, entonces, no sólo en la relación entre el actual "centro" y la "periferia", sino en todas partes, que se considera el propio mundo como el "centro" del mundo, esto es, como único (dice Dussel). La misma totalidad política incaica fue el fruto de un complejo proceso de "destotalizaciones de organizaciones anteriores", que significaban en realidad "liberaciones" de otras totalidades. De esta forma también había en esas totalidades amerindias dominadores y dominados, pues la dialéctica del señor y el siervo aparece omnipresente en la historia. La política, como relación cara-a-cara no ya respetuosa de la alteridad del Otro, sino en-frentada (de enfrentamiento), se muestra en respuesta a la pregunta: ¿Quién eres tú? No eres mi hermano ni mi pariente, ¿Quién eres? Ahora mismo te mataré (...). Te castigaremos, beberemos tu sangre"<sup>67</sup>. La política como dominación del "hermano sobre el hermano" mostró su más cruel rostro en los dos grandes imperios indoamericanos.

Sin embargo, en ese mundo existía también un cierto comunitarismo de los bienes económicos. Las tierras eran divididas en tres partes: una era para el dios Sol, otra para el rey y la otra para sus vasallos. Cuando el número de éstos aumentaba, disminuía la proporción destinada al Sol y al rey<sup>68</sup>. Cada año se repartían las tierras y nunca los indios tuvieron la pretensión de poseer la tierra como suya.

Tras expresar una de arena (la dominación) y otra de cal (el comunitarismo), en el mundo amerindio, dice Dussel que, de pronto, en ese mundo irrumpió un día el europeo un ser extraño para el indígena. En ese mundo de opresión el ego europeo también se desplegó "dialéctico, conquistador, opresor" (*FEL, IV, 39*). Ese primer encuentro es conocido en Europa por los textos de los españoles que allí arribaron, aunque también ha quedado reflejado, desde la perspectiva del oprimido, en textos indígenas, que muestran la incertidumbre que les embargaba tras el "encuentro":

"El 11 Ahuau Katun, primero que se cuenta, es el katun inicial [el primer mes (...) los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay ¡Entristezcámonos porque llegaron! (...) los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra (...) los grandes amontonados de piedras [edificaciones]" que llevaban utensilio "que estallan fuego al extremo de sus brazos"<sup>69</sup>.

En esa primera hora también llevó el español a su Dios. Así se narra, por parte de los vencidos, esa llegada del cristianismo: "¡Muy pesada es la carga del Katun (el tiempo en que acontecerá el cristianismo. Esto es lo que vendrá: poder de esclavizar, hombres esclavo han de hacerse, esclavitud que llegará" aun a los jefes"<sup>70</sup>.

¿Cuál es la conclusión primera que se establece en la relación política entre el español y el indígena, vista por éste? "Imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en

<sup>67</sup> *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles*, FCE, México, 1950, p. 36.

<sup>68</sup> Según narra el Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, Colección Autores Peruanos. Lima, 1967, t. II, cap. I, p. 50. Citado por Dussel.

<sup>69</sup> *El libro de los libros de Chilam Balam*, FCE, México, 1948, pp. 124-125: edición a cargo de A Barrera. Este libro es muy querido por Dussel: el texto que transcribimos lo cita nuestro autor en multitud de ocasiones.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 126.

que guerreen los viejos y las viejas; en que guerreen los niños y los valientes hombres "<sup>71</sup>.

La *visión de los vencidos* adquiere de esta forma una alta significación simbólica y se convertirá en la autocomprensión histórica de los oprimidos, ya sean los indios del primer momento, el mestizo a continuación y el empobrecido pueblo latinoamericano en nuestros días. Es la visión autopercibida desde *los de abajo*, los empobrecidos, aquellos que son *nada* para el sistema de la Totalidad del centro, los bárbaros. Los oprimidos descendientes del indio oprimido y del blanco opresor. Un personalismo que asuma su causa, ¿qué será sino una meta-física antropológica *desde el reverso del ser*, desde la nada para el sistema de dominación? Una nada que muestra su ser y que en su rostro trasciende cualquier tematización del ser que les reduzca a ellos a "nada" .

Los conquistadores también tuvieron *su visión*, como reflejan sus ideólogos: Ginés de Sepúlveda, Gonzalo Fernández de Oviedo, etc., que perciben, desde su propia Totalidad, desde su comprensión dialéctica ontológica y antropológica, la realidad del indio, que es contemplado como un infra-hombre, un ser medio salvaje, que camina desnudo "tal cual su madre la parió". Por el contrario Bartolomé de Las Casas y muchos otros muestran, siendo europeos, la visión personalista que supera esa ontología de la Totalidad. Su postura profética - Dussel es absolutamente acrítico con su héroe- descubre la *exterioridad* del indio, su no ser nada, su positividad, denunciando los atropellos que sobre el amerindio realizan los conquistadores. Protesta asimismo el fraile sevillano por la reducción del indio como encomendado, sabiendo bien de la que hablaba, habida cuenta de que antes de su "conversión" al indio, a la justicia. Las Casas fue encomendero. Pero el día de Pentecostés de 1514, se produjo lo que él mismo denominó su "conversión" al pobre, al indio, tras leer en misa el texto del cap. 34 del libro del Eclesiástico: "Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia del padre".

Tras esta conversión, que Dussel llama "analéctica", el dominico muestra su posición "profética" como ámbito personalista, meta-físico, de superación de la dialéctica conquistadora. En efecto, Las Casas descubre la exterioridad, la dignidad personal del indio y desde éste critica el sistema de la totalidad dominadora <sup>72</sup>. En sus numerosos textos describe con minuciosidad la crueldad e injusticia de la situación de los indios, aunque Dussel opina que en sus descripciones el modo de exaltar al indio "no es de ninguna manera el posterior mito del *bon sauvage*" (FEL, IV, 41), pues incluso en sus formas estereotipadas y omnipresentes: el indio como "manso", "humildísimo", etc., la que trata de mostrar es justo el nivel meta-físico y ético; esto es, el indio, en cuanto Otro del europeo, como persona con derechos inalienables, El fraile representa la visión del cara-a-cara que duró muy poco tiempo tras el primer encuentro en octubre de 1492. La visión conquistadora tuvo sus representantes teóricos en los antes citados, y sus héroes conquistadores en Cortés, Pizarro, Alvarado, etc. , que son descritos por el filósofo argentino, sin que le falte razón, como "los héroes nietzscheanos, asesinos del Otro,

<sup>71</sup> Ibid., p. 137.

<sup>72</sup> A Dussel le gusta repetir esto, y lo hace siempre que tiene lugar. En la *biografía* de nuestro filósofo ya hicimos referencia a la relación que Dussel encuentra entre su vida y la del dominico sevillano. La misma "conversión" al pobre de Dussel, en su estancia en Israel con Gauthier, recuerda bastante a la descripción lacasiana de su propia "conversión".



expansivos de 'lo Mismo', del imperio<sup>73</sup>. Las Casas critica la totalidad del sistema que justifica la dominación del hombre sobre el hombre, de una cultura sobre otra, de una religión sobre otra. En sus escritos aparece frecuentemente el adjetivo "todo": "todo lo realizado", "todo injusto", "todo pecado", etc. La "Totalidad" está presente para ser criticada.

¿En qué consiste *el núcleo simbólico de la protesta lacasiana* según Dussel? En el descubrimiento del Otro como persona, con su dignidad arrebatada. Es justo el mismo punto de partida de la Filosofía de la Liberación, esto es, el "respeto y positivo descubrimiento del Otro en un sistema donde se lo reduce a ser un objeto ,encomendado'; crítica a la totalidad del sistema, en especial al dominador -el Rey, la burocracia, la oligarquía criolla, el europeo *en general*: descubrimiento de la praxis dominadora como pecado, falta moral, robo"<sup>74</sup>. En todo caso esa crítica a Europa la resume así Dussel al sintetizar tanto el pensamiento de Las Casas como el suyo propio: "Bartolomé ha alcanzado así el ,máximo de conciencia crítica posible, [en su época). Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad [naciente) como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el 'modo'[persuasivo y no violento]en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto a su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora "<sup>75</sup>.

Dussel considera que la historia de América Latina tras la conquista de 1492 puede dividirse en tres grandes "estructuras simbólicas", sobre las que se teje la conciencia cotidiana del mundo latinoamericano y que se refleja en sus obras de arte, en particular en la novelística<sup>76</sup>. El primer ciclo corresponde al mundo *colonial*: el segundo, al mundo

<sup>73</sup> FEL, IV, 42. Esto no quiere decir, como sostienen algunos, con Menéndez Pidal a la cabeza, que Las Casas fuera algo así como un renegado de España y que no amara a su patria. Sencillamente lo que significa es que percibe Las Casas, fácilmente disculpable de su exaltación, la soberana dignidad del indio. Sin embargo hemos advenido en otros lugares que Dussel es absolutamente acrítico con el dominico sevillano, Pareciera temer que si muestra las contradicciones en las que, temporalmente, cayó Las Casas, se derrumbara su "héroe" liberador. La postura en pro de la esclavitud de los negros, de la que después rectificó, la sido calificada por un filósofo español como " *medida puramente técnica* para sustituir una mano de obra por otra" ABELLÁN, J. L. "El pensamiento renacentista en España y América", en: ROBLES, L. (Ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p.180: la negrilla es nuestra y no deja de asombrarnos.

<sup>74</sup> FEL, IV, 42. La negrilla es nuestra y resaltándola queremos indicar que Dussel, al describir el núcleo ético-personalista lacasiano, como principio hermenéutico de su crítica, introduce parte de su propio pensamiento (de Dussel) en lo dicho por Las Casas, pues aunque ello se encuentre intuido en el sevillano, cierto es que su desapego a Aristóteles fue siempre muy cauteloso y quizás nunca definitivo, como indica José Luis Abellán en su obra antes citada. Pensamos que la crítica de Las Casas es básicamente cristiana, pero todavía desde una perspectiva más medieval que moderna, esto es, "europea".

<sup>75</sup> DUSSEL, E. 1492, p. 99. En este contexto habla Dussel de la "razón crítica" de Bartolomé frente a "razón estratégica" del realismo "cínico" del rey Felipe II y de la Modernidad posterior. Late aquí la crítica de Dussel a la "ética del discurso" y de la "acción comunicativa" de Apel y Habermas. En esta crítica coincide el personalista español Carlos Díaz -que apenas conoce la obra de Dussel- con nuestro filósofo, pero que no tiene reparos en hablar de una "razón profética": DÍAZ, C. *De la razón dialógica a la razón profética, (Pobreza de la razón y razón de la pobreza)*, Ediciones Madre Tierra, Madrid, 1991. Este librito supone una acertada, aunque un poco precipitada, crítica hacia la referida ética centroeuropea.

<sup>76</sup> Octavio Paz afirma en una de sus obras que "todas las historias de todos los pueblos son simbólicas quiero decir: la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son manifestación visible de una realidad escondida": *Posdata*, Siglo XXI, México, 1973, p. 114. Quizás late aquí también el "núcleo ético-mítico" de Ricoeur.

*neocolonial*; el último sería el de la *emancipación*, desde las revueltas de Tupac Amaru y la revolución mexicana, hasta la "lucha *nacional y popular* contra el *imperialismo* (en América Latina el imperialismo es norteamericano)" (FEL, IV, 44). Describe estos tres ciclos con una gran profusión de textos novelísticos y afirma que el tercero es el ciclo simbólico de "la guerra, mejor, de la *revolución*, mejor aún, de la *liberación*". Este proceso liberador surge del pueblo, espoleado por la cotidiana situación de injusticia<sup>77</sup>. Tras muchos fracasos, es el tercer ciclo el que, agónicamente, abre lentamente el camino de la liberación, en el que todavía se encuentra inmersa América Latina.

## 5.2. Ontología y política

Al comenzar a examinar los límites de la interpretación dialéctica (por contraposición a la "ana-léctica" o dialéctica positiva) de la política, Dussel define el sentido que atribuye a la política. Ésta es tomada en su sentido más amplio: "es toda relación cara-a-cara de hermano-hermano", en donde se incluye, como antes advertimos, cualquier relación interpersonal que no sea la erótica y la pedagógica (FEL, IV, 49). La filosofía política de la que él se ocupa es la ubicada en Latinoamérica, que al estar en una situación de postración, tendrá como antítesis a la filosofía política del "centro" (Europa y EEUU), que constituye la "totalidad ontológica del sistema vigente neocolonial latinoamericano".

La cuestión de una ontología política versará sobre la tensión entre "el Todo y la parte", es decir, de la Totalidad y la exterioridad a la misma, de lo político como ejercicio del *poder* del orden establecido, el del actual "sistema" o *statu quo*. Nuestro filósofo cita a Karl von Clausewitz, contemporáneo de Hegel, cuando afirma que "*la guerra es la simple continuación de la política con otros medios*"<sup>78</sup>. Aquí la política es un arte, el de prever y de ganar la guerra sean por los medios que sean. En esa previsión se ejercita la razón estratégica y guerrera. Aquí ve Dussel una concreción lógica de la filosofía imperial de Hegel, que es el "enemigo" a batir por nuestro filósofo latinoamericano en su reflexión sobre la política. Entendida así la política (con un indudable reduccionismo por parte de Dussel, pues pareciera que toda la política hecha o pensada en el "centro" es *ipso facto* guerrera), la política de la liberación será, necesariamente, una *anti-política*. En esa especie de corolario entre política y guerra late, claramente, la concepción del *homo homini lupus* de Hobbes.

La tesis básica de la denominada "ontología política latinoamericana" es formulada así por Dussel: "la Totalidad del 'sistema' político de nuestras dispersas naciones latinoamericanas, así como de América Latina como Totalidad, han sido constituidas por el 'yo' europeo (y por su prolongación geopolítica del 'centro'.)" (FEL, IV, 50-51). Se trata de examinar críticamente el "Estado de la Totalidad Política" neocolonial, que está vigente a pesar de estar en crisis. La ontología que Dussel cuestiona se refiere al mundo como Totalidad de sentido, que desde la subjetividad constituyente (del "*ego conquiro*") ejercita su voluntad de dominio sobre el Otro, el conquistado. El filósofo que más y mejor ha pensado la totalidad

<sup>77</sup> Para Dussel la "nación" es identificada con el "Estado" político, mientras que el "pueblo" es la totalidad de los ciudadanos que constituyen el orden político.

<sup>78</sup> De la guerra, Círculo Militar, Buenos Aires, 1968, t.I, p. 27.

dominadora moderna es Hegel. Por esto, del mismo modo que Dussel eligió como paradigma de su "erótica" a Freud y de su "pedagógica" a Rousseau, piensa que en la "política" con quien debe debatir es con el pensador prusiano. Para ese debate tiene como referencias concretas la *Enciclopedia* (1817), *la Filosofía del Derecho* (1821) y las *Lecciones universitarias* (de 1818-1831).

Para Hegel la categoría de "Totalidad" es expresamente el último horizonte de comprensión de su pensamiento político; lo político tiene lugar dentro de una Totalidad viviente, orgánica. Las resonancias aristotélicas son aquí claras, pues ya el Estagirita afirmaba que la *pólis*, su ciudad-estado era la única totalidad política, siendo *por naturaleza* anterior a la familia (la "política" antes que la "erótica") e incluso anterior a cada uno de los hombres, de la misma forma que "el Todo es anterior a la parte"<sup>79</sup>. El hombre es esencialmente un "animal político" (*politikón zōon*). Para el gran filósofo griego los habitantes de fuera de su ciudad, los "europeos" tienen una deficiente inteligencia, a pesar de su fortaleza física, son "bárbaros"; los asiáticos son, por su parte, hábiles e inteligentes, pero sin temple moral; mientras que los helénicos son inteligentes y animosos. De aquí puede concluirse con Dussel que "el ser humano, la Totalidad de la humanidad, el horizonte antropológico llega hasta los muros de la ciudad; ni los bárbaros [europeos] ni los orientales [asiáticos] son hombres. La *helenicidad* es el fundamento ontológico del mundo humano" (*FEL, IV, 52*). A pesar de haber en la ciudad griega muchas gentes: metecos, extranjeros, esclavos, etc., los que son estrictamente ciudadanos son los varones libres helenos, "ni siquiera la mujer y el niño griego" (dominación erótica } pedagógica). La dialéctica del "señor" y el "esclavo" no es exclusiva de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, sino que ya se encuentra en Aristóteles<sup>80</sup>. La justificación ideológica del esclavo "por naturaleza" es más terrible que su misma descripción de dominado, pues Aristóteles afirma que es más conveniente para el esclavo seguir siéndolo, siendo para ellos 12 esclavitud tanto "provechosa" como "justa". Esta doctrina sirvió a Ginés de Sepúlveda para justificar la conquista de América. De esta manera el "bien común" de la Totalidad política griega es inconsistente teóricamente<sup>81</sup>, pues se trata más bien de un "interés común" de los poseedores de los derechos en Grecia. Lo que se opone a este estado de cosas será catalogado como "mal común", esto es, la revolución, la subversión, el cambio. Aquí Aristóteles se pliega a la novedad, a la praxis de liberación; no hay exterioridad posible. La Totalidad política helénica se presenta como "natural", y tal como el universo físico aristotélico, "divina, eterna". El proyecto político "ontológico" del Estado aristotélico así como el de Hegel se cierra sobre sí mismo, sin que tenga límites fuera de sí, en su exterior. El mismo pacto político hobbesiano tiene como objetivo no hacerse la guerra en el *interior* del sistema, a fin de no debilitarse frente a los enemigos exteriores.

La *sospechas* de las que parte Dussel son dos: en la primera y en su crítica a Hegel y al estado moderno europeo piensa que debe tomarse conciencia de que incluso en e]

<sup>79</sup> *Política*, i, 1, 1253, 19-20. Dussel interpreta que esta filosofía política de Aristóteles posibilitó ideológicamente el expansionismo imperial de su discípulo Alejandro Magno. A esto se refiere con detalle su obra *HH*.

<sup>80</sup> *Política*, I, 2, 1254b 21: "Hablemos en primer lugar del señor y el esclavo". Citado por Dussel,

<sup>81</sup> Es la afirmación principal de la tesis doctoral en filosofía de Dussel, a cuya crítica dedica nuestro filósofo la segunda, parte de dicha tesis.

interior de la totalidad política se niega el ser (humano) a algunos hombres, como hace Aristóteles con los esclavos "por naturaleza". Además tiene Dussel el convencimiento de que cuando en el sistema político del "centro" se habla del "pueblo", más bien se refieren a una fuerza irracional, informe, temible, que no posee entidad. El pueblo, en tanto que representa una parte del Estado, tal como Hegel lo concibe, "representa la parte que no sabe lo que quiere"<sup>82</sup>. Percatémonos, entonces, de que para Hegel, despojar de racionalidad a una parte del Estado es privar le de *realidad*, reducirlo a masa informe, a "no-ser". Justo este "no-ser" es el pueblo latinoamericano en la concepción de Dussel, el antagónico de Hegel,

La segunda *sospecha* consiste en que la Totalidad, así entendida, desposee del ser a los pueblos *exteriores* a la misma, al "centro". El derecho de esta Totalidad está fuera de todo derecho, es un "derecho sobre todo derecho", que lleva al Estado moderno europeo "por una dialéctica que le es propia, a sobrepasarse; en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores"<sup>83</sup>.

Puestas estas bases, Dussel considera que su crítica a Hegel debe avanzar más lejos que la realizada por Marx, Rosenzweig o Marcuse, entre otros, pues no sólo reconoce en el Estado divinizado de Hegel un sistema político al servicio del capitalismo, sino que descubre en la concepción de ese Estado un prototipo de estado dominador, con opresión tanto en su interior (el pueblo como masa) como en su exterior (sobre las colonias y neocolonias). Este estado prototípico *es* en realidad, para la FL dusseliana, el que Europa exportará a sus neocolonias, donde se expande el *ego* de la modernidad europea, no sólo a partir de 1492, sino que incluso es posible remontarse "hasta el siglo XI con las Cruzadas" (FEL, IV, 56). Para este *ego* conquistador la relación interpersonal (la praxis) no es lo primario, sino que lo es la relación proxémica, hombre-naturaleza (poiésis). Existe entre el pensamiento político de Hegel y el actual neocapitalismo un nexo común, que es justo esa relación del hombre con las cosas externas a él relación de *posesión*. Esa posesión es de "una cosa", pero automáticamente, cuando se posee una cosa ésta deviene a ser *mía*, del ego poseedor: *ego possideo*. La misma relación con las persona estará frecuentemente marcada por el afán de posesión, donde es difícil diferenciar lo que es una pura descripción, de lo que es la posesión. Así, se dice: "esta chica es mi novia", "este coche es mío", "yo tengo unos hijos", etc.

Las conclusiones económicas de esta concepción explayadora del *ego* de la modernidad son igualmente claras. Puede incluso observarse que el mismo Hegel "ha descubierto la contradicción principal del capitalismo con profética anticipación ,t (FEL, IV, 58), al indicar que por la "universalización de las relaciones entre los hombres, que se manifiesta por las necesidades [de los mismos] y los medios que las satisfacen, aumento por una parte la acumulación de riquezas [en unos], pues esta doble universalidad [la de las relaciones y las necesidades] produce mayores ganancias: pero, por otra parte, la división y delimitación del trabajo especializado, aumenta también la dependencia [*Abnangigkeit*] y la miseria de la clase atada al trabajo [corporal-manual], aumentando así la incapacidad de sentir y gozar de sus

<sup>82</sup> Esto expresa Hegel en su obra *Rechtsphilosophie*, Vorrede, t, VII, p. 469: citado por Dussel.

<sup>83</sup> HEGEL, G.W.F., Op. cit., § 246, p. 391.

facultades, especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad burguesa"<sup>84</sup>. Esto significa, sencillamente, que el "progreso" de la sociedad burguesa necesita la oposición entre las clases enriquecidas y las empobrecidas (mejor que "pobres" y "ricas", que es desconocer la interrelación entre unas y otras). Las clases enriquecidas serán cada vez más ricas, a costa de separarse cada vez más en la acumulación de riquezas, de las empobrecidas. Esto lo recordará insistentemente el discípulo de Hegel, Marx. Para posibilitar este "progreso" o crecimiento económico, el estado burgués necesita expandirse, como aconteció históricamente, en las colonias, aunque estén emancipadas. Allí se exportan unas semejantes estructuras a las del estado liberal; dicha exportación es "como una condición de posibilidad de la constitución del estado absoluto, el estado moderno europeo", del estado imperialista (*FEL, IV, 59*). A este Estado le es esencial las diferencias entre las clases sociales en cuanto a riqueza de unos y pobreza de otros (la mayoría). Europa podrá llegar al estado absoluto "profetizado" por Hegel, merced a las contradicciones (económicas, aunque no exclusivamente) de la sociedad burguesa, En las neocolonias no pueden producirse de la misma forma las contradicciones, por lo que llegarán al "estado exterior de la sociedad civil", pero no al "estado orgánico". De esta forma, dice Dussel, "nuestra sospecha inicial queda verificada: Hegel critica el estado liberal externo en Europa pero lo afirma para las colonias, lo que, por otra parte, le permite a la sociedad burguesa europea tener un estado absoluto" (*Ib.*, 60). La existencia del estado metropolitano europeo se sustenta gracias a la existencia de los estados neocolonizados dependientes. "Esto ya no lo vio Hegel: tampoco lo verán los socialistas utópicos ni los posthegelianos. Esa es la tarea de la metafísica política de la periferia" , esto es -para Dussel- la FL<sup>85</sup>.

