

La Fetichización De La Ley: Un Diálogo Entre Enrique Dussel Y

Pablo De Tarso

Oscar Javier González Díaz

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás

2363876, Maestría en Filosofía Latinoamericana

Dr. Omar David Diaz Guzmán

28 de octubre de 2024

LA FETICHIZACIÓN DE LA LEY: UN DIÁLOGO ENTRE ENRIQUE DUSSEL Y

PABLO DE TARSO

AUTOR

OSCAR JAVIER GONZÁLEZ DÍAZ

Presentado para optar el título de: Magister en Filosofía latinoamericana

DIRECTOR

OMAR DAVID DIAZ GUZMÁN

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Bogotá D.C.

28 de octubre de 2024

Agradecimientos

La presente investigación ha requerido del esfuerzo y dedicación por parte del autor y su director de tesis, sin embargo, este ejercicio no hubiese sido posible sin la colaboración de todas aquellas personas que intervinieron y fueron el soporte para su finalización. Por tanto, en primer lugar, agradezco a Dios fuente de sabiduría y fortaleza, por guiar mis pasos a lo largo de este proyecto académico; sin su luz y gracia, no habría tenido el discernimiento necesario para afrontar los retos que surgieron en cada etapa de este proceso.

A mis padres, les debo la base de lo que soy; su amor incondicional, apoyo incansable y fe han sido mi mayor motor. Gracias por enseñarme que el conocimiento no solo se persigue, sino que también se comparte con generosidad y humildad. A mi hermano, por ser mi compañero de vida y ejemplo de constancia, le agradezco por su confianza y apoyo.

Finalmente, a mi director de tesis cuyo acompañamiento fue vital en este proceso; Su guía académica, paciencia y orientación crítica fueron fundamentales para llevar a buen término esta investigación. En definitiva, solo el amor radical y universal puede generar una verdadera política de liberación (Dussel, 2007). Que este trabajo contribuya, en alguna medida, a esa búsqueda de justicia y fraternidad.

Contenido

Agradecimientos.....	3
Introducción	5
Justificación	11
Planteamiento del Problema	13
Marco Metodológico_Hermenéutica Fractal Del Texto.....	19
Figura 1 Esquema hermeneútica fractal.	28
Figura 2. Fracto hermeneútica presupuestos teóricos	29
Marco Teórico	30
Capítulo I:Pablo de Tarso en Enrique Dussel.....	50
Capítulo II:Influencia de Pablo de Tarso en Enrique Dussel: La Fetichización de la Ley..	76
Pablo de Tarso y Enrique Dussel: Fetichización de la Ley en Relación con Justicia, Fe y Totalidad.....	79
El Dabar Paulino como Fundamento de la Exterioridad y Liberación en Enrique Dussel	94
Capítulo III:Hacia una Política de la Fraternidad: Enrique Dussel y la Fetichización en Pablo de Tarso.....	118
Conclusiones	144
Bibliografía	161

Introducción

La Fetichización de la Ley: Un Diálogo Entre Enrique Dussel y

Pablo de Tarso

La filosofía latinoamericana, en su empeño por construir una alternativa ética y política, reconoce en la obra de Enrique Dussel un referente ineludible; pues, su pensamiento desarrolla una crítica que es fundamental para entender las dinámicas de poder que se presentan en Latinoamérica y, que manifiestan la Fetichización de la Ley, del poder; por esto, a partir de dicha crítica se propone una ética y una política basada en la Fraternidad (Solidaridad), que busca ser garante de la Alteridad; ya que, hay una preocupación por rescatar al Otro (al pobre, la víctima, la viuda, el huérfano, el esclavo, etc.), generando un desafío al orden hegemónico porque propone acciones liberadoras desde la periferia, desde las víctimas.

En este sentido, es importante señalar, que Dussel en la política de la Liberación se aproximó a la figura de Pablo de Tarso como un pensador clave para entender la categoría de Fetichización de la Ley y, poder proponer una política basada en la Fraternidad (Solidaridad). De ahí que, el maestro establece no una mera discusión teológica, sino a un diálogo interdisciplinar en el que la epístola a los romanos y a los corintios se asumen desde una narrativa basada en símbolos racionales que manifiestan el pensamiento social, cultural y político de las comunidades a las que fueron escritas.

Desde este panorama, la presente investigación “la Fetichización de la Ley: un Diálogo entre Enrique Dussel y Pablo de Tarso”, tiene como propósito establecer los aportes de la filosofía política de Enrique Dussel, a través de su interpretación de la categoría de fetichización de la ley

en Pablo de Tarso, para proyectar una política de la liberación basada en el presupuesto de la fraternidad. Propuesta que se enmarca desde el ámbito ético y político no solo en relación con el poder sino a las formas como la Ley puede asumirse para oprimir al ser humano en vez de generar la liberación. Por tanto, en el desarrollo de la investigación se tendrá como referente los siguientes objetivos específicos:

Analizar la interpretación realizada por Enrique Dussel de la epístola a los Romanos de Pablo de Tarso a propósito de la fetichización de la ley.

Determinar la relación de la filosofía política de Enrique Dussel y el pensamiento de Pablo de Tarso a partir de la categoría de fetichización de la ley.

Establecer los aportes de la filosofía política de Enrique Dussel a partir del concepto de fraternidad legado de la lectura de las cartas paulinas.

Frente a esto, es importante señalar, que dicho análisis busca contribuir a la discusión sobre las nuevas formas de organización política que se deben implementar en las sociedades latinoamericanas; con miras, a promover la participación de las víctimas en los escenarios políticos y, así favorecer la Vida como principio fundamental de la ética y la política; de forma, que se genere una convivencia fraterna (solidaria) y justa. De ahí, que el diálogo interdisciplinar entre Pablo de Tarso y Dussel a partir de la categoría de Fetichización de la Ley configura un panorama que trasciende el ámbito teológico para instalarse en el campo político, social, cultural, económico; y así generar una crítica a las estructuras de opresión.

Para tal fin, el presente trabajo se divide en tres capítulos que están guiados bajo la metodología de la hermenéutica fractal, la cual se entiende como una teoría filosófica que busca comprender el texto a través de un proceso interpretativo que ayuda a encontrar diversos caminos para establecer una unidad de sentido. Lo que implica, estar abierto al diálogo con el fin de enriquecer el proceso de comprensión y la construcción de significados. Así mismo, cabe indicar, que ésta es un elemento aplicativo de la hermenéutica gadameriana y, consiste principalmente en una imagen fractal como medio para pensar y comprender al Otro.

Desde esta óptica, dicha metodología permitió extraer nueve categorías que ayudaron a establecer el diálogo interdisciplinar entre Pablo de Tarso y Enrique Dussel; dichas nociones son Fetichización, Ley, Justicia, Fe, Totalidad, Exterioridad, Alteridad (Otro), Voluntad de Vida y Liberación; las cuales se desarrollaron en los presupuestos teóricos y, se asumen como la columna vertebral de cada uno de los capítulos a desarrollar.

En consonancia con lo anterior, el primer capítulo *“Pablo de Tarso en Enrique Dussel”* establece un acercamiento interdisciplinar que parte desde el ámbito antropológico para desplazarse al campo político con las categorías de totalidad - Totalidad¹ y Exterioridad, las cuales desde la visión semita del hombre constituyen una unidad orgánica que favorece la corrupción (idolatría) o la liberación (salvación) del ser humano.

Así mismo, se puede reconocer que el primer acercamiento a la Fetichización de la Ley no se genera de forma directa, por el contrario, el análisis que realiza el maestro Dussel, lleva a

¹ Para comprender dicha diferencia remítase a la nota al pie No. 12.

observar que tanto la totalidad, entendida como la unidad orgánica entre carne y espíritu; como la Totalidad (Idolatría – fetichización) y la Exterioridad, son dinámicas que favorecen o no el encuentro con el Otro; pues, el ser humano desde la visión semita solo se comprende desde la relacionalidad (Dabar); lo que permite garantizar la Vida tanto individual como colectiva.

Ahora bien, cabe señalar, que las anteriores categorías se constituyeron como punto de partida para la construcción del segundo capítulo *“Influencia de Pablo de Tarso en Enrique Dussel: La Fetichización de la Ley”*; en el que, se desarrolló un análisis de algunos pasajes de la epístola a los romanos que permitieron observar una crítica del apóstol Pablo a las estructuras de Justicia, Ley y Fe que se convirtieron en sistemas totalitarios, que anularon y subyugaron al ser humano, dejando de lado el fin para los que fueron creados; pues, se convirtieron en un referente para sí mismos; se idolatraron.

Desde dicho análisis, se logra reconocer que Dussel realiza un desplazamiento de dicha crítica al contexto latinoamericano no solo desde el ámbito político sino ético, reconociendo que ese proceso de anulación y esclavización del ser humano es un ejercicio de los sistemas hegemónicos que han perpetuado la Fetichización de la Ley, la Justicia y la Fe; pues, se han convertido en instrumentos de una Totalidad que tras la apariencia de una legitimidad a silenciado a las víctimas, a la periferia; impidiendo el encuentro con el Otro, el encuentro del cara-a-cara.

Sin embargo, frente a esta situación de Fetichización se reconoce que este proceso es dinámico y, por tanto, se encuentran unas categorías que permiten dejar de lado la corrupción, la Totalidad; dichas categorías son Exterioridad, Alteridad, Voluntad de Vida y liberación; las cuales

en el contexto paulino se derivan de la noción de *Dabar*, Palabra (evangelio), que da apertura al ser humano para el encuentro con el Otro (Humano y Divino), estableciendo así el actuar de una comunidad en un *kairós* determinado para alcanzar la liberación (salvación) tanto individual como comunitaria, facilitando el ejercicio de la proximidad; pues, el reconocimiento del Otro garantiza los principios material, formal y de factibilidad, no solo desde el campo político sino también ético.

