

### CONCLUSIONES CRÍTICAS GENERALES

Unas conclusiones generales no pueden eximir, si se quiere comprender el asunto, de la lectura del cuerpo del texto. Ahora sólo realizaremos una síntesis crítica del tema que nos ha ocupado, pero no es posible traer aquí la totalidad de las ideas que han discurrido entre las páginas anteriores. Por otra parte, ha llegado el momento de "mojarnos" esquemáticamente entre la filosofía aquí expuesta y nuestra postura personal. Pero no hemos llegado tan lejos para "rajarnos" en este momento. Se trata, ahora, de sintetizar este trabajo y de manifestar nuestras críticas al mismo, tanto positivas como negativas. Unas y otras pretenden contribuir a buscar la verdad, sabiendo que "ni Dios puede dar, ni el hombre recibir algo más extraordinario" que la misma.

Analizada en su conjunto, con el hilo conductor del personalismo presente en la FL de Dussel, la obra filosófica de éste se muestra como una valiosa y sugestiva reflexión realizada desde el Sur empobrecido, mostrando que la opción teórica y práctica por los pobres se ha convenido en un irrenunciable punto de partida de la racionalidad ética. Los empobrecidos son, así, un "lugar filosófico" fundamental en una reflexión que se compromete éticamente en su liberación. La exterioridad del Otro, personal y colectivo, constituye una superación del individualismo alienador, que muestra que el sufriente, el oprimido, el bárbaro para el supuesto poseedor del logos, existe realmente, está más allá de lo- visto, e incluso de lo escuchado, rompiendo, con su realidad y su peso substantivo, la pretensión de constitución del Otro desde el yo cognoscente. En efecto, el *pauper*, es además el *inops*, el que es impotente en su "barbarie", para defender sus derechos arrebatados, aquél que es débil pues no tiene poder (el *ops* latino) y tiene pocos apoyos, al estar desposeído de lo que le pertenece, de sus bienes (*opes*). Para la inmensa mayoría de los filósofos contemporáneos el *inops*, el pobre, no es visto, ni tiene "voz" (*ops*, ahora en griego) que decir, porque le ha sido arrebatada. La FL, en este sentido, se conviene en una verdadera y rigurosa voz de los que no tienen voz.

En el capítulo primero nos hemos aproximado a las raíces personalistas de Dussel, que a partir del descubrimiento de la persona del Otro como el *pobre*, se propuso en primer lugar, situar la exterioridad latinoamericana en el interior de la historia universal, mostrando su existencia, aunque callada y sometida. Aquí hemos de situar la *trilogía antropológica* de Dussel, como el proyecto de realización de una "simbólica" latinoamericana. Aquí se percibe ya un claro personalismo explícito, que ya dió sus frutos en su tesis doctoral en filosofía. Sin embargo, en ese momento, a pesar de haber descubierto antes, con Paul Gauthier, el personalismo desde la perspectiva del pobre<sup>1</sup>, desde el "reverso del ser", es decir, la "meta-física" de la exterioridad, Dussel emprende ahora la tarea de descubrir el "ser" de

<sup>1</sup> Dussel ha escrito que, tras vivir dos años en Palestina con Gauthier, "en los Kibutz, (...) descubrí práctica y teóricamente la cuestión del 'pobre' -Pauper diría Marx- y la del 'indio': DUSSEL, E. "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la 'Filosofía de la Liberación' ", en *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, p. 83. n. 3. Anecdóticamente indiquemos que Dussel escribe, pocas líneas después, "*Sprit*", en referencia a la revista *Esprit*, Quizás sea una errata o un lapsus de escritura.

América Latina, su propia consistencia como entidad histórica, cultural, política, etc. Esto quiere decir que, a pesar de ese descubrimiento de la persona del pobre, Dussel no emprenderá la tarea de la construcción de su filosofía de la liberación personalista hasta que se encuentre con el explícito personalismo de E. Levinas, el autor, sin duda, que más influye en Dussel, pues sólo desde aquél podrá releer, por ejemplo, la obra del mismo K, Marx. Antes de esto, por motivos coyunturales (el regreso del joven filósofo a su país le exigió "ponerse al día" en lo que entonces se explicaba en las universidades argentinas, básicamente las filosofías de Hegel y Heidegger), Dussel emprende una tarea de "destrucción" de la ontología occidental, siguiendo los pasos del "primer" Heidegger, que se planteó "el problema de una destrucción de la historia -de la ontología"<sup>2</sup>. De esta forma podemos vislumbrar un cierto "retroceso" en el personalismo de Dussel, en tanto que su investigación primera sobre la persona es postpuesta ante la urgencia de fundamentar la búsqueda del "ser" latinoamericano, como distinto del europeo; en la búsqueda de ese "ser" a Dussel le ayudó la filosofía heideggeriana, de forma tal que lo que era un personalismo expreso, pronto tomó los matices de una ontología. Sin embargo, la intencionalidad última de Dussel seguía siendo Latinoamérica, es decir, los latinoamericanos. De este modo, Heidegger no fue tanto seguido como utilizado por Dussel, que andaba a la búsqueda de una categorías herméticas que le posibilitaran la fundamentación de la entidad de lo que hemos tematizado como "barbarie" latinoamericana. Por esto, el encuentro con Levinas fue decisivo y determinante. Y aunque en Dussel siempre es perceptible un cierto heideggerianismo, ya no es sustantivo, sino instrumental. Los sustantivo será, de nuevo, el personalismo, caracterizado como "de la liberación", en tanto que las personas que viven en América Latina sufren una situación histórica secular de dominación.

Ha sido necesario internarnos con detenimiento, a pesar de ser éste un trabajo de estricta filosofía, en el contexto histórico, político, económico y cultural latinoamericano, con el fin de no construir conceptos sobre conceptos (como acusaba con razón el último Schelling a Hegel), sino que era preciso partir de la concreta situación real de ese subcontinente. Después de más de 20 años del surgimiento de la FL, y aunque la mayoría de los países latinoamericanos caminan hacia democracias más o menos "formales" y más o menos "vigiladas" por el poderoso vecino del norte, y a pesar de que desaparecen los regímenes explícitamente militares, sin embargo la inestabilidad política es enorme en todo el subcontinente. Mientras tanto la miseria es hoy todavía mayor que entonces, habiéndose -duplicado varias veces la deuda externa, cosa que no parece tener fácil solución incluso en el hipotético caso de fomentar una condonación de la deuda, mientras no cambien las relaciones de desigualdad entre el Norte y el Sur. Por esto, mientras que el análisis que hemos hecho del populismo ha cambiado substancialmente, el *hecho* de la dependencia, por el contrario, nos parece que sigue siendo válido, a pesar de las anotaciones críticas que hemos realizado a la *teoría* de la dependencia.

