

TESIS 11

LA PRAXIS DE LIBERACIÓN I Y LA DECONSTRUCCIÓN INSTITUCIONAL

[11.01] La acción *moral* (expuesta en la *tesis 3*, de etimología latina) construye las instituciones y despliega el mundo: es la actualidad misma del ser-en-el-mundo heideggeriano, ontológico. El primer momento de la *praxis* de liberación (de etimología griega, *Befreiungspraxis* textualmente en Marx u Horkheimer) es la acción que desmonta la acción *moral* y deconstruye las instituciones vigentes. Se levanta contra la ley injusta que produce víctimas; las des-fonda (va más allá del fondo, del fundamento) como sistema normativo, y lo hace desde la Alteridad (por ello es transcendental al mundo y a la moral). Praxis de *liberación* y no es praxis de *emancipación*. La primera logra que el esclavo sea libre, es decir, llegue a ser lo que *no* era; la segunda permite, por ejemplo, que el hijo adquiera el estatuto de adulto, es decir, obtenga los derechos que ya le correspondían. Liberación indica entonces un acto político, de compromiso límite, de lucha, de crear lo nuevo. Emancipación significa una dimensión más bien jurídica, edulcorada, disminuida en su contenido de enfrentamiento a vida.

[11.02] En esta *Segunda parte* los principios *éticos* (y no sólo *morales*) devienen reales, obligan, son exigitivos en acto; se tornan objetivos. Si el tiempo de la crítica (*tesis 10*), en tanto negación práctica y teórica del sistema, era ya un tiempo peligroso, ahora el tiempo de la praxis de liberación deconstructiva, de-estructiva es el peligro en cuanto tal. Es el *kairós*, el *tiempo-ahora* de W. Benjamin, que produce una ruptura de la historia en dos partes: un antes y un después. Es el presente absoluto como el instante en el que la eternidad se revela. Levinas le llama “la gloria del Infinito”. Es el momento en que G. Washington organiza sus huestes en el *common* de Boston; cuando M. Hidalgo llama con sus campanas de la iglesia de Dolores a la organización de un ejército. Es el tiempo en el que ya no es posible el retorno. Es el *como si* (*hós me*) se hubiera transformado el mundo y se hubiera perdido el sentido habitual de las cosas, de los proyectos cotidianos. La muerte posible ronda en el horizonte y le transfiere a cada instante el sentido de lo sagrado, lo santo, fin de fines. Se pasa de la *interpretación* de los signos negativos del sistema criticado (la filosofía aún como interpretación crítica) a la *deconstrucción* real de la objetividad empírica (el involucramiento en la transformación del cambio estructural).

[11.1] *La ruptura. La praxis de liberación (Befreiungspraxis) como negatividad*

[11.11] La metáfora enuncia claramente la *lógica* de los acontecimientos. Todo comienza por una interpelación al dominador: “Deja *salir*¹ a mi pueblo”². Pero los opresores

¹ La “salida”, en griego *éxodo*, es el relato metafórico de la *liberación* de la esclavitud.

aumentaron los sufrimientos de los esclavos explotados, por lo que el “*hyperdoulos*” enfrenta nuevamente al dominador reprochándole: “Tú no has liberado a tu pueblo”³. Ante las repetidas negaciones comienza el despliegue de la praxis primera negativa de la liberación, que en el paradigma del mito del *Éxodo* se expresan bajo la figura de las “plagas”. “Y hubo sangre por todo el país de Egipto”⁴. La lucha aumenta y fue sin cuartel hasta que “no había una casa en que no hubiera un muerto”⁵.

[11.12] Al comienzo es una *lucha por el reconocimiento*⁶. Frecuentemente esto no basta, no mueve el “corazón del Faraón”. Es necesario transitar más allá del mero “reconocimiento” a la lucha, que irá aumentando en intensidad (y objetividad) en el proceso. Los débiles dominados van perdiendo el miedo al sistema cuyo bloque histórico pasa de “dirigente” (en el tiempo del respaldo que le otorga el consenso del pueblo, diría A. Gramsci) a mostrar toda la dureza del “represor” dominador. Se oculta frecuentemente que la “lucha” del dominador sobre el dominado era permanente; mientras que cuando comienza la praxis liberadora del oprimido como lucha defensiva es considerada por primera vez como violencia, y además ilegal. La dominación de las instituciones vigentes es considerada la “naturaleza misma de las cosas”, como obvia, natural, pacífica, fundada en el orden legítimo. Sólo cuando el “esclavo” lanza el proceso de las “plagas” se descubre la presencia de la violencia, que no es sino una lucha defensiva por nuevos derechos adquiridos en el transcurso de la historia de los que se cobra conciencia refleja a partir del sufrimiento, pero también de la *teoría crítica* de los críticos que enfrentan (como lo hace en la metáfora de Moisés) a la dominación (la clase faraónica y el Faraón mismo).