Por tanto, hablar de Otro, de Liberación, de Vida y de Exterioridad implica tener los elementos necesarios para destruir la corrupción, la Fetichización; pues, ya no se aborda el campo político, social, cultural y económico desde una mismidad y una objetividad, sino desde un verdadero encuentro del cara-a-cara, en el que el ser humano parte del encuentro entre sujetos que solo tienen un propósito el desarrollo y la reproducción de la Vida. De ahí, el capítulo III *“Hacia una Política de la Fraternidad: Enrique Dussel y la Fetichización en Pablo de Tarso”*; en el que, se resalta, en primer lugar, la importancia de la ética normativa en relación con la praxis política, comprendiendo que esta desempeña un papel fundamental porque establecer un marco de referencia moral que, orienta el actuar político para el desarrollo de una sociedad desde la Justicia, la Liberación y la Fraternidad (entendida como Solidaridad) con las víctimas, con los oprimidos.

Por esto, para Dussel la ética se convierte en una herramienta que permite guiar la praxis desde los principios material, formal y de factibilidad con miras a que los sistemas y las estructuras de poder rescaten y valoren la vida y dignidad del ser humano; siendo así una crítica a la dominación, a la Totalidad, a la Fetichización.

En segundo lugar y, partiendo de la importancia de la ética en la praxis política se establece los elementos que permiten el accionar político a partir del presupuesto de la Fraternidad (Solidaridad), categoría que desde la epístola a los romanos parte del Dabar el cual configura no solo una ética sino el actuar de una comunidad que debe ser garante de la Vida de aquellos que los sistemas opresores han silenciado y subyugado. Por tanto, se observa como la Fraternidad (Solidaridad) adquiere la relevancia necesaria en la política para construir y determinar la liberación de las víctimas a partir de cada uno de los principios políticos que Dussel establece y que fundamentan el ejercicio del poder desde la comunidad.

En este sentido, la presente investigación se adentra en el análisis crítico de la Fetichización de la ley, categoría central en la reflexión de Pablo de Tarso en la epístola a los romanos y que contrasta con la propuesta ética y política de Enrique Dussel, quien busca desentrañar cómo la Ley, cuando se absolutiza y desvincula de su dimensión ética se convierte en un fetiche que oprime y excluye. De ahí que, tanto Pablo como Dussel apuntan hacia la necesidad de rescatar la centralidad de la víctima, del oprimido, cuya liberación exige trascender el marco normativo rígido y abstracto para abrirse a una praxis basada en la justicia y la fraternidad.

En fin, esta tesis se presenta como un esfuerzo por actualizar las implicaciones de la crítica paulina en un contexto de reflexión política latinoamericana orientado por los principios éticos y políticos de liberación que desarrolla el maestro Dussel; lo que, permitirá no solo una nueva lectura de la relación entre ley, ética y poder, sino también la proyección de una política transformadora que, al trascender los límites del fetiche aboga por la construcción de comunidades solidarias y en pro de su liberación.

Justificación

La importancia de la investigación titulada la Fetichización de la ley: un diálogo entre Enrique Dussel y Pablo de Tarso; se presenta a partir del contexto filosófico y teológico contemporáneo estableciendo un diálogo desde la categoría de Fetichización de la Ley, la cual es propuesta por Pablo de Tarso en la epístola a los Romanos y Colosenses a través del concepto de Idolatría para cuestionar las estructuras normativas que se manifiestan en el pueblo judío y romano. Así mismo, dicha categoría es resignificada por el pensamiento de Enrique Dussel para construir una crítica a las relaciones de poder de los sistemas legales que han apartado de su ser la ética de la vida.

Dicho diálogo es coyuntural porque se manifiesta como una herramienta clave para repensar la relación entre la ética, la política y la teología desde la perspectiva del pensamiento latinoamericano, la cual favorece la mirada crítica y liberadora en las sociedades contemporáneas marcadas por sistemas que esclavizan y generan víctimas que impiden un verdadero ejercicio de reconocimiento de la alteridad.

Asimismo, es importante reconocer que esta investigación permite profundizar el análisis de la fetichización en la política de la liberación que propone Dussel, reconociendo no solo un diálogo ético – político sino también teológico en el que hay una comprensión de la ley como un fin en sí mismo que genera obstáculos para la justicia y la liberación de los pueblos; siendo un problema en la actualidad pues se ha instrumentalizado la justicia impidiendo escuchar a aquellos que han sido silenciados u ocultados por un sistema hegemónico que lo único que ha garantizado es el desarrollo de una mismidad en todos los ámbitos de la vida humana. De ahí que la relevancia

de este trabajo se centra en establecer un dialogo profundo entre Enrique Dussel y Pablo de Tarso para comprender sí la teología permeo o no su pensamiento y cómo este se convierte en garantía para generar una política a partir del presupuesto de la fraternidad.

En este sentido, el impacto de esta investigación se enmarca en el desarrollo de la teología y la filosofía de la liberación que se plantea en el contexto latinoamericano; con miras a reconocer que el ejercicio político parte de un desarrollo teórico – práctico, permitiendo de esta forma, reformular categorías como ley, justicia y fe en aras de proyectar una política fraterna que ve la Exterioridad (Ley superior) como el elemento esencial para alcanzar la justicia social, la equidad y la liberación, estableciendo así una nueva vía para interpretar y aplicar las categorías fundamentales de la ética y política de la liberación de Dussel en el contexto filosófico.

De esta manera, esta investigación se convierte en una herramienta para pensar el mundo no desde categorías eurocéntricas, sino desde conceptos generados por pueblos que son considerados la periferia, pueblos que no han tenido voz, que no han sido reconocidos. Por ende, la fetichización de la ley solo es un pretexto para comprender al sujeto político desde la relación que establece con el Otro, con su entorno; de manera que se piense desde y para Latinoamérica.

Planteamiento del Problema

Gran parte de las ideas que sustentan el pensamiento latinoamericano se centra en reconocer que los seres humanos analizan y comprenden la realidad a través de su propia historia, porque “si algo define al hombre, se ha dicho, es la historia. La historia que da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo” (Zea, 1976, p.12). En esto, radica y se fundamenta principalmente el pensamiento latinoamericano porque genera discursos a partir de las voces de quienes asumen la historia desde sus propios acontecimientos; pues, ésta no solo proporciona un contexto para entender las acciones pasadas, sino que también enriquece las decisiones presentes y futuras; lo que, convierte a la historia en un referente vital para la identidad humana, actuando como un puente que conecta experiencias individuales y colectivas.

Es en este panorama del pensamiento latinoamericano en el que se desarrollan los principales procesos sociales, culturales y políticos, que permiten la configuración de discursos que constituyen y permean el desarrollo de proyectos civilizatorios, revolucionarios y nacionalistas que buscaban y buscan crear procesos que generen cambios en las estructuras sociales; pues, implica un ejercicio de concientización sobre realidad en la que se desarrolla el mundo de la periferia. Un ejemplo claro de esto fue la recepción de conceptos como nación, libertad, derechos, entre otros; que contribuyeron significativamente a la formación de ideales de independencia entre diversas poblaciones como indígenas y criollos, los cuales, no solo enriquecieron su comprensión del mundo, sino que también alimentaron su lucha por la libertad, lo que generó, la transformación de la conciencia colectiva.

Frente a este aspecto, es importante reconocer que la filosofía de la Liberación representa una perspectiva particular en el pensamiento; ya que con ella, se da inicio al proceso de “descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la periferia mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el centro del sistema-mundo” (Dussel, 2013, p. XVIII), siendo así, un esfuerzo intelectual para comprender de forma crítica los principales problemas que deben enfrentar las naciones de la periferia; de manera que, se busca abrir un espacio para las voces y las tradiciones filosóficas que han sido marginadas, permitiendo una comprensión más rica y diversa del conocimiento humano. Este proceso implica reconocer que la filosofía no debe ser un monopolio de un solo contexto cultural, sino un diálogo inclusivo que refleja la pluralidad de experiencias y pensamientos en el sistema-mundo.

Cabe señalar, que dicho intento de pensar en y desde los excluidos, los dominados, surgió en un escenario de “crisis filosófica, cultural, política y económica de contornos explosivos, que parte de la experiencia del 68” (Dussel, 2013, p. XVII), crisis que permitió reunir los diferentes problemas e inquietudes en los que transitaba la sociedad latinoamericana y que favoreció el surgimiento de un pensamiento crítico; ya que, se asumió la realidad de la periferia a partir del contexto de países del Asia, África y América Latina que fueron colonias europeas, en el que las ciencias se desarrollaron desde enfoques y categorías ajenas, las cuales, deslegitimaba los saberes y perspectivas de las culturas; de forma que, se perpetuó una relación de dependencia y subordinación que impedía el desarrollo de un conocimiento realmente plural y diverso.

Ahora bien, dicho despertar de la conciencia de la realidad en América Latina, a partir de la periferia, se manifiesta en un análisis profundo de la realidad política, social y cultural de la región que buscaba no solo entender las dinámicas de opresión y desigualdad que han afectado a sus pueblos, sino que también generarán alternativas para la Liberación. En este contexto, la Filosofía de la Liberación² emerge como un marco teórico y práctico que articula las luchas y aspiraciones de las comunidades latinoamericanas, centrándose en la reivindicación de la identidad, la dignidad y los derechos de los pueblos; constituyéndose así en una de las corrientes más originales.