Una diferencia aparece, ahora, entre el intento de Dussel de buscar el "ser" de América Latina, y el descubrimiento del hecho de la dependencia, pues mientras que en primer momento su reflexión está determinada por un interés en cierta forma "geocultural", a partir

<sup>2</sup> *El Ser y el Tiempo*, § 6, Por otra parte, es discutible que exista una uniformidad en lo que se denomina "ontología occidental".

de ese momento la geocultura de vendrá en "geopolítica", presente en nuestro filósofo hasta el día de hoy. El "ser" de América Latina, la periferia, el Sur, está alienado por la opresión que sufre por parte del centro, el Norte.

El momento del surgimiento de la FL ha venido condicionado, en cierta medida, por sus orígenes en la Argentina populista. En este aspecto nos parece haber mostrado con suficiente claridad dos cosas. La primera es que Dussel no militó explícitamente en la ideología populista, hacia la que es posible encontrar, en multitud de ocasiones, sus críticas e incluso su repudio. Sin embargo, y es la segunda matización, el lenguaje dusseliano posterior, incluso en la actualidad, parece no haber superado por completo lo que podíamos llamar un "populismo mitigado", que encontramos en la "ingenuidad" acrítica con la que tematiza el concepto de "pueblo", que ya hemos criticado en su momento.

El contexto de las primeras formulaciones, al principio de los años 70, estuvo caracterizado por la urgencia de encarar la situación económica y política en que se desarrollaba por entonces la vida latinoamericana. De esta forma, si para Levinas la ética es la filosofía primera, para Dussel esa ética es una ética política. Por ello es posible afirmar que la FL es una reflexión de la praxis y para la praxis de liberación de los oprimidos. Y estos *oprimidos* no son otra cosa que *personas*, desposeídas de su libertad y ubicadas en una situación concreta de postración histórica secular. La misma ideología desarrollista adquirió, entonces, la forma de una falsa solución para los problemas económicos latinoamericanos, en un pensamiento realizado desde el Norte y mirado hacia éste. Sin embargo, más pronto que tarde se comprendió que el subdesarrollo de unos pueblos tenía una relación causal estrecha en el sobredesarrollo de otros: la teoría de la dependencia, tan debatida y criticada incluso por algunos de sus primeros formuladores, pretendió dar cuenta de esta situación, dando lugar a un amplio y fecundo debate, no sólo en los países dependientes. Esta teoría de la dependencia, como hemos visto, peca de un excesivo dualismo y, ¿por qué no decirlo?, el *hecho* de la dependencia actuó como una especie de "chivo expiatorio" con excesivas pretensiones explicativas, además de que sirvió para echar todas las culpas al exterior, sin reparar lo suficiente en las propias graves carencias internas (corrupción política, malversación económica, etc.). La última reflexión de Dussel sobre la obra económica de Marx, le ha servido para retomar la *cuestión* de la dependencia, en una teoría que pretende ser también omniexplicativa, aunque Dussel abre nuevas vías de debate, en tanto que se esfuerza por fundamentar una explicación estrictamente *teórica*, radical y no coyuntural, de esa dependencia, pues la mayoría de los formuladores de dicha teoría parecen perderse en la descripción fenomenológica de la dependencia, sin fundamentar lo suficiente el nivel *esencial* y último de dicha teoría, ¿De dónde extrae Dussel la fuente de inspiración de su aportación de la explicación última de la dependencia? Sin duda, del trabajo teórico marxiano. Pero, y esto es muy importante, del fundamento mismo de su propia reflexión filosófica de la liberación, en tanto que, para él, el *ego conquiro*, con su actual forma del *ego domino*, no es sino una explayación del ego cogito, donde la subjetividad de la modernidad está enclaustrada, hasta hoy, en su pedestal, construido en base al sudor de la mayoría de las personas de la humanidad. La brecha para la ruptura de la *egolidad* (permítasenos el vocablo) estriba en la afinación de la existencia de un "más allá" de lo visto, de lo contemplado, e incluso de lo escuchado, esto es, en la propia consistencia del *alter*, del *Otro*, sea individual o colectivo. La esencia de la dependencia muestra, entonces, su verdadero rostro: negar el cara-

a-cara originario de la persona, negación de la entidad substantiva del Otro, es decir, someter al Otro a una terrible violencia, despojándole de su dignidad, de sus derechos, de su alteridad y conviniéndole en un ente-a-la-mano, en un objeto para el servicio propio, en lugar de ponerse uno al *servicio* del Otro. La dominación y la dependencia como su efecto más trágico, no es otra cosa que la dominación del pobre, que es pobre por estar empobrecido, es decir, en tanto que hecho pobre y mantenido en la pobreza.

Hemos mostrado también que la FL no nació por una especie de generación espontánea, sino que respondía al requerimiento de hacerse cargo de dicha situación de dependencia. La ocasión del surgimiento de las primeras formulaciones de la FL aconteció en el entorno de la controversia que, a principio de la década de los años 70, tuvo lugar en América Latina, en la que intervinieron bastantes filósofos, jóvenes en su mayoría, y que nosotros hemos sintetizado en las posiciones de Augusto Salazar Bondy, que piensa que en medio de la dominación no puede surgir una verdadera y original filosofía, pues toda reflexión realizada en semejante *Sitz im Leben* será una filosofía inauténtica. Por el contrario, y no parece una postura mucho más plausible, Leopoldo Zea sostiene que la autenticidad de un filosofía viene determinada por la calidad de la misma y, aunque la situación desde la que parte el filósofo es un importante condicionante de su reflexión, aquél puede sobreponerse a ellas, de forma tal que el filósofo debe reflexionar incluso sobre esa condición de sometimiento y dependencia, posibilitando una filosofía de la praxis que supere dicha situación. La síntesis de Dussel nos parece que es la concreción más valiosa que se ha hecho en América Latina sobre este asunto, dando, además, el paso desde una filosofía "latinoamericana" a una filosofía latinoamericana "de la liberación". La filosofía nunca se muestra tan verídica como cuando defiende los derechos de la persona oprimida, mostrándose plenamente libre en tanto que no tiene nada que perder, porque no tiene nada o porque lo tiene, hasta ahora, todo perdido. De este modo pensar el "ser" significa descubrir si dicho ser está tematizado en términos de dominación o de liberación.