La guerra es una consecuencia de esta política ontológica dominadora, ya sea en el interior del sistema político del centro, con el " estado policial" , ya con la guerra explícita y la conquista hacia las neocolonias. La legitimación de esta violencia la posibilita la concepción hegeliana del Estado, que es el poder *absoluto* en la tierra, portador del Espíritu universal, de Dios mismo, Merece la pena transcribir el siguiente texto de Hegel: "*Esta liberación en la cual el espíritu procede hasta llegar a sí mismo y realizar su verdad y su trabajo, es el derecho sumo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo particular es portadora del grado de desarrollo que tiene lugar por aquel período, del espíritu universal en su existencia, y es la realidad objetiva en la cual éste pone su voluntad. Contra esta voluntad absoluta, la voluntad de los espíritus de los demás pueblos particulares no tiene ningún derecho: aquel pueblo es el dominador del mundo; pero, además, el espíritu universal traspasa su propiedad cada vez como un agrado particular, y abandona entonces aquel pueblo a su destino y a su condenación*"<sup>86</sup>.

Esta ontología de la dominación justifica ideológicamente el expansionismo imperialista, desde la justificación de la conquista de América a propósito de la "evangelización" y la donación de "civilización" del indio, hasta el actual imperialismo USA. Toda opresión

<sup>84</sup> HEGEL, G.W.F., *Op. cit.*, § 243, p. 389: cita de Dussel.

<sup>85</sup> *FEL, IV, 60*. Aunque esto lo escribe Dussel antes de conocer en profundidad el pensamiento de Marx. En la actualidad considera que la filosofía política y la reflexión teórica de éste es un valioso instrumento para la liberación de los pueblos periféricos dependientes.

<sup>86</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Ed. Porrúa, México, 1985, § 550, p. 2  
La negrilla es mía.

busca justificarse ideológicamente, para tranquilizar su conciencia colectiva, por lo que en el origen de todo tipo de dominación está la conversión al Otro en bárbaro, en "no-ser", en "nada". La guerra es la mediación de tan "magna" tarea, sea expresamente bélica, sea comercial, tecnológica o de otro tipo, ¿No es esto lo que hizo Hegel con Napoleón Bonaparte, conquistador de la Europa "civilizada" y al que vio el mismo día en que terminó su *Fenomenología del Espíritu* y en el cual percibió la concreción de este Espíritu? Dussel concluye: "¿El *Uebermensch* de Nietzsche no es acaso la última réplica del héroe hegeliano"? ¿Hitler, no es también su prolongación [no necesariamente querida de forma expresa por Nietzschel, en una interpretación a partir de una opción facista?"<sup>87</sup>.

Sin embargo es necesario advenir que es posible realizar otro tipo de política no dominadora: política de liberación, de respeto a la Alteridad del Otro (sea persona, pueblo, cultura, etc.), Para lograr una política personalista, ética, meta-física, se hace necesario redefinir las principales categorías político-hermenéuticas.

### 5.3. Descripción de la política meta-física

La política de la periferia debe ser en tanto que "de la liberación" una alternativa a la política del centro, "de la dominación". Dussel distingue frente a esta última política una "anti-política", contraria a la del sistema *capitalista*<sup>88</sup>. Su anti-política ¿es la del socialismo? No *exactamente*, pues más se asemeja al tercerismo populista, de corte peronista. En realidad no podrá mostrarse que Dussel justifique el socialismo *real* (el de la extinta Unión Soviética, por ejemplo), pero es patente que su crítica básica, en tanto que es lo que oprime al pueblo latinoamericano, se dirige contra el capitalismo. Para Dussel la esperanza del socialismo habría que buscarla más bien en casos como el cubano, socialismo *real* pero *latinoamericano*.

Lo meta-físico, es lo situado más allá del horizonte del mundo dado, lo literalmente "utópico" ("sin lugar"). Antes de su "descubrimiento" América no estaba en ningún lugar, era, "inexistente" para Europa: era el lugar de la "utopía". Para la conciencia refleja histórica europea sólo existía, a semejanza de la Trinidad divina, Europa, Asia y África, América surge, entonces, como una utopía *geográfica*<sup>89</sup> y pasó a ser un lugar en donde experimentar (Europa) una utopía histórico-política. Dussel insiste machaconamente: "Desde ya, repitiendo y anticipando, América Latina es 'el Otro', el *pobre*: un continente socio-cultural tenido por bárbaro, no ser, nada" (*FEL, IV, 64*), Utopía que nace dominada y dependiente<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> *FEL, IV, 62*. El corchete es mío.

<sup>88</sup> Olvidando, claramente, puestos a citar, la política del socialismo real, pues la del sistema del capitalismo es también real. En 1973, parece existir, -cuando escribe lo que estamos comentando-, sólo dos tipos de política: la del sistema capitalista y su antagónica: la política de la liberación como "anti-política".

<sup>89</sup> Y adviértase que el concepto capital y básico de toda la Filosofía de la Liberación dusseliana es el de "exterioridad", que es en realidad una categoría *metafórica geográfica*.

<sup>90</sup> Evidentemente Dussel no reflexiona sobre la liberación de toda América, pues para él al norte de México no existe sino una prolongación de Europa. Pero esto puede ser un olvido imperdonable, en el sentido de que los habitantes de esos lugares (USA y Canadá) han sido mucho más diezmados que los indios de Latinoamérica. Allí se cumple, plenamente, el expansionismo europeo, basta el punto de haber hecho desaparecer casi por completo toda la cultura indígena, ya los mismos indígenas. Los indios latinoamericanos fueron muertos en un número impresionante: y los que quedan son marginados y oprimidos, tanto por parte del exterior como en

### 5.3.1. El 'pueblo' como la 'nación' oprimida

América Latina espacialmente es como un no-ser geográfico. En su exterioridad geopolítica es posible distinguir entre la totalidad latinoamericana ("la Patria grande") y la de cada nación Particular ("la Patria chica"). Para el conquistador los indios, los bárbaros, son literalmente "utópicos", pues estaban allá aunque no tendrían que haber estado, ya que Cristóbal Colón tropezó casualmente con un continente que no entraba en sus cálculos, hasta el punto de que América es en realidad un continente "inventado", según la conocida tesis de Edmundo O'Gorman<sup>91</sup>.

Políticamente es posible distinguir un "espacio", como ámbito geográfico, donde se articulan las tensiones que luchan por el poder. Lo que acontece es que tras esa articulación los espacios distintos del propio son concebidos como extraños, foráneos, exteriores, mientras que él se percibe como "centro" que actúa como referencia obligada, como *desde donde* todo se juzga y se piensa. Desde este punto de arranque, Dussel pasa lista acriticamente a diversos populismos, desde el de Patricio Lumumba en Zaire, el de Perón en Argentina o el de Getulio Vargas en Brasil, pasando por la revolución china. En todos estos lugares el "pueblo" es exaltado, siendo visto como la "nación" dependiente de los centros de poder político, ya sea EEUU (para América Latina), Japón (para China), etc.

La alternativa política en esos contextos era: "liberación popular nacional o dependencia", sin que existiera alternativa posible a esa dualidad. En esa liberación el principal actor es el pueblo (a decir de sus políticos, tratadistas y escritores).

### 5.3.2. El pueblo como las 'clases' oprimidas

El pueblo se define como "nación" en una comparación entre el centro geopolítico y la periferia, mas en el interior mismo de la nación existen también centros y periferias. En este caso la *nación* como Totalidad, aún dependiente del centro mundial, excluye de su seno al *pobre*, a las clases oprimidas: de esta forma, la dependencia exterior estructura y define la dependencia *interior*, que son claramente diferenciables. Ya en el interior de la Grecia clásica, los sabios marginaban a los ignotos, lo mismo que los brahmanes ario despreciaban a la mayoría de la población paria. En cambio, señala nuestro filósofo, en la ética antropológica y política de los pueblos semitas se descubre la categoría de "Alteridad", aplicable tanto antropológica como política y socialmente, a la figura del *anawin*, el, pobre". Para el cristianismo primitivo, religión de esclavos para Nietzsche, los pobres son proclamados

---

el interior de sus países. Pero los indios norteamericanos han sido exterminados en un número cualitativamente superior sin que hayan encontrado una tematización filosófica que muestre su derecho a existir como Otros distintos.

<sup>91</sup> *La invención de América, Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, FCE, México, 1984 (original de 1958). La tesis básica es: "la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad" (p. 9). Dussel se ha referido a esta tesis de O'Gorman en diversas ocasiones. Una síntesis de su postura, que no coincide plenamente con la interpretación de este autor -aunque presupone sus ideas-, se encuentra en *1492*, pp. 31-47.

dichosos, porque serán liberados.

En este contexto Dussel se detiene a examinar con detalle el denominado "socialismo utópico", para lo cual se remonta a la doctrina social de los primeros Padres de la Iglesia, como Basilio de Cesarea, que afirma que la comunidad de bienes es una norma de existencia político económica más adecuada que la propiedad privada y "la sola conforme a la naturaleza"<sup>92</sup>. En esta constante doctrina de la Iglesia santo Tomás afirma que la posesión comunitaria de las cosas es de "derecho natural", mientras que la distinción de las posesiones ha nacido de la razón de los hombres<sup>113</sup>. No extrañará, entonces, que hayan sido tres presbíteros franceses los iniciadores del "socialismo utópico" (los "Abbés" Meslier, Morelly y Mably) como una crítica a la burguesía, siguiendo, en su inicio, la máxima de la ley judía: "Ama a tu prójimo [el Otro] como a ti mismo" y el principio cristiano denominado "regla áurea": "Haz al Otro lo que desees que hagan contigo"<sup>94</sup>. Dussel sostiene la siguiente hipótesis: "el socialismo tiene su origen en la categoría de Exterioridad o Alteridad que procede de la tradición semita (babilónica, hebrea, árabe, cristiana) y no de la indoeuropea (arios, griegos, romanos)" (*FEL, IV, 152*).

En las llamadas "reducciones" de Paraguay los jesuitas mostraron la viabilidad del modo comunitario de propiedad. Tras el fin violento de esta experiencia y la expulsión de los mismos de América en 1767, más de 1000 jesuitas propagaron por Europa la experiencia allí vivida, su utopía que empezaba a tener lugar. Lo utópico allí vivido influyó decisivamente en el socialismo utópico europeo: América influía por fin en Europa, a pesar de que no se dejó a aquella utopía realizarse plenamente. Ese socialismo que Dussel califica de "ético, utópico, cristiano" (*FEL, IV, 71*) propone la fraternidad entre los hombres. Tras describir las mejores ideas de Huben, Saint Simón, Proudhon y otros socialistas "utópicos", el filósofo latinoamericano afirma, en relación a cómo fue recibido este socialismo en algunos centros industriales de América Latina (en un reflujo de lo llevado por los jesuitas a Europa y que prosiguió la reflexión por la utopía de un Tomás Moro, Campanella y otros), que lo más relevante y también lo más desgraciado es que a las masas populares se les dio una extraña *hybris* de utopía social y populismo, de tal forma que quedó "ambiguamente definida la situación propiamente meta-física o de exterioridad alterativa (esto es, de propiedad]: sea de la Totalidad del mercado imperial internacional (como *naciones* distintas y periféricas), sea de la Totalidad nacional (como *clases* oprimidas o marginales)" (*FEL, IV, 73*). Lo más relevante, sin embargo, en vistas a la filosofía política de la liberación, es que en los Estados neocolonizados emerge una clase social oprimida (cada vez en mayor número: así vive más de la mitad de las personas en América Latina y así viven tres cuantas partes de los hombres), en la marginalidad del sistema económico mundial. Es en los pobres de la tierra, los "infrahombres" de la humanidad, en los que surge de forma imparable una conciencia

<sup>92</sup> *In Hexam., Homilía VIII: Patrología Graeca*, Migne, 1857, t. XXIX, col. 147.

<sup>93</sup> S, Th., I-II, q. 94, a, 5 ad 3.

<sup>94</sup> Sobre este principio estructura su última reflexión ética Paul Ricoeur, asumiendo el imperativo categórico kantiano: "Daos l'étude suivante, nous interpréterons la Règle d'Or comme la structure de transition entre la sollicitude et l'impératif catégorique qui impose de traiter l'humanité dans ma personne et dans celle d'autrui comme une fin en soi et non pas seulement comme un moyen": RICOEUR, P, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990, p. 222, n.2.



revolucionaria con características propias, nuevas, en la historia humana, Dussel advierte: "es sólo por la conciencia de la clase obrera que se realizará la revolución" (*FEL, IV, 75*). Llegados a este punto y teniendo conciencia de la complejidad de lo hasta ahora escrito se hace necesario clarificar, en la descripción de la política meta-física personalista, todavía más la noción de *pueblo*, ya como *nación* (en la periferia del sistema capitalista mundial), ya como *clase* oprimida (en el interior de la nación). La exterioridad política en cuanto tal, estrictamente, parte del Otro como otro en la Totalidad del sistema táctico, como el que no tiene cabida ("lugar", el "utópico") en su seno, el bárbaro, el que no cuenta. Es preciso afirmar y no como puro postulado sino como constatación de la realidad radical que "el Otro tiene su propia positividad meta-física, transontológica: tiene su cultura, su vida social, su lengua, su religiosidad, sus opciones políticas, su memoria histórica, su realidad más allá del horizonte del orden, de su pro-yecto y leyes, de sus instituciones y Estado. El Otro es el momento analéctico ('más allá' de *logos*) y que avanza como provocación, rebelión". Pero ahora políticamente el Otro no es una persona individual, sino que "el Otro es América Latina como exterioridad periférica" así como todo el Tercer Mundo. La afirmación del criterio ético absoluto de la eticidad política es el "sí-al Otro", su afirmación, su dejarle ser lo que es (*FEL, IV, 76*).

Dussel piensa que además es necesario distinguir entre el oprimido *en cuanto oprimido* y el oprimido, el pobre, en tanto que *exterioridad*. En el primer caso el Otro es una parte instrumental del sistema: en el segundo, es un momento "exterior" al sistema. El filósofo argentino considera que el concepto de "pueblo" incluye ambos momentos o aspectos. También distingue la noción de "Estado", diferenciando entre el Estado imperial, el del "centro", y el Estado dependiente, neocolonizado. Esencial al Estado es el ejercicio del poder. El pueblo, al tomar conciencia de su opresión, el Estado ejerce su violencia contra el mismo, "Pueblo" y "Estado" son así nociones diferentes ya menudo enfrentadas, "Estado" es, entonces, la totalidad política de los 'aparatos' de los que dispone para el ejercicio del poder: con el concepto de "nación" se refiere a la totalidad cultural o étnica: la "patria" hace referencia a la historia así como al territorio habitado por la nación, "Pueblo" (del vocablo latino *plebs*, que tiene bastante de despectivo) tiene una significación "ético-política", dice Dussel, siendo el sujeto político de la liberación: es el conjunto de la población pero en su 'esencia, son las clases oprimidas, las que siendo la mayoría son negadas por los dominadores" (*FEL, IV, 77*). En la Totalidad, "pueblo" se refiere a los oprimidos: y percibido éticamente, el "Estado" es una "noción ontológica", opresora, mientras que el "pueblo" en cambio es un concepto "meta-físico". "Poder en griego [escribe Dussel] se decía *arjé*; el pueblo está más allá que el poder (*anarjía*) porque " es su origen (*arjé*)". El concepto de "proletariado", por otra parte, haría referencia no sólo a la clase asalariada en el interior del sistema capitalista, sino también a la clase trabajadora "más allá de un régimen de salario".

La liberación latinoamericana y periférica en general será inviable si no es liberación nacional, pero ésta se juega básicamente en la liberación popular, esto es, la que protagonizan los marginados, el *lumpen*, los obreros, los campesinos, etc. Es preciso que el pueblo llegue a tomar y ejercer el poder: 'El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente *realidad, exterioridad y vida* para llevar a cabo la con-strucción de un orden *nuevo*' (*Ib.*, p. 78). El ámbito de lo ontológico es el de la Totalidad en el horizonte del sistema, en este

caso, como casi siempre, el capitalista. En cambio, el ámbito de lo metafísico es la *omnitudo realitatis*. Así entendida es patente que la metafísica no es la ontología,

En unas páginas escritas en México, en 1978, ya en el exilio y añadidas al original. Dussel se refiere, posiblemente debido a ciertas objeciones, a lo que denomina "la metáfora espacial de la exterioridad", que considera válida para la explicitación de los niveles prácticos de la FL: erótica, pedagógica, política o teológica. En cada uno de estos ámbitos asume las categorías hermenéuticas básicas, de forma que "la metáfora espacial se mantiene en un nivel abstracto de analogía pre-científica, pero no anticientífica" (*FEL, IV, 78*). Siendo el "pobre" la exterioridad supina, como categoría meta-física, indica la negación de una persona que sufre el hambre; la categoría de "exterioridad" significaría que la específica realidad del pobre no ha sido incorporada plenamente en el interior del sistema, de modo que en su realidad práctico-poética es el verdadero sujeto histórico. Su sola presencia, en su carnalidad, en su persona, se avanza en el sistema, como peligro, como novedad, como exponente de un "rostro revolucionario". La ontología no es la totalidad de la realidad: si fuera así, no habría quehacer histórico, no habría posibilidad de creación, sino sólo retorno sin fin de lo mismo. Pero ya que la historia existe, se hace necesaria la exterioridad también "de los modos de producción o la ontología dominante del momento histórico dado" (...) de manera que la ética nace de la "imposibilidad o posibilidad de la praxis desde la exterioridad. La maldad es la negación de esa praxis, de la praxis del pueblo, de las clases emergentes, revolucionarias" (*FEL, IV, 80*).

#### 5.4. Exterioridad y Política

Anouar Abdel-Malek considera necesario articular "una teoría de la especificidad, susceptible de articular la dialéctica de lo particular y lo universal, o sea que permita la estructuración de una auténtica teoría social y política a escala mundial"<sup>95</sup>. Lo que en este autor del Tercer Mundo se denomina "especificidad" corresponde, genéricamente, a lo que Dussel llama "exterioridad", mientras que lo "particular" sería lo "distinto" y lo "universal" corresponde a la "totalidad" dusseliana. Insisten, tanto uno como otro, en la necesidad de compaginar lo universal -la totalidad-, como lo particular -lo distinto- también a nivel político.

Lo que está *fuera*, "más allá" del sistema imperial capitalista, fuera de su control, es la *positividad*, dice Dussel. La exterioridad histórica es el momento analéctico ("más allá"), no sólo dialéctico (sería un momento *exclusivamente interno* al sistema dicho), que se explica por el *ser*, por la *realidad* del Otro. La liberación, así, no es sólo la negación dialéctica de la negación del Otro (liberar al oprimido dentro del sistema y permaneciendo éste), sino la afirmación de su *suidad*, de su exterioridad, su propiedad. El principio positivo (no ya como negación) desde donde surge la dialéctica negación de la negación es el descubrimiento práctico (no sólo teórico) de la existencia positiva del pobre, del Otro, sea personal (individual) o comunitario (el pueblo). "Este es el problema central de la economía y de todas las ciencias sociales en este último cuarto del siglo XX" (*FEL, IV, 90*).

Una teoría de la liberación advierte el problema de la exterioridad cultural, política, económica, etc., de un pueblo. Una economía dialéctica, a pesar de los "saltos"

<sup>95</sup> ABDEL-MALEK, A. *La dialéctica social*, Siglo XXI, México, 1974, p. 12.

revolucionarios, sólo afirma la continuidad, la inmanencia, lo Mismo: por contra, una economía dialéctica, por ejemplo, afirma lo nuevo, lo distinto, lo imprevisible, lo creador, lo otro. La Totalidad, dialécticamente, funciona como una inmensa mónada armónicamente preestablecida: la FL debe superar este conservadurismo leibniziano. A Dussel le parece que las economías de China, Tanzania y de Cuba significan la posibilidad de la aparición de nuevas fórmulas económicas y sociales como afirmación de la exterioridad asiática, africana y latinoamericana: significa, como positividad, la negación (analéctica) de la negación (la dependencia económica) del sistema imperial capitalista.

Un problema importante se plantea en el momento de pasar de una exterioridad abstracta, aunque sea como análisis descriptivo del rostro del Otro (como hacen Levinas y otros personalistas), que debe completarse con el concepto de “trascendentalidad interna” al sistema como totalidad. “La exterioridad se manifiesta en el sistema como una trascendentalidad que no queda enteramente definida por la totalidad, porque existe como un *plus-trabajo* que el sistema no sólo no puede absorber sino que niega, aliena, reprime”<sup>96</sup>.

Esta importante distinción, aunque no desarrollada como debiera por Dussel (en relación a su importancia), deja entrever que el Otro, aunque en su propia realidad, en su suidad, es exterioridad, propiedad, mismidad, sin embargo está *incorporado* (aunque sea la parte pobre, dependiente, oprimida) en el interior del sistema capitalista como totalidad. Si no fuera así, ¿de qué debería el Otro liberarse -o ser liberado- *con respecto a ese sistema*? El concepto de “exterioridad” se muestra válido para un análisis genérico, aplicado a América en relación al “descubridor” y al “conquistador” ibérico: también nos parece útil para describir la propiedad, la “incomunicabilidad”, la individualidad de una persona respecto de otra. Pero en el sistema económico *actual*, ¿quién es propiamente exterior al mismo en tanto que no sea parte (aunque sea la que lleve la *peor parte*, el oprimido) al mismo? Afirmar la exterioridad del Otro, como persona o como pueblo no puede significar desconocer esto, sino más bien afirmar que *incluso en su interior* el Otro tiene dignidad y derechos que al ser un *momento oprimido* le son negados al ser convertido en un tornillo insignificante en su inmensa maquinaria; es más, en esa maquinaria el trabajo del pobre, su *sangralidad*, y permítasenos el neologismo, le sirve de lubricante a sus engranajes, aunque su carnalidad aplastada dificulta de alguna forma el funcionamiento de la maquinaria del sistema, atrancando con su carne y sus huesos los encadenamientos antes de ser convertido en lubricante<sup>97</sup>. ¿Hasta cuándo podrá resistir ese organismo monstruoso funcionando y deglutiendo en su seno (y también marginalmente) a los pobres de la tierra? ¿No llegará un momento en el que los restos de los desechos humanos colapsen esa fábrica de acero insensible al dolor del Otro?

El Otro es la exterioridad práctico-poiética, “emergente de la trascendentalidad interna de una subjetividad histórica con conciencia de ser capaz de más: sujeto de plus-trabajo;

<sup>96</sup> FEL, IV, 92. Esta frase fue escrita en 1978, en México, donde comenzaba Dussel la meticulosa lectura de Marx, cuya influencia es ya perceptible en este texto.

<sup>97</sup> En este sentido también nos es posible entonces incluir en el concepto de “exterioridad” al trabajador y más aún, al no-trabajador, al pobre, al parado, al marginal, que vive geográficamente en el interior del sistema capitalista. La concepción de “Cuarto Mundo” nos es también útil ahora. Adviértase que el lenguaje que utilizamos es expresamente metafórico, aunque no sea una metáfora la muerte del Otro ni su dolor ni su hambre.

conciencia de hambre; rostro que emerge y exige un nuevo sistema " (*FEL, IV, 92*). De todo esto se concluye que el momento analéctico del pasaje dialéctico<sup>98</sup> es tanto el origen como el acabamiento de la misma dialéctica ontológica, negativa. "El sujeto histórico, como fuerza productiva sobrante, es el origen de la afirmación de la alteridad, la manifestación interna de la exterioridad o la anticipación trascendental del nuevo sistema " humanizador que se perfila (*FEL, IV, 93*).