Desde esta óptica, la filosofía de la Liberación debe concebirse como el saber filosófico en el que se asume y reconoce al «pueblo» como sujeto del filosofar, y por considerar al filósofo como un «intelectual orgánico» (Boerlegui, 2010, p. 667); es decir, la filosofía deja de ser un saber abstracto y elitista para convertirse en un saber que responde a las realidades, necesidades y experiencias de las comunidades. Por tanto, el filósofo se convierte en un mediador y en un agente que conecta el pensamiento crítico con las luchas culturales e histórica de los pueblos; elementos que confluyen en el movimiento intelectual que surge a principios de los setenta en Argentina caracterizado por una filosofía situada.

En este sentido, cabe reconocer, que la Filosofía de la Liberación congregaba un gran número de pensadores originarios de Latinoamérica que buscaban nuevas formas de filosofar a partir de los más desfavorecidos; de ahí que, no se puede desconocer los antecedentes que

² Es importante reconocer que esta generación de toma de conciencia está integrada por una serie de pensadores que cultivan otras líneas de pensamiento como filosofía analítica, marxismo, la Fenomenología, etc.; mostrando así una pluralidad de pensamiento.

permitieron su configuración; entre estos se destaca: El grupo generacional de 1950 – 1960, el cual, comenzó a “estudiar la historia del continente y a los filósofos latinoamericanos una vez terminada la segunda guerra mundial” (Dussel, 2013, p. XIX), de manera que, se recopiló un amplio trabajo realizado por diversos autores en el marco de lo que se conocerá como la historia de las ideas.

Así mismo, otro antecedente importante para la configuración de la filosofía latinoamericana, fue el interrogante realizado por Augusto Salazar Bondy a través de la obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* divulgada en 1968: posición que asumió a partir del contexto político, social, económico y cultural, a través del cual señaló que en la medida en que fuéramos colonia “lo seríamos igualmente en el nivel epistemológico, y por ello no podíamos pensar auténticamente, porque la realidad misma pensada no era genuina en tanto que estaba negativamente determinada como dominada” (Bondy, 1968, p. 66); es decir, no hay una filosofía Latinoamérica porque para que exista ésta debe ser original y auténtica, lo cual, no se logra observar porque solo ha existido una recepción y repetición del pensamiento europeo, de ahí la importancia de romper con el sistema dominador antes de producir un pensamiento de Liberación.

Sin embargo, frente a la postura de Bondy, Leopoldo Zea sostenía que América Latina no puede apartarse de la tradición occidental, dado que esta sostiene que sus principios son de carácter universal; pues, “la filosofía occidental no es extraña, ya que en ella y por ella el hombre justifica su expansión y dominio (...) la filosofía de ese mundo es, en muchas formas, nuestra” (Zea, 2010, p. 38); esto, permite reconocer que los pensadores en América Latina eran auténticos porque “se inspiraban y usaban a los filósofos europeos o norteamericanos como la autoridad que justificaba

sus conclusiones” (Dussel, 2013, p. XX); lo que devela cierta dependencia intelectual de las ideas y teorías del centro del sistema-mundo las cuales no puede limitar la originalidad y autonomía del pensamiento; de ahí, que Dussel plantea una invitación a reconsiderar la validez y la relevancia del pensamiento crítico desde la periferia, promoviendo un diálogo que permita una mayor inclusión y reconocimiento de las voces.

Lo anterior, permite reconocer que el debate se realizó en dos vías, una en relación con la mirada de la autoconciencia de la historia, liderada por Zea, y la otra, la posición negativa en la que el pensamiento Latinoamericano se circunscribe en el horizonte de la cultura subyugada, dominada; liderada por Bondy.

Por otra parte, no se puede desconocer que en el proceso de configuración de la Filosofía de la Liberación el movimiento argentino desempeñó un papel preponderante, ya que, permitió la articulación de jóvenes universitarios pertenecientes a movimientos populares, esto, a partir de la idea de “desarrollar una filosofía con las mismas preguntas metodológicas desde las cuales se desarrolló la teoría de la dependencia” (Dussel, 2013, p. XXIV), lo cual, dio lugar al I Congreso Nacional de Filosofía realizado en marzo de 1971 en donde se planteó que una verdadera filosofía solo es posible bajo la premisa de que “desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión desde dentro de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora” (Dussel, 1994, p. 304), superando de esta forma la relación dominador-dominado.

Bajo este contexto, surgen las filosofías de la Liberación³, las cuales se identifican como el “descubrimiento, de la masividad de la dominación” (Retamozo, 2007, p. 108), de forma, que comparten el ideal con el desarrollo de otras ciencias como la sociología y la teología de la Liberación, y en general con varias teorías de la dependencia, las cuales asumían la necesidad de comprender de forma crítica la construcción de la dominación para generar una transformación social emancipatoria que supere dicha dependencia de los pueblos.

En este sentido, dentro del marco de las filosofía de la Liberación, se encuentra la postura de Dussel sobre la política de la Liberación debe ser considerada como una búsqueda del bien común y que desde la alteridad latinoamericana trate de dar una salida a las problemáticas que han generado los malos gobiernos de los Estados; con el fin, de desarrollar un nuevo tipo de gobierno, más incluyente, democrático y participativo; lo cual, permitirá salir del círculo vicioso de la dependencia y proyectar de esta forma la búsqueda del bien común; lo que ira en contravía de la categoría de Fetichización de la Ley, la cual se presenta cuando “una totalidad que se absolutiza, se cierra, se diviniza” (Dussel, 1973, p. 118), que aplicado al ámbito político sería la adoración, la Fetichización de un poder que se adora a sí mismo y que impide el desarrollo de la dignidad humana.

De ahí, que frente a lo expuesto se plantea el interrogante directriz de esta investigación ¿Cuáles son los aportes de la filosofía política de Enrique Dussel, a través de su interpretación de la categoría de Fetichización de la Ley en Pablo de Tarso, para proyectar una política de la Liberación basada en el presupuesto de la fraternidad?

³ Las filosofías de la Liberación, de acuerdo con Horacio Cerutti son: Filosofía ontologista, filosofía analéctica, filosofía historicista y filosofía problematizadora. (Cerutti, Horacio. 1997. p. 191-193)

Marco Metodológico:

Hermenéutica Fractal Del Texto

La hermenéutica Fractal del Texto nace de la “actitud y de la pretensión humana de entender a otro⁴” (Sopo, 2002, p. 97), y para entenderlo se hace necesario escucharlo, lo cual no puede estar limitado a un orden o sistema epistemológico que permita su comprensión, al contrario, debe asumir perspectivas que admitan una mirada amplia con el fin de recorrer de nuevo los diferentes caminos para escucharlo y comprenderlo, en este sentido, como lo expresa Gadamer, el “método, significa «camino para ir en busca de algo»” (Gadamer, 1998, p, 54).

Este camino que se emprende con la Hermenéutica Fractal del Texto debe partir de la hermenéutica, vista como “una teoría filosófica de la lectura comprensiva del texto” (Sopo, 2002, p. 97), que busca encontrar nuevos géneros y formas de expresión para mostrar una unidad de sentido, en tanto, que implica el reconocimiento de un lenguaje que “tiene como principio estar abierto al diálogo” (Gadamer, 1998, p. 243), orientado a lo que puede considerar y reconsiderar su interlocutor.

Desde esta óptica, la comprensión trae consigo la noción de diálogo que para Gadamer es el reconocimiento de un horizonte de sentido que implica el acuerdo con el otro sobre algo a través del lenguaje, éste, asumido como medio universal para llegar a un consenso, en el que ninguno de

⁴ Entiéndase otro, en el marco de un texto, el cual no solo es escrito sino también todo aquello que sea sujeto de interpretación.

los participantes domina o se hace dueño de la interpretación o la comprensión. Pues, cuando hay dificultad para el diálogo no se logra comprender las situaciones humanas.

Establecer dicho diálogo, implica asumir el lenguaje por medio del cual se entra en el horizonte de sentido, creando un entramado de palabras e interpelando, porque se está frente a una situación hermenéutica. En este sentido, el diálogo es la guía, es el modelo que permite toda comprensión. Por tanto, dialogar es la disponibilidad anímica para escuchar y abrirse a los otros, es el instrumento para alcanzar la comprensión y, por ende, es una fusión de horizontes, porque “en el diálogo hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan” (Gadamer, 1998, p.205).

Asimismo, el diálogo permite la aproximación al horizonte de comprensión que tiene el interlocutor, un Otro, pues, “ampliar el horizonte tiene que ver con que los dialogantes ofrezcan sus perspectivas, de modo que reconocen autoridad entre ellos” (Gadamer, 1998, p. 45), es decir, cada uno se aproxima a lo que el otro le ofrece, es la experiencia del “tu y de la palabra que une el yo y el tu” (Gadamer, 1998, p. 206), lo cual lleva a admitir la posibilidad que posee el otro para ensanchar el horizonte de comprensión. Se dialoga porque se reconoce que mediante la perspectiva de los otros se amplía la comprensión y la facultad interpretativa del mundo.

Ahora bien, cabe señalar, que la Hermenéutica Fractal del Texto es un elemento aplicativo de algunos elementos de la hermenéutica gadameriana y, estriba principalmente en la imagen fractal que se propone como medio para pensar y comprender al otro, pues su objetivo está en

“traducir y representar en una imagen fractal, llamada fracto, lo que estaba oculto en el texto, como son las relaciones y las valoraciones conceptuales en su complejidad fractal” (Sopo, 2002, p. 94).