En efecto, la FL dusseliana muestra que el filósofo debe partir de su cotidianidad para poder pensar, haciéndose eco de lo prefilosófico, con el fin de no construir sobre abstracciones. La situación del pensador condiciona sobremanera su propia filosofía, a no ser que el filósofo esté alienado de la realidad que le circunda. La posibilidad de una filosofía latinoamericana está cimentada en la necesidad de dar respuestas propias a los problemas específicos de un contexto vital como el suyo, en donde lo tematizado en otros contextos culturales no da cumplida respuesta a los problemas propios latinoamericanos. Esto no significa que sea posible, haciendo una epoché de la historia cultural, partir desde cero en una filosofía sino que sostiene que el contexto vital en donde una, reflexión es tematizada, deja huellas en la concreción del pensar. De esta forma, la originalidad de un pensamiento viene caracterizada por el rigor y la calidad del mismo, y, sin embargo, también significa que puede uno mismo asumir los problemas básicos del hombre de forma tal que satisfaga los interrogantes de su propio perspectiva vital. Hacer decir a Dussel y a otros filósofos latinoamericanos que con esto se pretende postular una especie de *homo americanus* es no haber entendido el asunto y posiblemente muestre que esa falaz crítica viene dirigida desde el prejuicio de una suene de *homo europeus* que pretende imponer su peculiar perspectiva a todos los hombres, como si fuera éste el "standar" o modelo del hombre. Tal es la superficial crítica que J. I Saranyana

dirige a Dussel, como hemos tenido ocasión de mostrar. El historiador español no es más el que, eslabón de una cadena de aquellos que confunden *la universalidad* de la reflexión filosófica con *las categorías y la formulación* que una cultura concreta ha realizado y que pretende presentar como la única posibilidad lo tematizado por ella. Para sorpresas de algunos, existe fuera de Europa y de Grecia, cunas de la filosofía occidental, una verdadera filosofía, que posee, entre otras, una ventaja: mientras que el filósofo latinoamericano conoce la filosofía europea, el filósofo europeo no conoce lo pensado en América Latina. La filosofía no es ya *occidental* o, mejor dicho, la filosofía *occidental* deberá presentarse como tal, y no como la *universal*. Dicho todavía de otra forma: la FL muestra que la universalidad de la filosofía no significa abstraccionismo ni atemporalidad. Por consiguiente, no puede haber divorcio entre el contexto cultural en el que una filosofía es formulada y el resultado de esa formulación. Esto significa que la inculturación es una cuestión que es preciso no olvidar para no imponer a los demás lo propio. Esto no es obstáculo para que los problemas filosóficos fundamentales sean básicamente los mismos para cualquier hombre de cualquier cultura, pero la forma de asumir esa problemática y de dar su propia respuesta no tiene por qué ser uniforme.

En el capítulo tercero hemos tenido oportunidad de formular lo que nos parece que está subyacente en la construcción filosófica de Dussel: la liberación es un concepto pretendidamente omniexplicativo de toda la filosofía: la FL se presenta como una "filosofía fundamental", y no sólo de genitivo. La liberación de la persona oprimida no es *un* tema entre otros, sino el tema eje desde donde Dussel realiza la totalidad de su oferta filosófica. Sin embargo, es preciso dejar constancia que la FL debe pretender ser una filosofía transitoria, es decir, una reflexión que suspira por su propia desaparición, en el sentido de que, utópicamente, anhela que no sea necesaria reflexionar sobre la liberación del hombre por la sencilla (i) razón de que ya no exista la opresión del hombre sobre el hombre. No obstante, las aportaciones explícitas sobre la reflexión acerca de la persona y de su praxis, son válidas ahora y lo serán más tarde. En este sentido, la verdadera intuición presente en Dussel consiste en una especie de giro "antropológico" (personalista) de la filosofía, pero un giro de tal magnitud que, en lugar de ser endógeno y clauso como el de buena parte de la modernidad postcartesiana, sea éticamente exógeno, que se abra hacia la alteridad del Otro.

Desde estas consideración de la filosofía como éticamente respetuosa de la alteridad del Otro hay que entender la complicada, y a veces confusa, reflexión de Dussel acerca de la "ontología de la Totalidad", que hemos examinado en el capítulo V. En él la presencia de Levinas es constatable en todo momento en el pensar dusseliano, y también, aunque más indirectamente, de Sartre. Aquí el concepto de "Totalidad" hace referencia, genérica, al "mundo", que designa la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental; el mundo es la totalidad de los- entes, sean posible, reales o imaginarios, que son en relación al hombre, más que reales de suyo. Lo que es "de suyo" es el cosmos, que existió antes que el hombre: sin embargo, sólo con éste aparece el cosmos comprendido y ordenado por el hombre: el mundo, esto es, el cosmos con un sentido, en tanto que comprendido. El mundo funciona, de este modo, como el metasistema, el sistema de los sistemas, que tienen en el hombre el fundamento de su sentido. Para el idealismo la realidad será identificada con el mundo: para el realismo ingenuo, que no se diferencia mucho del materialismo ingenuo, el cosmos es identificado con la realidad. De esta forma, casi siempre que Dussel habla de "Totalidad", se

refiere al "mundo", que es, en esta concepción dicha, lo primario, el fundamento. Para la reflexión del Heidegger de *El ser y el tiempo*, lo primario no es la conciencia, no es ésta la región del ser substratual absoluto, como pretende Husserl, que no escapa, de este modo, a la primacía de la subjetividad inaugurada por Descartes. Para Heidegger lo primario es el ser: la ontología será la filosofía primera. Por el contrario, para Zubiri hay algo anterior al ser, que es la situación en la realidad. Para la FL la realidad, sin embargo, no es algo genérico (como parece que es para Zubiri), sino muy concreto: la realidad de la persona del Otro. Anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por la persona del Otro empobrecido, por el débil, "por el que todavía no es" (FL. 2.1.4.2). El Otro se encuentra fuera de la comprensión conceptual o categorial subjetiva. Ante la Totalidad clausa está la exterioridad del Otro, y no sólo individual, sino también colectivo: un pueblo histórico, postrado, deseoso de ser libre al fin. La ontología, que pretende comprender el mundo, aliena al Otro al convertirlo en un ente ante la vista: es la "violencia de la luz". Frente a esta ontología de la Totalidad, la FL pretende ser una meta-física de la exterioridad personalista, pues la epifanía del rostro y de la voz del Otro, rompen la clausidad de la Totalidad ontológica, mostrando que allende (*metá-*) de las fronteras del ser, en tanto que ser comprendido, está la realidad supina del Otro: "*Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una filosofía bárbara*" (FL. 1.1.8.7.2).

El método fenomenológico debe reconocer sus límites, dejando espacios de posibilidad de la revelación del Otro distinto, del Otro personal, que no puede ser identificado con lo visto, sino que, en su propia consistencia substantiva, toma la iniciativa y, si quiere, se revela. Si ni siquiera de una ameba podemos saber la totalidad de sus notas constitutivas, y quizás tampoco si le son verdaderamente constitutivas, cómo pretender que una realidad de libertad quede al alcance de la razón sin reducir su misterio a un mero problema?

