

[14.11] El concepto de *pretensión* con interés teórico es reciente. Por ejemplo, J. Habermas reflexiona sobre el tema dentro de la problemática de la “verdad” (*Wahrheit*) en referencia a la “pretensión de validez (*Geltungsanspruch*)”¹, que tienen los enunciados. Para él es muy semejante la “pretensión” de verdad que la de validez, porque si alguien pretende afirmar un enunciado verdadero deberá justificarlo en la comunidad de argumentantes si es que tienen pretensión de validez (es decir, de *aceptación* de su enunciado por parte de la comunidad). Para muchos ambas *pretensiones* son idénticas o formalmente diferenciadas. No me toca indicar aquí el tema,² sino mostrar la pertinencia de usar ese concepto. *Pretender* indica que la verdad enunciada todavía no ha alcanzado *aceptación* de la comunidad. La *aceptabilidad* del enunciado es su validez. En este sentido estricto (a diferencia de la *verdad* que es la actualidad neuronal de lo real en el cerebro humano, aún antes del enunciado o juicio), supone una posición subjetiva de honestidad, comunidad, respeto por el Otro/a. *Puede* que lo que sostengo como verdad sea refutado, y el mismo sujeto que enuncia algo deberá corregir su posición. Supone entonces que la verdad, mientras no ha recibido el veredicto de la comunidad aceptando su propuesta, no se encuentra *asegurada*, aunque, como indica acertadamente A. Wellmer, la validez no es un argumento.

[14.12] La pretensión de una praxis o de una institución entonces debe poder superar la prueba de la *validez*, y asegurada razonablemente poder tener la predicación de verdadera, justa, buena. Si no supera la prueba deberá corregir el contenido o forma de la praxis e institución o mejorar sus argumentos para probar mejor su pretensión (es toda la labor de la *retórica* clásica, o las reglas del pragmatismo discursivo contemporáneo). La posición subjetiva así adquirida asume la cualidad de *pretensión válida*. Pero lo enunciado con dicha pretensión, por su parte, no debe tener sólo validez, sino aún ante *pretensión de verdad* ya que debe ser una mediación para la afirmación de la vida humana; y por último con capacidad de ser llevada a cabo. Es entonces una pretensión integral de sus aspectos componentes: pretensión de verdad como afirmación de la vida, de validez en cuanto aceptada por la comunidad y de practicabilidad o eficiencia porque no es imposible. Para ello hemos elegido una palabra comprensiva pero ambigua de *bondad*. Pretensión de bondad incluye o subsume la intención del comunitarismo norteamericano (que afirma una justicia material parcial de los valores, pero no universalidad de la vida humana), del liberalismo o el formalismo discursivo (con su pretensión de validez sin ocuparse del contenido) y un cierto unilateralismo del uso de la sola razón instrumental, que afirma la eficacia sin considerar los otros dos principios enunciados. La *bondad* incluye los tres aspectos de manera más radical. La palabra (*bondad*) es ambigua pero no vemos cuál otra pueda reemplazarla en toda su complejidad.

[14.13] Dicha pretensión de bondad es ahora *crítica*; es decir, se origina desde la situación, no del sistema moral vigente, sino desde sus víctimas. Sitúa a la mera pretensión de bondad moral (*tesis* 8.32), aún propuesta con la mejor conciencia moral de inocencia o justicia, en la posibilidad de ser por su acto concreto o como institución la realización de lo injusto, del mal, de es el origen del sufrimiento inmerecido de las víctimas; es decir, de los efectos negativos no-intencionales de su acción o institución moral.

[14.14] La pretensión de bondad *crítica* o ética tiene conciencia de que *no puede ser perfecta*, infalible, sin efecto negativo alguno de su praxis de liberación en el corto o largo plazo o de la institución creada como un nuevo orden. Por lo tanto su pretensión es limitada hasta tanto se descubran efectos negativos de aquello operado con clara y honesta conciencia ética. De allí que es una pretensión que no sólo se

¹ Habermas, 1989, “Teorías de la verdad”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p.115.

² Tema tratado en otras obras, principalmente Dussel, 1998, cap. 3.

refiere a una comunidad actual de argumentación que puede demostrar que es injusto lo operado, sino que el tiempo juega también una función esencial. Transcurridos muchos eventos en la duración del tiempo se irán observando no sólo los efectos *positivos* que merecen honor y reconocimiento, sino que inevitablemente se manifestarán otros al comienzo ocultos y que habrá que saber asumir y corregir (en la medida de lo posible), algunos efectos *negativos* que las víctimas manifestarán, porque los sufren en su propia carne, y que los actores, aún bien intencionados deberán ser los primeros en reconocer. Ese reconocimiento de errores inevitables ennoblece a los que tienen honesta pretensión de bondad crítica. Es entonces una pretensión finita, limitada, condicionada por la condición humana.