[11.13] Es entonces la siempre repetida cuestión de la violencia. La *violencia represora* (contra el derecho del Otro) se enfrenta a la *coacción legítima* (del oprimido que lucha por su liberación sin violar el derecho del Otro ya que afirma simplemente el propio), pre-institucional, larga, sufriente. Es la estrategia del débil ante el fuerte. Ya Mao-Tsetung la enunció como “guerra prolongada”⁷: el Japón es fuerte, la China débil; el Japón es pequeño (como la clase dominante), la China inmensa (como los oprimidos). Debe entablarse entonces una “guerra prolongada” en el tiempo y el espacio. El débil que aparece y desaparece, que parece presentar batalla y se “escabulle” no es un cobarde sino un hábil estratega. Es la “larga marcha” de la praxis negativa efectiva de la liberación. “Si el enemigo es fuerte, debilítalo”⁸, no lo enfrentes, rodéalo, quítale la “moral” (en el doble sentido: el cotidiano, que es el ánimo, los motivos, los pretendidos valores; en el sentido de esta obra, que es el sistema normativo que se torna falso, maligno cuando en su nombre se oprime a los débiles). Sin moral el sistema vigente dominador no puede sostenerse en el largo plazo. “Sus pies son de barro”, y la simple agua del caos, la anomía, la hipocresía evidenciada, el fetichismo desmantelado quita cohesión, eficacia, “moral” al sistema de represión. Cuando Estado Unidos pierde la hegemonía moral del sistema mundo en sus

² *Éxodo* 5, 1: “*Shalakh het-hami*”. Esta expresión racional metódica (filosófica) que en esta narrativa simbólica expresa la esencia de la *liberación* de la filosofía latinoamericana que adopta dicha denominación.

³ *Ibid.* 5, 23: “*lo-hitsalot het-amekha*”.

⁴ *Ibid.* 7, 21.

⁵ *Ibid.* 12, 30.

⁶ *Kampf um Anerkennung* dirá A. Honneth, 19....

⁷ Mao, 19.. vol., p.

⁸ *Sunzi*...

guerras por el petróleo de los últimos decenios, es también lentamente derrotado en la guerra aunque gane muchas batallas (aunque comienza igualmente a ser derrotado en muchas batallas, como las de Irák, Afganistán, etc.).

[11.2] *La inevitable inmoralidad*

[11.21] Es evidente e igualmente inevitable que el que se opone a la moral vigente cuando se torna justificación de la injusticia o la dominación que el que ejerce la praxis de liberación negativa se torne para los jueces de la moral dominante como inmorales. Hay que también perder el miedo a la inmoralidad de la moral vigente. Es una valentía mesiánica necesaria que abre el camino al futuro. Lo que era bueno (obedecer al Faraón y sus leyes), se torna malo. Lo que era bello, se transforma en feo. Lo que era verdad, es ahora la no-verdad (de Adorno o Nietzsche). Lo que tenía valor, es lo despreciable y no-valioso. Lo que daba alegría, produce en el presente tristeza. Es la *Umwertung* efectiva, hecha realidad.

[11.22] No por ello es la felicidad plena (y aún en esto Nietzsche tenía por ahora la razón). Al contrario es una secreta y profunda felicidad infeliz; felicidad del cumplimiento del amor al Otro en la infelicidad de estar agobiado por la responsabilidad y el dolor impostergable de destruir la prisión del injustamente ajusticiado. Es la “sub-versión”: poner abajo lo que estaba arriba⁹. Tarea ingrata del *meshiakh*, del héroe, del *ético* (ahora no ya *moral*).

[11.23] Éste es primer aspecto de un texto célebre del pensamiento político de Pablo de Tarso¹⁰: la desvalorización de la ley y la legalidad cuando funda la opresión, la injusticia, la muerte de los justos. El sujeto de la praxis de liberación negativa comienza entonces, a cumplir actos que no responden ya con la moral, con los valores dominantes, con la ley promulgada (romana, en el caso de Pablo): “*Ahora*, en cambio, al morir a lo que nos tenía atrapados quedamos *libres ante la ley*”¹¹. Y esto es así porque la moral vigente y su ley no son el fundamento que juzga como última instancia la *justicia del acto*. Un acto puede tener pretensión de bondad moral, legal y ser sin embargo injusto (como por ejemplo, pagar en el presente el salario mínimo en México, con el cual no puede vivir un obrero, o la crucifixión, castigo máximo (como hoy la silla eléctrica) que sufren los perversos en tiempos de Pablo, de un inocente como Jeshúa ben Joseph); o puede tener pretensión de bondad críticas y ser ilegal (como el de G. Washington o M. Hidalgo ante la ley inglesa o española de Indias). Aquellos críticos de los imperios de su tiempo perdieron el respeto a la moral vigente, a los valores más sagrados políticos del sistema en nombre de un nuevo sistema ético, crítico.

[11.3] *La esclavitud en el sistema y la libertad ante el sistema*

⁹ En el relato simbólico metafórico se dice: “Derroca del trono a los poderosos y exalta a los humildes; a los hambrientos colma de bienes y a los ricos despidе vacíos” (*Lucas 1, 52-53*).

¹⁰ Martín Lutero en 1517 fijó sus tesis críticas, hace casi 500 años, comentando este escrito del pensador semita-helenista. Véase Dussel, 2012, sobre la filosofía política de Pablo de Tarso, que origina en su vertiente crítica la “política teórica” en la cultura occidental.

¹¹ *Romanos 7, 6*.

[11.31] Repitiendo de alguna manera lo dicho podemos afirmar que el que cumple escrupulosamente las normas morales vigente es libre según la ley, pero en la interpretación del crítico es un “esclavo” dentro del sistema normativo vigente. Su acción es buena porque es legal, porque respeta la ley (como pareciera indicar Kant), pero ha perdido el respeto a todos aquellos que sufren la dominación promulgada en la moral. En el sistema esclavista era correcto, justo, legal, tener esclavos (y Aristóteles hasta lo justifica argumentativamente). En el sistema feudal tener siervos a su servicio era justo, legal, según las normas y valores vigentes (aún para Tomás de Aquino que habla de un *ius dominativus* cuyo sujeto era el señor feudal). El sistema vigente se había fetichizado. Hasta los mejores críticos estaban en la “prisión”, esclavizados, dentro del horizonte del marco categorial que justificaba la justicia del feudalismo. Lo mismo acontece hoy con el capitalismo. Es lo que Pablo denomina “eramos esclavos de la ley” siendo empírica y ónticamente libres (si ostentan el título, por ejemplo, de señor feudal).