### 5.5. La eticidad del "proyecto" político

Esta es la cuestión capital de cualquier política, ya que todo sistema político tiene una finalidad, que para Dussel debe identificarse con el *ser del statu quo* vigente. Siguiendo la peculiar terminología de nuestro filósofo es posible afirmar que el proyecto ontológico en América Latina posibilita el desarrollismo, mientras que el meta-físico se basa en un modelo de liberación, "de revolución social de las clases oprimidas" (*FEL, IV, 94*), ¿Por qué identifica Dussel el "proyecto" con el "ser" del un sistema político? Piensa que es posible distinguir entre el proyecto "ontológico" y el "óntico", así como el *modelo* de un proyecto (como el conjunto formulado o formulable de medidas políticas concretas). Pero el proyecto último es informulable, porque es el fundamento y la condición de posibilidad pre-temática de cualquier formulación política. No puede verse la luz que posibilita nuestra visión de la misma forma que mal podrá elegirse el fin último desde donde todo se-elige. Aquí la disyuntiva se plantea, sin embargo, entre el "ser de un sistema vigente y opresor o de otro de liberación futura, histórica, analéctica" (*FEL, IV, 95*).

El criterio ético del proyecto es perverso cuando totaliza el sistema vigente, lo fetichiza, negando al Otro (persona, clase o pueblo) y es justo cuando sé del "horizonte de comprensión de un *nuevo* orden justo futuro en el que el Otro político (...) es un momento libre en la solidaridad de la nueva Totalidad política advierte", dice en el mismo lugar. El proyecto es existencial; informulable por ser cotidiano, pues es aquello para lo que se vive, el fin o "télos"; el proyecto se vive, se busca, "se comprende, se tiende a él, pero no puede jamás ser una ideología". El proyecto de liberación es un pre-supuesto, una *hypo-thesis* de la acción política. Si puede formularse y planificarse no es el proyecto de lo *nuevo* sino sólo un "proyecto óntico", un fin no último sino, en todo caso, intermedio.

El proyecto político existencial, concreto, es "al proyecto formulado por el político, lo que la comprensión fundamental es a la derivada; por su parte, el proyecto formulado es al modelo del tecnólogo, lo que la comprensión derivada es a la interpretación del sentido" (*Ib.*). El proyecto existencial es pre-conceptual, en el sentido de pre-temático, mientras que el proyecto formulado por el político es conceptual e ideológico, de forma ineludible.

Desde estas consideraciones sobre la eticidad del "proyecto " Dussel pasa revista a las utopías modernas que surgieron tras el descubrimiento de América: la de Tomás Moro. Tomás Campanella, Francis Bacon, Juan Bautista Vico, etc., e indica que en todas ellas Europa sigue contando como el "centro", lo que "rmarca" a la utopía que ya no será algo radicalmente otro, nuevo, sino a lo mucho, un progreso de lo "rnisrno". Esas utopías, en realidad, actúan al

<sup>98</sup> La "ana-dialéctica" o dialéctica positiva, ya presente en Dussel en 1978.

modo de una causa ejemplar, pero sin cuestionar de raíz la modernidad burguesa como totalidad; lo que pretenden o postulan es una mejoría de "lo mismo". En cambio, la utopía analéctica, nueva, meta-física, la que no puede tener lugar sin cuestionar de raíz la eticidad del proyecto o fin del sistema político-económico dado, no se dedica a describir una organización fantástica política (como hacen los renacentistas), sino que debe conceptualizar las categorías fundamentales que posibiliten el proceso de liberación a través de la praxis justa. Y esto lo hace ofreciendo categorías *negativas* (como, las de "alteridad" y "exterioridad"), que permiten abrir un hueco en el denso caparazón del sistema vigente dominador, mientras que las utopías "ontológicas de la totalidad" describen *positivamente* hasta los contenidos de la ciudad futura; (*FEL, IV, 100*). Pero, ¿cómo describir en concreto lo que está por-venir, lo nuevo, lo desconocido? Desde la consideración de lo *nuevo*, lo creador, el respeto al Otro futuro, la FL sólo muestra el ámbito negativo, pues de la novedad, aunque algo se comprenda, más se sabe lo que no es que lo que es. Se trata de lo que podríamos denominar una descripción *apofática* de la política y de la polis futura, y esto por no olvidar que existe siempre una desproporción entre el proyecto mostrado y su cabal posesión formal.

De esta forma existe un sistema vigente, con un *ser* o *proyecto* político, personal también es posible construir un sistema cimentado sobre la Alteridad del pobre, desde la nación dependiente, desde las clases dominadas, desde lo *más allá* de lo dado políticamente como vigente y fáctico. En la ontología política del sistema dado, en el *statu quo*, el proyecto SC identifica con el *interés* (de unos "cuantos, los que llevan siempre las de ganar) aunque se diga; de él que es *común* (pues es común sólo entre los ganadores, pero no alcanza a los perdedores) En cambio el verdadero *bien común* no puede excluir a nadie de su seno. Pero esta concreción filosófica de la utopía política por realizar no puede olvidar que el bien común es lo primero (en la intención, pero lo último en su logro. "El *interés* común sirve a algunos en el sistema; injusto; el *bien* común lanza a todos a la construcción (no sin previa e inevitable destrucción de un sistema más humano, futuro, ad-veniente, poder-ser", utópico (*FEL, IV, 102*).

Lo que mueve a la liberación es la comprensión viva de la propia cultura; exterior oprimida, Dussel advierte, no obstante, que la liberación "primera y esencialmente en un movimiento de amor al bien común futuro, una esperanza en el bien-estar, una voluntad de libertad, un sentido de *realidad*". Esta utopía meta-física es la que lanza a los oprimidos a su liberación y moviliza la historia (*Ib.*). Sin embargo, el proyecto de liberación existencial de un pueblo puede aparecer confundido con el del sistema vigente de modo que no atraiga al pueblo con vehemencia: para despertar al pueblo y mostrarle su cabal proyecto liberador se hace necesaria la tarea del político como maestro, profeta, y también del intelectual para descubrir el proyecto propio confundido con el vigente. El pueblo frecuentemente quiere una vía rápida, al bienestar, identificado la mayoría de las veces con el acceso a un mayor consumo; pero ésta no es la verdadera liberación, sino sólo un espejismo enmascarador de la liberación auténtica y radical; el pueblo debe aprender que el camino de la liberación generalmente será largo ) costoso, exigiendo una recia disciplina "que sólo los héroes y los pueblos incorruptos pueden cumplir" (*FEL, IV, 108*). Habrá que tener presente una gran dificultad: el que domina no sólo es fuerte y numeroso, sino también rico y está superdotado en mediaciones científicas; olvidar la fuerza del opresor es estar derrotado de antemano. Dussel piensa, además, que si bien en Rusia pudo hacerse una revolución sin una originaria movilización popular, en los países

actualmente dependientes no es posible realizar la revolución de la liberación sin una amplísima participación popular. En cualquier caso el criterio para juzgar la eticidad del proyecto de liberación y de sus modelos es que libere al oprimido, que esté al servicio de los más pobres.

### 5.6. *La praxis de liberación política*

Dussel aborda finalmente lo que sería, en sentido estricto, una *praxeología*. Para su análisis nuestro filósofo tiene presente la distinción realizada entre "política" y "anti-política". Ésta se divide a su vez en dos momentos: el tiempo de-estructivo, agónico, y el constructivo, que comienza con la toma del poder y prosigue con la realización de la virtud de la *prudencia* política. En el primer momento tiene un crucial papel el "héroe libertador militar", pues es, para Dussel, quien posibilita la victoria popular y la toma del poder. La dualidad establecida por Dussel es tan clara como ambigua, como veremos, pues distingue entre los ejércitos liberadores, que aman al pueblo, y los ejércitos dominadores, que sólo reprimen al pueblo desde el *statu quo*. El mismo Dussel es consciente de esta ambigüedad, que piensa que es inevitable, pues el ejército y el político liberador, una vez tomado el poder, pueden convertirse también en dominador, como percibimos -aunque Dussel no se refiera a estos casos concretos- en el antiguo ejército soviético, el chino, pero también el cubano, represor del pueblo que antes habían "liberado". Nosotros somos más críticos ante todo tipo de ejército que Dussel: pero prosigamos la exposición antes de avanzar más cosas.

También en la América pre-ibérica los imperios azteca o inca ejercían su dominación sobre otros pueblos, de la misma forma que los españoles y portugueses -entre otros- dominaron a los indios y de forma similar a como el imperio británico dominaba sus colonias de América del Norte, India, etc. La política conservadora de Aristóteles le sirve a Dussel de punto referencial crítico, pues para el Estagirita era preciso construir un régimen que pudiera "evitar las revoluciones"<sup>99</sup>. Para esto el régimen concreto se diviniza o se presenta como "natural", con el fin de que el derecho basado en él, también "natural", justifique lo que se realiza. Las leyes positivas de ese régimen, derivadas del "derecho natural" (el fáctico en realidad, pero ideológicamente convenido en "natural"), son igualmente justificadas. De este modo "la cultura presente" puede "universalizarse, eternizarse" hasta el punto de que "todos [los ciudadanos] obviamente admiten lo vigente como *real*" (*FEL, IV, 111*). En este tipo de régimen -y para Dussel en toda Europa- nadie se cuestiona por la eticidad del sistema en cuanto tal, ni sobre la humanidad como sociedad multinacional: "Todo se hace porque se hace, se cumple por obediencia, por disciplina, porque siempre todos han obrado 'lo mismo'". Se transforma así la política en una técnica o arte de proseguir en el poder, dejando las cosas tal como están, a pesar de que al principio pueden ser un- régimen surgido de una lucha de liberación popular.

Como hemos indicado antes, la praxis de liberación tiene dos momentos (aunque pueden darse simultáneamente): el de-estructivo -al que Dussel ha dedicado la casi totalidad de su reflexión "política"- y el con-tractivo. En el primero prima la importancia del "profeta" y del militar: en el segundo tiene la primacía la prudencia política propiamente dicha, la ruptura

<sup>99</sup> ARISTÓTELES, *Política*, IV, 11, 1296 a 7: citado por Dussel.

del orden vigente exige "la guerra o lucha de la liberación" desde la que "comienza la *construcción de un orden nuevo*"<sup>100</sup>. En el primer momento, según nuestro pensador, habría crítica y filosofía "meta-física", mientras que en el segundo existiría la negociación y la filosofía "ontológica". A estos dos momentos le seguiría una época "clásica", en donde comienza una nueva dominación, para, en un cuarto momento, decaer y surgir de nuevo la lucha de los opresores contra los nuevos oprimidos. La visión dialéctica de Dussel, nunca olvidada, se muestra aquí. Veamos esto con más detenimiento, para concluir.

En el estado de postración de muchos pueblos la alternativa se presenta así: opresión o guerra de liberación. Este momento de lucha es "simultánea al momento de represión" del orden que transita por su época "clásica" hacia su "decadencia", aunque ésta puede durar incluso siglos. En la revolución, entonces, es necesario distinguir entre el arte *militar* y la *prudencia política*. Al político revolucionario, "destructor" del orden establecido, no puede faltarle ninguno de estos dos "momentos", "porque la salida de un pueblo de su esclavitud se cumple *siempre* con modalidades de guerra: sea guerra psicológica, ideológica, fría...o caliente"<sup>101</sup>. La guerra se establece -Dussel siempre es muy dualista- entre dos grupos de personas: los miembros del ejército imperial, contra el ejército "de liberación". Y todavía aquí hay que diferenciar, pues un ejército nacional neocolonial puede convertirse en un ejército liberador, que se opone a dicho colonialismo y dependencia, exterior, pero también incluso interior; también es útil la oposición de otro ejército, "ahora popular".

En este complicado y ambiguo tema Dussel se limita a afirmar que mientras algunos, en: América Latina, proponen la *guerrilla*, desde los *Tupamaros* del Uruguay. *Sendero Luminoso* en Perú. así como las diversas guerrillas de Centroamérica, otros piensan que el ejemplo de Mahatma Gandhi en la India o de Manín Luther King en USA, propugnando la "no violencia" activa, es una táctica factible y efectiva. Dussel se conforma con manifestar: "Como filósofo no podemos dar nosotros un juicio *político* sobre cuál de estas mediaciones es la más prudente ahora y aquí en América Latina, o en cada país, pero, nos vemos obligados a clarificar la situación ética de esta lucha por la liberación"<sup>102</sup>. En efecto, en la lucha por la liberación la cuestión a definir estriba en que sea "prudente, realista, viable", pero esto corresponde a una estrategia estrictamente política, según Dussel. La guerra no es, como pensaba *von Clausewitz* un mero arte, sino que es necesario cuestionarse sobre su finalidad y justificación ética, Dussel recurre ¡a Mao Tse-Tung! para afirmar que existen dos tipos de guerras: las justas y las injustas. La primera es la que libera al pueblo y la nación. En este contexto considera como "héroes", "maestros" y "profetas" a Kemal Ataturk:, Nasser, Mao, Castro o Velazco Alvarado. El "tipo" o modelo de este héroe, maestro y profeta es Moisés, que libera al pueblo oprimido en Egipto. Si la virtud capital de la política es la prudencia, la de la guerra es la valentía (la "hombría", dice) de jugarse la vida por lo que vale más que la propia vida: el Otro, "el pobre, el pueblo" que clama e "interpela desde más allá del ser: lo sagrado" (*FEL, IV, 120*).

<sup>100</sup> *FEL, IV, 114-115*.

<sup>101</sup> *FEL, IV, 118*. La negrilla es nuestra.

<sup>102</sup> *FEL, IV, 119*. Esta, idea nos parece que condensa la postura sobre Dussel en este asunto. Volveremos a referimos a ello en la "conclusión crítica", seguidamente.

La moralidad de la praxis revolucionaria queda "probada" por su fundamento: la liberación del Otro, pero también está justificada por el "derecho natural", el verdaderamente "humano", definido "escatológicamente como el derecho que por sobre todo derecho positivo otorga derechos al Otro como otro, y la praxis revolucionaria sirve al Otro". El fin de la praxis, de la guerra revolucionaria es la toma del poder: aquí el momento de-estructivo se toma con-estructivo y organizador. El del poder es el tiempo de la invención, creatividad, de la negociación, de la prudencia legislativa y política ejecutiva (no aparece expresamente el poder judicial, siguiendo la triada que va desde Aristóteles a Montesquieu). Pero una vez en el poder las leyes positivas son preceptos de derecho coactivo, de modo que "lentamente, de 'bien común' inequívoco se va conviniendo en 'interés' común equívoco". De la misma forma el que era héroe "inequívoco" comienza a mostrarse ambiguo y sus mediaciones no son unívocamente liberadoras. De este modo -¿excesivamente simplificado(!- "nace el *Estado libre* que va estructurando el nuevo orden" establecido (Ib. ). Esto corresponde, tipológicamente, a la época "clásica" de una totalidad política que desembocará en la "decadencia"; se llega así a la "vejez" de un régimen político, que deberá ser superado a un período burocrático, oligárquico. Una vez aquí "el nuevo derecho positivo deberá ser reformulado desde las nuevas exigencias del derecho natural y la futura revolución testificará su fin" (*FEL, IV, 121*).

### 5.7. Consideraciones críticas

Partiendo de la cotidianidad de su realidad latinoamericana, Dussel no considera factible una transición "reformista", sino que en él prima, patentemente, la necesidad de la "revolución". Cuando escribía esto la transición política española de la dictadura a la democracia popular estaba sin realizar. Hoy sabemos que nuestra transición ha sido un modelo para muchos países latinoamericanos, en su paso de las dictaduras militares a regímenes democráticos-aunque algunos, como el caso del Chile con democracia "vigilada" por Pinochet-su democracia debe ser afianzada. En todo caso nos parece que Dussel no reflexiona sobre la "reforma" de las instituciones, sino que postula la necesidad de la revolución, por el catastrófico estado de cosas reinante en América Latina a principios del decenio de los años 70; pero este estado de cosas no ha mejorado *radicalmente* -en tanto que subsiste la dependencia exterior-. Pensamos que en la actualidad nuestro filósofo sigue sosteniendo las mismas ideas que las aquí expuestas, variando sólo en matices no substanciales; lo que sí varía es la energía de su postulación de la revolución violenta.

En una obra que expresa su posición actual, "definitiva" -hasta ahora-, Dussel indica, contraponiendo "liberación" con "emancipación" (en el sentido habermasiano) que "el concepto de 'liberación' incluye el nivel (...) de 'ruptura' (si es necesario aun revolucionaria de la 'sociedad abierta' [de Popper) desarrollista, del capitalismo central, inimitable en el capitalismo dependiente, explotado y periférico"<sup>103</sup>. Pero para mostrar que después de 20 años

<sup>103</sup> DUSSEL, E. "La introducción de la 'Transformación de la Filosofía' de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación, (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en: APEL, K.O.-DUSSEL, E.-FORNET-BETANCOURT, R. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p. 101. n. 130.



su lenguaje y sus ideas no han variado sustancialmente, en esta misma obra dice más adelante que "el 'proyecto' de liberación (...) es transontológico, o se encuentra más-allá del horizonte y del 'interés' (en el sentido habermasiano)", de forma tal que "la 'praxis de liberación', obviamente, si fuera necesario ,perforaría' un tal horizonte (y es el acto negativo de la destrucción, y el acto positivo de la construcción, propio de la praxis revolucionaria). Liberación no es 'necesariamente' hic et nunc revolución. Pero su 'posibilidad' (que sólo la *frónesis* 'sabe cómo, cuando, etc.' podrá 'decidir' (...) no puede ser negada *a priori*"<sup>104</sup>. El esfuerzo de Dussel por matizar es patente aquí. Pensamos que en una cuestión tan grave como esta es preciso andar con pies de plomo, y sin negar el denominado " derecho de resistencia " - magníficamente tematizado por los filósofos y teólogos clásicos de Salamanca- de un pueblo, es conveniente no olvidar que a veces, en América Latina, algunos "revolucionarios" han creído tener una especie de "carta blanca" en la reflexión no sólo de la filosofía, sino también de la teología de la liberación, para lanzarse a la praxis revolucionaria no en todos los casos absolutamente justificada.

En una conferencia pronunciada por Dussel a mediados de la década de los 70 exponía éste que la política de la *Comisión Trilateral*, auspiciada por el entonces presidente de EEUU, J. Carter, se recubrió de un nuevo vestido: "se defenderán ahora los Derechos Humanos que los Estados Unidos enseñaron a nuestros militares a pisotearlos. Nuestro filósofo estima que se trata en realidad de una estrategia propia del mismo sistema capitalista, que no se cuestiona a sí mismo, sino que sólo pretende superar sus propias crisis, por lo que necesita abrirse a nuevos mercados. Pero como los gobiernos represivos empobrecen al pueblo y los pobres casi nada pueden comprar, es preciso liberalizar esa situación creando, dentro del desarrollismo, una mayor distribución de los bienes de manera que el pueblo se convierta de un mercado potencial a un mercado real. "Toda la campaña de los Derechos Humanos está inscrita en este contexto", dice Dussel demasiado genéricamente (*DCCL*, 76). El cambio de las dictaduras militares en democracias "formales", "restringidas" no son sino nuevas fórmulas del modelo desarrollista, que no rompe la dependencia. Estas democracias no serán ahora "postpopulistas", sino "postfascistas", y critica a los que "alientan esta posibilidad pero con inspiración 'tercerista' -ni capitalistas ni socialistas: social-demócratas-: como si la posición tercerista no fuera un apoyo táctico al capitalismo norteamericano" (*ib.*). Sin embargo esto no garantiza la salida de la dependencia y la opresión, ni siquiera lo que se denomina en América Latina "violencia institucionalizada". En esta situación no debe, pues, escandalizarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia, pues no hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años, incluso siglos, una condición de postración que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos.

Críticamente podemos afirmar además que la "política" aquí expuesta no sólo

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 102. n. 132. Véase el lenguaje muchos más genérico de Dussel, en este texto, que en formulación en *FEL*, IV. Aquí el momento "de-structivo" corresponde a la "lucha de liberación propiamente dicho" (*FEL*, IV, 114), mientras que el "con-structivo" corresponde a la "conducción política en la organización del orden nuevo en la justicia". En el primero prima, repetimos, el arte militar: en el segundo la prudencia política. Pero en la obra de 1992, se engloban, más abstractamente, los dos en "la praxis revolucionaria".

<sup>105</sup> DUSSEL, E. "Acontecimientos marcantes en el decenio 1962-1972", en: *Desintegración de cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salanlanca, 1977, p. 76. Citaremos, en el texto como *DCCL*.

parece muy radical<sup>106</sup>, sobre todo a la hora de hablar de la revolución, sino que incluso pareciera artificialmente radical, y no se piense ni por un momento que, al escribir esto, olvidamos la situación de postración real en la que vive la mayoría del pueblo latinoamericano. Nos parece que el problema estriba en el punto de partida que adoptemos. Si lo hacemos desde una posición de extremo, como es la definición dicha de *von Clausewitz* que considera la guerra como una extensión de la política, y como el arte de matar enemigos, es "lógico" postular una política antitética a esa. Lo mismo acontece con la omnipresencia que Hegel ejerce en toda la obra de Dussel, identificando, ingenuamente, a Hegel con Europa; si bien Hegel es un *resultado* de Europa, no es *toda Europa*, pues también aquí se han alzado multitud de voces críticas, todas ellas criticadas por Dussel por no asumir la perspectiva de la exterioridad *latinoamericana*. En realidad la visión de Dussel es claramente *latinoamericacentrista*, aunque se crea -y lo esté- avalado por la realidad del pobre y oprimido, ¿De qué modo combatir un centrismo? De dos maneras: con otro centrismo o con una cultura de respeto a la alteridad real del Otro (persona, cultura, pueblo). Pero parece que Dussel, aunque postula lo segundo, en realidad no se despega de lo primero<sup>107</sup>, en una tensión dialéctica de tesis-antítesis. Pero así se corre el riesgo de pensar una política (y lo mismo los demás momentos concretos) a la *contra*, afirmando con excesivo énfasis lo destructivo, como un movimiento crítico, y ello de tal forma que la misma aportación constructiva viene como "marcada" por el estadio destructivo anterior en mayor medida de lo deseable y "prudente", y corre además el riesgo de no ser tenida en cuenta, porque dudamos mucho que los politólogos o filósofos que se ocupan de lo político estén de acuerdo con la identificación extrema entre política = guerra. Se ha dicho que la política es el "arte de lo posible", esto es, del gobierno de la *polis* con los medios existentes. Si Dussel partiera, hipotéticamente, del análisis de esta definición de política (como de otras posibles), quizás su resultado crítico no diferiría mucho de los postulados fundamentales de la Filosofía de la Liberación (en tanto que lo "posible", no lo olvidamos, lo es para un sistema político dado y ese sistema puede tener relaciones de dominio o dependencia, según, sobre otros sistemas). Y quizás entonces podría concluirse que, para determinada concepción de la realidad algunos sistemas políticos son guerreros, dominadores. Pero no se "endeudaría" a priori en una definición tan extrema (política igual al arte de la guerra), que no le quedaría otra salida que postular la superación de esta política con otra guerra revolucionaria. En todo caso, para un personalismo ético, que parta en su reflexión de la causa de los pobres, la política debe ser el arte de humanizar la relación social y comunitaria, la que se establece fácticamente entre las personas: el arte de construir la paz en la polis, en la consecución del verdadero bien común.

En otro orden de cosas, Dussel adviene, como hemos observado, que acerca

<sup>106</sup> Al decir esto, Dussel quizás puede actualmente acusarme de reformista: si así fuera, también nosotros podríamos acusarle, con el mismo "título" de "revolucionario" *a priori*. Nosotros pensamos que la revolución no es inequívocamente un bien, sino que puede ser un mal menor, un mal completo, o un bien, pero no a priori. El concepto de "revolución", por otra parte, está muy gastado y manipulado por los políticos latinoamericanos, pues hasta existe una asociación de "Arquitectos revolucionarios" en México, según pudimos comprobar. El mismo partido en el poder en México, que no está libre ni mucho menos de corrupción, es el PRI: y la "R" es de "Revolucionario", la ambigüedad es patente.