[14.15] De ahí que el justo deberá ser honesto, si se entiende por tal virtud la sinceridad de reconocer la verdad o la falsedad, el error práctico de la propia praxis o de la institución de la que se es responsable, mostrando más grandeza en la aceptación y en la corrección de su falta que en el mero hecho de recibir la honra merecida por su acciones que ha cumplido en favor de la justicia. Además, dicho reconocimiento borra en cierta manera su praxis injusta, que cumpliendo el castigo merece el perdón; perdón que borra el atribuirle la culpa cuando la víctima cree que su victimario es justo (aunque cometió un error inadvertidamente), para así reintegrarle como actor en la creación del nuevo orden, lo que permite construir positiva y comunitariamente sobre la praxis correctiva nuevas acciones o instituciones al servicio de la comunidad, ganando así nuevamente la confianza de sus representados por su probada honestidad ante la falta inevitable. Enuncia el saber popular semita que “el justo peca siete³ veces por día”. Y es justo porque otras tantas veces corrige su error a partir de la interpelación de sus víctimas.

[14.2] *El mal absoluto*

[14.21] El injusto, en cambio, nunca peca (al menos es su intención el ocultarlo), porque cubre, tapa o justifica sus errores o injusticias para no reconocer su culpa, y por eso los repite y cae aún en mayores faltas éticas, no pudiendo tener perdón posible porque al intentar borrar su culpabilidad no tiene clara conciencia ética de que debe enfrentar el castigo y transformar su praxis para ganar el perdón de la falta, y por ello es la falta ética propiamente dicha (como el del que cumple una acción en concordancia con la ley *injusta*: es una falta ética que no puede perdonarse, por la razón indicada). A esta falta Pablo de Tarso le llamaba “la *amartía*” (ἀμαρτία), *la falta* que no tiene perdón por no tenerse conciencia de tal. Pero el corrupto es todavía un momento más perverso. El corrupto, que consiste en el fetichismo o sacralización del propio *ego*, negando la alteridad, cumple un acto malo moral y éticamente sin aceptarlo como injusto, y se justifica como teniendo pretensión de suprema ostentación de poder practicando el mal y transformando la ética es algo sin sentido⁴. Todo comienza por la negación del Otro/a, míticamente manifestado en el asesinato de Abel realizado por su hermano Caín. Pero dicho asesinato del corrupto no es el origen del mal, sino el fruto de la anterior fetichización del *ego* (como fundamento ontológico). En la sabiduría semita negar al Otro/a como lo absoluto, y lo sagrado como tal, es el ateísmo de la alteridad: “Piensa el corrupto: No hay dios [...] ¿Cómo aprenderán los malignos que cometen injusticia cuando devoran a mi pueblo como comen el pan?”⁵ Y es exactamente porque devoran, comen al Otro/a, al pueblo, como se come una cosa, como un mero alimento: el pan, que el

³ El número “siete” en semita nos habla de lo muy numeroso, de una indefinida repetición de un hecho que se vuelve a cometer sin fin al infinito.

⁴ I. Levinas comienza *Totalidad e infinito* que la guerra (pero ahora lo aplicamos a la *corrupción*, porque aún es más deleznable que la guerra) es un estado “suspende la moral [léase: ética]; desnuda a las instituciones y a las obligaciones eternas de su eternidad y, por ello, las anula en lo provisorio [...] Ella ridiculiza [a la ética] [...] y se impone desde entonces como el ejercicio mismo de la razón” (p. ix).

⁵ *Salmo 53* (52), 2-5.

“yo” solitario se sacraliza, se fetichiza, comete el mal ético.

[14.22] Por ello la corrupción es en acto lo propiamente malo, perverso, injusto. En estas *tesis* no he dedicado suficiente espacio para situar y describir el mal, el mal propiamente dicho o el mal absoluto. Después de muchos rodeos he venido a descubrir que el mal radical se puede bosquejar teóricamente en lo que hoy se denomina *corrupción*. En la Ética de la Liberación debe admitirse a la comunidad como referencia inicial y final, por ello, como el reverso de la moneda, el mal igualmente debía oponerse a la pretensión de bondad crítica originándose en una voluntad que cometa la injusticia de manera intencionalmente clara al negar la comunidad en aras de la individualidad perversa. Debemos así considerar que toda praxis o institución se transforma en mala o injusta cuando la pretensión de bondad crítica pierde la intención de actuar al servicio del Otro/a. Sacralizado el *yo* se cree el sujeto con el derecho de tornar todo en instrumento de su grandeza. Se cree con el derecho de poder mostrar públicamente su gloria como el triunfador admirado en todas las justas, de todas las competencias.

[14.23] El corrupto no tiene ya pretensión de bondad, sino que *pretende* imponer su voluntad como Voluntad de Poder. Goza en la aniquilación de las voluntad de los demás a los que desprecia como miembros de una masa sumisa. A los subordinados obliga a corromperse, y así se rodea de cómplices que tienen la misma Voluntad de Poder por participación. Como el joven que para vivir trabaja al servicio de un sicario de un jefe narcotraficante, al que se le obliga descuartizar cadáveres secuestrados (acción terrorífica que a veces realiza en vida de la víctima). Pierde entonces toda conciencia moral o ética y se transforma en un monstruo del terror. Es el cómplice corrompido.