[11.31] Pero *ontológicamente* (como todo) los dominadores son esclavos del sistema, aunque *ónticamente* (como partes constitutivas) sean libres *en y por* el sistema moral vigente, ya que no pueden soñar en un mundo distinto, porque viven satisfactoriamente en el sistema presente que dominan. No pueden esperar un futuro mejor porque “todo pasado ya fue mejor”. Por su parte, los dominados se tornan *ontológicamente* libres ante el sistema cuando adquieren la conciencia ética. En el esclavismo, los esclavos (como parte) eran tales definidos y justificados en la moral del sistema, pero cuando se tornaban críticos y atribuían a dicho sistema moral la causa del sufrimiento de la esclavitud se tornaban *libres ante* el sistema moral (como todo). Sólo los que sufren el sistema y logran por ello la formulación teórico-práctica de la relación entre el sufrimiento del dominado y la acción dominadora alcanzan la *exterioridad* suficiente para pasar de la esclavitud *óntica* (del esclavo empírico en el esclavismo) a la libertad *ontológica* negativa (del esclavo crítico *ante* el sistema: Espartaco, como el esclavo que no lo fue siempre y luchar por su libertad, o Pablo de Tarso con una teoría que es mensaje de libertad para los esclavos en la llamada Antigüedad).

[11.32] La conciencia ético-crítica ante la dominación sistémica (*ontológica*) antecede a la praxis de liberación, pero frecuentemente coexiste durante un largo período de opresión (*óntica*), que aunque es criticada permanece todavía insuperable por el momento. La *afirmación* de la dignidad sagrada de la persona del oprimido *ante* el sistema es lo que hemos llamado el momento positivo del método *ana-dialéctico*. El movimiento completo no es *negación* (de la esclavitud) de la *negación* (del esclavo como ser humano negado), sino que es antecedido por la 1) *afirmación* de la libertad posible del esclavo en un sistema futuro (más allá del mundo presente, *éste mundo*, como momento ético o trans-ontológico de enfrentar a la totalidad vigente como totalidad injusta), desde donde se puede 2) *negar* la esclavitud óntica empírica 3) que *niega* la dignidad humana del esclavo.

[11.33] El crítico (militante que sufre la opresión o el teórico que se solidariza prácticamente con el dominado) es así el auténticamente libre para crear lo nuevo. Y puede crear lo nuevo porque es libre ante el sistema vigente que, habiendo dejado de ser propio, puede negarlo como superado, injusto, peso muerto que retiene a la historia. Por el contrario, el dominador identificado con el sistema que maneja y aprovecha está limitado,, no es libre, en su capacidad de desarrollar un paradigma nuevo de sociedad.

[11.34] La negación de las cadenas así como la obtención de la libertad como participante igual en el sistema futuro como libertad transcendental (trans-ontológica) en el Reino *de la Libertad*. Reino de la Libertad del antiguo esclavo que ha obtenido su auto-determinación no como mera condición sino como un proceso de lucha del cual es actor: es el largo camino de libera-*ción* (como movimiento hacia adelante) por el desierto, desde Egipto (la tierra de la opresión) a la tierra prometida (que se intenta como su superación).

[11.4] *El ateísmo ante la fetichización del sistema moral*

[11.41] El fetichismo, como proceso cognitivo de ocultamiento, consiste en considerar a un horizonte como marco categorial (cultural o científico social) que interpreta la realidad de *alguna manera* como si fuera la realidad misma. Se accede a la realidad pero siempre ya interpretada desde dicho marco categorial. Aún el mundo cotidiano tiene el suyo. No es lo mismo ser chino, hindú, azteca, griego o moderno, porque cada cultura es ya el producto de la totalidad de las experiencias empíricas cotidianas interpretadas desde esos horizontes culturales. Los mismos científicos acceden a la realidad desde determinadas teorías, que son igualmente marco categoriales de interpretación de lo real. Y bien, el fetichismo es la falsa conciencia que toma como meramente real a la realidad objetiva. Es “objetiva” la realidad en tanto interpretada desde un marco categorial determinado, y por ello nunca puede ser idéntica a la realidad misma. En las ciencias sociales esa fetichización es más desarrollada, porque son prácticas, e incluyen al ser humano (sujeto de la ciencia) como su objeto.

[11.42] La realidad accedida desde una cultura que incluye siempre una moral (un “núcleo ético-mítico” decía P. Ricoeur) puede aún fetichizarse en mayor medida. El horizonte categorial, sus valores, sus mitos fundacionales (diría Mircea Eliade) se civilizan, adquieren la sacralidad misma de dioses que explican en última instancia el sentido de la vida cotidiana. La moralidad determina y evalúa normativamente todas las acciones e instituciones de sus miembros. Se tornan por ello en un mundo intocable, separado, fundamental, *sagrado*. Y esto aún en el llamado mundo moderno, donde el mercado o la propiedad privadas pasan a ser momentos divinizados en la visión cotidiana (y aún de las ciencias económicas). “El mundo está lleno de dioses” exclamó el primer filósofo griego Tales de Mileto (¡de origen fenicio!), y lo sigue estando. Es un politeísmo secular.