La reflexión sobre la ontología de la Totalidad ha significado, sin duda, el momento más árido y teórico de este trabajo. Las bases críticas parecen haber quedado claras, pero esto no significa que esté resuelto tan complicado asunto. La FL deberá retomar este complejo problema para procurar hacer luz: nos parece que la reflexión zubiriana deberá tener, en este asunto, un crucial papel clarificador. Este aspecto de la FL debe ser repensado y, salvando lo salvable, abrir nuevas vías de reflexión. Nos parece que si Dussel conociera a fondo la obra zubiriana, encontraría en ella una valiosa fuente de inspiración,

Ante la alienación del Otro en la filosofía de la subjetividad de la modernidad, mostraron su crítica destacados filósofos poshegelianos. Frente a la "filosofía negativa" que constituye la construcción de ideas basadas en ideas, él "último" Schelling postula una "filosofía positiva", que asuma la realidad y devuelva al filósofo al contacto con lo cotidiano, evitando tanto su propia alienación de lo real como una reflexión enajenada de lo cotidiano y "primero". La puesta al revés que Feuerbach efectúa sobre la reflexión filosófica abstracta hegeliana, afirmando la carnalidad humana, así como la esencial estructura dialógica de la persona, que se constituye en el diálogo entre un "yo" y un "tú" personales, constituye un fundamental punto de inflexión que es un verdadero giro copernicano (Buber) en la estructura de la subjetividad de la filosofía de la modernidad. El mismo Karl Marx debe ser situado en esta nueva corriente,

como nos parece que ha quedado patente en el capítulo V. Para Marx el interés filosófico y económico está supeditado a la primacía ética, donde la persona, el "trabajo vivo", se encuentra alienada por múltiples factores, básicamente el económico, en tanto que es desposeída del fruto de su esfuerzo personal. Este primordial interés ético y "personalista" de Marx ha sido puesto de relieve magistralmente por Dussel, que, por el momento, ha tropezado con la incompreensión de algunos marxistas "ortodoxos". En efecto, frente a lo sostenido por los marxistas "estructuralistas" (como Althusser y sus seguidores), el interés ético por la persona es la clave-hermenéutica básica de la totalidad de la reflexión teórica marxiana, esto es, no sólo del Marx "joven", sino también del "definitivo", que construye su armazón teórica en los *Grundrisse* y que no abandonará en *El Capital*. En nuestro trabajo, no obstante, no hemos podido ahondar, por motivos metodológicos y de objetivos, en la novedosa hermenéutica que Dussel ha efectuado sobre las principales obras de Marx. Consideramos que realizar un trabajo más detenido sobre esto aportará luz sobre la vigencia que Marx tendrá en el futuro, ya que, tras la caída de bastantes de los "socialismos reales" (no olvidemos a China, Cuba, etc.), parece que a los empobrecidos de la tierra sólo le queda como alternativa, en esta hora del "fin de la historia", arrojarse en brazos de un capitalismo que, aunque neoliberal, es verdaderamente salvaje. Pero también es necesario no olvidar que, hasta ahora, la inmensa mayoría de los socialismos estrictos también han alienado y oprimido a las personas. En este sentido Dussel es totalmente acrítico hacia Marx; quizás no sea el momento de hacer leña del árbol caído, pero nos parece que siempre es tiempo de buscar la verdad, sin "aprioris" que tergiversen su búsqueda y consecución. La dialéctica entre la libertad y la justicia es el tema político y económico de nuestro tiempo. Hasta ahora no se ha logrado una síntesis entre ambas, y los tercerismos al uso, como la "socialdemocracia" europea, más se asemejan a una extraña ideología (aunque pretenda no ser ideológica, porque, según se dice, las ideologías han muerto en la postmodernidad) "social-liberal" que a otra cosa. Pero una filosofía que tome en serio la opción ética por la persona no puede olvidar que la mayoría de las personas de la tierra sufren el hambre, la violencia, la opresión y la injusticia.

En el capítulo VI hemos abordado lo que es un estricto personalismo, en tanto que sitúa en el punto de mira de la reflexión filosófica la realidad de la persona. Los tres filósofos judíos analizados, Rosenzweig, Buber y Levinas (éste siempre presente en nuestra investigación), se sitúan en una concepción del mundo que toma como punto de partida la trascendencia de la persona en la creación. No es de extrañar que algunas de sus mejores conclusiones podamos vislumbrarlas también en Schelling, Feuerbach y Marx, pues el primero parte, como Zubiri, de la realidad de lo creado por Dios. Y aunque Feuerbach y Marx (aunque se matice lo matizable como Dussel hace como Marx) niegan la existencia de Dios, es conveniente no olvidar que ambos tenían conocimientos teológicos y que el segundo era judío de nacimiento, y la cosmovisión recibida en su infancia y adolescencia están subyacentes en su mejor construcción filosófica, Rosenzweig tiene en común con los tres posthegelianos citados su crítica a Hegel, desde su tesis doctoral. Su crítica a la reducción solipsista de la subjetividad le permitió postular un "nuevo pensamiento", que transite hasta más allá de una lógica estrecha y reductora de la realidad. La primera plasmación concreta de las intuiciones pre-vistas por Rosenzweig las sistematizó M. Buber, que muestra la riqueza de posibilidades del método fenomenológico aplicado a un expreso interés personalista, abocando, desde entonces, a la

filosofía ante el reto de superar el estrecho significado de la subjetividad, a partir de este "nuevo pensamiento", que influye decisivamente en la FL dusseliana, a pesar de que los conocimientos por parte de Dussel de la obra de Rosenzweig son limitados. Por su parte, nadie, en contemporaneidad, como E. Levinas, ha logrado captar la riqueza significativa de una racionalidad que se pretende ética y que avanza hacia lo In-finito, hacia lo que siempre está por realizar en la apertura de la realidad epifánica de la persona, que nos contempla en su desnudo rostro. De sobras nos hemos referido a "Levinas" que anteriormente. Basta con destacar ahora que esa preciosa descripción que Levinas realiza del rostro del Otro aparece excesivamente abstracta todavía y que no tiene suficientemente en cuenta que la mayoría de los rostros reales de las personas concretas de la humanidad es un rostro doliente porque está oprimido por diversas situaciones históricas. De esta manera, Dussel critica a Levinas un cierto platonismo, con lo que el pensador judío se muestra ineficaz a la hora de proponer mediaciones políticas, económicas, etc., concretas que posibiliten la praxis de liberación del oprimido que no es sólo un rostro, sino que es una persona completa, con necesidades que deben ser satisfechas para que pueda seguir siendo persona.