En este sentido, la Hermenéutica Fractal del Texto no puede desligarse de la teoría hermenéutica filosofía, la cual es entendida como el arte de la interpretación, en la que el otro es comprendido en su contexto, pues, no se puede entender la comprensión como un sistema de reglas que se orienta a la correcta comprensión de cierto tipo de Fenómenos, sino a la reflexión de lo que ontológicamente acontece en el ser humano cuando evidentemente comprende; por tanto, la comprensión no puede desarrollarse bajo un modelo científico-técnico de acuerdo a criterios de utilidad de la vida, ya que no es una forma de conocimiento, sino un modo de ser,

Comprender en este caso no es un mero adquirir o acumular información sino la aplicación del saber propio al juicio sobre el caso práctico de otro; así quien comprende debe ya tener *phrónesis*, y, lo que, es más, tiene que usarla para juzgar, no para actuar. (Gutiérrez, 2017, p. 229)

Evidentemente, para la hermenéutica la comprensión de un texto, del otro, no puede asumirse de forma histórica, como “revivencia de motivos pasados, sino que debe encerrar la propia vida del que comprende” (Gutiérrez, 2017, p. 3), permitiéndole al texto acreditarse en el presente, pues la interpretación no puede asumir un punto de vista que trascienda en el tiempo, ni tampoco como propio el punto de vista del texto.

Frente a lo anterior, lo que el intérprete busca es articular de manera comprensible el planteamiento que surge de “su situación histórica propia y no en concebir como carencia insuperable la diferencia temporal frente al texto, a la que más bien hay que erigir en parámetro vinculante” (Gutiérrez, 2017, p. 3), es decir, la distancia histórica es el elemento constitutivo del incremento interpretativo de sentido.

Ante este planteamiento, no se puede desconocer que la Hermenéutica Fractal del Texto asume la lectura comprensiva como medio para mostrar que, “más allá de una consideración subjetiva del texto, lo que se representa en un fracto, es el modo como el texto se puede leer de otra manera” (Sopo, 2002, p. 95), asumiendo de esta forma, el planteamiento de Gadamer, cuando indica que

“la hermenéutica no es tanto un procedimiento sino la actitud del ser humano que quiere entender a otro o que como oyente o lector quiere entender una manifestación verbal. Siempre es, pues, entender a un ser humano, entender este texto concreto”. (Gadamer, 1998b, 73).

En este sentido, no es “leer y releer una y otra vez, sino de escuchar una y otra vez prestando oído a lo que dice el texto para corresponder. Corresponder es oír” (Sopo, 2002, p. 99), por tanto, la hermenéutica no debe entenderse como “un mero procedimiento de lectura, ni una simple técnica, una actividad aislada de los seres humanos, sino como la estructura fundamental de la experiencia de la vida” (Gabilondo, 1996, p. 35), lo cual implica que el leer se vuelva un tragar,

un rumiar, un digerir, un succionar, un saber escuchar diligente y paciente una y otra vez para “sacar fuera lo que tiene escondido y oculto el texto” (Sopo, 2002, p. 99).

Así entonces, se trata de poder hacer esto a partir de la conciencia histórica, para así descubrir los propios temores y prejuicios para ponerlos a dialogar con lo dado, con la historicidad. De ahí, que comprender significa “atenerse a la cosa misma, para que la alteridad se desarrolle en el ejercicio de la comprensión al que se llega mediante la interpretación, como historia efectual” (Díaz, 2022-I, p. 24). Es decir, la Tradición debe entenderse como un modo de autoridad que está consagrada en el pasado, que “se ha hecho anónima y que determina nuestra acción, comportamiento e instituciones” (Gadamer, 1999, p. 348), lo cual es primordial para la comprensión de la mediación histórica.

Entonces, la tarea de la hermenéutica se fundamenta en el punto medio entre familiaridad y extrañeza que significa la tradición, en cuanto que al pertenecer a las tradiciones hay una familiaridad con ellas; pero si hay distanciamiento histórico esta resulta extraña y lejana, y “*este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*” (Gadamer, 1999, p. 348).

Dicha postura, permite situarnos ante lo que Gadamer denomina situación hermenéutica. El horizonte se presenta siempre como presente, es el punto temporal desde el cual hay una conexión con la tradición, y con ello no hay una quietud, sino que la movilidad de la vida misma le interpele a hallarle poniendo a prueba los prejuicios, solo así se entra en la tradición como parte en medio del todo.

Dicho presupuesto es comprendido a cabalidad por Gadamer, quien reconoce que la comprensión se determina por “el movimiento anticipatorio de la precomprensión, Yo estimo que el sentido real del círculo entre el todo y la parte que subyacen en toda comprensión debe completarse con otra nota que yo llamaría “anticipo de la comprensión”” (Gadamer, 1998, p. 67), es decir, la comprensión solo se logra cuando se constituye una unidad de sentido.

Ahora bien, cabe señalar, que la hermenéutica Fractal del Texto tiene como base la pregunta debido a que para la hermenéutica filosófica gadameriana tiene una primacía de excepcional importancia práctica; en este sentido, la hermenéutica entiende que la pregunta va por delante, pues, está siempre va a buscar, indagar, cuestionar; la pregunta es apertura, es la ruptura del método como un paso a paso, es aquella que nace de la invitación de la historicidad, de la tradición.

Entonces, la pregunta es el elemento lógico constitutivo desde el que partimos, es un paso atrás para llegar a la comprensión; por ende, la pregunta es el inicio, que significa “percatarse de otras posibilidades abiertas desandando el camino recorrido. Pues, el que se sitúa en el comienzo debe elegir el camino, y si se regresa al comienzo, advierte que desde el punto de partida podría haber elegido otras sendas” (Gadamer, 1998, p. 351). Esto lleva a señalar, que quien quiere comprender debe retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para reconocer que todo texto solo logra ser comprendido en su sentido cuando se alcanza el horizonte de preguntar, que como tal siempre llevara a otras posibles respuestas (Gadamer, 1999).

Asumiendo estos elementos, cabe indicar que la Hermenéutica Fractal del Texto se constituye a partir del Fracto, el cual es una interpretación no solo en términos geométricos sino conceptuales y cromáticos, es el reconocer un mundo, e ir más allá, para establecer un mundo propio. El fracto, es la imagen que permite visualizar las relaciones conceptuales en un texto. en la que se “coagulan los momentos del proceso del comprender en su determinación comprensiva, interpretativa y aplicativa” (Sopo, 2002, p. 96), posibilitando el encuentro de los momentos del proceso del comprender

Pero frente al texto, la hermenéutica filosófica, lo considera como una unidad de sentido en tanto que la imagen fractal permite visualizar una unidad compleja de sentido, en la que los intérpretes lo conciben y lo desformalizan en una imagen fractal en el que entra en juego su experiencia, sus prejuicios y flaquezas, sus límites y motivaciones. Intereses y expectativas, poniéndose así en juego, en cada fracto, el representar lo mismo mediante una forma original distinta. “Por eso la hermenéutica fractal investiga si el texto es una unidad de sentido o una unidad de sentidos” (Sopo, 2002, p. 98),

Así mismo, cabe señalar, que la Hermenéutica Fractal del Texto tiene la intención de permitirnos visualizar las relaciones conceptuales en el plexo del texto; educar en las operaciones lógicas como la clasificación, generalización, la sustentación y la crítica al anotar en el texto “presencias y ausencias conceptuales y relacionales” (Sopo, 2002, p. 96), permitiendo establecer, una perspectiva en el marco mismo del pensamiento sin desconocer la tradición misma.

En este contexto, para comprender el Fracto Hermenéutico, es necesario reconocer que éste es un proceso de auto semejanza que permite visualizar las relaciones conceptuales, de ahí, que su estructura se constituye principalmente a través de, lo que popularmente se denomina, un Triqui, el cual se dibuja sobre una superficie y se “trazan dos líneas paralelas de forma horizontal y se cruzan con dos líneas paralelas de forma vertical dando como resultado un tablero de 3 x 3” (Díaz, 2022-I, p. 23). Lo que generará un fracto constituido geoméricamente por punto, línea, cuadrado, triángulo, circunferencia, centro del círculo, rombo, a través de 9 espacios que permitirán manifestar la necesidad que tiene el ser comprendiente de interpretar (Figura 1).

Al respecto, es importante entender que cuando se expresa que el fracto está contenido en una circunferencia se hace referencia a la relación dada por Euclides según la cual “un círculo es una figura plana comprendida por una línea (que se llama circunferencia) tal que todas las rectas que caen sobre ellas desde un punto de los que están dentro de la figura son iguales entre sí” (Euclides, 2007, como se citó en Díaz, 2022-I, p. 23), lo que permite reconocer que lo comprendido es el horizonte que se presenta siempre como presente, en el que el intérprete conecta con la tradición, mueve la vida misma y los prejuicios, entra en diálogo con la tradición como parte en medio del todo (Gadamer, 1998).

Conforme a lo anterior, se puede afirmar que en relación con la hermenéutica Fractal, el punto significa el centro del círculo y en este sentido, el punto como centro será la pregunta que nos conduce al punto más lejano, al horizonte, a la historicidad misma de la tradición, sabiendo que entre el centro del círculo y cualquiera de sus puntos es exactamente igual. Cada punto

entonces es la parte que se enmarca en la totalidad, pues el todo es siempre mayor que la parte, de ahí, que en el fracto la pregunta es el centro, la pregunta es apertura. (Figura 1).