<sup>107</sup> Véase la crítica que sobre esto dirigimos a Dussel en la "conclusión crítica" en el epígrafe dedicado a "la Totalidad".

del proyecto político existencial de la liberación latinoamericana, la FL no puede decir nada sobre sus *contenidos*: "ella sólo puede efectuar una descripción *formal* (*FEL*, IV, 96). A nosotros nos parece que ésto no sólo es aplicable para la descripción del proyecto, sino para *toda* la filosofía política dusseliana (y no sólo política, sino quizás para la totalidad de su filosofía), que se queda en ese análisis formal, aunque tenga como eje vertebrador la antropología, donde el interés por la persona oprimida, o por el pueblo como "nación" o como "clase", es el punto de partida concreto. Es importante tener esto presente, pues de lo contrario suscitaría una cierta desilusión en un lector quizás acostumbrado a leer ensayos de filosofía política que suelen concretar bastante más en su exposición de lo que lo hace nuestro autor, que se ciñe a la hermenéutica de la filosofía política en un nivel estrictamente filosófico y con un considerable grado de abstracción. Sin embargo, pensamos que el contexto existencial y político en el cual Dussel escribió su "política", en la Argentina populista, le imposibilitó reflexionar, por ejemplo, positivamente sobre la concepción de la *democracia* y sus concreciones: elecciones libres, participación popular activa, representatividad parlamentaria, régimen político idóneo, etc. Consideramos que es totalmente posible una reflexión menos formal y más concreta incluso asumiendo la misma perspectiva ética que parte del principio personalista de los derechos del Otro como otro, sin que necesariamente deba coincidirse en todos los aspectos puntuales, ya que es necesario tomar en consideración las peculiaridades histórico-culturales de cada país o continente.

Pensamos, por otra parte, que un verdadero personalismo ético no puede olvidar la opresión de la mayoría de las personas sufrientes; mas tampoco debe olvidar que incluso el opresor es *persona* y que también debe ser considerado un fin en sí mismo, aunque no en tanto *que opresor*, sí en cuanto persona. La violencia no es inequívocamente ética ni "personalista", aunque nos parece que el derecho de resistencia es no sólo un derecho sino que también puede ser un *deber*. En efecto, la autoridad legítima adquiere su legitimidad ética cuando ejerce su autoridad (y el poder) dentro de los límites de la ley moral, que exige el respeto a los derechos del Otro, así como cuando se esfuerza por atender al *bien* común de los ciudadanos según el legítimo y democrático orden jurídico. Pero cuando la autoridad no tiene legitimidad ética (por sus acciones opresoras) ni jurídica (por su ilegítimo acceso al poder), entonces los ciudadanos tienen tanto el derecho como el deber de resistir a su abusivo poder, pues entonces los ciudadanos no pueden rehusar al ejercicio de las exigencias del bien común, y pueden defender sus derechos y los de los demás, contra el abuso de autoridad, aunque sin olvidar que no todo! los medios están justificados por los fines, sino que es preciso que los medios no sean desproporcionados sobre los fines a lograr<sup>108</sup>. No reprochamos a Dussel su reflexión sobre

<sup>108</sup> En realidad nuestra postura aquí es la "clásica", tematizada por la mejor "Escuela de Salamanca", ejemplo. La bibliografía actual sobre el tema es muy grande, Sigue siendo un libro básico el de ANDERPOL, A. *La doctrine scolastique du droit de guerre*, París, 1919: además, cf. GUARDINI, R. *El poder*. Guadarrama, Madrid<sup>2</sup>:1978: RITTER, G. *El problema ético del poder*, Madrid, 1962: GARCIA ESTEBANEZ, E. *El bien común y la moral política*, Barcelona, 1970, DÍAZ, C. *La política como justicia y pudor*, Ed. Madre Tierra, Madrid, 1992, etc. Recordamos con agrado un cursillo que sobre el tema de la "objección de conciencia" y el "derecho de resistencia" nos dió en Cieza, en mayo de 1988, el prof. Dr. José Luis Mirete Navarro, de la Facultad de Derecho de la Universidad de Murcia, donde tuvimos ocasión de debatir algunas de las ideas que reflejamos en el texto.

la violencia y la revolución, pues sabemos de las dificultades por las que pasa el pueblo latinoamericano, que ha visto desde hace siglos cómo sus derechos son pisoteados; y no sólo sus derechos sino ellos mismos: "desaparecidos", encarcelados sin juicio, fusilados, asesinados de mil formas, en una situación que muchas veces se percibe como insostenible y que nos parece que puede justificar ese derecho revolucionario de resistencia. Lo que sí nos parece reprochable en la tematización concreta de Dussel es que pase como gato sobre ascuas sobre un asunto tan capital ética y políticamente, refiriéndose a formulaciones sumamente genéricas y que se hacen, en la práctica, poco viables. Olvida que en la misma Europa, en la "Totalidad" vigente, se ha reflexionado mucho y bien sobre estos asuntos. Para luchar por la liberación del Otro latinoamericano no es necesario que se parta sólo de lo pensado en América Latina, sino que en el interior de la filosofía política europea puede encontrar formulaciones que sobrepasan, por su calidad y rigor, a la propia tematización política dusseliana, aunque esté realizada en otro contexto cultural y con otras categorías interpretativas de la realidad.

Es básico en la filosofía dusseliana considerar que todo sistema tiende a totalizarse, a hacerse único, divino por fetichización. La sacralización de los imperios (desde la cristiandad bizantina, pasando por los Reyes "Católicos", hasta el actual fetichismo del sistema imperial USA) pretende ser único, definitivo, "fin de la historia" (que dirían Hegel y Fukuyama). La reflexión sobre la liberación deberá dejar las cosas en su sitio, esto es, colocar a cada uno en su lugar. Es preciso, desde esta importante perspectiva, realizar una crítica a la religión de los imperios, en tanto que éstos utilizan a aquélla para consolidarse en el poder fáctico. La "antropológica" (erótica, pedagógica y política) debe desembocar, radicalmente, en lo más radical y primero: lo "arqueológico", lo "teológico" antifetichista.

## 6. ARQUEOLÓGICA-TEOLÓGICA DE LA LIBERACIÓN

A nosotros nos merece un especial interés, tanto personal como intelectual, la original concepción que Dussel tiene de Dios. Si nos acercamos a esta reflexión sin tener en cuenta todo lo dicho anteriormente nos condenaremos a no entenderlo de modo adecuado. Dussel sostiene, como vamos a ver, que no se trata estrictamente de una "filosofía de la religión", ni siquiera una de "teología natural". Tampoco, en su intención, es una teodicea. Nosotros no lo tenemos tan claro. En realidad es patente que es una interpretación filosófica sobre Dios, aunque no es en rigor una "teología natural", en tanto que considera que Dios no puede ser demostrado, hasta el punto que parece que más que intentar pensar a Dios o realizar un discurso sobre Dios, éste aparece aquí como una especie de excusa para legitimar la praxis de liberación desde un fundamento ético último, y aunque el filósofo argentino no lo diga -y quizás ni siquiera lo piense-, nosotros sostenemos que toda la reflexión dusseliana sobre la religión es, estrictamente, una teodicea, es decir, un dejar a Dios ser Dios, una defensa de Dios, de ese Absoluto enmascarado por diversas fetichizaciones que han utilizado a Dios para sustentar sus propios intereses. Y es además, una teodicea no tanto teórica como práxica. Quizá ese desmarque terminológico que ahora mostraremos se deba a un prurito de originalidad. Pero esta es clara aunque se denominase la reflexión que ahora sigue una "filosofía de la religión". Veamos todo esto con detenimiento.

## 6.1. Dios no puede ser demostrado, sino sólo mostrado

Para la FL el ámbito de lo teo-lógico es el originario, es el "desde-donde" fundante. Por ello Dussel denomina a su reflexión religiosa como "arqueológica", del *arjé* griego, "principio", "origen" (del hebreo *rashit*). La arqueológica quiere hacer referencia a lo que "está más allá" del fundamento (*anarjé*), como lo abisal o abismal: más allá. Arqueológica significa, entonces, "el pensar filosófico que accede no sólo al fundamento de la totalidad sino también al 'desde-donde' la totalidad procede" (FEL, V, 19). Es decir, la "arqueológica" no hace en este contexto referencia tanto al "fundamento" (el Grund alemán), cuanto al "hontanar" o "abismo" (*Abgrund*). Es tanto el origen como el télos de la meta-física. He aquí ya dos características primeras: La arqueológica pretende acceder al fundamento último de la totalidad. Pero es al mismo tiempo el origen primero de la misma totalidad, y fundamentalmente, "legitimadora" de la totalidad política, como veremos.

El filósofo argentino considera que Dios *no puede ser demostrado*, en el sentido de ser *apo-deiktikós* ("lo que se muestra desde"), pues es el origen "de toda demostración posible" (FEL, V, 20). Este origen radical "nadie lo ha puesto seriamente en cuestión", para Dussel, pues es lo "sub-puesto aun en el mismo poner en duda" (*Ibid.*) Recuerda Dussel que ya Nicolás de Cusa en su obra *De Docta ignorantia* ( que considera como una "protohistoria de la dialéctica hegeliana en la modernidad naciente"), afirmaba que Dios sólo puede ser mostrado negativamente. La ignorancia docta es la que comprende que Dios es "absolutamente otro con respecto a lo que comprendemos cotidianamente"<sup>109</sup>.

Este "origen" o fundamento (Dussel todavía no habla de "Dios") no trata demostrarlo, y ello, no sólo porque "es indemostrable", pues no es posible demostrarlo desde nada previo a él, pues Dios sería el origen mismo, sino además, "porque no necesita *de*-mostración" . De modo que Dussel se limitará en este sentido a "mostrar la lógica de los orígenes", tanto ontológico (intentando descubrir su "absurdo"), como meta-físico. Es preciso evitar, según

<sup>109</sup> MFL, 19. Sobre esto me gustaría indicar dos cosas. La primera es que si entendemos las palabras tal como su significado sugiere, es totalmente imposible afirmar que Dios es "absolutamente" otro, a no ser que se quiera indicar con ello que su ser no descansa en otro y que es *a se*. Pero si se insiste en lo de otro "absolutamente" y absoluto quiere decir absoluto, entonces ni siquiera sería posible decir que Dios es absolutamente otro, pues ello ya será conocer algo de Dios. En este sentido, la separación entre la creación y el creador, que es *cualitativamente* muy diferente (en tanto que todo debe su ser último a Dios: Dios es *a se* y todo lo demás *ab alio*), no será tan tajante y algo sí sabremos de El, sea por la vía que sea, Por tanto Dios no es, estrictamente, *absolutamente otro*, ni es *totalmente otro* como diría Rudolf alto. Por otro lado, es preciso no confundir a Dussel con el neoplatonismo del Cusano, para quien Dios es la identidad absoluta y en el cual no existe alteridad, pues en Ello uno es lo otro y en quien coinciden, "se confunden, armonizan e identifican todos los contrarios: el todo y la nada, el ser y el no ser": FRAILE, G. *Historia de la Filosofía III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, BAC, Madrid, 1966, p. 159. En lo que sí coincide Dussel con Nicolás de Cusa es en afirmar que Dios existe fuera, "más allá" de las cosas, pues presupone, con el neoplatonismo, como punto de partida la intuición primaria de Dios como ser eterno, uno, infinito, absoluto, " A Cusa no le preocupa la existencia de Dios, que cree tan necesaria y evidente que apenas hace falta demostrarla, sino la posibilidad de su conocimiento": FRAILE, G. *Op. cit.* p 158. Para Dussel Dios no es evidente, sino lo que está, más allá de todo fundamento, en tanto que es el fundamento absoluto desde donde todo tiene su consistencia, como veremos a continuación. En este sentido Dios no puede ser demostrado, sino sólo mostrado, como diría Wittgenstein en el *Tractatus*.

Dussel, la ridícula pretensión de quien pretende demostrar o fundamentar el fundamento<sup>110</sup>. Parece claro que todo lo que podemos denominar "experiencia" de Dios, debe ser trascendental, aunque cualquier percepción de su existencia se dé en el interior de un concreto categorial. Si Dios pudiera ser comprendido en sí mismo, en su propia esencia, debería necesariamente quedar inserto en un horizonte comprensivo todavía más trascendental, con lo que Dios no sería, estrictamente, trascendental. La trascendentalidad o lo es o no lo es, difícilmente se puede admitir en ella una gradación. O bien lo arqueológico es primero, o no lo es; o si es lo último, lo es o no lo es. Si Dios fuese captado como envuelto en un horizonte más amplio. Dios ya no sería tal, pues no sería el "envolvente", sino un momento particular del mismo, esto es, sería "envuelto", segundo y no primero.

La fundamentación racional operativa de la mostración dusseliana parte no ya de la ex-sistencia del principio, sino su *sistencia*, de forma que "será una mostración por el 'absurdo del contrario' del origen real y operablemente viable" (*FEL*, V, 20). De manera que ese absurdo ontológico (de una pretendida ausencia de fundamento último de lo real), posibilita para Dussel, contra el camino de la interioridad *a priori*, la apertura meta-física, caracterizada por lo que denomina la "revelación a posteriori a través de la historia y como ruptura desde la exterioridad" (*FEL*, V, 20). El camino emprendido pretenderá ser un "probar" (en el sentido de "saborear", "catar"), lo que denominó "vías prácticas" de acceso a su existencia. Es un acceso por la vía de la razón práctico-política. Desde esta perspectiva se critica "irónicamente" el mismo pensar crítico hacia lo teológico, que se autoconsidera crítico por el simple hecho de negar lo vigente, lo tradicional, como es el caso del materialismo que se declara ateo al mismo tiempo que sacraliza la naturaleza (Holbach, Engels) o el mismo burocratismo (como la Rusia de Stalin). Pero también de la misma forma que es cómica la posición teísta que, aunque pretende ser creacionista, "fetichiza el sistema capitalista" (*Ibid.*).

De esta forma nuestro autor considera que en esta reflexión arqueológica la FL muestra una palabra realmente *nueva*, en el sentido de proponer de una nueva forma un problema esencial del hombre de todos los tiempos: la pregunta sobre Dios<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> En una ponencia presentada en el Simposio de Neurod (Frankfun) el día 12 de abril de 1992, y que tiene como título "Del escéptico al cínico. (Del oponente de la 'Ética del Discurso' al de la 'Filosofía de la Liberación')", Dussel manifiesta que "en la demostración medieval de la existencia de Dios(...) nunca movió efectivamente a nadie a una aceptación subjetiva de dicha existencia. Ningún ateo dejó de serlo por ellas" y esto es debido a que el ateísmo del ateo "era fruto de una posición práctica" previa, pre-temática (p. 8. n. 17). Citamos a partir de las fotocopias facilitadas por Dussel, inéditas y que serán incorporadas a su libro de próxima publicación *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*. Nosotros no podemos sostener lo que sostiene Dussel con igual ímpetu. En cualquier caso, incluso si aceptáramos que dichas no vías no movieron a ningún ateo a dejar de serlo (argumento que Dussel olvida que *no puede demostrar* y que no pasa de ser una afirmación apriorística), sin embargo nosotros aceptamos que esas vías ofrecen un argumento de congruidad. Nuestra personal experiencia docente explicando el tratado de *Teología Natural y Teodicea* nos ha mostrado, durante varios años y ante decenas de alumnos, que entre éstos se dan reacciones para todos los gustos tras exponer dichas demostraciones, desde el escéptico ante las mismas hasta el entusiasta convencido racionalmente, y ello vale para alumnos igualmente "creyentes w", esto es, afianzados en una *previa* opción de creencia. En todo caso nos parece que Dussel despacha demasiado simplísticamente este asunto.

<sup>111</sup> Zubiri expresa así este asunto: "En medio de la agitación de nuestro tiempo, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o por negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más

Late aquí una concepción que consideramos que es zubiriana. En efecto, según el metafísico español "la experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante"<sup>112</sup>. Sin embargo Zubiri, contra lo que plantea Dussel, sí se atreve aun sabiendo que Dios es la realidad fundante y previa, a intentar una demostración de la existencia de Dios<sup>113</sup>. Ello se debe a los diversos puntos de partida Zubiri y Dussel. El primero es más metafísico en el sentido de "ontológico" y el segundo hará hincapié en una explayación reflexiva que acentúa la praxis ética, y si bien Zubiri cree necesario realizar tal prueba, inserto históricamente en la Europa secularizada, Dussel se adscribe en un subcontinente que todavía (¿) no ha llegado a ese estado de cosas social y donde la religiosidad popular adquiere unos matices ausentes en el viejo continente. Se incluye, así, Zubiri en la tradición "clásica" de la teología natural. Es conocido que santo Tomás, antes de responder a la cuestión de la existencia de Dios, se propone justificar la legitimidad de la misma pregunta sobre Dios, en el sentido de si la existencia de Dios es algo evidente o conocido por sí mismo. Justifica de esta forma el hecho de que sea necesaria la demostración filosófica. La inevidencia de la proposición "Dios existe" (como si el predicado estuviera intrínsecamente contenido en el sujeto, como sostiene el argumento de San Anselmo) justifica la necesidad del acceso a su demostración, y aunque el Aquinate afirma un conocimiento confuso y general como natural en el hombre, basado en conceptos imperfectos. La filosofía del tomismo distinguió entre la existencia *signata* y la existencia *exercita*, base de la crítica al argumento "ontológico" anselmiano. Santo Tomás concluye que para que podamos acceder al adecuado conocimiento de la existencia de Dios es preciso demostrarlo. El método que él seguirá consistirá en partir de las cosas que son "*magis nata quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus*"<sup>114</sup>. Para santo Tomás, utilizando una metáfora, era patente que es posible ver que "alguien viene", y ello no es lo mismo que saber que "viene Pedro". Pero, por el contrario, para el hombre (al menos occidental) de hoy ya no parece tan claro no ya que venga Pedro, sino que sea claro que alguien viene.

En definitiva el camino por donde avanzará la argumentación dusseliana no será el de *probar* a nivel teórico la ex-sistencia de Dios. Piensa que ese no es "el camino filosófico del problema en América Latina hoy. Nuestra intención es un *mostrar* cuál es el camino real (y por ello histórico: erótico, pedagógico y político, éste último principalmente) para acceder al Otro anterior a toda anterioridad. El 'ante' el cual Bartolomé [de Las Casas] asume la responsabilidad de la elección de jugarse 'por'" (*FEL*, V, 56).

---

sustancialmente viven del problema de Dios" : ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 343.

<sup>112</sup> ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 328. Citaremos como *HD*.

<sup>113</sup> ZUBIRI, X. *HD*, págs. 134-164. A esta "demostración" Zubiri la denomina "justificación de la realidad de Dios". Sobre esto, véase: FERRAZ FAYOS, A. *Zubiri: el realismo radical*, Ed. Cincel, Madrid, 1987, pp. 211-222.

<sup>114</sup> SANTO TOMAS. *S, Th.*, I. q.2. a.1.

## 6.2. Arqueológica simbólica

Siguiendo con el esquema, ya usual en Dussel, se interna en el discurso de la simbología latinoamericana. El hombre suele cuestionarse sobre el más allá escatológico al percibir su propia finitud. Cuando el tiempo propio de la persona, parece acabarse, ésta desea la eternidad. Como dice Alejo Carpentier: "el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada"<sup>115</sup>. En el proceso de la vida humana la muerte es percibida como el horizonte ineludible. En el propio morir la muerte puede ser vivida como propia, asumida en autenticidad. En una época de crisis, como la presente, la cuestión del origen se plantea siempre de nuevo. La cercanía de la muerte y la crisis permiten el planteamiento de la radical ultimidad de lo real: lo arqueológico. Aquí lo finito sale a la búsqueda de lo infinito.

El comúnmente denominado "problema" de Dios no es, rigurosamente, un problema escatológico, esto es, del "más allá" de la vida real del hombre. Es un asunto que debe ser planteado justo al revés. No habrá respuesta clara, religiosa, para el más allá, si no afecta radicalmente al "más acá". El problema de la existencia de Dios afecta a la verdad de la realidad histórica mundana y humana. Un Dios existente debe afectar a mi existencia genuina y vital, en tanto que afecta formalmente a la constitución intrínseca de la persona humana y de su mundo. En efecto, Zubiri afirma<sup>116</sup> que "el problema de Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía. A este algo estamos problemática, pero inexorablemente lanzados todos para poder optar a la figura absoluta de nuestro ser"<sup>117</sup>, y si tiene que ver con la realidad, tal como Zubiri la entiende, también tiene relación, y estrecha, con la praxis histórica, política, social, del hombre. Justo ésta es una tesis básica de Dussel.

Al contrario de lo que sucedía en la religión espartana o en *La República* de Platón, en algunas religiones prehispánicas americanas los niños "mal formados o nacidos antes de tiempo" (...) "eran declarados divinos y protegidos de manera especial" (*FEL*, V, 25). Lo sagrado impregnaba la totalidad de la vida amerindia. Esos niños no normales (sino fuera del "orden" sagrado), eran por ello sacralizados, introducidos en "lo sagrado", esto es, en "lo mismo". De esa forma, dice Dussel, "la *Identidad* es reconstituida por la negación de la *Diferencia*. Es posición ahistórica, donde la sacralidad lo invade todo: *el ser es lo divino*" (*Ibid.*).

Sobre esa totalidad sagrada amerindia irrumpe la Cristiandad tras el año 1492, siendo la cristiandad (como ya indicaron Kierkegaard y Mounier) una realidad *cultural* (donde el cristianismo genuino es un "momento" discernible teóricamente), se produjo en ella un proceso de fetichización, entendido como "el proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza" (*FL*, 3.4.1.1 ). Existe una fetichización política, cuando el imperio de turno

<sup>115</sup> CARPENTIER, A. *El reino de este mundo*, Ed, Arca, Montevideo, 1969, p. 121.

<sup>116</sup> Nosotros sostenemos que en lo concerniente a la "arqueológica" dusseliana, nuestro autor depende en buena medida del magisterio zubiriano, aunque Dussel no cite, en su tematización de este asunto, al filósofo vasco.