Sólo llegados a este momento de nuestro trabajo nos hemos detenido a explicitar el *método* de la FL. Si se ha tenido la paciencia de leer todo lo dicho hasta este momento, se entenderá por qué ocupa este lugar. Quizás a priori podría pensarse que concretar el método de esta reflexión dusseliana correspondía a un momento previo de ésta investigación. Pero la "novedad" y "rareza" de dicho método para una filosofía como la española y la europea, hubiera "espantado" a más de uno. Nos parece que habiendo visto todo lo anterior, puede comprenderse mejor la "ana-dialéctica" (el momento "analéctico" del método dialéctico), aunque nos parece que la distinción entre método "analéctico" y el "ana-dialéctico" no termina de estar suficientemente justificada. Es sólo bajo el influjo de Marx cuando Dussel realiza ese cambio que tiene más de término lógico que de real: aunque esa diferenciación no nos parece, en todo caso, substancial para nuestro tema. El método analéctico quiere indicar la existencia real de la persona (y de los hechos humanos), situada "más allá" (*aná-*) del horizonte comprensivo de la totalidad ontológica, pues la realidad de Otro, sobre (*aná*) *pasa* las posibilidades de la ontología, en tanto que, como *meta-física*, no repite la tarea de caminar desde el ente hacia el ser (la ontología), con el fin de hallar el fundamento (Grund) de dicho ente, que a su vez será comprendido a partir del ser, sino que se refiere a la transcendencia, a lo Otro, situado *meta ousía*, "más allá de la esencia" y del ser. La Totalidad es puesta en cuestión por la pro-vocación epifánica del Otro. La meta-física, y su método ana-dialéctico, puede, entonces referirse (el "decir" de Levinas) a dicha transcendencia. Además, el desarrollo concreto del método de la FL es eminente y primeramente práxico, meramente especulativo. La teoría aquí se muestra insuficiente, en tanto que la interpelación del Otro exige una respuesta: el mismo silencio y la ausencia de esa respuesta ya es una respuesta, omitiva, a su pro-vocación: su contemplación meramente especulativa le ocasiona violencia, le reduce a *objeto* visto. Para Dussel escuchar al Otro es la característica ética por excelencia: en eso consiste tener una conciencia ética personal. La voz del Otro, que irrumpe desde más allá del fundamento, desde "otro modo que ser", debe ser aceptada simplemente por respeto ("sagrado" dice Dussel) a su persona, a su peso substantivo. Si bien en la ciencia, e incluso en el método dialéctico, lo teórico es el momento fundamental, en el método analéctico personalista, por el contrario, la primacía es

ética, en tanto que supone aceptar la pro-vocación del Otro y la necesidad de la praxis justa hacia él.

Sin embargo, de ninguna manera debe olvidarse aquí lo teórico, por la sencilla razón de que el mismo responder a la llamada del Otro implica, necesariamente, haber comprendido su provocación, e incluso saber interpretar lo que su rostro está expresando. Pero también a la inversa: si no se produce el "momento" ético y práxico no se "comprenderá" por completo al que se sitúa más allá de lo comprendido, en el ámbito no ya de lo problemático, sino de lo misterioso. De este modo, el constitutivo primordial del acceso a la exterioridad del Otro, es la praxis, presentada por Dussel como la "*condición de posibilidad de la comprensión y el esclarecimiento, que es el fruto de haber efectiva y realmente accedido a la exterioridad*" (FL, 5.3.2). De este modo, muestra Dussel la concepción eminentemente ética de la exterioridad; si se accede con un momento puramente teórico, no se ha "comprendido" plenamente al Otro, pues sólo en la praxis del amor de justicia hacia él, se accede plenamente hasta el ámbito de su persona, que se muestra en su rostro. No realizar dicho encuentro práxico es ejercer violencia hacia el Otro, reducirlo a cosa vista. Hemos visto, por otra parte, que la filosofía correlacionista de Amor Ruibal y el tránsito desde la razón dialéctica a lo que hemos denominado "razón integral dialógica", ayudan a fundamentar una razón que supere los esquematismos dualistas del tipo objeto/sujeto, interior/exterior, etc., que se muestran insuficientes para acceder al ámbito más propio del ser personal y libre. La razón analéctica, lejos de ser *irracional*, se muestra como denuncia de los estrechos límites de una razón cosificadora, postulando un ámbito más allá de la razón dialéctica.

De este modo, es preciso tener "fe" y "con-fianza" en el Otro, pues su ámbito íntimo sólo es accesible en su gratuita revelación, pero está vedado a la mera comprensión "exterior". La fe no es un concepto exclusivamente teológico, pues también es preciso confiar en lo que la otra persona manifiesta, incluso bajo el riesgo de ser engañados por ella. El verdadero filósofo, entonces, es el que sabe escuchar la voz del Otro. Si la ética es la filosofía primera (que se concreta en la praxis política), la misión del filósofo consiste en tener conciencia ética, sabiendo escuchar al Otro en su revelación, y resolviéndose a la actuación amorosa y servicial a la persona que se muestra revelándose. Sin embargo, acentuando la primacía de la "escucha" de la voz del Otro, como ámbito que explicita mejor la primacía del Otro que la "simple" contemplación de su rostro. Dussel olvida que existe un ámbito, estrictamente meta-físico, en donde se sitúa la realidad substantiva de aquél que ni es visto ni es oído, pero que es. Para nosotros el caso de la existencia real del ser humano todavía no nacido, pero situado ya en el vientre de la mujer embarazada, es una prueba de ello, aunque Dussel, estimamos que presionado por algunas corrientes feministas, es últimamente menos tajante en esto que hace unos años. Sin embargo, de ninguna forma se nos antoja esto una forma de "conservadurismo", sino que se trata de todo lo contrario, aunque muchos se empeñen en arrojar semejante calificativo cuando alguien pretende defender el derecho a la vida. Difícilmente se justificará el derecho a seguir viviendo del que ya ha nacido, si no se fundamenta el derecho a llegar a nacer del que ya empezó a vivir. Nos parece que la relación existente, con todos los necesarios matices éticos que se quiera, entre el niño no nacido y quienes le ocasionan la muerte es, estrictamente, el mejor paradigma de la relación opresora, pues aquí el *ego conquiro* se convierte en una pretensión todopoderosa de un *ego deleo* (yo

aniquilo) o *ego neco* (yo mato), ¿Acaso existe alguien con una voz más débil?

En la tercera parte hemos procurado concretar algunas características del personalismo de Dussel. Al analizar el origen del vocablo "persona" percibimos la procedencia teológica del mismo, mostrando también la dificultad con que la filosofía griega encaró este asunto, entregada en un esquematismo antropológico mucho más estático que el existente en la "metafísica" semita (CI. Tresmontant), que tanto influye en Dussel desde su *trilogía antropológica*. También nos referimos a las ambigüedades presentes en la concreción de lo que se entiende por "personalismo". Mientras que para Descartes la exterioridad del Otro parece ser apariencial y para Kant el Otro se convierte en un problema de fe racional, para G. Marcel el Otro es no un problema, sino un "misterio", mostrando como la estructura de la subjetividad es interpersonal esencialmente, en lo que hemos denominado el "círculo hermenéutico personalista" (p. 454). Hemos apreciado, además, que concibe la conciencia como un "oír" la voz del Otro, en términos muy parecidos a los dusselianos, sin que el filósofo argentino recurra para su propia tematización a la obra del gran personalista francés, quien, sin embargo, nos parece excesivamente eurocentrista y poco comprometido socialmente. Al personalismo genuino de Mounier, mucho más comprometido por lo general, nos hemos referido en diversas ocasiones en este trabajo, pues con la luminosidad característica del fundador de *Esprit* hemos procurado hacer luz en diversos momentos, mostrando la coincidencia que en algunos aspectos tiene Dussel con Mounier (como en la crítica a la cristiandad cultural, la diferenciación entre "social" y "comunitario", etc.). Pero también está presente en Mounier, entre muchísimas otras cosas, la primacía de la segunda persona en la experiencia primigenia de la persona. En la relación interpersonal es preciso realizar la liberación del Otro una "personalización del mundo". Frente al individualismo, Mounier afirma que sólo entregándose al Otro se pueden encontrar uno a sí mismo: esta idea es esencial en la FL de Dussel.