Luego de ubicar el punto, el centro del fracto, la pregunta, se realiza un desplazamiento al cuadrado el cual según Euclides “es equilátero y rectangular” (Euclides, 2007 como se citó en Diaz, 2022-I, p. 26), lo que permite destacar que al ser una figura equilátera inscrita en un círculo la distancia entre cada uno de sus ángulos es la misma; esto, mostrará en la hermenéutica fractal los cuatro ojos de la filosofía para poder comprender: “la hermenéutica nos enseña a oír, la Fenomenología a ver, la dialéctica a conversar, la filosofía latinoamericana contemporánea a situarnos y responder a la vieja pregunta por la universalidad de la filosofía” (Diaz, 2022-I, p. 26), permitiendo entrar en diálogo con aquello que la hermenéutica fractal requiere para plantear sus interpretaciones y llegar a la comprensión.

Desde esta perspectiva, las primeras categorías darán respuesta a los 4 elementos que permiten reconocer que “se está inscrito en la tradición y desde allí poder ver aquello que se presenta en la historicidad misma” (Diaz, 2022-I, p. 26). El cuadrado se forma entonces en los cuatro espacios vacíos que se presentan en los extremos del triqui. El camino trazará el fractal y con ello se formará el fracto, espacio propio de interpretaciones, por lo que se establecerá las 4 primeras categorías en el cuadrante. mostrando el camino propio de los tridentes, lo que permitirá superar la dualidad (Figura 1).

Para superar la dualidad, es necesario reconocer que, la negación es el movimiento que permite la dialéctica, pues comprende la totalidad cuando capta la unidad de ella establecida en el

movimiento de sus partes. De esta manera, cada concepto niega al anterior como un movimiento necesario de contrarios que permite que en la negación lo falso y lo verdadero sean puestos en cuestión dentro de lo móvil. Puesto que la solución a la negación está en la resolución misma del proceso.

En fin, el lector verá en el fracto, un corpus teórico que queda establecido de la siguiente forma, el centro es la pregunta, los cuadrados de los extremos son las categorías conceptuales que dependen de la tradición frente al centro y un rombo que expresa los elementos que permiten establecer una ruptura, una salida, generando así un movimiento constante, una apertura (Figura 2).

Figura 1 *Esquema hermeneútica fractal.*

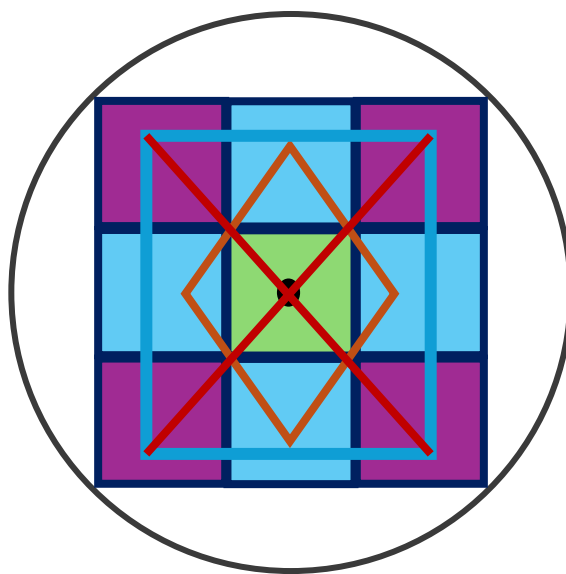


Figura 2. *Fracto hermeneútico presupuestos teóricos*

JUSTICIA	OTRO (OTREDAD)	TOTALIDAD
EXTERIORIDAD	FETICHIZACIÓN	VOLUNTAD DE VIDA
LEY	FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	FE

Marco Teórico

El pensamiento filosófico latinoamericano se ha caracterizado por proponer un abordaje de las situaciones reales de los pueblos en las que se observa un sometimiento de las comunidades y, a partir de ello, sostiene que es posible pensar desde del propio contexto, lo cual debe realizarse. Esto, permite reconocer a las filosofías de la Liberación como “el primer movimiento filosófico con el que comenzó el proceso de la descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la periferia mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano”(Bello Ortiz, Solís & otros en Dussel, 2013, p XVIII), lo que la convierte en una expresión que parte de lo cotidiano y en el que la reflexión se centra sobre el sometimiento en el que se encuentran una buena parte de los pueblos en Latinoamérica.

Desde esta perspectiva, las filosofías de la Liberación se exteriorizan como un pensamiento que parte de la realidad del oprimido en el ámbito histórico, económico, político, cultural, etc., constituyendo así un proceso de emancipación y de superación de los mecanismos de alienación; pues, las filosofías de la Liberación ciertamente son una nueva forma de reflexión concreta, que parte de la praxis liberadora, la cual, desde sus inicios “intentó superar tanto la mera relación sujeto - objeto como la relación opresión – Liberación” (Scannone, 2009, p. 62).

En este sentido, las filosofías de la Liberación se centra en “toma de conciencia de la identidad latinoamericana en el que el filósofo se identificará con el pueblo y su proyecto de Liberación” (Beorlegui, 2010, p. 669), lo cual genera, en cierta forma, una coyuntura y un enfrentamiento con el pensamiento de Europa occidental, pues, se buscará “la defesa de la

soberanía nacional, en el ámbito de la cultura y de la historia de las ideas, (...) considerando al «pueblo» como sujeto del filosofar”. (Beorlegui, 2010, p. 667).

En virtud de ello, se puede reconocer que el lugar donde nace y se enuncia el ser de lo latinoamericano es en el contexto político, en el que de alguna manera incide la Liberación, lo que implica “un pensar que está unido directa e indisolublemente con la praxis” (Beorlegui, 2010, p. 669). De ahí, que las filosofías de la Liberación posean un abordaje de lo político desde el ámbito filosófico y teórico como fundamento de la búsqueda del bien común.

Para tal fin, se hace necesario reconocer que la praxis y la política de la Liberación asumen el presupuesto la Fraternidad (Solidaridad) como elemento garante en la búsqueda del bien común; pues, ésta implica tener apertura al Otro de forma que las relaciones que se establecen son de intersubjetividad; en el que, se asume responsabilidad frente al actuar y pensar del Otro, promoviendo de esta forma una comunidad basada en la solidaridad y la reciprocidad que da validez a la voz del Otro, promoviendo un orden social más justo y equitativo, lo que permite superar las estructuras opresivas que marginan y Fetichizan.

Bajo esta mirada, de la búsqueda del bien común y de la alteridad (fraternidad) en la que se centra la filosofía política de la Liberación, la presente investigación se orienta a partir del problema ¿Cuáles son los aportes de la filosofía política de Enrique Dussel, a través de su interpretación de la categoría de Fetichización de la Ley en Pablo de Tarso, para proyectar una política de la Liberación basada en el presupuesto de la fraternidad?

Ahora bien, frente a este interrogante donde se manifiesta una preocupación frente a las estructuras de poder que excluyen al pobre y al oprimido, se hace necesario realizar un acercamiento a la categoría de Fetichismo la cual tiene sus inicios desde el ámbito religioso y teológico a través de la noción de idolatría; en el que se busca “la creación de dioses y la sumisión humana ante ellos” (Betanzos, 2013, p. 10), concepto que proviene principalmente de la tradición semita a partir de los términos מַשְׁכִּית (maskith)⁵, תַּבְנִית (tabnit)⁶ y קָנָע (kaná)⁷, los cuales eran usados por el pueblo judío para mostrar no solo una admiración a Dios sino a las imágenes o modelos en un contexto idolátrico.

En este sentido y sin desconocer los aportes realizados por la antropología⁸ y la antropología filosófica⁹ se puede reconocer que, a lo largo de la historia, la Fetichización ha sido el juego de “supuestas excelencias del espíritu y de la fuerza de unos hombres frente a otros” (Barth, 1998, p. 125), es decir, es el enfrentamiento enmascarado, hipócrita, de la existencia a través de ideologías que solo buscan engrandecer las viejas y nuevas formas de Justicia; en este sentido, la Fetichización será ese proceso a través del cual “la totalidad se absolutiza, se cierra, se

⁵ Termino que en el contexto semita significa antojo, figura, ídolo, imagen, imaginación. (Lev 26,1) <https://www.bibliaya.com/buscar-H4906-chg>

⁶ Termino que en el contexto semita significa figura, imagen, modelo, parecido. (Dt 4,16-18) https://www.logosklogos.com/strong_hebrew

⁷ Termino que en el contexto semita significa inclinarse, dirigirse, elogiar, estar humillado. https://www.logosklogos.com/strong_hebrew

⁸ Es importante reconocer en antropología los aportes de Charles de Brosses quien establece el origen del término con la palabra portuguesa Feitiço relacionándolo con la hechicería y el culto que las culturas de África les rendían a las imágenes, idolatría. Por otra parte, Edward B. Tylor quien entiende el Fetichismo como una forma de animismo, donde se asume que los objetos pertenecen a un espíritu el cual está encarnado en ese objeto y por tanto genera una influencia en el ser humano. (Betanzos, 2013, p. 31-33).

⁹ En los autores más sobresalientes en el ámbito de la antropología filosófica se encuentra, en primer lugar, Hume quien reconoce que el hay una degradación de las religiones monoteísta generando un politeísmo en donde se rinde culto a las pasiones humanas las cuales generan una serie de supersticiones y adoraciones a objetos o elementos que personifican la divinidad. En segundo lugar, Kant, quien aborda su interpretación del Fetichismo desde la Ley moral, reconociendo que la religión puede ser estatutaria, basada en el temor o en principios arbitrarios de autoridad generando una crítica al fanatismo religioso el cual lleva a la muerte moral de la razón. Y, en tercer lugar, comte quien relaciona el Fetichismo con el politeísmo. Entre otros autores. (Betanzos, 2013, p. 33-39).

diviniza” (Dussel, 1973, p. 118), concepto que se rastrea fácilmente en la tradición judeo-cristiana a partir de Pablo de Tarso quien asume el término griego κατείδωλος, ον¹⁰ para expresar la adoración a dioses (Fetiches) fuera del Dios único.