[11.43] El crítico en su nivel práctico negativo debe comenzar a negar a los momentos constitutivos del orden moral vigente. Es necesario saber negar a los dioses que justifican los valores, las virtudes, las leyes de la moral del sistema. Es necesario proclamar un ateísmo radical de la moral fetichista, para erradicar “de un codazo” (decía Marx) a todos los falsos dioses. Es necesario negar los dioses. ¡Es necesario comenzar por un ateísmo radical de todos los dioses que niegan la dignidad del ser humano! Y en el presente es un ateísmo de un secularismo que negando los dioses *medievales* instaurando nuevos dioses *modernos* que declara inexistentes, por lo que son adorados más inadvertidamente por el “desencanto” de un M. Weber. En el mundo desencantado reinan dioses que encantan el mundo secularizado. Así el capital campea como centro del Panteón moderno no siendo advertido por nadie. Es el Moloch al que se inmolan millones de seres humanos, como exponía coherentemente Marx. Ahora si “la crítica de la teología se torna en crítica de la política”, o mejor, de la totalidad de la vida cotidiana y de las ciencias sociales. Hay que

retornan a la sacralizada moral moderna que oculta sus dioses. Es por ello más necesaria que nunca ese retorno a la teología, como lo enseña W. Benjamin, pero como crítica de los dioses del sistema; como “crítica de la teología”.

[11.44] No es posible criticar la moral sin criticar su fundamento sagrado fetichista. Y es necesaria dicha crítica para poder éticamente criticar la moral vigente (que se ha tornado “inmoral”). ¿Cómo puede negarse, deconstruirse la moral, y más allá de sus ruinas construir el nuevo orden ético, si no se lo desacraliza primero. Por ello, la crítica atea del fetichismo es la condición “de toda crítica”¹².

[11.5] *El tiempo del peligro: el kairós*

[11.51] Ya lo he observado anteriormente, pero lo proponemos nuevamente el tema a la reflexión por su importancia. La praxis negativa efectiva se abre desde un nuevo tiempo; es el tiempo del peligro. Pero además es un momento de total transformación subjetiva por el cambio objetivo de los acontecimiento. Llamamos *kairós* (en griego) al tiempo del *como-si* (*hós me*): se vive *como-si* no se viviera; se come *como-si* no se comiera.¹³ El tiempo como *khronos* (el tiempo habitual, el tiempo mundano de la moral) ha sido trascendido.

[11.52] El *kairós* ha partido en dos la vida del “super-esclavo” (*hypérdoulos* le llama Agamben al *meshíakh*¹⁴), y también ha dividido la historia del sistema institucional en dos épocas. Es lo que instaura lo *anterior* y lo *posterior* del “acontecimiento” (*événement* en el francés de A. Badiou, *Ereignis* en el alemán de Heidegger), pero ahora como acontecimiento liberador. (creativa, sino que es un momento interno de la praxis crítico negativa misma. Es el momento en que se pasa de la crítica con conciencia de la nueva normatividad (los principios éticos descritos en la *tesis 10*) a la negatividad práctica objetiva, y frecuente y lamentablemente destructiva, *antes* de comenzar la tarea de construir el nuevo sistema, la “nueva Jerusalén” en la mítica hebrea. Es el *pachkuti* de los quechuas incas. El *pacha* es el Todo, el Universo, el Ser, la Realidad. El *pacha-kuti* Entre las culturas amerindias o entre los chinos nunca hay que sobrepasar un cierto límite en el ejercicio de la negatividad destructiva, porque el oponente del presente debería transformarse, por la moderación de lo negativo, en un activo colaborador del nuevo sistema futuro.

[11.53] El concepto lo trae a la filosofía W. Benjamin con su propuesta del *tiempo-ahora*. Esta denominación “tiempo-ahora” (en alemán *Jetzt-Zeit*) es la traducción del griego *nún* (*ahora*) y *kairós* (tiempo)¹⁵. Tiene un sentido político mesiánico de un “tiempo” muy específico que se hace presente “ahora” (instante de su irrupción). Es el “Día” (*ióm* en hebreo) del Juicio, de la presencia de lo sagrado, de lo nuevo. Es el “instante” del “tiempo” en que el sistema de dominación (Egipto) reprime de manera más terca, más horrible, más profunda, ante la inminencia de su “*salida*” (*liberación*), al esclavo, al “resto”, al

¹² Marx, La crítica de la religión (del sistema) es el comienzo..., vol., p. ...

¹³ Véase Agamben, 2000, p. 30.

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵ En *Romanos* 3, 26: “*en tó nún kairó*”; 8, 18: “*toú nún kairou*”; 11, 5; etc.

“proletariado” (que no es la mera clase obrera para el joven K. Marx)¹⁶:

“En el instante decisivo el *pueblo elegido*¹⁷ –todo pueblo- se constituye necesariamente como un *resto*, como un *no-todo* [...] Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el *pueblo* en la instancia decisiva, y como tal él es el *único sujeto político real*”¹⁸.

[11.54] Es por ello el tiempo del peligro, del testimonio, de la persecución del sujeto ético que se levanta ante la moral vigente en nombre de los oprimidos por esa misma ley. No es tanto valentía o fortaleza lo que tienen, es más bien responsabilidad e irrecusable sustitución por el Otro. Es la felicidad del cumplimiento del amor responsable en la infelicidad del ser crucificado. Contra Nietzsche, que entendió todo esto a la inversa, es la felicidad como manifestación en la relación ética en aquello que tiene de esplendor, misterio y humanidad. Es el límite último de la bondad, bondad crítica, bondad realista y sin embargo utópica. Lo que sigue es “el tiempo que queda todavía”¹⁹ hasta instaurar el nuevo orden de mayor justicia.