Una queja, sin embargo, aparece en el personalismo de Dussel, y que está presente, en forma de olvido y silencio, en la práctica totalidad de la sistematización dusseliana del Otro. Le hemos acusado de que olvida al yo, al prestar toda la primacía al Otro. En México discutimos detenidamente con Dussel sobre este asunto. La crítica del olvido del yo, en un protagonismo casi exclusivo del Otro, no fue aceptada por él. Sin embargo, tras leer cuidadosamente lo escrito por nuestro filósofo, experimenta uno la sensación de estar en una especie de *subjetividad puesta boca abajo*, es decir, en un actualismo donde la primacía la tiene el Otro. De algo semejante acusa Ricouer a Levinas, sin que le falte razón. El pesimismo del yo deviene, así, en un vaciamiento del sí propio, Quizás una especie de *inconsciente filosófico* haga que Dussel piense en Europa en términos de "yo" y en América Latina como lo exterior y "Otro" para Europa. Algo de esto aparece omnipresente en toda su obra. En este sentido la negativa de Dussel a aceptar esta crítica nos sugiere que, o bien no hemos entendido este aspecto de su pensamiento (cosa que nosotros, obviamente, no sostenemos), o bien él no ha sabido expresar con la suficiente fuerza en sus escritos que en la relación cara-a-cara son dos personas las que se encuentran (cosa que afirmamos). Y aquí la una asume el rol del "Otro" para la otra y ésta el de "Otro" para aquélla: pero ambas no podrían encontrarse, en forma alguna, si no fueran un yo: es decir, que, como afirmaba Romano Guardini, "la persona no surge del encuentro" cara-a-cara, sino que "se actúa en él". Ser persona no significa sólo *alteridad*, sino también pertenencia, autoposición; aunque esta autopertenencia se expresa de

forma que la "yoidad", la "tuidad" y la "nostridad" aparezcan como un proceso, más que como concepciones estancadas. Esto es lo silenciado, tanto por Levinas como por Dussel en tanto que éste se apoya en aquél. En este sentido, Dussel parece considerar, por ejemplo, que el amor propio se opone al amor al Otro, y que la condición de un verdadero amor de justicia servicial al Otro implica la negación de uno mismo<sup>3</sup>. En todo caso, un pesimismo del sí propio es claramente perceptible en el personalismo dusseliano. Ese pesimismo se convierte en actualismo al afirmar que "cuando me miro a un espejo no soy una "persona"<sup>4</sup>. Nuestra crítica a esto ha quedado clara en el cap. VIII de este trabajo, donde hemos esforzado por mostrar que es un falso dilema el actualismo versus el sustancialismo.

En el capítulo IX hemos esquematizado la metáfora de Dussel, no plenamente desarrollada de forma explícita<sup>5</sup>, que considera la FL como una filosofía "de la barbarie", que para nosotros sintetiza la misma FL y sus mejores aportaciones. Allí se mostró que el que se considera como poseedor del lógos, de la razón, la palabra, el sentido, expulsa al extraño fuera de los límites de ese sentido. El que balbucea, el "bárbaro", muestra su ignorancia: ésta es el desconocimiento de lo que sabe el que dice poseer el logos. Desde semejante autocentrismo, que históricamente ha adoptado múltiples formas, el Otro es el enemigo, el foráneo, el peligro para la estabilidad de lo propio. Pero todavía es más terrible cuando algunos, considerados por los presuntos sabios como "bárbaros", tratan de bárbaros a sus compatriotas partícipes de una cultura semejante. En este caso tropezamos con los "natanaelitas", los que desprecian lo propio, En este sentido, la humanidad "civilizada" ha demostrado, por activa y pasiva, su barbarie estricta, sin metáfora, en multitud de ocasiones y genocidios. América Latina ha sido prueba de esto, como lo es hoy buena parte de Europa (con la guerra en la antigua Yugoslavia, algunas repúblicas de la ex-Unión Soviética, etc.). Esto quiere decir que la barbarie no es exclusiva de los "bárbaros" y que muchas veces éstos son más "civilizados" que los que se consideran poseedores de la racionalidad. La historia de la humanidad es la historia de una inmensa barbarie, de una lucha del hombre contra el hombre: el cainismo es una constante en la humanidad. Ante semejante panorama (¿pesimista?) el respeto, el servicio y el amor del justicia, al Otro como otro, es la única alternativa ética razonable posible.

<sup>3</sup> Así dice en la *Entrevista* personal grabada en México: "Para mí la esencia del ser humano es la apertura a mí mismo: es lo espiritual como tal. Nuestro ser está hecho dual en el sentido de lanzado hacia el Otro. El pensar que yo pueda es una posición egótica: es afirmarme como fetiche y como dios. Es ser ateo del Otro. Yo no puedo partir del ateísmo en ese sentido. Puedo partir de *mi* ateísmo: justamente, y entonces me abro al Otro. Es algo muy lógico. Si yo me afirmo a mí mismo ya negué al Otro, negué a Dios y negué todo". Ante mi objeción del pesimismo del yo y de la relación casual la afirmación propia y la negación del Otro, afirmó: "Si yo parto de mi estima y a su vez de la estima que el Otro tiene de sí, estoy perdido. No hay servicio posible", en cambio "si yo pierdo mi vida, sirvo al Otro, sin presupuestos". Finalmente, insistentemente, le hice ver que partiendo de ese pesimismo del sí propio, ¿cómo era posible servir al Otro, librarle, si uno, por ejemplo, se depreciara a sí mismo? Ante esto, finalmente, accedió a decir: "en verdad tienes razón" pero "entonces ya ahí empieza una afirmación de mí mismo, pero que es honesta: Es una afirmación de mí mismo que ya es servicio, Ya no me afirmé por mí mismo, sino por el Otro" (págs. 19-20).

<sup>4</sup> Tal me indicó en Pontevedra, en abril de 1992.

<sup>5</sup> Algunas expresiones sueltas pueden verse a lo largo de su obra *1492* pero no realiza una síntesis como la que ofrecemos en este trabajo.

En la cuarta parte hemos desarrollado los principales temas de la Ética de la Liberación Personalista. En primer lugar, abordamos el complicado asunto de las relaciones entre la libertad y la liberación, así como el problema del origen "teológico" del mismo, que no es tal. Tras realizar un recorrido evolutivo en la concepción de la libertad en Dussel, básicamente con la influencia heideggeriana, nos hemos acercado a la concepción estrictamente antropológica dusseliana de la libertad, al concebir ésta como "pobreza absoluta", característica del que no posee nada, como el "proletario" romano, que sólo poseía su propio pellejo, su persona, para vender, en forma de trabajo. Sin embargo hemos comprobado que lo que Dussel denomina pobreza "absoluta" no es tal, sino que se trata en realidad de una pobreza que hemos denominado "relativamente" absoluta. En este contexto la liberación es concebida positivamente como la capacidad de ser verdaderamente capaces, los oprimidos, de construir lo nuevo, partiendo desde la existencia positiva y real del pueblo latinoamericano, en un concreto momento histórico. Se trata, por esto, de algo mucho más rico que una definición negativa, que sostuviera que la liberación significa simplemente romper la dependencia que la "periferia" tiene respecto al "centro". .