[14.24] El único temor que siente el corrompido es el enfrentar la posibilidad de cometer un error *técnico* (no ético) en el que le falle algunos de sus mecanismos de imponer su voluntad al resto. Y ante ese error no tiene conciencia auténtica de culpa sino que se recrimina, si es que comete tal error, el no haber sido más hábil o experto en ocultar convenientemente sus acciones bajo el manto de lo cotidiano. Teme entonces a su posible opositor (frecuentemente otro corrupto), al que intentará por todos los medios corromper en mayor grado, iniciando una espiral interminable de maldad. Es por ello que este Mal es el absoluto.

[14.25] Pero, por último, el corrupto teme solo y en realidad a un actor honesto incorruptible que vive en torno al culto del servicio de las víctimas. El más temido es por ello el *meshiakh*, el maestro incorruptible que es tal porque aunque tenga miedo como todo ser humano a la muerte no duda cuando debe inmolarla en favor de la vida, y en primer lugar de la vida del pueblo, de los oprimidos, de los excluidos. El *meshiakh* es un valiente que deja de tener miedo como todo ser humano a la tortura, al ser secuestrado como rehén o ser asesinado. Pero tiene aún más miedo al recuerdo del rostro del sufriente que le pide auxilio y que al traicionarlo crece el remordimiento de no haber respondido a esa interpelación. Su conciencia ética le recriminaría siempre esa traición al *grito* que expresa el dolor del Otro/a, dolor de la opresión sufrida por las manos de los corruptos, que no se auto-limitará ante la posible tortura, para crear terror. La presencia de cadáveres descuartizados y el asesinato de las víctimas tiene por estrategia el inmovilizarlas, por la orquestación de un ambiente cotidiano de maldad, injusticia, que toma al pueblo honesto como rehén de su orgullo. Es el Mal apocalíptico, el *Anti-meshiakh* que Nietzsche describió agudamente, pero invirtiendo su sentido. Y esta corrupción se globaliza en el presente en la cultura moderna capitalista que ha venido a caer en la etapa agónica final del reinado de un nuevo dios: el Dinero, el Capital, Moloch como lo llamaba K. Marx.

[14.3] *El nuevo orden ético*

[14.31] La praxis de liberación se *objetiva*, y de esta manera deviene real permaneciendo en el tiempo como institución. Si no se institucionaliza se disuelve en el tiempo. La comunidad es el sujeto de referencia, el actor colectivo del nuevo orden, que comienza a aglutinarse gracias a la memoria de la praxis originaria, fundacional. El *acontecimiento* (*événement* le llama A. Badiou, pero no el que instituye el orden moral sino el segundo acontecimiento que origina el nuevo orden ético) recordado, la memoria imperecedera, la nueva historia recordada “a contra pelo” es siempre la praxis de liberación de un maestro crítico o de una comunidad creadora: lo que W. Benjamin denomina lo *mesiánico* (el *meshiakh* es el fundador, singular o colectivo, en el tiempo del *kairós*: el tiempo del extremo peligro, “el tiempo que queda” ante la muerte, *como si* la vida cotidiana se hubiera terminado para siempre, según la reflexión de G. Agamben).

[14.32] El *meshiakh* (משיח), que es *todo ser humano* que escucha la interpelación de la víctima y obra en consecuencia hasta la muerte si es necesario (como M. Hidalgo, el “Che” Guevara u Oscar Romero, el salvadoreño que increpó a los militares patrios por reprimir a su pueblo), es una categoría de la sabiduría semita que los griegos y romanos no conocieron. Como los sabios semitas *amaban* esa *sabiduría* podemos afirmar que eran estrictamente *phyló-sophos*, que definen algo completamente ignorado por la sabiduría (filosofía) griega o romana, y por lo tanto sus teorías filosofías, debido a la circularidad helénica del tiempo (“el eterno retorno de la mismo”). Se trata de que el actor (singular o comunitario) irrumpiendo en el sistema moral de la modernidad en decadencia (metafóricamente *Egipto*), y jugándose en ello hasta vida, inicia el proceso de liberación (en el “tiempo en espiral” de la historia irreversible de los semitas, ni circular ni meramente lineal). La *liberación* es una *categoría filosófica central* en el paradigma racional del proceso *histórico* crítico (analógicamente indicado en el mito mosaico de la liberación de los *esclavos* de Egipto).

[14.32] El nuevo orden es fruto de la praxis de liberación, ya ésta crea un *nuevo* sistema, un nuevo orden institucional. La novedad tiene su atracción, pero también tiene sus peligros. Ante lo *nuevo* no hay experiencia previa. Hay que saber internarse en lo inédito, con pretensión de evitar en recaer en los errores de la acción o del sistema moral dejado atrás. De todas maneras hay que aprender inventando, creando en comunidad desde el consenso de las víctimas del sistema antiguo. De nuevo escuchar al poeta: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar ...”.