[11.6] *La deconstrucción institucional*²⁰

[11.61] La construcción del nuevo orden ético de menor injusticia (tesis 13) debe pasar previamente por la deconstrucción en regla de las instituciones injustas del orden moral vigente. La *praxis* siempre es *a priori* determinada por alguna institución y se deposita por su parte después de cumplida en alguna modificación institucional, de mayor o menor profundidad. De dicho punto *a priori* de partida se transforma la institución en otra institución *a posteriori*. No hay ni puede haber *praxis* absolutamente anómica (sin *nómos* u orden previo: no hay nunca un contrato originario hobbesiano); es simplemente ilusorio (aunque dicha ilusión es frecuentemente sostenida, y se torna en extremadamente peligrosa como extremismo). Lo ético, desde el cara-a-cara, crea los nuevos órdenes normativos históricos institucionales. Es una propuesta realista, sin dejar de ser utópica (siempre y cuando sea empíricamente realizable).

[11.62] Debe distinguirse, como lo intenta Rosa Luxemburg, entre una mera y aparente deconstrucción *reformista* de una deconstrucción sistémica, llamada por ella *revolucionaria*²¹ (la transformación negativa en vista de un nuevo orden). La deconstrucción reformista cambia algún aspecto de la institución pero con la intención clara de que la moral vigente, el orden en el poder, permanezca. Es más, capta que sin deconstruye aspectos mínimos pero necesarios el sistema no puede sostenerse en el largo plazo. Se efectúa una destrucción parcial u óptica para que permanezca el sistema como

¹⁶ Agamben, en la obra citada, muestra la semejanza del “resto” paulino con “proletariado”, que lo distingue de clase obrera.

¹⁷ El “pueblo” es la comunidad ética, que interpelada (elegida por el Otro que lo interpela desde su dolor) asume la responsabilidad ético-histórica. Lo que Agamben dice de la política vale antes para la ética.

¹⁸ Véase Agamben, 2000, pp. 32-33.

¹⁹ *I Corintos 7, 29*, hasta la organización del nuevo sistema.

²⁰ El tema de este párrafo puede verse expuesto en el nivel analógico político, no ético en sentido estricto, en las *20 tesis de política* (Dussel, 2006, tesis 17ss).

²¹ Luxemburg, R., ¿¿¿¿¿???

todo (nivel ontológico).

[11.62] En cambio, la deconstrucción del todo como todo (ontológico) exige frecuentemente en el corto y mediano plazo la destrucción parcial del sistema moral, pero no teniendo en vista su permanencia sino, al contrario, su superación futura por un nuevo sistema ético. Empíricamente la praxis negativa *concreta* liberadora puede ser la misma que una acción reformista (como el luchar por el aumento de salario del obrero subsumido en el sistema capitalista)²², pero su intención, y por ello su estrategia, va dirigida a la transformación radical todavía no posible. De afirmarse una oposición frontal entre reforma o revolución, el largo tiempo de la preparación de las condiciones de la revolución (acto el momento instantáneo del cambio radical) sería meramente reformista. Es decir, la ética misma sería reformista en su más larga duración y cotidiana manifestación.

[11.63] O, por el contrario y por no aceptar ser reformista, se adelantaría artificial y antihistóricamente la pretendida revolución, lo que llevaría al fracaso por error estratégico (confundiendo lo imaginado, lo soñado, lo pensado con lo empíricamente posible²³). No todo lo lógico pensado con coherencia es posible en concreto. La transformación parcial del sistema en vista de su total subversión por injusto es entonces éticamente sostenible, y constituye en el tiempo (el *khronos* de la duración cotidiana de Benjamin) ambiguo del reformismo un cambio de sentido (del tiempo *khónico* al tiempo *kairótico*: un mundo nuevo desde la subjetividad subvertida): se come *como si* no se comiera; se duerme *como si* no se durmiera; se es esclavo *como si* ya no fuera²⁴. Se está en un latente *tiempo-ahora* kairótico sin todavía clara manifestación de su peligrosidad para el sistema. El sufrimiento madura y acumula el poder en el dominado todavía impotente. De todas maneras esa praxis deconstructiva parcial puede tener pretensión de bondad crítica aunque no sea revolucionaria. Es la ética cotidiana del ser humano honesto, justo, bueno.

[11.64] La negación radical institucional es lo que se denomina revolución; es el *acontecimiento* mesiánico en cuanto tal, paradigmático, puntual. Éticamente, sin embargo, debe ser la última instancia después de haber agotado todos los medios pacíficos, tácticos y estratégicos posibles en el largo proceso de *transformación*.

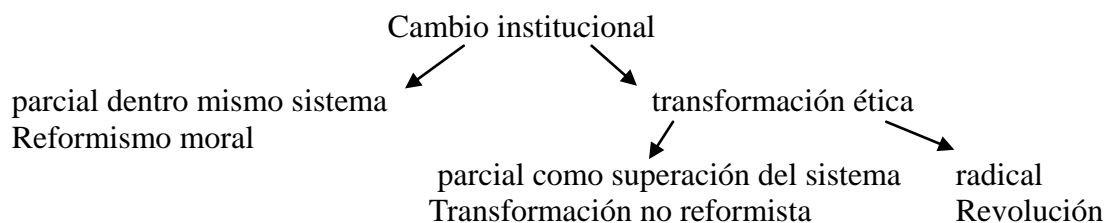
Esquema 11.01

Reforma, transformación o revolución institucional

²² Marx efectúa su primera intervención en la Internacional tratando el tema del salario, pero mostrando que es solo un aspecto fenoménico (cuando se pide su aumento) de la cuestión esencial (cuando de lucha por abolir el capital en cuanto tal). Estaba en ese momento escribiendo el tomo III de *El capital*, y veía el tema con extrema claridad.

²³ Sería el anarquista “antes de tiempo” que da pie al aumento de la represión.