Para Pablo de Tarso, la categoría de Fetichismo es asumida en la epístola a los Romanos, a partir de la noción de Ley (νόμος¹¹), la cual se ha Fetichizado pues, tanto la Ley romana como la תורה (Torah) se encargaban de justificar las vigencias de estructuras de dominación, en el que se “legitimaba el ejercicio del poder de una minoría sobre la inmensa mayoría” (Dussel, 2012c, p. 17), de forma que, estas se convertían en una Totalidad¹², en un sistema, un mecanismo que “captura, condiciona y determina acciones, actitudes, sentires y saberes de una comunidad” (Míguez, 2019, p. 140), generando una forma de vida, una tradición, una forma de ser.

Lo anterior, se observa claramente en Rm 3, 20 “διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας”¹³ (Lacueva, 1984), en el que se reconoce que el sentido de la Ley es el criterio tenido por todos para justificar el actuar, funcionando como un “imperativo fundamental, que genera la conciencia del pecado, determinando un límite o marco a la voluntad” (Dussel, 2012a, p. 21-22). En este sentido, para Pablo de Tarso la Ley ha dejado de lado su criterio de justificación porque es imposible el perfecto cumplimiento de la Torá.

¹⁰ Idolatría, llena de ídolos. (Hch. 17, 16) En <https://www.logosklogos.com/interlinear/NT/Hch/17/16>

¹¹ Rm. 7, 23 en <https://www.logosklogos.com/interlinear/NT/Ro/7/23>

¹² Es importante tener presente que se debe diferenciar totalidad, que hace referencia a la unidad orgánica entre alma y cuerpo en el hombre, capítulo primero. Y, Totalidad que se refiere al ejercicio de Fetichización y autoafirmación que plantea el maestro Dussel.

¹³ “Ya que por las obras de la Ley ningún ser humano será justificado delante de él; porque por medio de la Ley es el conocimiento del pecado” (Lacueva, 1984, Rm. 3, 20).

Además, la Ley “no solo ha permitido la muerte de los oprimidos, sino también la muerte del Justo” (Dussel, 2012c, p. 25), develando de esta forma que la muerte de Jesucristo es la corrupción, el Fetichismo de la Ley, pues ha perdido su principio de justificación y de Vida, porque, al igual que los gentiles “οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος”¹⁴ (Lacueva, 1984, Rm. 2, 14); porque, han considerado a las personas solo como objetos para instaurar una misión, olvidando que en la Ley se plasma de manera perfecta el conocimiento y la verdad; pues, la Ley que debía justificar al ser humano lo hizo esclavo del pecado, esclavo de la Justicia (Rm 6, 12-23)¹⁵.

Desde esta perspectiva, no se puede desconocer la posición que asume Enrique Dussel, quién al igual que Pablo de Tarso, reconocerá que la Fetichización de la Ley, es el proceso que se genera cuando “la Totalidad política se adora a sí misma en el imperio (...), por lo que la Fetichización generará la muerte de la totalidad, del sistema y del discurso” (Dussel, 2013, p. 118). en otras palabras, es la corrupción de lo político, que realiza una inversión entre lo fundado y el fundamento, es decir, el poder político se separa de su origen y se vuelve en sí mismo un autorreferente, produciendo el envilecimiento, la corrupción, la divinización política, generando

¹⁴ “Éstos, aunque no tengan Ley, son Ley para sí mismos” (Lacueva, 1984, Rm. 2, 14).

¹⁵ No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus apetencias. Ni hagáis ya de vuestros miembros armas de injusticia al servicio del pecado; sino más bien ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros, como armas de Justicia al servicio de Dios. Pues el pecado no dominará ya sobre vosotros, ya que no estáis bajo la Ley sino bajo la gracia. Pues ¿qué? ¿Pecaremos porque no estamos bajo la Ley sino bajo la gracia? ¡De ningún modo! ¿No sabéis que, al ofrecerlos a alguno como esclavos para obedecerle, os hacéis esclavos de aquel a quien obedecéis: bien del pecado, para la muerte, bien de obediencia, para la Justicia? Pero gracias a Dios, vosotros, que erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón a aquel modelo de doctrina al que fuisteis entregados, y liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la Justicia. Hablo en términos humanos, en atención a vuestra flaqueza natural. Pues si en otros tiempos ofrecisteis vuestros miembros como esclavos a la impureza y al desorden hasta desordenaros, ofrecedlos igualmente ahora a la Justicia para la santidad. Pues cuando erais esclavos del pecado, erais libres respecto de la Justicia. ¿Qué frutos cosechasteis entonces de aquellas cosas que al presente os avergüenzan? Pues su fin es la muerte. Pero al presente, libres del pecado y esclavos de Dios, fructificáis para la santidad; y el fin, la vida eterna. Pues el salario del pecado es la muerte; pero el don gratuito de Dios, la vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro. (Lacueva, 1984, Rm. 6, 11 - 23).

un gobierno sin legitimidad, ejerciendo mecanismos de dominación y opresión, que encubre y transforma al sujeto en un simple objeto, en una cosa.

De ahí, que ante la Fetichización de la Ley planteada por Pablo de Tarso y Enrique Dussel, no se puede dejar de lado el vínculo que se establece con la categoría de Justicia, pues, la Ley no puede ser entendida sin ella. En este sentido, cabe reconocer que la Justicia desde la visión paulina es asumida directamente de la versión de los LXX a partir del vocablo $\tau\epsilon\delta\alpha\kappa\acute{\alpha}$ (tsedacá)¹⁶, el cual se entiende como el comportamiento que satisface los requerimientos de las relaciones en las que el ser humano se compromete, reconociendo que hay una “multiplicidad de relaciones diferentes que generan alguna forma de "comunidad", y que cada una de esas relaciones lleva consigo sus propias y específicas exigencias” (Beltrán, p. 278).

En este aspecto, el termino $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ (Justicia) para Pablo de Tarso se ha Fetichizado; pues, en vez de establecer relaciones que permitan formar comunidad y de ser un “principio de justificación/bendición, ésta se ha convertido en maldición” (Beltrán, p. 283), porque se ha centrado en la soberbia, en la arrogancia que busca la identificación del hombre con Dios, convirtiéndose en el eje referencial de la Ley, despreciando así “la gloria del incorruptible por la representación de lo corruptible” (Barth, 1998, p. 104), de forma que, considera bueno lo que puede ser malo, mostrando así que su juicio esta sombrío, careciendo de valor ante los ojos de la divinidad, pues, lo injusto se ha transformado en la Justicia y en la expectativa de un mundo futuro, siendo así, Ley para sí mismos.

¹⁶ También significa derecho, rectitud (abstracto), subj. (rectitud), obj. (Justicia), mor. (virtud) o fig. (prosperidad) en https://www.logosklogos.com/strong_hebrew?search=Justicia.

A su vez, Enrique Dussel a través de la praxis liberadora intenta formular una política más justa que permita proyectar acciones que no violenten o exploten a la comunidad, pues, al igual que Pablo de Tarso, reconoce que la Justicia se ha Fetichizado, ha permitido el “fratricidio, la muerte del hermano, del Otro” (Dussel, 2013, p. 101), es decir ha sido la perversión del poder político, donde el poderoso ha arrebatado la Justicia al débil bajo una apariencia legal, permitiendo ejercer al poder desde el centro y subyugando de esta forma a la periferia, al pobre, al excluido.

Sin embargo, ante estas posturas, es importante tener presente que para Pablo de Tarso, la Justicia no se queda en el plano meramente humano, Fetichizado, para él la Justicia debe ser Gracia Justificante, en el que “Dios justifica gratuitamente a todos los hombres sin distinción alguna, y ello lo hace al darles a su Hijo encarnado, muerto y resucitado” (Beltrán, p. 284), dejando ver la benevolencia y la fidelidad divina, reivindicando de esta forma la libertad humana respecto de la Ley, una justificación por la Fe, que incita a favorecer a los débiles.

En este mismo sentido, Dussel reconocerá que es importante que se tenga una concepción de Justicia positiva, la cual permita observar el horizonte de la política desde la presencia del poder delegado, es decir, que la potestas no se convierta en una autodeterminación de la soberanía del poder, la Fetichización, en donde solo ejerce acciones de injusticia, pues no puede olvidar que la Justicia es solo posible con “una conciencia ética capaz de escuchar la voz del otro” (Dussel, 2013, p. 81).

Ahora bien, desde este orden ideas, surge en Pablo de Tarso la categoría de la Fe (πίστις), la cual es el elemento fundamental de la Gracia Justificante, que engendra un nuevo movimiento,

que parte de la actitud de Dios para con el hombre, quien busca justificarlo gratuitamente, partiendo el amor como instancia en la que se reconoce que “Dios salva al hombre solo por su misericordia” (Penna, 2013, p.165). De esta forma, la Fe para el hombre es la actitud, es la capacidad de reconocer y de aceptar en sí mismo la necesidad de la presencia de Dios, “εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις”¹⁷ (Lacueva, 1984, Rm. 11, 6).