[14.33] Hay, por otra parte, vicios que se repiten en la innovación institucional; se trata de la fetichización de las nuevas estructuras que pueden rápidamente caer en el burocratismo. El que fue oprimido puede olvidar su antigua situación. Elegido representante de alguna institución goza por primera vez el ejercicio de una posible Voluntad de Poder. Ese gozo corrompe al transformador, al revolucionario. Por ello, es más perversa la corrupción del agente que comenzó por ser crítico. “La corrupción de lo mejor es lo pésimo”. En vez de afirmar al otro sujeto, a la víctima antigua, al representado, al pueblo, como el lugar del ejercicio soberano del poder, el burócrata corrupto usa al pueblo como instrumento de su proyecto individual. Es el mal social, histórico, como hemos dicho en la *tesis 14.2*; y no es sólo individual o subjetivo, sino que convierte en el mal *objetivo* y *colectivo*. Es el comienzo del fin del nuevo sistema.

[14.4] ¿*Ética de la Liberación*?

[14.41] Después de todo lo dicho espero que se entienda algo de lo que significa *Ética de la Liberación*. No es una moral del sistema vigente, sino una puesta en crisis de lo vigente desde la negatividad de las víctimas. El *bien* (cuyo perfecto cumplimiento es imposible, siendo siempre imperfecto, y por ello consiste en una pretensión) es más complejo de lo que aparece en muchas morales. Alguien puede tener

una honesta pretensión de bondad y sin embargo cometer una falta ética, una injusticia *unintentional* (sin intención). Alguien puede tener una radical pretensión de bondad crítica y corromperse acto seguido. Nadie puede ni debe “dormirse sobre los laureles”, porque los laureles se secan y se transforman en veneno que mata. El crítico de hoy puede mañana ser el cómplice que justifica la burocratización, el fetichismo, la corrupción. Es necesario estar alerta, la historia cambia cada día y se debe “tomarle el pulso”, como al corazón. El infarto es siempre posible y adviene de manera inesperada; lo mismo en la ética, el transformador puede convertirse en el burócrata corrupto, cuando acepta la propuesta de ser cómplice de un crítico devenido traidor de su pueblo por ambición, egoísmo, auto-adulación.

[14.42] El instante del presente es mesiánico en México, en América Latina y en el mundo al comienzo de este siglo XXI, como diría W. Benjamin, y tiene muchas rendijas por donde se infiltra la novedad, la creación de lo nuevo, la nueva tierra, el nuevo sistema más justo futuro, el nuevo *meshiakh* (cada sujeto que toma conciencia ética de la gravedad del *acontecimiento*). Pero pueden ser puertas al infierno de Dante y el comienzo del final. ¡Hay que permanecer atentos, vigilantes, en vigilia escrutando la historia y su sentido cada día!

[14.43] Alguien podría argumentar que tal sería una visión pesimista de la ética, ya que al final todo pareciera disolverse en lo finito y falible y no habría nada permanente o mejor por el cual luchar para superar la injusticia. Podemos indicar que el *tiempo-ahora* (el tiempo mesiánico lo llamaría W. Benjamin o G. Agamben⁶) *atraviesa* sin embargo todos los tiempos (los del antiguo sistema y especialmente en su decadencia entrópica, pero igualmente el tiempo del orden nuevo y su inevitable, y por ello necesaria pero ambigua institucionalización) con una posición subjetiva que vive “*como si no*” (el *hos me*) fuera ya miembro del mundo cotidiano, como quien transita militantemente (diría J. P. Sartre) por la institucionalidad *como extranjero* sin afincarse en una residencia definitiva, como nómada del desierto, como el que está ahí (como elegido) para ejercer delegadamente el poder del pueblo como *servicio obedencial*, que como Jonás, después de salvar a Nínive, vuelve simplemente a su vida cotidiana debajo de un sicomoro, sin ventajas personales. La actitud mesiánica nunca es cómplice de la institucionalización necesaria e inevitable; *permanece* como “ajeno” sin buscar un lugar donde vivir feliz como el primer Job, antes de la prueba, ni siquiera gracias a las obras de su propia praxis de liberación exitosa que sabe trascender indiferente, atento a nuevas interpelaciones de las nuevas víctimas del propio sistema que ha creado con sus manos. Nelson Mandela en Sudáfrica o José Mujica, presidente del Uruguay, son ejemplo de esa sencillez austera del salir incólumes de 15 años de cárcel y saber gobernar a todo el pueblo (aún a los que le llevaron a la prisión) como servicio; nunca fetichistas, siempre llenos de humor⁷ y sentido común, que saben vivir la vida en favor de los oprimidos con creatividad y alegría, porque, como dice la gente: “un revolucionario triste es un triste revolucionario”. Hay que aprender a festejar en medio de las fiestas de los pueblos.

⁶ Agamben, 2010, pp. 8ss.