La "liberación" ha sido objeto de un mayor detenimiento, por parte de nuestro filósofo, que la "libertad". Esto es una carencia, cuando no un inconveniente. La contraposición entre ambos conceptos es un falso dilema, cuando no una falacia, pues difícilmente habrá una sin la otra. Simplificando, podría afirmarse que la libertad entendida como "libertad de...", mientras que la liberación es la "libertad para..." ,según la conocida distinción nietzscheana, En ese contexto nos hemos referido a la posibilidad real, en el mundo actual, de una liberación, concebida, como Dussel lo hace, como autoliberación, y la conclusión a la que hemos llegado es que difícilmente se liberará a una persona I) un pueblo que no quiere ser liberado y que no empeña su existencia en dicho objetivo, Pero, críticamente, hemos sostenido que el estado de cosas actual es tan estremecedor, que mucho nos tememos que los pueblos del Sur no se sacudirán el yugo de la opresión económica, cultural, política, etc., sin la ayuda del mismo Norte, Pero esto difícilmente podrá ser aceptado por Dussel. Es preciso superar, sin embargo, cualquier tentación de maniqueísmo. Cuando un niño nace en nuestro país, decimos que nace "con un pan debajo del brazo". Pero cuando un niño nace en Bolivia, Perú, Honduras, El Salvador, etc., por no referirnos a la mayoría de los países africanos, con lo que nace es con -una deuda externa inmensa debajo del brazo, deuda que no podría pagar ni aunque trabajara toda la vida por lograrlo. Las soluciones a esto no son nada sencillas, aunque pueden estar en la mente de muchos. En todo caso, sin la solidaridad sincera del Norte enriquecido, que posibilite el fin de un intercambio económico desigual y dependiente, nos parece no ya utópico, sino quimérico, pensar en una verdadera liberación de los empobrecidos de la tierra. La autoliberación no parece bastar por sí sola: de la misma forma, la heteroliberación o "libertación" jamás será, por sí sola, suficiente. La relación de opresión es una relación interpersonal, aunque éticamente perversa: los dos polos de esa relación deberán contribuir aunque no de un modo necesariamente sinérgico, a la ausencia de dominación en la misma. Recurrir, como hace Dussel frecuentemente al socorrido paradigma de la liberación que constituye la salida del pueblo de Israel de Egipto no ayuda a clarificar, sino más bien a oscurecer el asunto, pues dichos textos deberían purificarse del maniqueísmo antropológico presente en ellos. Salvando el hecho de ser textos *revelados* (aunque es posible asumirlo

filosóficamente como productos culturales de un pueblo), la ausencia por parte de Dussel de una verdadera exégesis científica en la hermenéutica de los mismos, le imposibilita percibir la liberación de Egipto de un modo no dualista. Quizás la misma crítica de la razón *europaea*, y el recurso a la enseñanza del mito y del símbolo, impiden una más "fina" tematización de la liberación: apelando a la simbólica se puede avanzar filosóficamente, pero no es, de ninguna manera, una garantía de la ausencia de simplismos y reduccionismos. El ejemplo al que recurrimos para concretar cómo se entiende la "liberación" aplicada a España (País Vasco), a través de la tesina de Muguerza Ormazábal, muestra la latencia maniquea presente en el concepto de "liberación", que no puede ser utilizado como un fácil lugar común, so pena de -realizar un análisis tan dualista como el que realiza ese cura español. Pero, sintetizando el asunto, esto no significa que los pueblos del Sur empobrecido no tengan en sus manos la posibilidad de cambiar muchas cosas y de conseguir cotas importantes de libertad y liberación. Pero un personalista ¿no puede desear el cumplimiento de una utopía por la que está dispuesto a trabajar? , -a pesar de que, a decir de los trovadores actuales, "ya no hay utopías "-. La ambigüedad sobresaliente de una formulación de los derechos humanos y su evidente incumplimiento en la mayoría de la humanidad muestra bien a las claras la dualidad que también está presente en nuestro mundo: bellas palabras, pensadas magníficamente desde el "centro", pero incumplidas tanto por el "centro" como por la "periferia". El derecho a la liberación nos parece que es "natural" , como lo es el derecho a la vida, a nacer, y a seguir viviendo. En este sentido, si dejáramos aparcado el recurso apriori del derecho a la-"revolución", nos parece que podríamos reflexionar muy seriamente sobre el problema ético de la violencia, con mayor vigor que hasta ahora: la lucha de clases nos parece que sólo traerá mayores luchas, Recurrir a la inspiración que se encuentra en la "Escuela de Salamanca", entre otras "fuentes", no sería desaprovechar el tiempo en esta materia.

En el capítulo XI hemos expuesto la concepción estrictamente personalista que tiene Dussel de la praxis, como relación interpersonal justa. La poiésis, la producción, reúne insospechados caminos de humanización, aunque también de cosificación de la persona. Que sea una cosa u otra depende de los hombres: por eso hemos incluido el tema de la "poiética" dentro de la ética de la liberación. La peculiar visión que del proceso de "hominización" tiene Dussel, siguiendo a Marx, nos parece tremendamente sugerente y muy poco explorada en la filosofía contemporánea. Aunque no terminamos de ver con claridad la estricta relación causa/efecto entre un *prehomínido faber* y el estricto *homo faber*, en una concepción "excesivamente" materialista de la evolución.

En la exposición de la concepción de la praxis, hemos tenido ocasión de debatir con nuestro filósofo acerca de la primacía la praxis o de la teoría. La dialéctica entre ambos conceptos, ya clásica en la historia de la filosofía, la hemos podido esclarecer recurriendo al pensamiento de R. Bacon y de E. Kant, que han terminado por dar la razón a nuestro filósofo, La praxis generalmente es el "acto primero" humano: la teoría es un "acto segundo", aunque de ninguna manera "secundario" si el acto primero quiere ser humano. En este sentido la primacía de, la praxis no puede entenderse como un praxicismo, que sería la contrapartida del puro teoricismo. El primado de la praxis no es sólo temporal ni entitativo, sino que es básicamente ético, la consideración de la moral como la *philosophia prima* está presente también en Bacon, en cuya cordial corriente se insertan Levinas y Dussel. La razón pura no

existe aislada de un interés práctico: el mismo interés de la razón teórica es práctico y sólo en la praxis adquiere su finalidad.