Sin embargo, para Pablo, la Fe cuando se fundamenta en la Ley puede llegar a anular al ser humano frente a la Gracia Justificante, pues, sería una Fe desde la increencia, buscando la repreensión de la verdad de Dios, generando un aislamiento del hombre, pues, deja de justificar la realidades humanas, transmitiendo indignidad y corrupción en todo lo terrenal, es decir, “la Fe misma puede estar envuelta en un disfraz” (Barth, 1998, p. 114), ya que impone al hombre comportamientos morales distintos que van en contravía de su libertad, en este sentido, se vuelve una Totalidad que tras la figura de la Ley y la Justicia genera la muerte del mismo hombre.

En este mismo orden de ideas, para Enrique Dussel la Fe es tomada como una herramienta de sometimiento, especialmente al observar el proceso de colonialismo generado por Europa tras el “descubrimiento de América”, en donde el “indio” se consideró como un ser que practicaba un estilo de vida ligado a la supervivencia, vegetarianos, algo débiles y con niveles de natalidad baja, esto desde la perspectiva de la “cultura europea la cual se consideraba la más desarrollada, es decir, una civilización superior a las otras culturas y que debía evangelizar a aquellos que aún eran salvajes”. (Dussel, 1994, p. 89), lo anterior, claramente manifiesta la Fetichización, la Totalización de la Fe, pues no se reconoce, no se acepta al otro.

¹⁷ “Y si es por gracia, ya no es por las obras de la Ley; de otra manera la gracia ya no es gracia” (Lacueva, 1984, Rm. 11, 6).

No obstante, para Dussel la Fe también permite la justificación de la política, pues permite “adentrarse al misterio del Otro con lo otro” (Dussel, 2013, p. 63), es decir, permite la proximidad, *el cara-a-cara*¹⁸, el oír la voz del otro. De ahí, que “aceptar la palabra del otro es la Fe” (Dussel, 2013, p. 63), pues se manifiesta la realidad misma, la cual, es criterio para reconocer con certeza que en su palabra hay una apertura, un Otro que busca ser reconocido como Otro. En este sentido, “la Fe en el otro, lejos de ser un fideísmo pequeño burgués o elitista, es la posición del mismo pueblo, ante sí mismo” (Dussel, 2013, p. 63).

Por otra parte, cabe señalar, que frente a lo expuesto, surge la categoría de la Totalidad, que es entendida por Dussel no como un objeto al que se pueda conocer por los sentidos sino la imposición de la universalidad, globalización, la cual supone el silenciamiento, la inmolación de otros mundos, generando así el sacrificio del Otro, pues “La totalidad del mundo es el punto de partida; es la experiencia primera; la que está fundando toda experiencia posterior” (Dussel, 1995, p. 89); un sistema que el hombre ha construido para sentirse seguro, generando que fuera de ella no haya sentido alguno, sólo el sin-sentido.

De esta manera, Dussel plantea que la Totalidad determina la realidad en todo sentido, asume tanto a los objetos como a las personas, de ahí que “todo el mundo quedará definido como una totalidad de totalidades, como un sistema de sistemas que explica todo comportamiento parcial, singular, de cada miembro, sujeto, el yo particular” (Dussel, 2013, p. 50), lo cual,

¹⁸ Para Dussel el cara-a-cara es una experiencia directa con la alteridad que rompe con las estructuras totalizantes de la modernidad eurocéntrica. De ahí que es “Mi cara frente a la cara del Otro” (Dussel, 1973, p. 116) lo cual lo inserta en el marco de la alteridad, en el reconocimiento del Otro como Otro.

transforma al Otro en una cosa que se define desde el ser de la Totalidad, desde el ser dominante, convirtiéndose así en un monólogo en el que se diviniza la política, la Ley, la Justicia, el Estado, agotando las posibilidades de lo diferente.

Así pues, la Totalidad es la categoría fundamental para reflexionar y analizar el pensamiento occidental, pues, ésta favorece el sacrificio del Otro para sí mismo, es decir, para un beneficio propio. El Otro es imposibilitado, es negado, cosificado, definido desde la Totalidad.

Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. (...) Se transforma (...) en ‘ideología’ (...). Tapa el sentido real del mundo y, a la vez, niega el mundo ‘del Otro’. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser ‘el mundo’ (Dussel, 1995, p. 126),

De ahí que, se hace necesario criticar la ontología tradicional porque ésta se puede convertir en una ideología que desvirtúa y silencia la realidad de los Otros; lo cual, limita la comprensión de la pluralidad y diversidad del mundo, privilegiando una visión que se erige como la única válida, impidiendo de esta forma que se generen cambios radicales en las sociedades.

En este sentido, para Pablo de Tarso la Totalidad es asumida como esclavitud a la que el hombre se somete por cumplimiento de la Justicia y de la Ley, por tanto, se plantea el interrogante “οὐκ οἶδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἦτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς”¹⁹ (Lacueva, 1984, Rm. 6,16), dejando entre ver que la

¹⁹ “¿No sabéis que, si os sometéis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para Justicia?” (Lacueva, 1984, Rm. 6, 16).

Totalidad es la dominación del hombre desde un sistema hegemónico vigente que le impide el desarrollo de su libertad, coartando así su forma de ser tanto del hombre como de toda la creación.

Sin embargo, a la categoría de Totalidad se contraponen la de Exterioridad, que, para Dussel, es la “condición práctica de la crítica teórica a la totalidad del capital” (Dussel, 1990, p.12), es decir, es el lugar, el espacio, la realidad del otro, del trabajador que vive alejado de toda lógica del capital; lo cual, permitirá iniciar el desarrollo del pensamiento y del discurso desde la periferia, desde los oprimidos, siendo así el referente para salir de la Fetichización en la que ha quedado sumergida la política, el poder, la justicia, la Ley, e incluso la Fe.

Ahora bien, no se puede desconocer que la Exterioridad es la categoría que muestra un potencial político en Dussel, pues reconoce que en “el momento mismo en que el dominado se encamine a la exterioridad del “todo” opresor para ocupar el lugar de un libre ante libres” (Dussel, 2015, p. 89) logrará alejarse de todo sistema que justifica la primacía de la violencia y de la opresión. De ahí, que Dussel reconocerá que, en el pueblo, como Exterioridad, se reconocerá la “configuración de la plebs, es decir, de un bloque social de los oprimidos, pero también de los excluidos, las víctimas, que no pueden vivir plenamente en el sistema político vigente” (Dussel, 2006, p. 101), por tanto, se constituirán con un nuevo orden, el cual es más justo que el anterior, pero, éste nunca será plenamente justo, porque siempre generará movimiento, crítica, historia, Exterioridad.

Desde esta perspectiva, para Pablo de Tarso, la Exterioridad, implica el reconocimiento de דָבָר (Dabár)²⁰, Palabra de Dios, la cual permite la alteridad, la libertad; de ahí, la importancia del Kairós²¹ que se manifiesta a través del misterio pascual de Jesucristo, el Hijo de Dios. Kairós que se hace presente en la relación constante con el Mesías, lo cual implica un acontecimiento comunitario, en el tiempo histórico, que irrumpe la historia (Cronos) para salvar, a las víctimas del pasado, ἐν τῇ ἀνοχη τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ²² (Lacueva, 1984, Rm. 3, 26). De esta forma, se presenta la frontera entre el pecado, la muerte, y Justicia, la vida; pues para Pablo “el pecado y muerte de uno y la Justicia y vida del otro abarcan y caracterizan la totalidad de la vida del hombre y de la humanidad en todas sus dimensiones” (Barth, 1998, p. 131) logrando así la ruptura de la Fetichización de la Ley, la Justicia, la Fe y el Estado.

En este orden de ideas, conviene advertir que la categoría de Exterioridad posee un vínculo directo con la Voluntad-de-vida, categoría que en Dussel parte del desarrollo de una ética material, afirmando “la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido, o excluido” (Dussel, 1998, p. 91), pues, el cimiento de la voluntad de vivir es la Vida misma, la cual se constituye a partir del querer y el tener que querer para sobrevivir, porque la vida humana es la realidad misma que se genera como elemento constitutivo de una corporalidad concreta, siendo ésta el punto de permanencia de la voluntad, en este sentido, “la vida humana es el contenido de la ética” (Dussel, 1998, p. 91).

²⁰ Palabra https://www.logosklogos.com/strong_hebrew?search=palabra

²¹ El Kairós es un término griego que se traduce generalmente como momento oportuno o tiempo adecuado. En contraste con chronos, que se refiere al tiempo cronológico y secuencial.

²² “En un tiempo caracterizado por su paciencia, y así muestra su Justicia en el tiempo presente, siendo justo y justificador del que cree en Jesús”. (Lacueva, 1984, Rm. 3, 26).

Por tanto, la Vida como principio de la ética, no se constituye en una idea, en un horizonte o concepto abstracto, sino que es lugar donde se encara la realidad misma de la vida del hombre, fundamentando así, el horizonte ontológico, pues la Vida “es el ser del ser humano, es la fuente del valor” (Dussel, 1998, p. 91), pero no asumido en sí mismo, sino como fundamento de todos los valores que la constituyen, de ahí, que debe pensarse como la vida de toda la humanidad.

Por otra parte, cabe señalar, que la Voluntad-de-Vida no debe asumirse como un vitalismo, sino como la lucha que se emprende por no morir de aquellos movimientos de transformación, situados en la periferia, que son liderados por los sistemas totalitarios sobre los excluidos, como los indígenas, africanos, grupos populares, mujeres, etcétera, que luchan por la vida desde una perspectiva ética del ser humano en su dimensión material. Porque es con relación a las víctimas, a los excluidos, como se describe el principio ético material, pues,

el que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica (su modo de concebir la Felicidad, con una cierta referencia a los valores y una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad (Dussel, 1998, p. 140).