²⁴ Pablo de Tarso no interpela al esclavo para que luche por su inmediata liberación (como Espartaco), lo cual le ha sido criticado como aceptación del esclavismo, el machismo, etc., pero no se advierte que al considerar al esclavo (y exigir que se considere) *igual* al señor de esclavos, deconstruye el *fundamento* de la esclavitud, abriendo el *tiempo intermedio* entre la esclavitud fáctica presente y el sujeto libre futuro.



[11.65] Lo mejor es la transformación ética radical *pacífica*, en el sentido de que el General San Martín asedió y tomó Lima en el Perú sin disparar un solo tiro, y en este sentido la *no violencia* (es decir, como estrategia y no como principio ético). Se logró la liberación de la colonia andina usando una estrategia que cumplía con el consejo militar del *Sunzi*: “Mejor es derrotar al enemigo antes de entablar la batalla”²⁵. Pero esto es distinto de la norma ética que obliga al responsable de defender al inocente (por ejemplo, la madre que defiende al hijo ante el secuestrador, o el militar colonial que lucha contra la metrópolis por su liberación; es decir, la praxis deconstructiva según el consenso ético de los oprimidos contra el orden opresor, como estrategia defensiva y no ofensiva, según los medios exigidos). Se trata de la fuerza o *coacción legítima* de las víctimas contra la *violencia* ofensiva dominadora).

[11.7] *La deconstrucción del aspecto material del sistema*

[11.71] La deconstrucción de la praxis de liberación negativa efectiva se cumple en todos los niveles de la acción y de las instituciones. Comencemos por la deconstrucción *material*, o por aquellas instituciones que niegan e impiden el *contenido* mismo de la vida de la comunidad ética. Después nuestro diálogo con K.-O. Apel se nos aclaró la cuestión. La ética tiene también que ver *con lo que* se argumenta en la comunidad de comunicación. No solamente debe luchar por establecer la simetría de los participantes en las decisiones institucionales, sino que debe estar presente en la discusión (o argumentación) de la deconstrucción de los *contenidos* de las instituciones históricas que impiden la promoción de la vida en todos los campos prácticos materiales (económico, cultural, racial, de género, deportivo, mítico-religioso, etc.).

[11.62] Esta deconstrucción material (o del contenido institucional de la moral) tiene como oponente mediaciones que organizan la mayor resistencia y juega todo su poder ante la praxis de liberación deconstructiva, ya que se sitúa en su núcleo en el campo económico justificado por la moral vigente. Esta moral se torna en la justificación ideológica, función donde se juega el nivel cultural. Los sistemas de los campos práctico-morales no cambian su paradigma sino después de larga lucha. Los oprimidos deben desarrollar la estrategia de los débiles (que expondremos en el nivel de la *factibilidad negativa* de la lucha por la liberación contenido de la *tesis 11.9*).

[11.63] Una económica de la liberación debe en el presente, en el comienzo del siglo XXI, negar las instituciones capitalistas que llevan al suicidio colectivo ecológico de la humanidad²⁶. Es un momento esencial del proceso de transformación o revolucionario.

²⁵ *Sunzi*, ¿???

²⁶ Véase Dussel, 2014.

Puede entenderse entonces que ese instante central de la revolución es un momento de un proceso mucho más complejo de la liberación. Es sólo como el estampido, pero la liberación es la preparación de esa explosión, la explosión misma, y muchos momentos posteriores (que indicaremos en las próximas *tesis*).²⁷

[11.8] *La deconstrucción del aspecto formal del sistema*

[11.81] El sistema moral vigente tiene una legitimidad adquirida en el tiempo, gracias a un consenso hegemónico que se impone como “la naturaleza misma de las cosas”, sea por la tradición cultural, por la legalidad aceptada o por el carisma de un líder (explica Max Weber parcialmente). Esa identificación entre un sistema histórico y un pretendido sistema universal humano en cuanto tal, indica el problema del fetichismo. Las masas participan del consenso moral del sistema. Se opina en la actualidad que la propiedad privada es de derecho *natural* (después de la argumentación de John Locke), o que el mercado y la libertad de la competencia son instituciones universales. Si se niega el consenso vigente moral desde un *disenso crítico* justificado por la comunidad de las víctimas de dicho consenso dominante, la validez (subjetiva) y la legitimidad (objetiva opresora) de la moral entra en crisis.

[11.82] La crisis de validez (o legitimidad) moral es el efecto del nuevo consenso normativo de las víctimas como *disenso* ante la validez práctica vigente. La praxis de liberación en su aspecto negativo-institucional contradice entonces la legitimidad de la moral vigente cumpliendo prácticas empíricas que son consideradas contra los valores, contra las virtudes, contra las normas vigentes. La verdad del sistema se descubre como la no-verdad. La praxis de liberación es inevitablemente juzgada como *inmoral*, y debe caer en dicha inmoralidad (del sistema vigente) porque propone un nuevo paradigma u horizonte categorial normativo que se opone empíricamente a la moral vigente. El punto culminante de esta oposición se juega en el nivel jurídico del sistema de las leyes promulgadas por el sistema dominante para dar seguridad a su viabilidad. Perder el respeto a la ley es el acto considerado por el sistema como lo perverso en cuanto tal, el mal por excelencia, lo destructivo de los valores morales que debe ser en primer lugar eliminado (más aún que el crimen cotidiano que tiene conciencia de no cumplir las leyes que acepta. El sujeto de la praxis negativa de liberación cae así en la ilegalidad, como hemos expuesto en la *tesis 11.2*.