<sup>117</sup> ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988, p. 111. Dussel no conoce esta obra de Zubiri.



se adora a sí mismo y sus mediaciones, consideradas como absolutas, También la totalidad erótica se fetichiza en el machismo que oprime a la mujer. Del mismo modo se da este fenómeno cuando una totalidad cultural es etnocida de las restantes culturas, etc. La cultura, pues, también se fetichiza y adquirirá diversos nombres, ya el de "Cristiandad", ya el de "progreso", positivismo, técnica, desarrollismo, etc. A los intereses de esta cultura también serán inmolados los pobres, los indios, el pueblo, aunque ahora a los nuevos dioses. América Latina se convierte en la despensa, el patio o el basurero, según convenga, de USA y Europa (y ahora cada vez más de Japón también, como en Brasil)<sup>118</sup>. Ante la oligarquía burguesa, "afrancesada", "cult", el pueblo llano afirma su religiosidad tradicional popular, que si bien fue impuesta al principio, ahora es hecha "propia", es decir, se la apropia y es concebida como fuente de inspiración para la liberación, aunque esos momentos religiosos cargados de esperanza no suelen ser los preponderantes (Cf. *FEL*, V, 30) en los primeros momentos americanos, donde el Santiago "matamoros" se convertirá en "mata-indios", por mor del dios Marte, guerrero, "que temple el valor de los hombres que empuñan la violencia de las armas contra el pueblo que se rebela por hambre"<sup>119</sup>. Esa religiosidad cumple ahora una misión encubridora, que sacraliza el vigente orden de injusticia. Cerca de este contexto se circunscribía parte de la religiosidad helénica, donde, como Dussel indicaba en su primera obra filosófica, "los problemas humanos no son dignos de gran atención, pero debemos atenderlos por necesidad...tal es nuestro triste destino... En un orden natural, Dios es el único objeto digno que merece ser buscado con todas las fuerzas"<sup>120</sup> qué lejos está esta mentalidad de la del pueblo latinoamericano. Aquí el Cristo con el que el pueblo se identifica es el sufriente<sup>121</sup> azotado, sangrante, humillado por Los soldados del Imperio Romano, porque percibe en él una imagen de su propia situación histórica<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Para poder acceder a la liberación praxica del oprimido "es preciso destotalizar el sistema, abrirlo: es necesario ser ateos del sistema", dice Dussel, y renglón seguido, en un ensayo teológico, dice que tanto Jesús de Nazaret, siguiendo lo ya realizado por los profetas de Israel, se declaró "ateo del César, de la carne, de la Totalidad. Cuando Feuerbach y Marx se declararon ateos del 'dios' de Hegel y del mundo burgués europeo (que fue el único que conocieron) comenzaron el correcto camino ortodoxo". En este sentido, concluye: "Podríamos decir que la teología latinoamericana es atea de la Cristiandad conquistadora europea (no se confunda -matiza- Cristiandad con cristianismo": DUSSEL, E. "Dominación-Liberación: un discurso teológico distinto", en: *Concilium* (Madrid), 96 (1974), pp. 338-339, y aquí mismo considera "profundamente católico y cristiano la crítica al fetichismo del dinero" expuesta por Marx en *El capital*.

<sup>119</sup> *FEL*, V, p. 31. Sobre esto Dussel nos recuerda que Cortés lanzaba a los españoles a la guerra al grito de "Santiago y a ellos", de forma que "lanza al apóstol Santiago de la Reconquista contra los tlaxcaltecas, como los musulmanes lanzaban a Mahoma contra los infieles en la Guerra Santa. ¡Qué hubiera pensado el pobre Santiago Apóstol, tan exigente ético y familiar de Jesús, al verse envuelto en aquellas lides militares!": 1492, p. 62. n. 41.

<sup>120</sup> DUSSEL, E. H.H., P. 12. Aquí glosa el pensamiento griego, con indudable ironía crítica.

<sup>121</sup> Aspecto ya acentuado por Dussel desde sus primeros escritos. Cf. "Universalismo y misión en los poemas del 'Siervo de Yahvéh'": *Ciencia y Fe* (Buenos Aires), XX. 4 (1964), pp. 449-464. Desde la perspectiva de la Teología de la Liberación ha acentuado este aspecto BOFF, L. Teología desde el lugar del pobre, Sal Terrae, Santander, 1986.

<sup>122</sup> Dussel, espoleador incansable de la Modernidad, no toma en consideración que estos Cristos sangrantes, envueltos en sangre y espinas, adquieren Carta de naturaleza en la iconografía española -y desde España hacia América Latina- justo como explayación de la llamada "Contrarreforma" europea, y en concreto de la Europa Moderna. En efecto, la primacía de la conciencia cartesiana, exponente

Aunque en su libro sobre la "arqueológica" pasa como gato sobre ascuas sobre el tema de la opresión de los líderes políticos amerindios sobre su pueblo, en otros lugares indica que también éstos totalizaron su sistema político y que se fetichizaron, explícitamente, a sí mismos, hasta considerarse dioses. Así, "el primer inca, hijo divino del Sol, juega la función de Prometeo, dando todas las industrias, artes o técnicas a los hombres", de tal modo que el rey inca es deificado y adorado como dios, colocado sobre todos los mortales, que deben rendirle pleitesía. Algo semejante acontece con el azteca, aunque su sacralización fue posterior, "obra de Motezuma" (SiC)<sup>123</sup>.

La cristiandad será considerada como el Reino de Dios en la tierra: quizá Hegel es su mayor sistematizador. Así, en la conquista de América y en la evangelización, se produjo un obrar "sagrado". Aquí un nuevo Dios (el cristiano) es impuesto no ya como "epifanía que se cumple siempre a través de la justicia hacia el otro antropológico", sino que ahora el *yo conquisto* europeo fetichizado se expande, utilizando el *yo evangelizo*. En este contexto Dussel documenta con bastantes textos cómo concebía el indio al Dios cristiano, al que incluso llega a identificar con el *oro*, por las ansias que el conquistador siente hacia el dorado metal. Tanto era el afán de oro, que los indígenas peruanos pensaban que el español se alimentaba de él, siendo esto la causa de enormes injusticias<sup>124</sup>. Para Felipe Guaman Poma de Ayala "cada día no se hacía nada, sino todo pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Perú. Estaban [los españoles] como un hombre desesperado, tonto, loco, perdido el juicio con la codicia del oro y plata, a veces tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos

---

supremo de la Modernidad europea en su vertiente filosófica, tuvo su correlato religioso en la primacía que el Lutero daba a la conciencia personal (cuya concreción es la doctrina del "libre examen" y cuyo corolario católico es la primacía que san Ignacio de Loyola y los jesuitas -que llevaron en buena medida el peso de la reforma católica- a la conciencia personal -con el "examen de conciencia". Tanto para Descartes como para san Ignacio la conciencia personal se conviene en la realidad humana fundamental: Cf. LÓPEZ ARANGUREN, J.L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 153. He aquí, además, una paradoja: Mientras que la intelectualidad europea, filosófica y teológica, acentúan la primacía de la conciencia, el pueblo llano se refugió en el llamado ahora "Jesús histórico", concreto y no abstracto, considerado más en su carnalidad humana que en su divinidad y en donde no importa tanto el "ánimo esforzado" del Quijote cervantino cuanto el cuerpo sangrante de la iconografía barroca. Quizás signifique esto que la modernidad tuvo un ámbito de aplicación básicamente intelectual, pero que el pueblo vivió desentendido en buena medida de la primacía de la conciencia, de forma que al contemplar su propia pobreza y opresión (recordemos que se obstaculizaba enormemente la lectura directa de la Biblia por el pueblo, fomentando con ello, entre otras cosas, su ignorancia) se siente identificado con el Cristo retorcido de dolor y no con el Pantócrator "oficial".

<sup>123</sup> *FEL*, IV .p. 126, n. 8. Sobre Moctezuma dice el jesuita José de Acosta: "dió este rey en hacerse respetar y aun casi adorar como Dios": *Historia natural y moral de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1954, libro VII, cap. XX, p. 232: citado por Dussel.

<sup>124</sup> Cf. DE LAS CASAS, B. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Tecnos, Madrid, 1992. ofrece numerosos textos. Bástenos uno significativo: "La causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas", y tras lo cual añade, en relación a los indios que los cristianos "no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (habla con verdad por lo que sé y he visto el dicho tiempo), ni digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como bestias las hubieran tractado y estimado) pero como y menos que estiércol de las plazas" (pp. 19-20). Todo *sic*.

asido"<sup>125</sup>.

El Otro absolutamente absoluto<sup>126</sup> que fue utilizado para justificar las encomiendas sobre los bárbaros y rudos indios no podía ser el Otro absoluto" que se epifaniza [sic] en el pobre" (*FEL, V, 27*)<sup>127</sup>, en la praxis justa<sup>128</sup>. Late aquí, con claridad, el concepto cristiano de Dios, que en nuestro parecer, está presente más o menos implícitamente en toda la reflexión dusseliana sobre el Absoluto. Y ello es así a pesar de utilizar sólo en contadas ocasiones argumentos bíblicos, sino que más bien, desde una previa concepción cristiana de Dios, tematiza en sus escritos su reflexión sobre Dios. En este sentido es importante recordar que la concepción cristiana de Dios está estrechamente vinculada a la praxis. Los frutos de la caridad muestran la fe del creyente. Un eminente teólogo católico manifiesta de la misma forma que "la idea cristiana de Dios es de suyo una *idea práctica*, Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo"<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> *El primer Nueva Crónica y buen gobierno*, Siglo XXI, México, 1980, vol, II, p. 347: citado por Dussel: 1492, p. 178.

<sup>126</sup> Esta expresión de Dussel es también de Zubiri. Pero en este contexto nuestro autor no cita al español, del que sólo conoce unas pocas obras. Así, Zubiri se refiere a Dios como el "absolutamente absoluto", mientras que la persona es un "relativo ser absoluto": *HD*, p. 109: Cf. págs, 147-148. Para Dussel es el supuesto no ya arqueológico, sino an-arqueológico: *más allá* del principio del mundo". De este Otro absolutamente absoluto sólo poseemos vestigios, "huellas, signos que hacen señas". Estas huellas son en el mundo el testimonio de la ausencia del Otro absoluto. "El que deja en sus huellas su ausencia no es un *ante* (cara-a-cara), sino que da su espalda, su presencia inquieta por signos que lo señalan, al cual se refieren. Las huellas tienen la presencia del 'un no sé qué que queda palpitando' -diría Juan de la Cruz-": *FEL, V*, p. 55. Esa "espalda" a la que Dussel se refiere me parece que hace referencia a un texto bíblico -no citado por él-. En efecto en el libro del Éxodo leemos en relación a que Moisés quiere ver a Dios: "Exclamó (Moisés): 'Por favor, muéstrame tu Gloria' (tu rostro). Respondió Él: 'Yo mismo haré pasar delante de ti toda mi bondad y proclamaré anti ti el Nombre de yahveh y haré merced a quien la haga, y me apiadaré de quien me apiade'. Y a continuación, dijo: 'No podrás ver mi rostro, pues el hombre no puede verme y vivir', y dijo todavía Yahveh: 'Mira ahí un lugar junto a Mí: tú te colocarás encima de la roca: y sucederá que al pasar mi Gloria te pondré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi palma mientras paso: luego apartaré mi mano y verás mis espaldas, pero mi Rostro no lo podrás ver" (Ex 33, 18-23). Dussel no cita estos textos bíblicos, siempre presentes en su pensamiento, por el temor a que le acusen de mistificar teología revelada con pensamiento filosófico.

<sup>127</sup> Para Dussel esas "huellas" del gran Desconocido, a las que antes nos referíamos, y teniendo presente la acentuación praxica de su reflexión sobre Dios, se hacen patente en la persona del pobre. Este es la verdadera huella de Dios. Todo acceso a Dios vendrá a través del encuentro cara a cara con el pobre, en la praxis justa, liberadora, con un amor de justicia, que restablece a la persona en sus derechos enajenados.

<sup>128</sup> Levinas, cuyo influjo en Dussel es también en esto considerable, no cae en una especie de trascendencia inmanente, cosa que nos parece que sí sucede con el "antropoteísmo" de Feuerbach. El autor judío indica que "poner lo trascendente como extranjero y pobre, es no permitir que la relación metafísica con Dios se realice en la ignorancia de los hombre y de las cosas. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente (...) es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama": LEVINAS, E. T.I., p. 101. Desde esta perspectiva permítasenos una osadía: a Levinas le falta ser explícitamente cristiano: creer en un Trascendente hecho hombre, hecho naturaleza humana. Y es que el Dios del A. T. tal como es concebido por el hebraísmo, es "demasiado" trascendente. Por; ello Levinas tiene que luchar aún más con el lenguaje, pues tiene el apriori del Dios totalmente Otro, al que se refirió el fenomenólogo de la religión Rudolf Otto. Si Levinas fuera cristiano, o conociera mejor el cristianismo, el Dios encarnado "se lo habría puesto más fácil" .

<sup>129</sup> METZ, J.B. *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 66.

Pensar a Dios, así, significa un des-centrarnos a nosotros mismos para salir al encuentro del Otro necesitado, del doliente, del pobre. Esto es la señal del "cambio de mentalidad", de cosmovisión, que significa la conversión (*Meta-noia* en griego). Los conceptos básicos del cristianismo no son puramente noéticos, sino también categorías éticas, pedagógicas, prácticas, etc. La señal de discernimiento de la verdadera fe la sitúa buena parte del Nuevo Testamento en la praxis de la justicia y el amor: es imposible amar a un Dios que no es visible, si no se ama al Otro necesitado que es bien visible. La parábola del "buen samaritano" es un paradigma de esto<sup>130</sup>.

La religión en su sentido "meta-físico" aquí descrito no se reduce al saber ontológico, sino que se expresa en la cercanía de la proximidad de la relación interpersonal. El Infinito nos sale al paso en sus "huellas", que no son puramente fenómenos objetos del saber, sino que es una verdadera *epifanía* o manifestación meta-física. La revelación de Dios, no ya "sobrenatural", sino en su sentido antropológico, se da en el rostro del pobre: la mujer viuda, el huérfano, el extranjero, el pobre al fin. En ellos se da una verdadera "*apo-kalipsis*", la "revelación" del Otro absolutamente Absoluto, el "an-árjico", el extra-sistemático, anterior a toda anterioridad. Esa revelación adquiere el carácter de "pro-vocación".

"Es en el pobre donde se *revela* el Infinito", dice Dussel, de tal forma que "el Infinito absolutamente absoluto se revela por sus huellas: el hombre que, más allá del sentido [de lo onto-lógico] y el valor, en el sin-sentido y la pobreza de todo valor, es alguien todavía: ¡Hay alguien! El que se define como rehén en el sistema, gloria del Infinito y re-sponsable por el Otro, es el hombre re-religioso. Es en esa religación [obsérvese el influjo zubiriano) meta-física [influjo ahora de Levinas] por donde transita la justicia erótica, pedagógica y política (tres momentos esenciales de la exterioridad antropológica que se abren desde la exterioridad arqueológica)" (*FEL, V, 56*).

Al observar las prácticas sacrificiales de los indios, muchos encontraron la excusa para considerarlos "diabólicos", satánicos, como Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las Indias*<sup>131</sup>.

### 6.3. Fetichización ontológica: un dios a imagen y semejanza de un sistema concreto

El filósofo francés Alfred Loisy dijo en cierta ocasión que si Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza, el hombre le había pagado con la misma moneda, creándose un dios a imagen y semejanza del hombre. Esto es lo que subyace en el fondo de la

<sup>130</sup> Como ha mostrado Pedro Laín Entralgo en su clásica investigación sobre el otro: *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, 1988, pp. 365-372, en una reflexión estrictamente filosófica y ética,

<sup>131</sup> Véase su libro III. Pero no hemos de olvidar el otro polo, en el que podemos incluir a Dussel, que aunque no pretende justificar semejantes barbaridades, sí al menos las silencia. No hemos de olvidar que en México se mataban cada año más de cincuenta mil hombres en ofrendas divinas, como ha sido puesto de relieve por el prof. Luciano Pereña, en dos obras que recientemente ha dirigido *Descubrimiento y conquista, ¿genocidio? y Proceso a la leyenda negra*, publicados por la Universidad Pontificia de Salamanca. Un resumen de los datos allí ofrecidos pueden consultarse el su artículo: "Los indios, de mal en peor", en: *Vida Nueva* (Madrid), n. 1842 (1992), pp. 23-30.

crítica de Feuerbach a la religión.

Para la fuerte crítica que Dussel inflige a la religión como "fetiche", parte de un pormenorizado análisis de la ontología y la lógica hegeliana, donde la religión actúa como fundamento del estado, en la filosofía de la historia universal de Hegel. En efecto, para el pensador de Jena "la historia" es "el plan de la providencia"<sup>132</sup>, en donde "el espíritu es aquello que no sólo se salva sobre la historia como sobre las aguas, sino que labora en ellas y es su propio motor"<sup>133</sup>.

En Hegel la religión (protestante) se realiza de torna real en el estado: "Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional", de manera que todo lo que el hombre es se lo debe al estado: "Sólo en éste tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado". Y en contra de la idea kantiana, Hegel sostiene que "el Estado es el fin, y los ciudadanos son sus medios". Desde esto concluye afirmando la divinización del estado: "Lo divino del Estado es la idea"<sup>134</sup>. Para Hegel el absoluto es Dios y éste es "el ser", donde el ser es la Totalidad, el espíritu divino, espíritu que se explaya en el estado imperial, frente a cuyos derechos los demás no tienen derecho alguno. Las diferencias entre los estados se dirimirán, al final, por el dominio de la fuerza, por la guerra, que en Heráclito era el "padre de todas las cosas". Guerra que es la fuerza del espíritu universal, que dirige los espíritus de los pueblos<sup>135</sup>.

Frente a esta concepción, Dussel se propone sostener como tesis básica de su reflexión la siguiente:

*"El ego europeo, y posteriormente de todo el 'centro' constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del 'orden' divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación"*<sup>136</sup>. Dussel manifiesta que el ateo

<sup>132</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ed. Porrúa, México, <sup>5</sup>1985. n. 549. p. 280. La edición está a cargo de F. Larroyo. Citaremos como *Enciclopedia*.

<sup>133</sup> *Enciclopedia*, n. 549. p. 282.

<sup>134</sup> HEGEL, G.W.F. *Filosofía de la historia universal*, Buenos Aires, 1946, pp. 86-87.

<sup>135</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*, Ed. Suramericana, Buenos Aires, 1975. n. 340. (Trad. De J.L. Verma).

<sup>136</sup> *FEL*, V, 35. La cursiva es del original. La tematización filosófica del ego *conquiro* de los españoles en América será, para Dussel, el *ego cogito* cartesiano y europeo en general. En un contexto histórico Dussel manifiesta algo que viene a colación en este contexto:

"El mismo Inca Garcilaso escribía, y recriminaba a los misioneros, el no haberse dado cuenta que *Pachacamac* era, exactamente, el 'Dios' de los cristianos, Era, exactamente, como el *Yahveh* de los hebreos, un Padre de los cielos, espiritual. *Pachacamac*, que era el Dios que veneraba la familia inca, era un dios del cielo, todavía no concretizado (sic) ni como astro ni siquiera como sol. El dios sol era un dios popular *Inti*, pero *Pachacamac* era un dios espiritual. Era justamente como *Yahveh*, un dios del cielo. Si los españoles hubieran entendido esto en el Perú, en vez de destruirlo todo, hubieran dejado aquel Dios *Pachacamac* con su nombre, y hubieran evangelizado a partir de él a los quechuas y aymaras. Así lo hicieron los apologistas del Imperio romano: porque 'Dios' es el *Dyuspitar* de los arios, es el *Zeus Pater* de los griegos y es el *Júpiter* de los romanos, pero filológicamente, no es el *Yahveh* de los hebreos ni de los cristianos. Lo que hicieron los apologistas, no pudieron ya hacerlo los misioneros en América": *CILSPCA*, pp. 300-301. La razón de fondo de esto, al entender de Dussel, es que mientras

no reconoce más dios que a él mismo, negando la alteridad del otro y afirmándose sobre el Otro, instrumentalizándolo. La concreción de esto lo encuentra en el sistema capitalista, donde el dueño del capital y de los medios de producción "cree tener derecho a la ganancia, aunque esta ganancia sea el hambre de sus obreros" (EC, p. 28). La relación persona a persona (entre el capitalista y el obrero) es de dominación en su misma esencia. Al negar aquél al Otro (el trabajo vivo), esto es, al otro término de su relación, el capitalista se absolutiza, se totaliza, desde sí propio, mostrando de esta forma el carácter idolátrico y fetichista del capital (Cf. EC. p. 147). La idolatría (y el ateísmo es la más sutil a la vez que palmaria idolatría) es la concreción histórica del "mito adámico" : "seréis como dioses" dice el libro bíblico del Génesis (3,5)<sup>137</sup>. El capital, el dios más concreto y universal de la modernidad occidental, el más actual y omnipresente en nuestra cultura, es un momento concreto e histórico de la lógica de la dominación, de lo que nosotros hemos denominado la estructura antropológica cainita, la caracterizada por la dominación del hombre por el hombre.

Quizás pueda parecer esta peculiar filosofía de Dussel como excesivamente subjetiva e incluso extraña. Pero nos parece que no transita en realidad muy lejos de lo que Zubiri ya escribió en su día, y nos parece que el pensador español es poco sospechoso de subjetivismo. Una crítica hacia el ateísmo, en el sentido dicho de la "fetichización" nos parece que podemos percibir en la idea de Zubiri que expresa: "El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas (del individuo] para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno"<sup>138</sup>. Si bien el filósofo de la "Escuela de Madrid" aplica esta concepción de ateísmo a la persona individual, colectivamente considerada esta entrega a lo propio, puede devenir fácilmente lo que Dussel critica al ateísmo como colectividad "eurocéntrica", o mejor, "centrista" en general. Ese "mismo fenómeno" al que Zubiri se refiere lo podemos percibir en la expansión de la cristiandad y la modernidad en la colonia americana. Ésta es la perspectiva de la FL de Dussel.

En efecto, nuestro autor considera que Europa ha pretendido acaparar el discurso sobre Dios hasta llegar a desembocar en el nihilismo y en el "enfermizó e irracional agnosticismo" (FEL, V, 35). La tematización europea y griega de Dios lo concibe como *theoría*

---

los apologetas no eran todavía los ideólogos religiosos del Imperio romano, sino sus evangelizadores cristianos, los que llegaron a América se consideraban ya ideólogos del Imperio europeo en expansión. En otro lugar señala, en un contexto explícitamente teológico y confesional, una idea semejante: "Se prohibió a los indios lo que se había permitido a los romanos (por parte de la iglesia]. Los romanos tenían derecho a llamar a 'Dios' por su nombre indo-europeo, pero los indios jamás le han podido llamar *Pachacamac* o *Huiracocha*. En nombre de un determinado universalismo, (se refiere a la iglesia como 'católica' universal), se ha impuesto el mismo ciclo litúrgico a todos, y esto ha tenido consecuencias más bien malas, trágicas realmente. Por ejemplo, la fiesta de la Pascua, que es la fiesta de la vida, de la primavera, de la nueva estación, entre nosotros, en el hemisferio Sur, cae en pleno otoño y a menudo no significa nada para las gentes. Para que significase algo debería caer o seis meses antes o seis meses después, en septiembre que es nuestra primavera": DUSSEL, E. "Una teología de la liberación", en: ZANCHETTIN, CL., *La iglesia interpelada*, Sal Terrae:, Santander, 1978, p. 144.

<sup>137</sup> En un contexto híbrido entre teología y filosofía nuestro pensador afirma: "El 'pecado de la carne' o el 'pecado de Adán' es exactamente la idolatría, el fetichismo: es afirmar la 'totalidad' como última totalidad absoluta y negar en tal afirmación la existencia de l otro (Abel) y por ello de Dios (el Otro absoluto)": "Ética de la liberación, Hipótesis fundamentales", en *Concilium* (Madrid), n. 192 (1982),

<sup>138</sup> ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, <sup>8</sup>1981, p. 392.

(de aquí *Theos*), del griego *theoó* ("ver", "visión"), en el sentido de ser Dios tanto el que ve, lo visto y la unión de ambos momentos. Incluso la misma voz "Dios" parece derivar del sánscrito *Dyaius*, que se relaciona con "día", y por extensión, con "luz", "visión"<sup>139</sup>.

Cuando un sistema político accede al poder tiende a perpetuarse en él. Para tal fin el poder es erigido en "natural" o incluso en "divino", en absoluto. Ejemplos de ello son el *Gott ist mit uns* de los ejércitos de Hitler o incluso el *We trust in God* del dólar USA. Un sistema aparentemente ateo, como el del totalitarismo comunista, materialista, también concibe la materia como totalidad. La lógica interna de un sistema teísta y otro ateo suele ser en realidad la misma: los sistemas tienden a fetichizarse, ya sea en nombre de Dios, de la Idea o de la Materia supuestamente eterna. En la actualidad el *Moloch* que exige sacrificios es el capital, ante el que todo parece plegarse, adorándolo, y para el que todo parece valer, justificando el fin los medios. Su pretendida divinización se sustenta al precio de la sangre de millones de personas, en particular de los más pobres. Cadáveres que son como el abono de semejante cosecha de injusticia<sup>140</sup>.