⁷ Ante la pregunta de un periodista de *La Jornada* (México, 23 de febrero de 2015, pp. 2-3) que le inquirió: ¿Cómo Ud. pudo salir *entero*, normal después de años de vivir en una celda en algún caso de tres por tres metros? Mujica le responde: “Caminaba unos cuantos kilómetros por día. Más que hoy, por cierto ... Tres pasos para acá, tres pasos para allá ... hasta que me dolían las piernas ... Yo no pienso en la muerte. La tipa [expresión popular femenina de “tipo”] me ha coqueteado muchas veces, pero no me ha querido ... Yo amo la vida, jamás atentaría contra mi vida ... para mí la vida es maravillosa.”

EPÍLOGO

EL PARADIGMA DE LIBERACIÓN

Repitamos una vez más lo ya escrito en las *14 tesis* a manera de conclusión, o de recuerdo sintético. Semánticamente la palabra *liberación* hay que referirla a un núcleo teórico conceptual semita (no helénico, donde dicho núcleo no existe o tiene una significación superficial) que se labra en torno al término “salir” o “salida” (הצלה, *hatsaláh*,⁸ en griego de ἐξέλαω⁹), que deviene canónico en la cultura occidental en una narrativa simbólica, metáfora *racional* válida para el pensar filosófico, diría Paul Ricoeur¹⁰ (en aquello de que “el mito da que pensar”), enunciada en el relato al menos literario del *Éxodo*, cuando relata que:

“He descendido para *liberarlos* (להצילם, *lehatsiló*)¹¹ de [la esclavitud de] los egipcios, para sacarlo de esta *tierra* [הארץ][Egipto], para conducirlos a una *tierra* [ארץ] fértil y espaciosa” (*Éxodo* 3, 8).

Como comentan Michael Walzer¹² y Ernst Bloch¹³, “Egipto” es la metáfora del sistema de opresión, y la “salida” de la totalidad opresora (de la tierra *primera* de la esclavitud) es un *éxodo*, un ir más allá, una *liberación*.

Esta estructura semántica, significativa, se constituye en torno a la *esclavitud* (como *negación* del ser humano en una totalidad ontológica, moral) y al pago como *rescate* por el cual el esclavo alcanza la libertad. El concepto de *rescate* se enuncia también con la palabra *redimir*; siendo entonces la *redención* la *liberación* del esclavo que alcanza la libertad por un pago que lo rescata, pero no ya en el sistema vigente (la *primera* tierra), incluyéndolo, sino por la *creación* de un sistema o totalidad futura por construir (la *segunda* tierra). La relación entre liberación, redención y creación colectiva de un *pueblo* es el centro de la obra de Franz Rosenzweig, relacionadas con un concepto de la política: “La *creación* de un *pueblo* como tal pueblo acontece en su *liberación*¹⁴. La fiesta del comienzo de la historia nacional es, así, una fiesta de la liberación [...] como memoria del éxodo de Egipto”¹⁵. La salida de la esclavitud es el *rescate* que paga el esclavo y le permite la creación de una “nueva totalidad

⁸ *Biblia hebraica*, 1951, ed. R. Kittel, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, p. 82.

⁹ *Septuaginta*, 1926, ed. A. Rahlfs, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, p.89.

¹⁰ Ricoeur, Paul., 1963, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris.

¹¹ Véase Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires (2014 2da. ed., Siglo XXI, México), vol. 2, § 22.

¹² Walzer, Michael, 1979, *Exodus and Revolution*, Daniel Doron, New York.

¹³ Bloch, Ernst, 1959, *Das Princip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 3, pp. 1450ss.

¹⁴ „Die Schöpfung eines Volks zum Volk geschieht in seiner Befreiung“ (corregimos la traducción castellana).

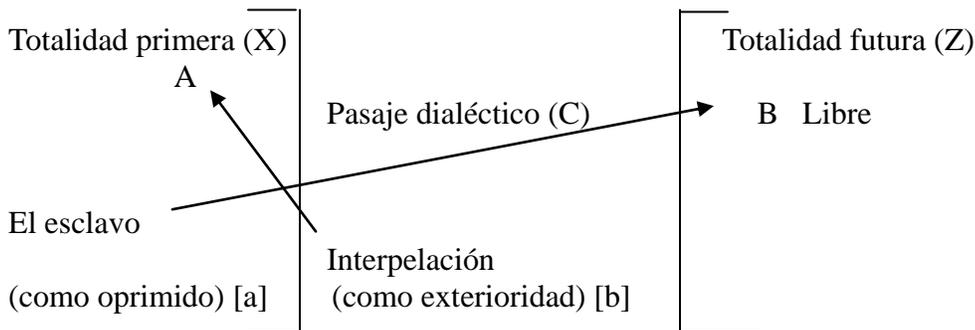
¹⁵ (Rosenzweig, 1921, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, t. 3, p.72 (trad. cast. *La estrella de la redención*, 1997, Sígueme, Salamanca, p. 376).

(*die neue Allheit*)”¹⁶. Debemos aceptar que E. Levinas nunca explico este tema con claridad.