[11.83] Ahora vuelve a aparecer el pensador crítico anti-helenista y anti-romano Pablo de Tarso, para el cual la ley deja de ser el fundamento de la justicia (o de la *justificación* de la pretensión de bondad del acto humano): “Nadie podrá tener la pretensión de ser justo [...] aduciendo que ha observado la ley”²⁸. La falta ética por excelencia es el acto injusto que se

²⁷ Una filosofía de la revolución es un momento interno de la Filosofía de la Liberación. Puede aún haber liberación sin revolución propiamente dicha, pero no sin transformación del paradigma moral por un nuevo paradigma histórico.

²⁸ *Romanos 3, 20*. “Porque esta es nuestra tesis que el ser humano se justifica por el *consenso comunitario*, independientemente de la observación de la ley” (*Ibid.*, 3, 28). Hemos traducido por “consenso comunitario” de los oprimidos el concepto expresado en la palabra griega *pístis*, y hebrea *emunáh*. Debe advertirse que esto es mucho más crítico que el pensar de Sócrates. Para el gran filósofo ateniense las leyes deben cumplirse, son justas, sagradas. Los que se han equivocado son los jueces que han aplicado las leyes justas injustamente. Pablo en cambio critica a la ley misma como injusta, porque da el fundamento de la condenación del hombre

defiende de toda acusación “porque ha cumplido la ley” (sin preguntarse si la ley es injusta). La falta ética que no puede ser perdonada es la cometida por un acto injusto que tiene conciencia de haber cometido dicha falta, ya que la ley justificaba su pretensión de bondad. La Ética de la Liberación, superando la merca conciencia *moral*, parte de la conciencia *ética*, considerando los efectos negativos sufridos por las víctimas de una tal pretensión de bondad moral, y condena esa “conciencia tranquila” del injusto que cumple la ley. El formalismo jurídico del derecho romano (que critica Pablo, junto con el legalismo judío), moderno y capitalista está completamente asentado en dicha presuposición: el acto legal es bueno. Pablo de Tarso lo niega rotundamente. El que rechaza la ley injusta “muere a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres de la Ley, y así podemos servir en virtud de un nuevo paradigma, no de un código antiguo [superado]”.²⁹ Por ejemplo, M. Hidalgo se rebeló contra los españoles en 1810 en Nueva España (con las Leyes de los Reynos de Indias, el código antiguo) pero todavía no tenía un sistema legal que lo justificara

[11.84] Los que se liberan de la ley como último fundamento de la pretensión de bondad son “como muertos que han vuelto a la vida”³⁰. Si permanecen en el sistema moral vigente son como “estar a disposición de alguien obedeciéndole como esclavos; es ser de hecho esclavos de ése a quien obedecen”³¹. Es decir, metafórica pero racionalmente (en filosofía) los que obedecen a los dominadores siendo oprimidos en el sistema moral y legal vigente son como muerto o esclavos de los que dirigen el sistema. Rebelarse prácticamente es comenzar a vivir (resucitan de la muerte del sistema dominador), dejan de ser esclavos y se tornan ilegales, negativamente.³²

[11.85] ¿Cuál era la fuente desde donde se justificaba la pretensión de bondad crítica de la praxis de liberación de Miguel Hidalgo, ilegal en 1810 de la antigua ley, y sin nuevo sistema jurídico que solo en 1814 promulgaría una Constitución? La respuesta la da Pablo de Tarso de una manera que durante veinte siglos fue entendida equívocamente. Sin referencia a la ley la praxis de liberación se justifica en el *consenso de los oprimidos*. Este nuevo consenso crítico, contra el consenso dominante del sistema opresor, es el fundamento de la nueva legitimidad del nuevo sistema que comienza a ser creado de la nada (o de la voluntad de los oprimidos que para el sistema dominante eran “nadas” que deambulaban como fantasmas, diría Marx en los *Manuscritos del 1844*, II).

[11.86] La crisis de legitimidad del sistema dominante deja en el aire sin fundamento el sistema legal antiguo; y la nueva legitimidad del consenso de los oprimidos y excluidos comienza su lento e incontenible crecimiento. Ese “creer”, de una porción del pueblo (el “resto” le llama Pablo; es decir, Hidalgo y *los suyos*; hoy los responsables de los nuevos movimientos sociales), es una “confianza”, una “fe” (*pistis* en griego, *hemunáh* en hebreo)³³ en que el pueblo, investido y actualizando su *hiperpotencia* oculta y olvidada, pueda negar, deconstruir las instituciones sistémicas. ¡El pueblo *cree* así, contra toda esperanza, que puede cambiar la historia asumiendo el ser actor central de la negación de su

justo.

²⁹ *Romanos* 7, 6.

³⁰ *Ibid.* 6, 13.

³¹ *Ibid.*, 6, 16.

³² Positivamente, veremos en las *tesis 12 y 13*, crearán un *nuevo* orden ético.

³³³³³³ Véase esta interpretación en Dussel, 2012, pp. 25-29.

opresión!³⁴

[11.87] Es el tiempo en que la legitimidad del consenso crítico de los oprimidos opera sin sistema jurídico que lo justifique. Es el tiempo de la *anomía* (no del mero caos legal, sino que la imposibilidad todavía del dictado de la *nueva ley*, del *nuevo derecho*). Ese nuevo derecho futuro no se funda en una pretendida ley natural (toda ley es humana e histórica), sino fruto de la lucha de aquellos que en su sufrimiento descubren que están desamparados en sus nuevos derechos que han descubierto en su propia lucha. La conciencia ética del nuevo derecho es fruto *a posteriori* de la lucha y no un descubrimiento teórico de una lista *a priori* de derechos eternos ahora conocido. Veremos esto en la próxima *tesis 12*.