La FL dusseliana afirma que sólo la provocación interpelante del Otro oprimido (recordemos, la mayor parte de la humanidad actual, y no sólo latinoamericana), puede abrir una brecha en la cerrazón de la totalidad de un sistema clauso, desquiciando la "buena conciencia" del dominador de turno." La interpelación del oprimido, la protesta del pobre, es

<sup>139</sup> Una descripción más detallada del origen de la voz "Dios", por parte de Dussel, puede verse en: H.H., p. XVI. Una mejor investigación sobre ello se encontrará en: SECKLER, M. "Das Won Gott", en: *Theologische Quartalschrift*, n. 153 (1973), pp. 3-7; resumido en: *Selecciones de Teología* (San Cugat de Vallés), 53 (1975), pp. 9-11. A esta "violencia de la luz" se ha referido Derrida en su profundo análisis de la metafísica de Levinas: Cf, DERRIDA, J. "Violencia y metafísica", en: *La Escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210; especialmente en las págs. 115-125. También hace referencia a la "violencia trascendental" y a la "violencia ontológica".

<sup>140</sup> Nos parece entonces chocante, y de ello hemos discutido personalmente con Dussel, sin llegar a un acuerdo, que éste, en referencia a los españoles evangelizadores de América Latina indica que éstos, al pecatarse de que los indígenas ofrecían sacrificios humanos al dios Sol, "creían ver que 'asesinaban, a un hombre sobre el altar del sol, y no se daban cuenta que teológicamente lo inmolaban a los dioses para que por la sangre de las víctimas él siguiese subsistiendo. Si hubieran comprendido eso, habría sido más profunda la evangelización": DUSSEL, E. *CILSPCA*, p. 310. La argumentación sostiene entonces una falta de "comprensión" del asunto. Exactamente esto es lo que Dussel me argumentó en nuestro primer encuentro en Sevilla: yo no comprendía este asunto. Este argumento nos parece falaz. Volviendo su argumentación contra Dussel mismo, llegaríamos a la paradoja siguiente: el dios Moloch actual, el dinero, el capital, necesita de sangre (el trabajo vivo, el trabajador, tanto más empobrecido cuanto más produce), siendo ello la condición de la pervivencia de semejante fetiche. Es un "argumento *ad hominem*" contra Dussel, que todavía hoy parece excusarse en la "falta de comprensión" del occidental hacia los sacrificios idólatricos precolombinos americanos. En el caso de que hubiera alguna justificación religiosa para tales prácticas (cosa que niego), sería siempre antropológica y éticamente insostenible e inaceptable. Parece que mi amigo argentino tuviera dos varas y dos medidas a la hora de enjuiciar este asunto. Ya el autor del capítulo 22 del libro bíblico del Génesis, desmitifica esta legitimidad del sacrificio a Dios, de un Dios que lo es de vivos y no de muertos, de un Dios que quiere que el hombre viva y no que perezca. Incluso en la cultura americana pre-hispánica ya encontramos fuertes resistencias a los sacrificios humanos, siempre por motivos de respeto y amor a la persona. Así se cuenta que los sacerdotes y hechiceros toltecas pedían al "rey" Quetzalcóatl para que sacrificara hombres a sus dioses. Ante esto los *Anales de Cuauhtitlán* indican que "él nunca quiso, porque amaba mucho a su pueblo": Códice *Chimalpopoca*, folio 5; citado por LEÓN PORTILLA, M. *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1979, p. 308.

la epifanía de la revelación del Absoluto" <sup>141</sup>.

#### 6.4. De ese dios es preciso ser ateo

Para la arqueológica el adversario no es tanto el ateísmo o agnosticismo cuanto el fetichismo. Para Dussel plantear el tema en términos de teísmo/ateísmo es no llegar al fondo real e histórico del asunto. En sus palabras:

"El 'ateísmo' es un falso problema: nunca ha habido como postura final ni teórica ni práctica un ateísmo. Lo que hay es, simplemente, la negación de lo divino (sea la negación de la divinidad de todo: el creacionismo: sea la negación del creador: el panteísmo), pero ello incluye (y en esto se equivocan los que tanto han estudiado el fenómeno del ateísmo O la 'muerte de Dios') *siempre*, la afirmación práctica o teórica de lo divino no negado (si niego Dios creador afirmo teórica y prácticamente el fetichismo o la idolatría: si niego la idolatría o el panteísmo afirmo al creador: no hay ni una ni tres posibilidades sino sólo dos" <sup>142</sup>. En cierto sentido, entonces, la "muerte de Dios" no es tanto la muerte de Dios cuanto la muerte real de su epifanía, esto es, del pobre, y de esta forma se ha destruido el camino hacia el acceso real a Dios.

La cuestión estriba no en ser o no ateo, sino en saber de cuál Dios se es ateo o creyente. En una magnífica síntesis Levinas expresa la vinculación del pensamiento sobre Dios que frecuentemente se expresa en términos de "violencia", cuando señala: "Remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado" <sup>143</sup>.

<sup>141</sup> FL, 3.4.8.1. Sobre esto se ha referido con minuciosidad Dussel en un trabajo realizado en el contexto del análisis de los "actos de habla" de Searle y Austin y en relación expresa a la "comunidad de comunicación" de K.O. Apel y H. Habermas: "Die Vernunft des Anderen, Die 'interpellation' als Sprechakt", en: FORNER-BETANCOURT, R. (Her.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen (Frankfun), 1992, pp. 96-121, Sobre este aspecto de la filosofía de Dussel ha escrito LÓPEZ VELASCO, S, "La conquista y el silencio como acto de lenguaje", en: *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, CEFIL, Campo Grande (Mato Grosso do Sul), 1991, pp. 191-197; y también en "Exigência de justiça e filosofia da linguagem ordinária", en: *Libertação-Liberación* (Campo Grande), año II, n, I (1991), pp. 17-23, donde analiza esa "exigencia de justicia" como un acto de habla en la obra FL de Dussel que estamos citando.

<sup>142</sup> DUSSEL, E. *SHTAL*, pp. 185-186. Dussel indica en otro lugar, en un contexto teológico, que la negación de la Alteridad absoluta, de Dios, significa la afirmación de la divinidad del que no niega. Para Dussel no parece haber alternativa y quizá no le falte razón. De esa forma, al "eliminar el otro término de la relación *persona-persona*: 'Piensa el necio: no hay Dios [Salmo 14. 1]'", es decir, "no hay otro 'dios' más que 'yo mismo', dice el que ha negado al otro. Al negar al otro se afirma a sí mismo como el señor del otro -ya que lo ha instrumentalizado-. Se diviniza entonces, Es ateo del 'Dios-otro' porque se ha afirmado a sí mismo como dios": DUSSEL, E. EC, p. 28. Para Dussel el ateísmo del Dios absoluto implica la afirmación del "Todo-lo Mismo" como divino", de forma que no hay otra alternativa, es decir "no hay tres posiciones, sino sólo dos: el 'Todo' es absoluto o lo divino es 'el Otro absoluto'", De esta forma el ateísmo moderno y contemporáneo no es lo suficientemente crítico sino que se muestra como "un pensar en curso que no ha llegado a sus últimas conclusiones": *FEL, II*, P. 48.

<sup>143</sup> LEVINAS, E. *T.I.*, p. 100. También en esto percibimos el influjo de Levinas sobre Dussel, Levinas adviene que "la relación metafísica -la idea de lo infinito-liga al *noumeno* que no es numen. Este *noumeno* se distingue del concepto de Dios que poseen los creyentes de las religiones positivas". Y concluye afirmando: "La idea de lo infinito, la relación metafísica es el alba de una humanidad sin mitos. Pero, la fe purificada de los mitos, la fe monoteísta, supone el ateísmo metafísico. La revelación es discurso. Para recibir la revelación es necesario un ser apto para este papel de interlocutor, un ser



Frente al fetichismo no se encuentra el ateísmo, sino, dialécticamente, el antifetichismo, La "ateización" que aquí se presupone no se plantea en los términos nietzscheanos de "Dios ha muerto", la cuestión estriba más bien en cuál es el Dios que supuestamente ha muerto. E Incluso habrá que decir que si un tal dios no ha muerto, deberíamos matarlo o, por lo pronto, serle ateos. Desde esta perspectiva es posible sostener, señala Dussel, la crítica marxiana a la religión y afirmar -en un sentido distinto del marxista-, que la crítica primera debe ser la crítica a la religión fetichizada<sup>144</sup>. Es preciso, ética y prácticamente, ser ateos del dios impuesto por una totalidad cultural sobre obra -como en este caso la cristiandad se impuso sobre América latina- y sobre el dios de la burguesía moderna. "El fetichismo del dinero ha venido a lanzar de un codazo a todos los otros dioses del altar del centro, y es adorado cuidadosamente por las grandes potencias cultas, democráticas, gordas de tanto consumir" (FL. 3.4.3.2). Ante el ara de semejante ídolo -llámese oro, plata, dinero o capital-, se han inmolido en el pasado y se inmolan en el presente los empobrecidos de la tierra<sup>145</sup>.

---

separado. El ateísmo condiciona una revelación verdadera con un verdadero Dios". Es conveniente señalar que Levinas reduce la religión a ética, del modo como reduce la ontología a metafísica, donde la ética es la "filosofía primera". Pero con esto -y es también una carencia de Dussel- ni prueba ni niega la realidad de Dios, sino que sólo se refiere a la estructura trascendental del hombre, como condición posibilitante del acceso a Dios. Late aquí además la concepción del hombre como ser "capaz de Dios", al que se refirió en la antigüedad San Agustín de Hipona y muchos escolásticos. También es patente para nosotros la influencia del gran teólogo y filósofo católico Karl Rahner en su obra *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1967, donde se refiere a la capacidad trascendente del hombre, que es oyente de la palabra del Otro absoluto.

<sup>144</sup> Así interpreta Dussel, incluso desde antes de su militancia marxiana, la crítica de Marx a la religión. Sobre esto véase la síntesis exhaustiva que nuestro autor realiza en su obra *Religión*, Edicol, México, 1977. Se trata de una recopilación de ensayos. El más importante de ellos titulado *Religión como supraestructura y como infraestructura* corresponde a unas conferencias impartidas en la Universidad de Dubrovnik (Yugoslavia), en el mes de abril de 1977. Una profunda tesis doctoral sobre este tema es la de NGUYEN NGOC VU, *Ideología y religión según Marx y Engels*, Sal Terrae, Santander, 1978, donde el autor sostiene que para Marx la religión no es básicamente "alienación", ni "opio del pueblo", sino "ideología", esto es, lo que encubre la realidad impidiendo transformarla: "Nos proponemos demostrar que el marxismo clásico considera la religión esencialmente como una ideología, y que es esencialmente en el ámbito de la teoría de la ideología donde se hace, en última Instancia, la crítica marxista del fenómeno religioso. No se debe en absoluto al azar que el objeto de nuestro estudio sea la religión considerada como una ideología: pensamos, por el contrario, que la síntesis marxista definitiva no puede considerar la religión sino como una ideología. En conclusión, esto quiere decir que para nosotros ciertas interpretaciones del hecho religioso que se cree encontrar en Marx y Engels -la religión como *sinrazón* o como *alienación*, por ejemplo- son extrañas al pensamiento marxista plenamente desarrollado" (p. 15). Es una lástima que Dussel no conozca esta obra, en la que encontraría "muchos puntos de convergencia con su último pensamiento marxiano.

<sup>145</sup> Dussel en 1978, ya exilado en México donde comenzó una meticolosa y sistemática lectura directa de todos los escritos de Marx, advierte algo que nosotros todavía sostenemos hoy pero que el "último Dussel" (el discípulo de Marx) no toma lo bastante en consideración: "Marx se dio perfecta cuenta que el dinero era el solo 'dios' de la burguesía y del sistema capitalista y que este 'dios' no era digno de ser adorado. Pero en la medida en que no fue capaz de afirmar un Dios-Otro, hizo posible la absolutización de otro posible sistema futuro: la sociedad socialista rusa, por ejemplo, que, en realidad, es una nueva divinización, un nuevo fetichismo. Por esto no fue lo bastante ateo": DUSSEL, E. "Una teología de la liberación", en: ZANCHETTIN, CL. *La iglesia interpelada*, Sal Terrae, Santander, 1978, p. 127. El "último Dussel" se esfuerza, en mi opinión sin lograrlo cabalmente, es deslindar a Marx "mismo" de lo que aconteció en el extinto estado soviético. Esta crítica hacia Marx me parece que es plenamente

El ateísmo es, por tanto, la negación de la divinidad de tal fetiche <sup>146</sup> Feuerbach, en su crítica a Hegel, quiso poner esto de relieve. La reducción de la teología a antropología es el abandono del fetiche de la teología hegeliana imperialista. Estamos no ante un puro ateísmo como negación de la existencia de Dios, sino ante una negación ético-antropológica de la usurpación de la divinidad -por parte de fetiches en relación a Dios, el Absoluto. El antifetichismo será como un punto de apoyo exterior al sistema de la totalidad de cualquier tipo de fetiche. Que sea así es para Dussel la condición de posibilidad de una revolución liberadora y de la movilización necesaria para la misma. "Negar la divinidad del capital, al que el FMI<sup>147</sup> rinde culto por sobre todo Dios, por sobre toda ética, es condición de posibilidad de la afirmación de un Absoluto no deísta " <sup>148</sup>. La afirmación de ateísmo del sistema se conviene, de esta forma, en un postulado necesario para la lucha por la justicia, por la liberación del pobre, pues la pobreza y opresión de éste afirma de forma práctica la inmoralidad del sistema que le empobrece y margina.

Desde esto, debemos interpretar el ateísmo que surge a partir de la Modernidad europea. Ese Dios que ha muerto es en realidad una concepción ideal de Dios, utilizada como instrumento intelectual que confiere fundamento a nuestra comprensión del mundo, o como el garante de nuestro conocimiento (Descartes)<sup>149</sup>, como legislador de un sistema moral y remunerador del alma inmortal (Kant), o incluso utilizado como excusa para sustentar unos valores (Nietzsche). En realidad, ¿es posible hablar aquí propiamente de Dios o mejor será referirnos a "ídolos" fabricados por el mismo hombre tal como puso de relieve la crítica feuerbachiana a la religión? Esos ídolos no eran sino sustentadores de un determinado sistema político, económico, cultural, e incluso religioso. Ante este panorama Dussel exclama, desde su militancia cristiana:

---

sostenible hoy.

<sup>146</sup> La palabra "fetiche" parece que fue utilizada por primera vez por Charles de Brosses en su obra *Du culte des dieux fétiches*, en 1760. Parece derivar de una voz portuguesa, *fetisso*, cuya raíz viene del verbo latino *facere*, de donde viene, entonces, "hechizo". Para Dussel "el fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento práctico del sistema de dominación: el fetiche erótico es el 'falo' (...), el fetiche pedagógico es la 'cultura aristocrática' (...), el fetiche económico político del capitalismo es el 'dinero' : *FEL*, V, pp. 46-47.

<sup>147</sup> Se refiere al Fondo Monetario Internacional.

<sup>148</sup> *FL*, 3.4.3.3. Dussel parece afirmar como "deísmo" cualquier sistema religioso donde Dios aparece con estos contornos de legitimación del imperio de turno. Frente a esto contraponen el "teísmo". En México, con ocasión de un Seminario, al que me invitó, tuve oportunidad de discutir sobre este sentido del deísmo, donde aceptó mi explicación en relación a que esta teoría es la que acepta la existencia de un Dios personal, creador del mundo y de las leyes naturales, pero que se separa del "teísmo" al negar que ejerce cualquier tipo de influjo ulterior sobre las criaturas, negando por ello la revelación sobrenatural y cualquier tipo de "providencia". En realidad su misma posición no es lejos de es la explicación,

<sup>149</sup> El Dios de Descartes es una idea sobre la que descansa todo su sistema filosófico. Se trata de "una idea que cumple la función en el nuevo esquema de la subjetividad. No es ya el Dios vivo, trascendente, providente", sino que es un "*Deus ex machina*, puesto allí para la conveniencia, la viabilidad y la comprensión racional y matemática del sistema teórico de la ciencia moderna y de la subjetividad idealista. Esta tradición culmina con Spinoza, que unifica filosóficamente [a] Dios con la naturaleza. En definitiva, la naturaleza es todo, y el resto, nada". Aquí la concepción de un Dios creador "ha sido desalojada, pero antes de llegar al ateísmo declarado se reducirá a Dios a la idea de un Ente. Ente supremo por cierto, en la variante del deísmo": DUSSEL, E. "De la secularización al secularismo de la ciencia, Desde el Renacimiento a la Ilustración", en *Concilium* (Madrid), 47 (1969), pp. 101-102.

"Si ese dios muere ¡bendito sea Dios!, porque el Dios de Israel puede entonces que aparezca en el horizonte después de la muerte del fetiche. Se puede decir que la 'muerte de dios' es la propedéutica para su manifestación auténtica"<sup>150</sup>.

Levinas, siempre presente en el pensamiento de Dussel, se ha referido a la criatura como "naturalmente atea", ¿En qué sentido? Veamos lo que indica desde su peculiar filosofía:

"On peut appeler athéisme cette séparation si complete que l' être séparé, se maintient tout seul dans l'existence sans participer á l'être dont il est séparé, capable " éventuellement d' y adhérer par la croyence [la tesis agustiniana del hombre "capaz de Dios]. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, egoïsme, L'âme, la dimensión du psychisme, accomplissement de la séparation, est naturellement alhée"<sup>151</sup>.

Desde esta consideración es preciso un ateísmo que podemos decir "para la mayor gloria de Dios", que es "une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin"<sup>152</sup>. La influencia de este pensamiento en Dussel nos parece, desde esto, palpable.

#### 6.5. "Teodicea " de la liberación: Dios como hipótesis necesaria para la praxis revolucionaria

Desde la metafísica de la alteridad sustentada por Dussel, que parte de la afirmación del ser más allá de la tematización de la nada, del no-ser, considera que Dios es una hipótesis necesaria para la praxis revolucionaria liberadora<sup>153</sup>. Más allá del sistema, en la nada

<sup>150</sup> DUSSEL, E. "Crisis de la iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en *Stromata* (Buenos Aires), XXVI ( 1970), p. 328. Una breve síntesis del pensamiento de Dussel sobre esto es la siguiente: "El ser es como comprendo. De tal manera que la cuestión de la esencia, de la existencia, y del mal han sido mal planteadas. El mal, el mal que llevo en mi propia comprensión del ser , es en parte negación del Otro, es como un ateísmo en el sentido de que la muerte de Dios comieron por la muerte del hermano. Por supuesto que Nietzsche pudo descubrir que Dios había muerto. Cómo no habría muerto en un hombre individualista que no tenía hermanos porque los había asesinado. El *ego cogito* es un yo solipsista, es un yo solitario, y con el tiempo no podía sino matar a esa idea infinita de Dios que Descartes tema como punto de partida, ¿Quién es ahora el supremo! El hombre supremo de la totalidad es ahora el sabio, el sabio que puede dar cuenta de la totalidad como *sabida*": DUSSEL, E. en: *LLEL*, p. 27.

<sup>151</sup> *Totalité et Infini*, p. 29. Cf. págs. 23-31 sobre esto: también pág. 202. j Qué distinta la actitud, - ambigua, por otra parte-, de nuestro Miguel de Unamuno!, que expresaba así sus deseos: "j Ser, ser siempre, ser sin término! jSed de ser, sed de ser más! iHambre de Dios! jSed de amor eternizante y eterno! j Ser siempre! I Ser Dios!: "Del sentimiento trágico de la vida", cap. III. en: *Obras completas*, Escelicer, Madrid, 1966, t. VII. p. 132.

<sup>152</sup> Op. cit.. p. 30. En Otras obras y contextos la expresión "ateísmo" tiene en Levinas otros significados, como cuando se refiere a la filosofía occidental, que para él culmina en Heidegger, como ateísmo "irreligioso" o como "pagano": En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, <sup>3</sup>1974, págs, 167 y 171.

<sup>153</sup> En este contexto se apoya Dussel en una frase que aparece en el prólogo de la obra de J. PROUDHON, *Misère de la philosophie*, Unión Générale d'Editions, París, 1964, cuando afirma que en "el misterio de las revoluciones sociales, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí la hipó-tesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario" (p. 25). Como se ve, Dussel se alía con quien sea para llevamos al bueno que él quiere. Olvida que el "socialista ingenuo' ,como diría Marx, y anarquista,

para el mismo, trascendiendo la totalidad, se encuentra Aquél ante el que es preciso guardar silencio, como dijera Wittgenstein. Es el otro que lo dado. Un tal "nihilismo" realmente "radical" (FL, 3.4.4.1) supone acceder a la libertad que el sistema de la injusta totalidad dada no puede condicionar. Esto significa que para el argentino la eliminación de un sistema fetichizado sólo puede tener lugar desde la postulación de un Otro Absoluto, de Dios<sup>154</sup>, pero de un Dios Otro de cualquier sistema posible, presente o futuro. Todo sistema de totalidad (para Dussel, básicamente, Opresor), debe ser negado como divinidad, como fetiche, ¿Qué es esto sino una verdadera *teodicea* o defensa de Dios?

Llegados a este momento es preciso detenernos a observar algo que sólo entre líneas es posible percibir entre la abundantísimas referencias textuales y bibliográficas que Dussel ofrece. Lo que queremos indicar es lo siguiente: parece que en realidad la arqueológica dusseliana se recrea en el momento *destrutivo* -si alguien lo interpretara así no carecería de razón-, aunque también se da el momento *positivo*. De lo que se trata es de negar cualquier fetiche, sea quien sea. Esto es lo primario en la intencionalidad de esta reflexión, y ello es condición posibilitante de la praxis de liberación con respecto a un tal fetiche<sup>155</sup>. Lo importante no es, a nuestro parecer, afirmar la realidad del Otro Absoluto cuanto sostener que "lo divino es el Otro *que todo sistema*" (FL, 3.4.4.2). Es decir, aunque Dussel sostiene explícitamente, por activa y por pasiva, reiterada y monótonamente, la realidad existente de Dios, lo que él presupone es que Dios es necesariamente distinto de cualquier fetichización del

---

sostiene en otro lugar, de acuerdo con su "mejor" pensamiento lo que sigue, aunque en el contexto del análisis de las contradicciones económicas del capitalismo: " *El hombre está de tal manera constituido en su razón y conciencia que, si se toma en serio, se ve forzado a renunciar a la fe, rechazarla como mala y nociva y declarará que, para él, Dios es el mal*", y prosigue afirmando: " *¿Con qué derecho me diría Dios: Sé santo, porque yo soy santo? Espíritu embustero, le contestaría yo, Dios imbécil, tu reinado ha concluido, busca entre las bestias otras víctimas...* Porque Dios es necedad y bajeza"; Dios es hipocresía y mentira; Dios es tiranía y miseria; Dios es el mal" : PROUDHON. 1. *Jesús et les orígenes du Christianisme*, París, 21896, pp. 470-471 y en relación a Voltaire y Rousseau sostuvo antes: "Y yo digo: el primer deber del hombre inteligente y libre es echar incesantemente la idea de Dios de su espíritu y su conciencia. Porque Dios, si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza...Nosotros llegamos a su conciencia a pesar suyo, al bienestar a pesar suyo; cada uno de nuestros progresos es una victoria en la cual aplastamos a la divinidad" (p. 459). Desde esta visión del asunto, concluye: " *Que el sacerdote se convenza al fin que el pecado es la miseria, y que la verdadera virtud, lo que nos hace dignos de la vida eterna, es luchar contra la religión y contra Dios*" (p. 538). Lamentablemente Dussel no parece conocer a fondo el pensamiento de Proudhon. Nos parece que desde la "lógica" del discurso dusseliano podría éste sostener que en realidad el francés se alza contra un fetiche y no contra Dios mismo. Nosotros no estamos tan seguros de esto, como no lo estamos de la interpretación que Dussel hace de Marx en este mismo tema. Nos parece, sin negar la indudable impronta de humanismo que también existe en Marx, que es sostenible lo que un egregio personalista francés escribió hace algún tiempo: " *El ateísmo de Marx es el reverso necesario de su definición positiva del hombre, como ser esencialmente obrero, que conquista su propio humanismo transformando el mundo por medio de su trabajo*" : LACROIX, J. "Sens de l'athéisme actuel", en *Esprit* (París), 1 (1954), p. 178.