Exactamente en el mismo sentido, J. P. Sartre muestra en su obra *Crítica de la razón dialéctica*¹⁷, que el movimiento dialéctico consiste en el *pasaje* (*Übergang* dirían Hegel o K. Marx) de una totalidad (una tierra) a otra totalidad (otra tierra). Tenemos así un paradigma *racional*, que podemos expresar *filosóficamente* de la siguiente manera: Dada en una totalidad ontológica vigente¹⁸ una negación óptica (el esclavo es negación del ser humano libre), desde la *afirmación* anticipada de la negación negada (cuando el esclavo imagina su ser libre), se llama liberación al *pasaje*, por negación de la negación (la redención o rescate del esclavo en la *tierra* primera) dada en la totalidad vigente opresora a una *nueva totalidad* donde por la negación es ahora *afirmado* el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad (el sistema futuro donde el esclavo es libre; una segunda *tierra* en la que “mana leche y miel”, como repite del himno sandinista en Nicaragua). Se trata de un paradigma *racional* desconocido por los griegos, los romanos y la filosofía hegemónica moderna.

Esquema 1.

Paradigma racional del Éxodo



Aclaración al esquema 1: El esclavo (sea como oprimido en la totalidad [a] o como exterioridad a ella [b]) interpela (A) al sistema (al bloque histórico en el poder, diría A. Gramsci), y como praxis de liberación (C) niega el sistema presente (X) y construye un sistema más justo futuro (Z). Todo lo que implica la *liberación* se expresa en la metáfora del “pasaje” (metafóricamente “por el desierto”) o un “paso hacia” (C) que es un proceso dialéctico trans-ontológico hacia el nuevo sistema.

Para empezar, y como indica Antonio Negri¹⁹ acertadamente, la *emancipación* (usada hoy corrientemente en la filosofía hegemónica) enuncia el hecho de que el sujeto del derecho puede llegar a ejercerlo como lo que ya estaba en potencia (como el hijo que se emancipa con la mayoría de edad), mientras que la *liberación* alcanza un estado en el que nunca estuvo (como el esclavo que se libera y gana el estatuto de libre, que era una imposibilidad en el proyecto de la totalidad vigente). El primero

¹⁶ *Ibid.*, t. 2, p. 215 (p. 308).

¹⁷ Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, vol. 1-2.

¹⁸ Tal como el “mundo” (*Welt*) de M. Heidegger. Véase Heidegger, Martin, 1963, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; y en especial del mismo filósofo: 2010, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Entlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt.

¹⁹ Ardt, Michael-Negri, Antonio, 2009, *Commonwealth* (Harvard University Press, Cambridge (Mass.)). El texto dice: “La distinción terminológica entre *emancipación* y *liberación* (*emancipation* and *liberation*) tiene aquí un valor crucial: mientras que la *emancipación* lucha por la libertad de la identidad; la libertad de ser quien verdaderamente (ya) eres, la *liberación* apunta a la libertad de la auto-determinación: la libertad de determinar lo que (nunca habías sido y) puedes devenir” (p. 331).

es un concepto disminuido de la fuerza semántica teórico política y todavía ontológico; el segundo es trans-ontológico y usado en los movimientos revolucionarios (en Argelia, Nicaragua, El Salvador y hasta en el Ejército Zapatista de *Liberación* nacional). No es lo mismo la “acción que tiene un interés emancipatorio” de J. Habermas, que una “praxis de liberación” (*Befreiungspraxis* la denomina explícitamente Marx y Horkheimer).

La filosofía griega y moderna sitúa al ente en la totalidad del ser, cuyo horizonte es irrebazable. *Ser y tiempo* de Martin Heidegger es la mejor expresión filosófica de la imposibilidad de la superación de la totalidad ontológica (aún en su pretensión de ser crítica de la modernidad). Para una filosofía que se nutre y parte del núcleo semántico de la liberación, la cuestión originaria es la del pasaje de la totalidad vigente (sea del ser como ontología, o como política, como economía, como género, como raza, como tipo de educación, como cultura, etc.) a una totalidad futura donde sus componentes o momentos óntico funcionales guarden en el nuevo sistema una simetría en la justicia ausente en la totalidad vigente, que inevitablemente encubre una cierta relación de dominación injusta. Este hecho es absolutamente universal, porque el acto humano, al menos por finito, no puede ser éticamente *perfecto* e inevitablemente comete, aún sin intención, efectos negativos imprevisibles. Esta filosofía desde el núcleo teórico de la liberación es tan universal entonces como el ser humano, y aún con pretensión de bondad no exenta de la incertidumbre propia de toda decisión humana inevitablemente imperfecta, es decir, fuente de alguna injusticia.