En el capítulo XII hemos tenido ocasión de exponer los principales conceptos éticos de Dussel: el bien y el mal, la inmoralidad y la moralidad, el imperativo categórico de la FL como ética, la conciencia ética, etc. Hemos desarrollado lo mejor de la tematización dusseliana y hemos tenido ocasión de mostrar sus geniales intuiciones y así como sus flaquezas, En cualquier caso en esas páginas sólo hemos tenido que plegar las velas y resumir lo que en realidad es la FL: una filosofía ética, que es también política en tanto que el hombre aparece relacionado social o comunirariamente. El "imperativo categórico" dusseliano constituye, ciertamente, una rica aportación al actual debate ético, en un mundo deshumanizado y en donde, tras la supuesta "muerte de Dios" y tras la pregonada desaparición del "sujeto", muestra la sociedad occidental contemporánea su hedonisra faz. La concreción de la conciencia como la "escucha de la voz del Otro" es un paradigma de la mejor filosofía de Dussel. En el interés de nuestro filósofo aparece la primacía de la voz del Otro: sin embargo silencia en buena medida un análisis de la voz *de* la conciencia que escucha esa voz *del* Otro. La conciencia, no es sólo una voz del interior, pero tampoco es sólo una voz al interior. Si la voz que entra al interior del hombre desde el exterior no encuentra en su interioridad una acogida, la voz será un inarticulado y estéril gemido. Si se prima la subjetividad del oyente, no se supera el estrecho ámbito del "yo": si se prima sólo la alteridad del Otro, su grito no será escuchado por nadie. He aquí, por consiguiente, la necesidad de realizar un síntesis, que no pretenda eliminar la primacía de uno de los dos polos de la relación interpersonal ética a costa del otro. La relación es verdaderamente una circunstancia fundamental que se establece *entre* dos personas o grupos sociales, como demostró Martin Buber.

Finalmente, en el último capítulo hemos expuesto con suficiente detalle lo que Dussel denomina los "niveles concretos de la ética de la liberación". Esos niveles son cuatro: el erótico, el pedagógico, el político y el "arqueológico" o teológico. A estos cuatro podríamos añadirle, en el desarrollo de la totalidad de la filosofía de Dussel, un quinto: el "económico", en donde se describe la relación entre el capitalista y el trabajador, en la sociedad capitalista y también, cosa que Dussel no señala, entre el Estado y el trabajador en el *socialismo real*. Esta económica puede encontrarse en el cap. V. cuando exponemos el epígrafe titulado del "*marxismo*" al "*marx-mismo*" en Dussel (págs. 313 ss).

La relación erótica, tal como Dussel la desarrolla, nos parece que deja entrever tanto el proverbial machismo latinoamericano, como el machismo del conquistador europeo en América. Sin embargo su análisis debería ser revisado, pues se nota que han pasado dos decenios desde que fue escrito y en ese plazo de tiempo las circunstancias concretas en las relaciones entre el varón y la mujer han variado considerablemente. En cambio, si Dussel hubiera emprendido una reflexión sobre la esencia de lo erótico, del amor, en lugar de exponer sólo la relación de dominio que muy a menudo se establece entre las parejas amorosas, su reflexión "pecaría" menos de momentaneidad. Hemos dicho en su momento, y repetirnos ahora, que nos parece una carencia importante del sugestivo análisis erótico dusseliano una reflexión sobre la *esencia* del amor, del mismo modo, por ejemplo, en que nuestro filósofo se esfuerza por explicitar la *esencia* de la dependencia.

Quizás sea la "pedagógica" de la liberación lo más logrado de los cuatro niveles

que Dussel desarrolla (junto con la citada *económica*). Eso no es de extrañar habida cuenta de la especificidad de las circunstancias, populares de América Latina. Por el contrario, quizás sea esa reflexión poco extrapolable a un contexto diferente del latinoamericano. En su exposición hemos indicado lo que nos parece una clara ambigüedad y equivocidad de la caracterización del "pueblo"; es justo aquí, como también en el siguiente "nivel" concreto, la política, en donde el desarrollo de esa concepción debería ser repensado, procurando no caer en una suerte de mesianismo popular que no es unívocamente fructífero. Sin embargo, el "repaso" que Dussel realiza de la pedagogía de Rousseau (como paradigma europeo), merece en buena medida nuestro aplauso.

En la explicitación de la "política" latinoamericana, se nota demasiado la circunstancia en que fue escrita, a pesar de que en nuestra exposición hemos procurado no dar lugar a los datos coyunturales. La distinción, plausible, entre el pueblo como "la nación" oprimida con respecto al exterior y como "las clases" oprimidas en el interior de una nación, nos parece perfectamente asumible. Pero el asunto estriba en la ambivalencia que posee el concepto mismo de "pueblo", lo que imposibilita que sea utilizado como una categoría hermenéutica política carente de equívocos.

Un especial interés, personal e intelectual, nos ha merecido la "arqueológica" de la liberación, en tanto que supone un verdadero intento de "teodicea", esto es, de defensa de Dios, ante el mal y la opresión presente en nuestro mundo y que tiene su origen en la relación interpersonal injusta que se establece entre las personas y las colectividades políticas y de otro tipo. Subyace a toda la reflexión dusseliana un *apriori* pesimista con respecto a la razón pura teórica, en tanto que muestra su escepticismo en el acceso teórico hacia Dios; aunque ni siquiera se entretiene en argumentar sobre dicha imposibilidad, que no compartimos por completo. La descripción de la fetichización de los sistemas es verdaderamente sobresaliente, como lo es la condición de la posibilidad de una praxis verdaderamente liberadora y personalista: es preciso ser ateo tanto de uno mismo, como de cualquier fetiche. Y aquí nosotros diríamos: incluso es necesario ser ateo de cualquier Otro que no sea el Absoluto, cosa que Dussel pasa por alto. Una reflexión como ésta merece ser examinada con detalle, como hemos procurado hacer nosotros. Nos parece: una verdadera aportación la que Dussel ofrece en este asunto, mostrando cómo una religión personalizadora no es obstáculo para la liberación humana y cómo Dios no es enemigo del hombre sino su más firme aliado. Sin embargo, la consideración de Dios como una hipótesis necesaria para la praxis liberadora, con lo que estamos sustancialmente de acuerdo, adolece de una cierta instrumentalización del mismo Dios. En efecto, Dussel no se entretiene en pensar cómo es ese Dios, sino sólo la funcionalidad de Dios con respecto a la praxis de liberación. No existe, por consiguiente, en la reflexión estrictamente filosófica dusseliana, una tematización explícita de Dios; es decir, no existe una expresa teo-logía. Lo que se muestra es una original reflexión sobre la valiosa aportación que la religión puede ofertar en la liberación, así como una denuncia profética de la utilización que cualquier sistema económico, geopolítico, cultural e incluso religioso, han hecho de Dios, rebajándole a un mero fetiche: esto es, blasfemando. Puestas así las cosas, sólo queda, para Dussel, un acceso ético a Dios, a través de su huella, el pobre, verdadera vía ética hacia Dios.

En conclusión, la reflexión filosófica de Dussel nos parece un espléndido intento de construcción de un sistema filosófico personalista, desde la perspectiva de la liberación de