<sup>154</sup> Sobre esto puede verse: PENNER, P. -Die Absolute Alterität Gottes. Ein lateinamerikanischer Beitrag zur Gottesfrage", en *Concordia* (Aachen), 15 (1989),27-37. Dussel se refiere así al culto a Dios: -*el culto supremo, la praxis misma de liberación, otorga la alegría suprema. La fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita, incomensurable, la que mide toda otra alegría, y la que permite seguir viviendo. Es un derramarse sobre la historia la Alegría del Absoluto*": FL. 3.4.9.5.

<sup>155</sup> Cf, DUSSEL, E. *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1973. p. 114. Sostiene que Dios es la "fuente de la liberación" tras la destrucción del "fetiche" burgués.

mismo, que se ha probado como cosificadora de Dios y sostened ora de un sistema injusto. En este sentido es posible percibir, ahora, el momento positivo de su reflexión, que de otra manera pareciera filosóficamente poco fundado<sup>156</sup>. Lo que acontece es que Dussel, fiel a su propio sistema filosófico, parte del primado de lo prático, y no sólo desde la teoría: "Sólo esta afirmación, práctica primero, y teoría metafísica después, es la condición que posibilita la revolución, la movilización liberadora contra el sistema fetichizado" (FL. 3.4.4.2). Esto es, parte de su propia realidad latinoamericana, y realidad de opresión. En este sentido, ¿Puede ser exportable, tal cual, a otros mundos culturales? De ningún modo unívocamente, pero sí análogamente.

Para que el pobre pueda alzarse en la lucha por su liberación debe afirmar prácticamente la no-divinización del sistema que le oprime, en tanto que es injusto. Es una crítica que ya se encuentra en los profetas de Israel, cuando relativizan ese *panculturalismo*, permítasenos la palabra, en el que derivó buena parte de la religiosidad oficial judía de su propio sistema de totalidad, cuando denuncian la patología del *statu quo* de dicho sistema<sup>157</sup>. Aquí el pobre es como un "rehén" en el interior del mismo. De lo que se trata ahora es de afirmar su exterioridad, su alteridad, su otredad con respecto a este sistema que le oprime y dentro del cual permanece como engullido. De la misma forma que Dios es Otro de cualquier sistema, también el Otro antropológico, la persona del pobre, ese Otro de dicho sistema en tanto que su inserción en el mismo le reporta opresión. De esta forma "no es la religión fetichista, sino la religión metafísica, origen de todo sistema más justo" (FL. 3.4.4.4). La *responsabilidad* ética por el Otro (no ya la mera *sorge* heideggeriana, donde el Otro es "comprendido" y es en tanto que tal) es el origen de la crítica a la religión fetichizada. " *El responsable por el oprimido ante el sistema, el perseguido, aprisionado, torturado y asesinado por su entrega al pobre, es el testimonio en la totalidad de la Gloria del infinito*"<sup>158</sup>.

Desde este posicionamiento ético-práctico el ateísmo como negación del Otro absoluto no es lo bastante crítico, en tanto que permite que un sistema futuro pueda también

<sup>156</sup> En realidad el Dios que Dussel presupone es el cristiano, ese Dios de la religiosidad popular latinoamericana, que ha sido siempre el objeto de su propio interés reflexivo. Si en algún momento puede Dussel ser acusado de confundir diversos niveles del discurso (teológico revelado sobrenatural y reflexión filosófica) es justo ahora. Lo que sucede es que él parte de una reflexión que quiere ser concreta, situada históricamente. Por ello no le interesa un Dios idea, ni un Dios causa primera, sino ese Dios que anima y sostiene a los pobres en la lucha por su liberación. No obstante, aunque sea esa su concepción de Dios, su discurso pretende desarrollarse sin recurrir a los datos textuales revelados, (la Biblia), que sólo es recurrida, en contadas ocasiones, como un material poético, expresivo de la experiencia mística de un pueblo oprimido en medio del cual se ha concebido a Dios como liberador.

<sup>157</sup> Nos parece conveniente señalar, cosa no clarificada explícitamente por Dussel, que incluso "aceptando que el Dios de la religión judía sea un Dios que libera al oprimido, que está a favor del huérfano, la viuda, el extranjero, -como aparece en multitud de textos bíblicos-, también ese Dios vivo y personal, puede ser fetichizado en su concreción cultural y temática dentro de un sistema dado. El asunto estriba no tanto en Dios mismo -del cual más sabemos lo que no es que lo que es, como decía santo Tomás- cuanto en su utilización en favor de un determinado modelo político, cultural, económico o religioso. En este sentido debemos inscribir aquí lo que Dussel afirma en relación a Dios: "Es Otro, que cualquier sistema posible".

<sup>158</sup> FL. 3.4.4.4. Pareciera que Dussel habla aquí de sí mismo. No olvidemos que esta obra la compuso recién llegado al exilio en México, sin libros, sin fichero. Tuvo que salir de Argentina, tanto él como su familia, con grave riesgo para su vida.

fetichizarse, incluido un sistema que tuviera una primera intencionalidad de justicia<sup>159</sup>. Para Dussel "sólo si se afirma que el Divino es Otro que todo sistema posible, la revolución liberadora será igualmente siempre posible" (FL. 3.4.4.5). La exterioridad del pobre fue imposibilitada por todo sistema fetichizado, ya sea propugnando la divinidad de la Idea absoluta (como Hegel) o de la Materia eterna (como Engels). Desde aquí tanto éste como aquél son reaccionarios. Es preciso negar la negación de la alteridad del Otro hombre. Y para ello Dios es concebido como garantía de toda revolución humanizadora posible. Y ello con un movimiento no sólo teórico, sino primeramente práxico. En la praxis es donde habrá que negar la divinidad de todo fetiche, así como también la afirmación de la exterioridad del Otro absoluto y del Otro absoluto relativo, el hombre. Pero es preciso decir ahora algo sobre la fundamentación teórica de este discurso.

#### 6.6. *El estatuto teórico de la "religión meta-física"*

Lo que está detrás de la argumentación de Dussel en lo que sigue nosotros debemos explicitarlo mejor. Nuestro autor partirá de la concepción de la "creación *de la nada*". Es una idea que aparece en siglo II a.C., en los labios de una pobre mujer a la que, según el libro bíblico de los Macabeos (2 Mac 7), que es como un modelo del levantamiento judío ante la fetichización político-cúltica del imperio helénico. Ante la pretensión de que el Zeus griego ocupara el lugar del Dios de Israel, Yahvéh, los hermanos Macabeos emprendieron un levantamiento revolucionario ante semejante tiranía. En el templo de Jerusalén fue introducido como obligatorio el culto al Zeus o Júpiter Olímpico (1 Mac 1,57-62; 2 Mac 6,2)<sup>160</sup> bajo la tiranía seléucida encabezada por Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C) que se apoyó en un partido político religioso helenizante. Saqueó el tesoro del templo, persiguió a la oposición bárbaramente y encargó a sus gobernadores la helenización de los judíos (la introducción en lo mismo, la opresión cultural). Los judíos fueron también obligados a participar en el culto a Dionisos (Baco), así como en los sacrificios en honor del rey endiosado (2 Mac 6.3- 7). El libro bíblico de Daniel también describe estos acontecimientos cuando narra metafóricamente el

<sup>159</sup> No podemos dejarnos de remitir aquí (sirva como ejemplo) al Caso de Cuba, a cuyo líder Fidel Castro, Dussel considera como un "héroe latinoamericano". Si bien es cierto e innegable que se han logrado sustanciales avances sociales en la isla (aún a pesar del terrible embargo al que está sometida), no podemos aceptar un régimen en donde a costa de buscar la justicia social se oprima la libertad de las personas. Recordamos, en este sentido, una entrevista realizada pocos meses antes de su muerte al jesuita padre Llanos, que trabajó magníficamente en El Pozo del Tío Raimundo (Madrid) y que militó en el Partido Comunista español. Manifestaba que tuvo que elegir entre "libertad" o "justicia", y que eligió lo segundo. Pero claro, a costa de lo primero. Por mi parte, siempre me negaré a tal reduccionismo, bajo el que se han cometido innumerables tropelías. Los hechos del año 1989 son un botón de muestra de ello. Es preciso afirmar la justicia como valor insoslayable, necesario y urgente. Pero también la libertad personal. Si no existe un sistema político que garantice las dos cosas simultáneamente, habrá que inventarlo.

<sup>160</sup> Para lo que sigue puede consultarse: BRIGHT, J. *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977, pp. 443-454.

orgullo de Nabucodonosor<sup>161</sup>. Frente a esta idolatría se levantaron los judíos, muchos de los cuales fueron injustamente asesinados (Cf. Dan 3-5).

En este contexto histórico de opresión religiosa, política, económica y cultural, surge la fe judía en la creación de la nada. Esta creación del no-ente brotó cuando a una madre a la que le arrebatan sus hijos para que den culto a semejante fetiche y son sacrificados al dios Zeus griego, concibe que el Dios de Israel no puede permitir esa injusticia y que es un Dios justo. Pero dado que los hijos jóvenes son martirizados y en tanto que Dios es justo, no puede permitir que una tamaña acción quede impune, de forma que ese mismo Dios que creó todo de la nada, será capaz de resucitarlos, esto es, de alguna forma, de re-crearlos de la nada (de la muerte en la concepción judía anterior). Desde esta perspectiva -que Dussel no explica- la fe en la creación cosmológica de la nada no viene entonces primeramente como un acto reflexivo, teórico, sino como una afirmación práxica de la justicia del Dios que liberó a los esclavos del poder de los egipcios, de ese Dios que se ha ido revelando en la historia del pueblo israelita como liberador de toda suerte de opresión<sup>162</sup>.

En la explicación que Dussel ofrece de la creación de la nada laten las ideas religiosas judías citadas, así como la filosofía del "último Schelling". También es perceptible la concepción judeo-cristiana (y musulmana) sobre la creación. En este aspecto Dussel mantiene como algo logrado que la teología cristiana y la reflexión filosófica próxima a ella admiten la creación "*ex nihilo*". Es cierto que esto permanece al bagaje doctrinal del cristianismo, aunque no todos sostienen que en la Biblia pueda hallarse esto. En efecto, es preciso señalar que la Biblia no se plantea reflejamente dicha concepción de la creación, como tampoco se plantea de mismo modo la existencia de Dios. La frase bíblica de la citada mujer es la siguiente originalmente escrita en griego: "Te suplico, hijo, que, mirando al cielo ya la tierra, y viendo todo lo que hay en ellos, sepas que Dios no los ha hecho de seres existentes" (2 Mac, 7,28)<sup>163</sup>. En este texto la preposición "*ex*" constituye la clave para explicar este pasaje, pues puede indicar tanto la *materia de la cual* algo se hace, como también, por contraste, *no de cosas existentes, sino de...* Puede tener un valor de "partitivo", indicando el grupo en donde algo forma o no parte, o también un valor de "separación". De todas estas posibilidades parece

<sup>161</sup> Que en realidad fue rey del imperio neobabilónico (604-562 a.C.), pero que sirve a Daniel para reflejar una situación parecida, ya que Nabucodonosor, según el citado libro, erigió una gran estatua idolátrica en la llanura de Dura (Dan 3). Se trata también de la fetichización de un régimen político, el la figura de su rey autodivinizado.

<sup>162</sup> El fundador de la Teología de la Liberación -y también Dussel es un importante representante de esta teología- se ha referido a ello. No olvidemos que esta reflexión cristiana ha surgido en un ambiente de opresión e injusticia: "Sin 'cantos', a Dios, sin acción de gracias por su amor, sin oración, no hay vida cristiana. Pero ese canto es entonado por personas que viven situaciones históricas determinadas y que desde ellas perciben, precisamente, la presencia y también la ausencia de Dios (...). En el contexto latinoamericano podemos preguntarnos ¿cómo agradecer a Dios el don de la vida desde una realidad de muerte temprana e injusta? ¿Cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de los hermanos y hermanas? ¿Cómo cantar cuando el dolor de un pueblo parece ahogar la voz en el pecho? La pregunta es lacerante y profunda: GUTIÉRREZ, G. *Beber en su propio pozo*, Sígueme Salamanca, 1989, p. 15.

<sup>163</sup> En el Nuevo Testamento se indica: "Por fe comprendemos que los mundos quedaron organizados por la palabra de Dios, de forma que no ha sido hecho a partir de cosas visibles lo que se ve" (Hebreo II. 3). Se trata de una idea asumida del texto anterior de 2 Mac 7.28.

que debemos elegir el valor del partitivo, y haría referencia a que algo no era del número de las cosas existentes, cuando algo aún no existía. Si esto es así, entonces la frase no diría mucho más de lo que ya se indica en el libro del Génesis: " Al principio creó 'Elohim los cielos y la tierra, Ahora bien, la tierra era yermo y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de 'Elohim se cernía sobre las aguas" (Gen 1, 1-2). En contra de lo que muchas veces se ha interpretado lo que aquí se indica -e insistimos en que los hagiógrafos no tienen especial interés científico ni filosófico sobre esto--es: " la materia no fue creada, sino que ya existía. El mundo tiene, así, un doble origen: una masa informe de materia, por una parte, y Dios y su obra, por la otra. Desgraciadamente, no hay en el Antiguo Testamento [ni tampoco en el Nuevo] referencia alguna que esclarezca el origen del mundo"<sup>164</sup>.

Por otro lado lo que a Dussel parece interesarle, aunque no lo explicita con detalle es la contraposición con respecto a la ontología aristotélica que sostiene que "de lo no existente nada se hace"<sup>165</sup>. El texto de II Macabeos pareciera ser una réplica contrapuesta a Aristóteles. Pero esto difícilmente puede ser así, en tanto que las teorías cósmicas y los universos cognoscitivos bíblicos y aristotélicos son totalmente distintos, pero no expresamente contradictorios, en tanto que no nos consta que el autor bíblico quiera refutar a Aristóteles. En todo caso las diferencias patentes, contrarias, aparecerán a partir de *las muy distintas concepciones de Dios* que tiene el griego y los hebreos. Y esto es lo que, a nuestro entender, quiere señalar Dussel, sin que le falte en ello razón <sup>166</sup>.

Siguiendo con la argumentación dusseliana, nuestro filósofo sostiene que "la teoría metafísica de la creación es la apoyatura teórica de la revolución liberadora: es la formulación más acabada de que ningún sistema es eterno, porque todo, aun el sol y la tierra, es contingente (puede no ser) y posible (en un, tiempo no fue)" (FL, 3.4.5.3). Lo que se sostiene con claridad es que en la creación, ni el mundo ni ningún sistema es eterno ni divino. La teoría creacionista -que también nosotros sostenemos- es la negación de la afirmación Fetichista. Todo fetiche es una hechura de manos humanas, es creación humana. Si todo es creado, lo único eterno y divino es Dios, la Exterioridad absoluta al universo. La afirmación de la creación es ateización del mundo y del cosmos. Y, además, una cosa es afirmar la creación y otra afirmar que la creación tuvo que ser así. La Libertad absoluta, Dios, pudo haber hecho las cosas de otra manera.

La creación, así considerada, es percibida con un estatuto ético. La propiedad

<sup>164</sup> IRWIN, W.A.-FRANKFORT, H.-FRANKFORT, H.A., *El pensamiento prefilosófico II. Los hebreos*, FCE, México, 1986 (orig. de 1946), p. 54.

<sup>165</sup> ARISTÓTELES, *Física I*, 4,23. Exactamente dice: "'ek tou mê ontos gígnetai oudén".

<sup>166</sup> Hay otra cosa que es conveniente señalar y que se habrá visto a lo largo de nuestra investigación. Dussel utiliza los materiales con los que se encuentra, muy frecuentemente, según su previo principio hermenéutico, esto es, según lo que a él le interesa probar, y quizá en ello no le falte legitimidad, ¿No está toda la historia de la filosofía plagada, de algo semejante? Pero también es legítimo considerar que asumir tesis parciales (como hemos visto en el caso de Proudhon), marginales o muy puntuales, es científicamente incorrecto. Esto es posible reprochárselo a Dussel en su interpretación de varios autores: Hegel, Marx, Heidegger, Levinas, etc. En todo caso, además, demuestra esto que decimos que Dussel no es ni un hegeliano, ni un marxista, ni un heideggeriano ni un levinasiano "ortodoxo", sino todo lo contrario, ¿Pero acaso interpreta, por ejemplo, levinas a Husserl "ortodoxamente"? El principio hermenéutico básico de la FL, la liberación del pobre, será la referencia que es preciso no olvidar para analizar las interpretaciones que Dussel hace de estos autores y de sus pensamientos.



privada no es "natural", ni por supuesto, divina. Pensar lo contrario es otra clase de fetichismo, Lo más sublime de lo creado es el hombre y todo lo demás debe servirle a él, para alcanzar su plenitud como persona. La finalidad de la creación, surgida "de la Libertad absoluta", Dios, tiene un t́elos ético: "ser usado con libertad al servicio del otro" (FL. 4.4.9). Ese estatuto ético del cosmos sólo es posible afirmarlo en tanto que existe un Creador. El cosmos es lo que *ex-siste*, mientras que Dios, estrictamente no *ex-siste*, sino que más bien *siste*. Es ser por sí, y no por otro, ni desde otro. Es ser *a se* y no *ex se*; aunque tampoco es (aunque Dussel no lo indique) *causa sui*, que es una contradicción.

Más allá del acceso "físico u ontológico", propone Dussel un "acceso ético a Dios", a semejanza del emprendido por el judeo-cristianismo, para acceder al "Dios vivo de Israel y el cristianismo". Desde este punto de partida se descubre como "ideológica" o fetichista la teología que se presente como doctrina del sistema de dominación del "centro" sobre la "periferia" oprimida. Esta teología de la opresión, de la que Dussel se ha ocupado en escritos teológicos e históricos, se percibe en las "bulas" que justificaban "la conquista de América, la que como *Manifest Destiny* racionaliza la ocupación de Texas a California, la que como propagación de la 'civilización occidental y cristiana' sume a los pueblos en la esclavitud y la tiranía" <sup>167</sup>.

#### 6.7. Dussel y la apología de la "religión materialista"

Antes de extrañarnos por este título es preciso seguir leyendo, antes de sacar conclusiones, precipitadas. El materialismo no es un concepto unívoco, sino análogo y, por cierto, preñado de ambigüedad<sup>168</sup>. Se habla de un "materialismo práctico o ético", que es el vulgar, concebido como aquél planteamiento que atribuye la primacía de la vida humana al comer, a la "buena vida" material, a poseer dinero y derrocharlo, por el deseo de confort, etc. En este sentido podemos afirmar que la mayor parte de la sociedad occidental *capitalista* es materialista, aunque a algunos le suene a paradójico. Evidentemente no es este el "materialismo" de Dussel, como no lo es el de Marx, sino que más bien este es el criticado por ambos. Otra concepción del materialismo es el que podemos denominar "metafísico o filosófico", que postula que la materia es el origen y el t́elos último de toda la realidad. Aquí la persona no sería sino un puro epifenómeno de la materia. Tal nos parece que es el que preconiza Engels, y no Marx, aunque la postura de ambos tiende a confundirse<sup>169</sup>. La

<sup>167</sup> DUSSEL, E. *SHFAL*, p. 189,

<sup>168</sup> A esta ambigüedad se ha referido magistralmente, en un contexto semejante al que ahora nos ocupa: DONDEUNE, A. "L'existence de Dieu et le matérialisme contemporain", en BIVORT DE LA SAUDÉE, J. DE. (ed.), *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, París, 1957, pp. 3-5. Erich Frömm, por su parte, defiende con brillantez a Marx de la acusación de "materialismo", tal como es concebido popularmente: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1987, pp. 13-30. Esta obra incluye también la edición de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Karl Marx.

<sup>169</sup> Sin embargo Dussel parece olvidar sistemáticamente los textos que no concuerdan con su interpretación de Marx como "teólogo" (concepción que expone en su obra *Las metáforas teológicas de Marx*). Valga un texto entre muchos que podríamos citar, incluidos los del Marx jovencísimo. Dice e autor de Tréveris: "Se ha dado un duro golpe a (la noción) de creación (divina) por la geognosia, es decir, por la ciencia que representa la formación de la tierra, el devenir de la tierra como un fenómeno

primacía de la materia es concebida como el fundamento último de todas las cosas, siendo no sólo la raíz, sino la trama y la concreción de todas las manifestaciones de la existencia, no sólo humana, sino animal, vegetal y mineral, cósmica. El primado de la materia sobre la conciencia es evidente aquí. La realidad sustantiva no es la personal, en tanto conciencia, sino la que existe fuera de ella, en la realidad objetiva material. No hay otra forma de existencia que no sea la material, a pesar de que la materia sólo pueda ser comprendida por la conciencia (a través de los sentidos). En último término la misma conciencia humana no es otra cosa sino una concreción (un epifenómeno) de la evolución de la materia, en su devenir dialéctico. Esto es, a nuestro entender, el "materialismo dialéctico", sostenido tanto por Engels como por Lenin <sup>170</sup>. Aquí el hombre es ser-en-el-mundo, pero concebido como una cosa entre otras muchas, un trozo de la naturaleza privilegiado, un "momento" de la evolución eterna e infinita del cosmos. Evidentemente no es este el "materialismo" de Dussel, sino que es justo el que es combatido por él y catalogado de "ingenuo", "acrítico" y "fetichista".

El materialismo ingenuo (así como el ingenuo realismo) afirman que el cosmos es lo primero, un *primum* sobre todo lo existente. El idealismo por su parte afirma la primacía de la conciencia. La aparente contradicción entre ambas posturas (en el fondo vienen a sostener casi lo mismo: los extremos se tocan), afirmará la exterioridad del orden de lo real, la aprioridad existente del mundo (en el orden del conocimiento), en donde se inscribe la interpretación económica de la naturaleza como *ordo operandi* (FL. 4.1.2)<sup>171</sup>.

Sobre la diferencia existente entre el "materialismo histórico" y el "materialismo dialéctico", Dussel comenta una idea de F. V. Konstantinov, cuando dice: "¿Qué es lo primero, el punto de partida: la materia, la naturaleza, o el espíritu, la razón, la conciencia, la idea" <sup>172</sup>. Ante esta pregunta nuestro filósofo considera que Marx hubiera preguntado en realidad: "¿Qué es lo primero, el sujeto del trabajo, el obrero, el productor, o la materia del trabajo, la naturaleza como tierra elaborada?", y Dussel mismo replica: "A la pregunta de Konstantinov se responde: La *materia* es primero y esto sería el *materialismo* (pero materialismo cosmológico, ontológico, filosófico, *ingenuo*: el antiguo materialismo). A la pregunta de Marx se respondería: El primero es el *sujeto que trabaja* y esto sería el *materialismo histórico*" (PTMCG, 36, n.7).