Hermann Cohen, fundador de la escuela neokantiana de Marburg, escribió al final de su vida en la obra *La religión de la razón* que “el pobre se volvió para ellos [los sabios semitas] el símbolo del sufrimiento humano [...] Para ellos, el sufrimiento no reside en la muerte [...] sino] en la economía del Estado mesopotámico y en la pobreza [...] que se revela para ellos como la raíz del sufrimiento [...], lo único digno de ser remediado”²⁰. Los pasos de Cohen fueron seguidos por Rosenzweig, I. Levinas, W. Benjamin, y la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

Durante toda su vida Emmanuel Levinas cultivó una filosofía fenomenológica crítica de la ontología heideggeriana (la *positividad*, le llamaría Horkheimer; la *no-verdad* Adorno), pero aún más importante: formuló de manera muy precisa y académica *filosóficamente* la experiencia existencial semita del mundo²¹, que se expresa de manera clásica en el libro *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*²², que fue retomada desde América Latina por una generación de jóvenes filósofos primeramente argentina desde finales de la década del 1960 del siglo pasado. El paradigma *racional*, metafóricamente expresado en el relato mítico semita exódico, se aplicó a la realidad de nuestro continente, con validez mundial, descubriendo desde el núcleo racional centrado en torno a la liberación la problemática del mundo contemporáneo. El esclavo (metáfora que tiene aún existencia también empírica), el dominado en el sistema o el excluido, el Otro más allá del ser como mundo vigente (trascendental o en la alteridad o exterioridad analógica al ser) que se *revela* (no es una mera *manifestación* cósmica óntico-fenomenológica, sino en la forma de una revelación epifánica de una subjetividad distinta) exige justicia en el rostro sufriente del huérfano, de la viuda, del pobre, del extranjero (que constituía parte del derecho crítico semita, como por ejemplo en el *Código de Hammurabi*, babilónico. Estas exigencias normativas imposibles de ser experimentada o enunciadas por la filosofía griega o por el derecho romano o moderno napoleónico, que definen la dignidad absoluta de las víctimas, hace estallar la mera funcionalidad de todo ser humano oprimido como parte óntica de un *sistema*.

²⁰ Cohen, Hermann, 2004, *La religión de la razón*, Anthropos, Barcelona, p.18. Este texto me cayó ante mis ojos cuando en 1961 estuve en Marburgo en el seminario de Cohen, al que traduzco con correcciones.

²¹ Al decir “semita” incluimos los asirios, caldeos, babilónicos, fenicios, judíos, cristianos originarios, musulmanes. Véase mi obra *El humanismo semita*, 1969, EUDEBA, Buenos Aires (libro que puede bajarse en www.enriquedussel.com/libros, junto todas mis obras).

²² Levinas, Emmanuel, 1968, *Totalité et Infinit. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haya.

Nacía así una generación de filósofos latinoamericanos que descubrieron, modificando, concretando e dándole una figura histórica a “el Otro” levinasiano como América Latina como explotada y colonial (descubrimiento socio-económico inspirado en la llamada Teoría de la Dependencia, pero ahora dentro de un discurso estrictamente filosófico), como la periferia empobrecida por el centro, como la mujer dominada por el machismo, como la juventud y el pueblo reprimidos por una pedagogía “bancaria” (diría Pablo Freire), como los pueblos originarios despreciados por la modernidad eurocéntrica, como la política del mundo colonial ante las metrópolis nord-atlánticas, como el capitalismo que explota al trabajador (como muestra Karl Marx), y como todo tipo de dominaciones criticadas filosófica, ontológica, lógica y éticamente por la nueva filosofía.²³ Esto supone repensar toda la filosofía, y por ello exponer una nueva ética, ontología, estética, lógica (analética de la analogía), y filosofías específicas como las de la tecnología, del diseño, etc.

Así, por ejemplo, el obrero en la totalidad del capital como sistema económico de dominación se revela en su dignidad absoluta de Otro que el capital, y lo pone en cuestión desde su interpelación a la justicia. Karl Marx expuso esa crítica contra al sistema vigente en su obra *El capital*, teniendo siempre como referencia el paradigma exódico de la liberación del *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*) como referencia crítica liberadora del *trabajo asalariado*, que es alienado en tanto que creando plusvalor no se le retribuye como parte del salario (es entonces una injusticia, un robo y *El capital* como crítica es una ética de la liberación). La existencia de plusvalor es *creación* del Otro que el capital *desde la nada* del capital (es decir, crea plusvalor desde la propia subjetividad del trabajador como fuente originaria, no productiva ni reproductiva, sino creadora, claro exponente de la metafísica semita).

La nueva filosofía analiza racionalmente al *mundo* desde la trascendentalidad del Otro sufriente, del ser desde la nada de la Alteridad como lo real trascendental al ser del mundo²⁴. Es una tarea crítica y normativa, no meramente descriptiva. Es una vocación, no una profesión, *crítico* filosófica, no como discurso teológico (pero aún puede ser una crítica filosófica de la teología tal como la enuncia Marx, Walter Benjamin u hoy un Jacobo Taubes o Giorgio Agamben)²⁵, desde la crítica del fetichismo que se hace presente en los debates contemporáneos, como en la descolonización epistemológica de todas la ciencias sociales.