[11.9] *La estrategia de la factibilidad desde la debilidad de la hiperpotencia*³⁵

[11.91] Cuando los *débiles*, lo propone W. Benjamin, luchan por sus nuevos derechos reciben la violencia del antiguo sistema, de sus valores, sus virtudes, sus leyes, sus policías, sus ejércitos, sus instituciones políticas. El David ante Goliath. Pero David tiene la inteligencia estratégica de los débiles. Sin armas de hierro, sin coraza, sin espada, su demasiado tamaño ni fuerza física sabe usar su instrumento cotidiano de pobre pastor del desierto. Una “honda” de pura piedra, lanzada con certidumbre a la frente del blindado enemigo. Una estatua con pies de barro: hay que ir contra el barro. El fundamento del sistema en su moral. La legitimidad de la causa de los oprimidos, su consenso, su unidad, su arrojo final (si se pierde la vida por el hambre al que el dominado es exigido, mejor dar dicha vida por la vida de la comunidad), su decisión última, temible para los dominadores, va carcomiendo desde abajo todo el sistema. Al final el Faraón, en la metáfora exódica: “Cuando más los oprimían ellos crecían y se propagaban más”³⁶.

[11.92] La estrategia de la desmoralización. “¿Hemos perdido del miedo!” de los padres de los 43 normalistas de Ayotzinapa (en Guerrero, México). Pero no el mero miedo a la libertad de E. Fromm, sino al miedo a la ilegalidad, a la represión, a las instituciones violentas del sistema dominador. ¡El que no teme es el único temido! El que teme la coerción del sistema legal *injusto* ha perdido la capacidad de la praxis de liberación por una autocrítica limitante que estrecha su campo posible de acción. Se mantiene en la *moral* vigente, que Nietzsche (en este estricto sentido correctamente) enseña a subvertir (como *Umwertung* efectivo de los valores).

[11.93] El problema inevitable para la ética es el uso de medios proporcionados a los instrumentos que los dominadores utilizan en la opresión. Por ejemplo, las armas. K. von Clausewitz en su tratado de *La guerra* de 1831, estudiando lo que llama la estrategia propiamente dicha, indica en su libro II que no se trata del ataque o la batalla, sino más bien de la defensa. La estrategia en cuanto tal es defensiva y por ello ética, la única justificable. Un pueblo que se libera defiende sus derechos conculcados. Y el teórico alemán de la

³⁴ Dice Fidel Castro: “Entendemos por pueblo [...] cuando *crea* [tenga fe] en algo y en alguien, sobre todo cuando *crea* suficientemente en sí mismo” (Castro 1975, p. 39). Véase Dussel, 2006, p. 28.

³⁵ Recuérdese que el concepto de “hiperpotencia” lo hemos propuesto expresándolo con las palabras *hyper* del griego (*super-*, *sobre*; en alemán *über*, de donde Nietzsche inaugura el *Übermensch*) y *potentia* del latín (Véase Dussel, 2006, *tesis 12*).

³⁶ *Éxodo* 1, 12.

guerra, estudiando el levantamiento (ponerse entonces de pie, liberarse) del pueblo español desde 1808 contra la ocupación napoleónica (estrategia esta ofensiva), muestra que un pueblo en armas es indestructible, porque habría que arrasarlo y esto no es beneficioso para ningún agresor, sería una victoria pírrica. Ciertamente los ejércitos de G. Washington, de Tupac Amaru en el Perú o M. Hidalgo en México usaron las armas *defensivamente*, y este uso es éticamente aceptables, más: es heroico. Es un dar la vida por la vida de un pueblo. Lo que acontece es que los dominadores llaman violencia a la coacción legítima de los oprimidos (aún sus ejércitos de liberación), pero a la violencia de la dominación justificada por su moral y sus leyes la declaran el uso de la fuerza como monopolio legítimo del Estado. El Estado legítimo tiene, por decisión popular, el uso de la coacción ética contra todo ejercicio injusto individual de un miembro contra otro de la comunidad. Pero la liberación de los oprimidos es algo distinto y fundamenta el uso de la coacción legítima defensiva, creciente, ante la antigua coacción que como dominación se ha transformado en una acción violenta de Estado.³⁷

[11.94] Los dominadores (la clase faraónica esclavista en el relato mítico), al final de tantas luchas de los oprimidos, exclaman: “*Levántense, salgan* [el éxodo del antiguo sistema] de en medio de mi pueblo [egipcio]”³⁸. Esa “salida”, un momento inicial de la liberación, ha concluido el carácter *negativo* de la praxis de liberación. Pero un nuevo proceso de la historia está en vísperas de comenzar. Antes de ello la metáfora del final de las luchas (la declaración de la independencia) termina con muerte de su protagonista principal: “Y allí murió Moisés [...] con quien estaba cara-a-cara”³⁹. El liberador deja lugar a otra figura metafórica en el paradigma exódico liberador, pero ya es parte de la *tesis 12*. Es como en el caso del general San Martín, militar de carrera, que libera militarmente de manos de los españoles a las Provincias del Río de la Plata, Chile y Perú, y se retira al anonimato dejando a Simón Bolívar a cargo de la nueva etapa. *El libertador* no quiere machar sus manos con la sangre de los hermanos en la construcción del nuevo sistema; prefiere abdicar de la responsabilidad ambigüeda y sin embargo necesaria. Es otro Moisés que se ausenta del teatro político.

³⁷ El tema lo he expuesto en muchas obras, ya en 1973 en Dussel, 2014 (1ra. edición en 1973), vol. 2,

³⁸ *Éxodo* 12, 31. Este “levantarse” (*kumú*) es la *resurrección* (otra metáfora de la liberación): un ponerse de pie habiendo estado como muerto siendo esclavos a la ley en el sistema de dominación.

³⁹ *Deuteronomio*, 34, 5-10.