El materialismo cosmológico, ingenuo y acrítico, afirma la absolutez de la materia, Ésta sería algo así como una masa infinita y eterna, donde el hombre es sólo un epifenómeno de la misma y su resultado "lógico" (como para Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*), Engels propugna, incurriendo en una *contradictio in terminis*, una materia infinita

---

*de generación espontánea. La generación espontánea es la única refutación práctica de la teoría de la creación*": MARX, K. *Economie et philosophie, Oeuv, phil.*, Ed, Costes, I, VI, pág. 38: citado *sic* por PIETTRE, A. *Marx y Marxismo*, Rialp, Madrid, <sup>4</sup>1977, p. 348.

<sup>170</sup> Cf. LENIN, V.I. *Materialismo y empiriocriticismo*, madrid, 1974, pp. 120-121.

<sup>171</sup> Recordemos lo que afirmaban Marx y Engels: "la historia no hace nada, no posee 'ninguna gigantesca riqueza', no libra 'ninguna batalla', Por el contrario, es el hombre, el hombre real y viviente el que hace todo eso, el que posee y el que combate: no es la 'historia' la que utiliza al hombre para realizar sus fines para ella como si fuera una persona aparte: la historia no es más que la actividad del hombre persiguiendo sus fines": *La Sagrada familia*, Grijalbo, México, 1967, p. 159.

<sup>172</sup> *Fundamentos de la filosofía marxista*, Grijalbo, México, 1976, p. 10. Citado por Dussel: PTMCG, p. 36, 0.7.

y eterna, que no tiene principio ni tiene fin, ni temporal ni espacial. Si hay alguna divinidad, esa es la diosa materia. Nada hay fuera de ella, sino que todo está asido en la necesidad de "lo mismo" material. La ley que la rige es la necesidad. Estarnos ante una especie de ateísmo panteísta, que no es sino un fetichismo, Dussel se refiere a esto cuando afirma que "el panteísmo de la Materia tiene la misma lógica que el de la Idea. En ambos casos, sea la Materia o la Idea, todo es uno, idéntico, fundamento de toda diferencia. La Materia es el principio necesario de todo lo que acontece. Lejos de ser atea esta posición es en realidad un nuevo fetichismo. Es ateo del deísmo pero panteísta de la Totalidad material"<sup>173</sup>. Este panteísmo materialista tiene su concreción política cuando legitima el estado totalitario y a los que ejercen el poder en su nombre. El estado en el que Engels se sitúa es el aparato histórico de la materia supuestamente eterna. De esta forma este estado político, supuestamente auto legitimado queda como consagrado. Tras negar la religión deísta burguesa, se ofrece como alternativa un nuevo tipo de absolutización, que aunque tiene apariencia atea y antirreligiosa, ejercita sin embargo la función social ideológica de justificación de la actual supraestructura.

Frente a tan burda concepción es preciso afirmar un materialismo crítico, al servicio del pobre, hablando, claro está, metafóricamente. El hombre no es sólo espíritu, también es materia, carnalidad. De la permanencia de su carnalidad depende su muerte o su vida terrena. Llegados a este punto hemos de manifestar que Dussel, abierto como está a la trascendencia divina, a la afirmación de Dios, y no sólo filosóficamente sino también como cristiano militante que es, sin embargo se declara lo que podríamos denominar "materialista", en el sentido de que *niega la inmoralidad del alma humana*. No encuentra otra solución, en su reflexión actual -aunque otra cosa parece mostrar su *Trilogía* antropológica ya estudiada, aunque también aquí con una gran ambigüedad- para salvar la unidad substancial del hombre, que negar una pervivencia personal "natural" tras la muerte. No sólo niega que pueda ser probada tal supervivencia -como sucede por ejemplo con Aristóteles en la antigüedad o con Zubiri o Laín Entralgo más recientemente-, sino que afirma que en la muerte el hombre muere por completo. Ante mi pregunta directa en este sentido (Pontevedra, abril de 1992), señaló que la única esperanza es la resurrección que Dios debe realizar: se refiere, en concreto, al Dios cristiano. En este sentido podemos definir a Dussel, antropológicamente, y de modo aparentemente paradójico, como un "materialista" abierto a la trascendencia. Su concepción es, exactamente la que encontramos en la antropología hebrea y en algunas corrientes del pensamiento cristiano.

¿En qué sentido hablamos entonces de Dussel como un "materialista"? Para nosotros, en un sentido "personalista", en tanto que afirma la primacía de la persona sobre la naturaleza, pero que no puede olvidar las *necesidades materiales* que son intrínsecas a la persona para que pueda *seguir siendo tal*. Desde esta perspectiva los bienes materiales de la naturaleza deben estar puestos al servicio del hombre, propugnando la justicia para todos los hombres, la mayor libertad posible para todos, con la abolición de toda forma de sumisión y opresión del hombre sobre el hombre. La ciencia y la tecnología deben ser puestas al servicio del hombre. No está hecho el hombre para la ciencia, sino ésta para el hombre. Lo mismo hemos de afirmar de la política, la economía, la cultura, y cualquier fruto de lo humano. No

<sup>173</sup> DUSSEL, E. *Religión*, Edicol, México, 1977, p. 28.

son las ideas abstractas las que rigen el curso del mundo humano (contra Hegel), sino que las condiciones históricas, económicas, políticas, etc., determinan más frecuentemente de lo que fuera deseable, lo que el hombre es en concreto. En este sentido hacemos nuestras, en relación al pensamiento "materialista" de Dussel, lo que E. Fromm afirma del materialismo histórico" de Marx:

*Esta imagen popularizada del 'materialismo' de Marx -su tendencia antiespiritualista, su deseo de uniformidad y subordinación- es totalmente falsa. El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza. La filosofía de Marx, fue, en términos seculares y no teístas, un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético*<sup>174</sup>.

El "materialismo" que sostiene Dussel es perfectamente asumible desde, una concepción ética y filosófica personalista. La "materia" y el "materialismo" no pretende afirmar el absurdo indemostrable y apriorístico de Engels de que todo lo real es materia cosmológica autocreadora. Esto no es sólo un materialismo *ingenuo*, como Dussel lo califica, sino que pensamos que es absurdo y contradictorio. El materialismo de la FL aquí descrita, además de personalista, hace referencia al sentido práctico y productivo, es decir, dice relación a la praxis y a la poiésis, en el sentido de que la naturaleza física es la materia con la que el trabajo humano produce algo. Este trabajo es el *a priori* constituyente de la materia "como categoría práctico-productiva (y no cosmológica). En este sentido la *determinación material* (nunca absoluta) es una instancia que no puede dejarse de tener en cuenta en toda consideración histórica antropológica"<sup>175</sup>.

De esta forma, la concepción "materialista" de Dussel nos parece integralmente personalista, a pesar de que muchos personalistas se horrorizarían de utilizar este vocablo, Quien interpretara a Dussel en términos materialistas, sin matizar, habría comprendido mal su pensamiento. Lo que sucede es que la postura dusseliana es en realidad una protesta, estrictamente personalista, valoradora del hombre, del pobre, del oprimido, contra una concepción espiritualista de la persona humana, en la que muchos personalismos europeos parecen caer, en nuestra opinión, sin percatarse de la restricción que supone esta concepción "desencarnada" del hombre. De esta forma se contraponen "materialismo" (en su sentido vulgar) a "espiritualismo" (que hace una *epojé* de la carnalidad humana). En este sentido ya santo

<sup>174</sup> FROMM, E. *Op. cit.*, p.15; las negritas citadas son nuestras y también las que siguen. El autor, tras afirmar que la expresión "materialismo histórico" no se encuentra en Marx, pretende en su análisis demostrar que "esta interpretación de Marx es completamente falsa" y afirma que "su teoría no supone que el principal motivo del hombre sea la ganancia material [el primer tipo de materialismo al que nosotros nos hemos referido]; que, además, el fin mismo de Marx es *liberar* al hombre de la presión de las necesidades económicas, para que pueda ser completamente humano: que Marx se preocupa, principalmente, por la *emancipación* del hombre como individuo, la superación de la enajenación, el restablecimiento de su capacidad para relacionarse plenamente con el hombre y la naturaleza: que la filosofía de Marx constituye un *existencialismo espiritual* en lenguaje laico y, por su cualidad espiritual, se opone a la práctica materialista ya la filosofía materialista, apenas disimulada en nuestra época. El fin de Marx, el socialismo, basado en su teoría del hombre es esencialmente un *mesianismo profético* en el lenguaje del siglo XIX" (pp. 16-17). También Dussel defiende a Marx del "materialismo histórico" que se le atribuye: *UMLL*, P. 255s.

<sup>175</sup> *PLFL*, p. 44. n. 19.

Tomás indicaba que el alma no era persona, pues le faltaba un componente esencial de la misma: su cuerpo, su carnalidad personal.

Desde esta concepción "materialista" de la religión, el culto a Dios, el Otro infinito, será "económico"; se trata de la "economía absoluta" (FL. 3.4.8.5), que significa repercutir sobre la persona el fruto de su trabajo. El culto y el servicio verdadero a Dios, la *habodáh* hebrea, es liberar al oprimido<sup>176</sup>. La economía justa, el conjunto de artefactos producidos por el trabajo humano, es la que distribuye con equidad entre los hombres, en la que no hay dominadores ni dominados. Este es el culto económico a Dios, "ya que dando de comer al hermano extranjero y pobre, a la mujer indefensa y viuda, al hijo solitario y huérfano, se rinde liturgia al Absoluto"<sup>177</sup>. El verdadero materialismo es entonces el sentido cúltico del cosmos, al ofrecer, en el servicio al hombre, el auténtico culto al Absoluto. Lejos de aquí está el deísmo, la afirmación de un lejano ente supremo y divino, que es una especie de juez o banquero que recompensa con la felicidad la virtud del hombre (como el "bien supremo" de la *Crítica de la Razón Práctica de Kant*), en un mundo convertido en "valle de lágrimas" por la injusticia humana y donde el hombre es enajenado del fruto de su esfuerzo en la sociedad que pone el capital sobre la persona. No se puede echar mano del Absoluto radical, metafísico, para justificar una ideología dominadora, del corte que sea.

#### 6.8. *Excursus: La teología metafórica de Marx*

Para Dussel una teoría de la religión "en buen materialismo histórico, y teniendo como base la lucha de clases, debería comenzar por situar a la religión dentro de la contradicción de clases" (PLFL, 217). La religión puede ser, como demuestra de sobras la historia, extremadamente ambigua, pues incluye una *religión de dominación*, sea la que se ejerce por las clases sacerdotales de todo tipo sobre el "pueblo llano", la de la cristiandad, la del espiritualismo escapista -tan en vigor en la actualidad con los movimientos neoconservadores-, los fundamentalismos, etc. ,pero también incorpora en su interior una *religión de liberación*, como la que desfetichizó el culto al emperador en el Imperio Romano, con la crítica al feudalismo de un Francisco de Asís, la crítica a la dominación de un Oscar Romero en El Salvador, etc. En este sentido, Dussel piensa que "las 'puertas abiertas' dejadas por Marx son innumerables. Él sólo se opuso a situaciones concretas donde la religión justificaba la opresión" (*lb*), de forma que toda persona que se plantee la lucha por la liberación encontrará incluso en sus páginas una fecunda inspiración personalista.

Muy pronto comenzó Dussel a interesarse por el pensamiento de Marx, siendo su crítica a la religión el primer motivo de acercamiento de nuestro filósofo a la obra del gran

<sup>176</sup> Subyace, patentemente, aquí, la concepción humanista del culto a Dios que encontramos en el evangelio, en pasajes escatológicos tales como aquél en el que Jesús de Nazareth indica cómo será el juicio universal, donde el criterio básico es ético-antropológico: " *Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero y me hospedasteis; desnudo, y me vestisteis; enfermé, y me visitasteis; estaba en la cárcel, y vinisteis a mí.*" Mt 25, 35-36.

<sup>177</sup> FL, 3.4.8.5. Cf. DUSSEL, E. "Culto, materialismo y liberación" en *Christus (México)*, 508 (1979), pp. 24-30.

alemán<sup>178</sup>. Su investigación sobre el pensamiento religioso marxiano ha alcanzado un extraordinario nivel de originalidad y rigor en su reciente obra *Las metáforas teológicas de Marx*<sup>179</sup>, que corresponde a una lógica interna en todo el discurso dusseliano sobre Marx, y en donde nuestro filósofo muestra un inédito dominio de los textos marxianos, lo que le sitúan parece, en primera línea mundial en relación al conocimiento de Marx. Esta obra, junto con las tres anteriores *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988) y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), constituye la última "entrega" de -toda la relectura dusseliana de Marx, constituyendo una original *tetralogía*. Si bien en las tres primeras obras Dussel avanza una interpretación poco usual de Marx, en la última se separa mucho más todavía de las hermenéuticas corrientes sobre el pensamiento marxiano.

Dussel sostiene en esta obra, como en las anteriores, la total pertinencia de Marx, que "crecerá en el futuro" (*MTM*, 5), pues su crítica del capital es plenamente vigente, y todavía más cuando contemplamos, en este fin de siglo y de milenio, la omnipresencia fetichizada del capital, que es la causa directa de la miseria en la que sobrevive el Sur empobrecido. En esta obra Dussel emprende una originalísima lectura de Marx, particularmente en relación a su pertinencia para un discurso *teológico* (no necesariamente de una teología cristiana). Con razón observa Dussel que "poco o nada se ha explorado el tema que pensamos exponer", ya que es una cuestión sobre la que siempre se ha pasado de largo, sin ser descubierta explícitamente (*MTM*, 5), en el sentido de que no se han "leído" sus posiciones filosóficas, económicas, históricas, éticas, políticas y antropológicas, como intrínsecamente relacionadas con los problemas específicamente teológicos que se plantearon en su tiempo. Si se realizara esto, y es lo que Dussel hace en esta obra, "podría descubrirse que también Marx da una solución propia a dichos problemas teológicos" (*MTM*, 13). Cuando la crítica teológica confesional se ha dirigido contra la crítica de Marx a la religión, no se ha advertido lo suficiente hacia cuál religión dirigió Marx sus reproches, pues se trata en realidad de una crítica a "una religión 'fetichista', anti-profética" (*MTM*, 17).

Contrariamente al lema nietzscheano "dios ha muerto". Marx sostiene que "muy por el contrario, el capital es un 'dios' bien vivo y que exige víctimas humanas. Y ante la gigantista 'deuda' ('interés' que se paga al 'Norte') del 'Sur', hoy pareciera más actual que nunca " la crítica a Nietzsche, en tanto que ese fetiche, el capital endiosado, "vive de la vida de

<sup>178</sup> Cf. DUSSEL, E. "El ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad", escrito en 1972 y publicado como "Apéndice" en *MFL*, 244-258; también en *FEL*, V, 127-140; *Ibíd.* "Religión como supraestructura, y como infraestructura, (Conjunto de tesis provisionarias)", editado como "Apéndice" en *FEL*, V, pp. 99-126; *Ib.* "Sobre la juventud de Marx (1835-1844). A propósito de una traducción reciente", en *Dialéctica* (Puebla), 12 (1982), pp. 219-239; *Ib.* "El fetichismo en los escritos de juventud de Marx": *PLFL*, pp. 185-191; *Ib.*, "Marx ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)", en *Los Unversitarios* (México), 205 (1982), pp. 25-31; *Ib.*, "La exterioridad en el discurso crítico de Marx", en *Reflexão* (Campinas), 33 (1985), pp. 24-31; *Ib.*, "sobre la actualidad de Carlos Marx", en: GOROSTIAGA, X, y otros. *Dando razón de nuestra esperanza*, Ed. Nicaragua, Managua, 1991, pp. 108-111, etc.

<sup>179</sup> Publicado en *Verbo Divino*, Estella (Navarra), 1993, 317 págs. Citaremos como *MTM*. Además de la exposición de la explicitación del "inconsciente" religioso de Marx, Dussel debate con la "ética del discurso" de Habermas, donde Dussel avanza una original posición que va de la "económica" a la "pragmática" (pp. 287-312).

los pobres del mundo"<sup>180</sup>.

Pero adviértase bien, Dussel no pretende "bautizar" a Marx, ni hacerle un teólogo estricto y formal, cosa que no fue "ni por su conciencia ni actividad", pero que, sin embargo "abrió un nuevo lugar teológico, lo recorrió coherentemente sólo con metáforas" (MTM, 153). Dussel se propone, y consigue, una descripción de la teología implícita, esto es, del "inconsciente religioso" de Marx, ateniéndose a sus textos y no a sus intenciones, de modo que, señala, "difícilmente se podrá negar, lo que demostraremos, ya que se funda en el texto existente de Marx" (MTM, 153). Esto significa poner de manifiesto un aspecto esencial de la tarea crítica marxiana. No se trata de probar que Marx fuera subjetivamente un cristiano<sup>181</sup>. La estrategia argumentativa de Dussel, por el contrario, estriba en demostrar que el Marx "definitivo", presente ya en los *Grundrisse* y *El Capital*, y no sólo en sus escritos de juventud, "tiene y sostiene objetivamente un discurso teológico implícito, negativo, 'metafórico', pero no por ello menos pertinente"<sup>182</sup>. En la "metáfora" no se pretende que exista el valor de una prueba científica ni filosófica, pero sí una "lógica del descubrimiento", en tanto que se "descubre" lo presentado ya de alguna manera (MTM, 156). Es decir, si tomamos en serio la multitud de metáforas religiosas presentes en Marx, y se las examina sistemáticamente, "producen como resultado un discurso paralelo al discurso económico-filosófico central de Marx" (MTM, 18), y si bien la metáfora no produce un verdadero conocimiento, permite, indudablemente, la apertura a un nuevo horizonte ontológico. Merece la pena transcribir un largo párrafo de esta obra para concluir nuestra exposición y hacernos una cabal idea de la hipótesis dusseliana. En los *Grundrisse*, hablando del dinero, Marx sostiene que éste que tiene "figura de siervo, en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios del mundo de las mercancías"<sup>183</sup>. Aquí descubre Dussel que Marx está glosando el texto paulino de Filipenses 2.6-7. donde se dice que Cristo, "a pesar de su figura divina, no se aferró a su categoría de Dios: al contrario, s-e alienó a sí mismo y tomó la figura de siervo". Ante esto Dussel escribe: "Puede verse cómo usa Marx el Nuevo Testamento de manera sutil y versada. Toma el dinero como la inversión, de Cristo, como el Anti-cristo, Mientras Cristo era de :figura divina' y se alienó asumiendo la figura de siervo', el dinero (en movimiento contrario), siendo de figura de siervo', se transforma en 'dios' (el

<sup>180</sup> MTM, 21. En una nota a pie de página Dussel indica algo con lo que estamos totalmente de acuerdo: "Para Nietzsche, los pobres deben resignarse a la desaparición, a la muerte: no hay esperanza que pueda alentarlos, y una tal Esperanza es 'contra-natura'. No es extraña la moda nietzscheana en Estados Unidos como en Europa -y aun en América Latina-," (MTM, p. 21. n. 37).

<sup>181</sup> Como pretende José Porfirio Miranda en sus obras siguientes: *Marx y la Biblia*, Siglo XXI, México, 1969; *El cristianismo de Marx*, Siglo XXI, México, 1978. En su libro *Comunismo en la Biblia*, Siglo XII, México, 31988, sostiene que "la sociedad sin clases no la inventó Marx. Excepto la formulación, la idea está inequívoca en las sentencias (Mc 10,21.25) más auténticas e indiscutibles de Jesucristo" (p. 28), de tal modo que "la afirmación del comunismo, y sobre todo de su porqué, que es la inmoralidad intrínseca de la riqueza relativa y de la ganancia, está presente en la Biblia" (p. 65),

<sup>182</sup> MTM, 16, Dussel advierte, sin embargo, en la primera nota del libro que Marx se preparó para trabajar como profesor adjunto de Bruno Bauer en Botu1, y sabemos que éste era profesor de *teología*, por lo que podemos concluir que Marx disponía de serios conocimientos teológicos y hubiera sido profesor de esta materia de no haber sido dado de baja en la universidad: "La teología no estuvo, entonces, fuera del horizonte existencial de Marx" (p. 6. n.1 ).

<sup>183</sup> *Grundrisse*, I. p. 156.

fetichismo). *Cristo se humilló, bajó; el dinero sube, se diviniza. Se trata de una inversión. Esta manera 'metafórica' de usar temas bíblicos y teológicos, por parte de Marx, obliga a una atenta lectura oblicua, que exigía una doble competencia: filosófico-económica y teológica, que nunca se daba (ni entre los marxistas, ni entre los antimarxistas prejuiciados apriori contra Marx., Sólo una lectura atenta, abierta, que descubra la lógica del discurso filosófico-económico de Marx podía imaginar esta hipótesis interpretativa" (MTM, 19-20).*

### 6.9. Algunas consideraciones críticas

A pesar de lo dicho anteriormente, sí podemos reprochar a Dussel ser excesivamente *acrítico* con el pensamiento estrictamente teológico de Marx. Nos parece que no es suficiente la apología que realiza Dussel de Marx, sino que es preciso tomar en serio la crítica que Marx mismo hace a la religión, y no sólo a la establecida sino a *toda* religión. Nos parece, sin embargo, que la crítica marxiana a la religión, si se hiciera hoy, quizás matizaría muchas de sus posturas explícitas. En la religión es claramente perceptible, como Dussel ha señalado, una posibilidad *ideológica*, en su peor sentido, en donde las clases dominantes utilizan la religión para sustentar su *status* y legitimarse en su posición social. Pero también es claramente perceptible que la religión supone un enorme potencial liberador y personalizador, como se contempla en la praxis de liberación de muchos creyentes. La religión, en este sentido, muestra su ambigüedad y su polivalencia, pues puede convertirse, estrictamente, en un *opio* o *adormidera* para muchos, pero también se encontrará, por ejemplo en el cristianismo, una seria fundamentación de un personalismo que sostenga las ideas de libertad, justicia, solidaridad, igualdad y fraternidad. Estas ideas, influenciadas por el cristianismo, en palabras de Gramsci "han estado presentes en todas las revoluciones radicales de las masas populares de nuestro tiempo" <sup>184</sup>.

En otro orden de cosas, y aunque nuestro objeto de estudio es la *filosofía* de la liberación dusseliana y no su *teología* explícita, consideramos necesario indicar que echamos de menos en sus obras una *estricta reflexión filosófica sobre Dios*, pues trata la religión como *un hecho* sin que se plantee la cuestión de la *esencia de la religión*. Es decir, se cuestiona sobre la función ideológica de la religión, sea de dominación o de liberación, pero sin realizar un teoría rigurosa sobre la religión. Esto nos parece demostrado, y si no nos andamos con cautela y avisados, podemos pensar que a Dussel sólo le interesa la reflexión sobre Dios en tanto que es, como antes hemos visto, una "hipótesis necesaria" para la revolución liberadora. En este sentido quizás subyace en Dussel la idea *cristiana* de Dios, desde la que parte, dándola por hecho, sin que se considere necesario una explícita reflexión sobre Dios.

En este sentido, una investigación rigurosa sobre la religión y sobre Dios nos parece insoslayable en este momento histórico, como, por otra parte, en cualquier circunstancia de lo humano, en cuanto que Dios no es in-pertinente para la persona, sino todo lo contrario. Una reflexión rigurosa, metafísica, sobre Dios nos parece imprescindible para acceder a una radical comprensión de la realidad humana, a pesar de que debemos esforzarnos por

<sup>184</sup> *Quaderni del carcere*, II, Einaudi, Torino, 1949, p. 1021: citado por BERMUDO DE LA ROSA, M. *Antología sistemática de Marx*, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 175.



600

fundamentar una ética de la liberación en clave *personalista*, que no tiene que partir a priori de la existencia de Dios.