La *praxis de liberación*, por su parte, es la mediación universal por la que se deconstruye (destruye) el sistema injusto, negativamente, y se crea el nuevo sistema, positivamente. Hay toda una dialéctica entre positividad y negatividad.²⁶ A la manera de como Adorno muestra que el mundo dado positivamente (el de Heidegger) es negación del oprimido. La Filosofía de la Liberación, de manera sutilmente distinta, inicia su camino con una *afirmación* primera (cuando, como hemos ya indicado, el oprimido imagina racionalmente un proyecto de libertad futuro, *afirmación* entonces), desde donde

²³ Véase Dussel, Enrique, 1973, *Hacia una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1-2 (reeditada en 2014 por Siglo XXI, México), seguido de tres tomos (véase en la Web.Page de la nota 13). Véase el artículo “Filosofía de la Liberación”, en 2011, *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino (1300-2000)*, Siglo XXI, México, pp. 399-417, y Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, caps. 10-11, pp. 661-885. Entre los filósofos de la liberación aparecen nombrados J. C. Scannone, F. J. Hinkelammert, H. Assmann, O. Ardiles, A. Parisí, C. Cullen, I. Ellacuría, R. Fernet-Bentacourt, Arturo Roig, Carmen Bohórquez, A. Wolkmer, Rubén Dri, H. Samour, N. Maldonado-Torres, E. Mendieta, Linda Alcoff, J. J. Bautista, H. Schelkshorn, P. E. Ruiz García entre muchos otros.

²⁴ La obra de Levinas *Otra manera que el ser o más allá de la esencia* (Nijhoff, La Haya, 19???) indica, desde su título, esta *exterioridad* al horizonte del *ser* (la *esencia* es el *ser* como fundamento para Hegel) como la “realidad real” (la denominaba Marx). “El ser es [griego], el no-ser [el bárbaro] no es” indica la cuestión, si lo puesto entre corchetes, que no se explicita así en el texto parmenídico y es nuestro, es tomada en consideración.

²⁵ Véase Dussel, E., 2013, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, Paulinos, México.

²⁶ La descripción de este paradigma racional puede verse en Dussel, E., 2015a, *Filosofía de la Liberación*, FCE, México, traducido al alemán, inglés, italiano, portugués, etc.).

analécticamente se puede *negar* la *negación*. La lógica de la praxis de liberación es ciertamente más compleja que la actualidad como mera existencia en el mundo. Es una puesta en cuestión y creación de lo nuevo. Así la legitimidad del sistema político, por ejemplo, queda garantizada en el consenso de los miembros de la sociedad.²⁷ Pero cuando los oprimidos y excluidos descubren como disenso, consensuado contra la injusticia que sufren (el consenso crítico de los oprimidos que J. Habermas no pudo imaginar), entra en cuestión la legitimidad vigente dominadora y crece la legitimidad crítica de los dominados, fuente de la futura legalidad del nuevo sistema. Por ello Antonio Gramsci muestra que “una clase es dirigente cuando cuenta con el consenso del pueblo, pero cuando lo pierde pasa a ser una clase dominante”, es decir, represora²⁸. En la Filosofía de la Liberación estas cuestiones cobran figura histórica, ya que un Bartolomé de las Casas en 1536, un siglo antes que Th. Hobbes escribiera *El Leviatán*, enunció en la obra *De regis potestate*, que la legitimidad del mismo rey se fundaba en el consenso (*consensu*) del pueblo (*populi*)²⁹ doctrina que hoy adquiere mayor validez y es más crítica que la de la Ética del Discurso de K.-O. Apel o del ya nombrado J. Habermas³⁰, por ser crítica de la modernidad en su mismo origen temporal, anti-colonial y no eurocéntrica, y del mero consenso que puede ser dominador.

El paradigma de la liberación, su concepto nuclear y la constelación de nociones ligadas a su contenido, constituye el tema de una nueva filosofía que mundializa su reflexión crítica, siendo advertida en África, en los países de cultura árabe, en la India, en los países europeos, en Estados Unidos (especialmente entre latinos y afros) y en la mayoría de los países latinoamericanos, en el *Sur epistemológico y geopolítico* como expresa Boaventura de Sousa Santos³¹, observándose una creciente producción filosóficas en esta tradición en diversas lenguas y culturas.

²⁷ Véase Habermas, Jürgen, 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt.

²⁸ Gramsci, Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Cuaderno 3, § 34 (Einaudi, Torino, pp. I, p. 311).

²⁹ Véase Las Casas, Bartolomé de, 1969, *De regia potestate*, I, § 8 (CSIC, Madrid, pp.47-49).

³⁰ Véase Dussel, E., 2007e, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, t. 1, pp.199ss (*Politics of Liberation*, SCM Press, 2011, pp. pp. 197ss); y en 2009, *Ibid.*, *Arquitectónica*, vol. 2, pp. 278ss y 396ss.. La política se fundamenta en una ética (véase Dussel, E., 2013, *Ethics of Liberation*, Duke University Press, Durham).

³¹ Véase Sousa Santos, Boaventura de, 2000, *Crítica de la razón indolente*, Trotta, Madrid.