Frente a esto, cabe destacar, que el ser humano al tomar conciencia de su propia Vida constituye una comunidad crítica en la que niega el sistema que lo subyuga, que lo anula y proyecta

a su vez una alternativa que transforma y sustituye dicho sistema. En este sentido, la Voluntad-de-Vida constituye uno de los momentos del querer vivir con los Otros, potenciando el vivir no solo particular sino comunitario.

Ahora bien, la categoría de Voluntad-de-Vida se puede rastrear fácilmente en Pablo de Tarso, quien escribe sus cartas dirigidas a comunidades con el objetivo de tomar conciencia y actuaran en consecuencia a favor de una praxis liberadora, crítica, transformadora; en el que el ágape, entendido como un amor que parte de la plena responsabilidad frente al Otro como Otro, asume el servicio y la disposición porque, “οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ’ εἰς ἀλλήλων μέλη”²³ (Lacueva, 1984, Rm. 12, 5), lo cual implica que no se es cristiano sino solo en la relación con el Otro, con el desamparado, el pobre, la viuda, el esclavo.

Así mismo la Voluntad-de-vida se asume en Pablo de Tarso cuando señala que “γὰρ κατὰ σάρκα ζητετέ μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε”²⁴ (Lacueva, 1984, Rm. 8, 13); en el que se puede observar que el hombre no debe vivir según la carne, pues la carne en Pablo lleva al pecado, a asumir la Ley y la Justicia y totalizarla de forma que lleva a la muerte del hombre y de la comunidad, por eso, en la perícopa es más importante la vida en el Espíritu, la cual manifiesta la gracia justificante, aquella que rescata al otro sobre cualquier hegemonía del sistema.

²³ “Así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros” (Lacueva, 1984, Rm 12, 5).

²⁴ “sí vivís según la carne moriréis. Pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis” (Lacueva, 1984, Rm 8, 13).

Asimismo, frente a la categoría de Voluntad-de-Vida se hace necesario realizar un abordaje al Principio Crítico Discursivo, el cual consiste en “la referencia a la intersubjetividad de las víctimas excluidas de los acuerdos que les afectan (que la alienan en algún nivel de su existencia real)” (Dussel, 1998, p. 463), es decir, el principio permite generar una validez crítica que parte de la constitución de una comunidad de aquellos que han sido excluidos, víctimas, que se reconoce distintos al sistema dominante, y que se hace partícipes de acuerdos de todo lo que les perturba, lo que lleva a sostener que el consenso crítico se “fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional” (Dussel, 1998, p. 464).

Ante lo expuesto, cabe señalar, que el Principio Crítico Discursivo, lleva a las víctimas a un reconocimiento en una comunidad, en la que “habiendo sido excluidas se reconocen como sujetos éticos, como el Otro como otro que el sistema dominante, acepta siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos” (Dussel, 1998, p. 464). Es decir, el principio se puede desarrollar en dos vías, un aspecto negativo en el que se puede comprender y explicar las causas que permitieron la enajenación de las víctimas; y, otro positivo, que permite generar creativamente alternativas futuras obligando a “ejercer una democracia-crítica” (Dussel, 1998, p. 466), lo cual permitirá el surgimiento de movimientos sociales, autónomos y críticos.

En este aspecto, es importante reconocer que frente al desarrollo de la Vida comunitaria nada puede determinarse políticamente sin la “mediación de los niveles formales procedimentales que alcanzan la pretensión pública de legitimidad que le otorga el principio discursivo en la política” (Dussel, 2009b, p. 403), pues, la perspectiva institucional y el carácter público de una

comunidad política son el núcleo fundamental para que las decisiones impacten a los afectados, gracias a la participación simétrica de los ciudadanos.

Desde esta perspectiva, es necesario entender que la política no posee un significado amplio y restringido, ya que incluye toda “acción humana social práctica que no sea erótica, pedagógica o antifetichista estrictamente” (Dussel, 1996, p. 87), es decir, incluye tanto al gobernante como al gobernado en las todas las relaciones que pueden establecer, relación que Dussel denominará Hermano-Hermano (fraternidad); en el que se observa una relación continua con el poder instituido.

Esta relación Hermano – Hermano, se presenta siempre desde una “totalidad estructurada institucionalmente como una formación social histórica” (Dussel, 1996, p. 87), y también, bajo el poder de un estado, el poder político, de ahí que éste solo podrá entenderse desde la relación con el poder instituyente. En palabras dusselianas, la autoridad política no es propiedad exclusiva de un ciudadano arrogante, solipsista, sino que es un elemento, un instante propio de la comunidad política, constituyendo así la *potentia*, entendida como “una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político” (Dussel, 2006, p. 27). Es decir, es un dinamismo constante a través del campo político en el que cada actor político se constituye en el núcleo fundamental de todo lo político.

Ahora bien, es importante entender que el delegar no implica una renuncia al poder, pues, esta es una facultad, una capacidad, que se tiene o no se tiene. En este sentido, es la comunidad

que desde el poder establece los mecanismos para una participación política de todos los ciudadanos a partir de un consenso que parte de lo racional. De esta forma, el poder político de la comunidad, la *potentia*, se establece como voluntad para poder ejercer el poder, la *potestas*, la cual es “institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo. Es el poder fuera de sí,” (Dussel, 2006, p. 29 - 30).

Es por esto, que para evitar que la *potestas* se sumerja en Fetichización, se hace necesario el ejercicio del Poder Obedencial, considerado como la facultad de la comunidad política para reconocer que ha sido elegida a favor de “ejercer delegadamente el poder de la comunidad, en función de sus exigencias, reivindicaciones y necesidades” (Dussel, 2006, p. 36), actuando no como fuente de autoridad ni de dominio último sino como ente delegado, que escucha y obra siempre en favor de las exigencias y reclamos de la comunidad, buscando así cumplir con la exigencia política de Justicia. Por eso, quien actualiza o ejerce plenamente el poder político, debe generar y conducir acciones que permitan establecer instituciones justas.

En este sentido, el actuar de la *potestas*, del poder elegido, no puede ser cómplice de la dominación política, del despotismo del poder, ya que fue elegido para “obrar a favor de la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos” (Dussel, 2006, p. 102). Por eso, el poder político debe asumir el principio normativo democrático el cual “le permite efectuar acciones legítimas y organizar nuevas instituciones de legitimación” (Dussel, 2006, p. 105) con el fin, de generar consenso crítico para lograr participación de los oprimidos, de los excluidos, de la periferia, lo cual lo llevará a enfrentarse a una institucionalidad conservadora que impide la Liberación de las víctimas.

Con relación a lo anterior, el Principio Critico Discursivo se puede rastrear en Pablo de Tarso a partir de Rm. 6, 17 “Χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς”²⁵ (Lacueva, 1984), en el que se asume la necesidad de anunciar el kerigma (evangelio), con el propósito de tratar y agregar a todos aquellos que han sido excluidos por la sociedad, por la Ley y el estado, como rechazados de la gracia de Dios; por tanto, Pablo anima a la comunidad a fomentar en el conocimiento de Jesucristo, con el fin de superar el pecado por la Gracia Justificante que Dios derrama. Esto implica, que la Gracia se “prueba, acredita y manifiesta en que ella osa (Perdona nuestras culpas como también nosotros perdonamos a nuestros deudore) presuponer, no ver y, sin embargo, creer un ser agraciado «de corazón»” (Barth, 1998, p. 279), para así ser un apóstol que está al servicio de la comunidad para reconocer y restituir a los seres humanos como poseedores de la Gracia de Dios.

Finalmente, frente a este proceso de la Exterioridad, se hace necesario asumir la categoría del Otro, que Dussel asume desde la perspectiva de Levinas como proximidad en el que hay un verdadero encuentro con el cara-a-cara, considerado como una práctica dialógica, asumiendo la responsabilidad para con él Otro, no de una forma totalizante, absoluta; sino, como aquel que debe estar a mi lado, cerca de mí. De ahí que,

“El Otro” posee la exterioridad propia de la persona (en griego rostro) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de la Liberación, llegan a comunicarse históricamente. (Dussel, 1975, p. 9).

²⁵ “Pero gracias a Dios, vosotros, que erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón al modelo de la doctrina que habéis recibido” (Lacueva, 1984, Rm. 6. 17).

No es que la Totalidad pierda importancia, sino que entorpece que el Otro sea posible; de ahí, que la ética necesite de normas que sean oportunas y adaptables de manera que no se quede en un plano profundamente conceptual, autorreferencial y argumentativo como lo propone Levinas; sino, por el contrario, lo que se busca es una ética que encarne la moralidad, desde la teoría y la práctica, con el fin de generar una praxis liberadora que materialice lo conceptual en hechos reales.

No pretende la Ética de la Liberación ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la «normalidad» histórica vigente presente. (...) que frecuentemente pueden cínicamente ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados - excluidos de las «mesas de negociaciones» del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los ethos de autenticidad, y bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legitimidad. (Dussel, 1998, p. 15-16).

Es así, como Dussel reconoce que el verdadero encuentro con el Otro se establece a partir del cara-a-cara, de la proximidad, que es anterior a la conceptualización de un sujeto ante el objeto, por ello, hay apertura, mediación del ser humano que comprende el rostro del Otro. Es proximidad porque el ser humano está en relación con otros, no los asume como objetos o cosas, sino siempre como Otro ser humano. Es decir, es la manifestación de la Exterioridad del Otro, el cual es

diferente, de ahí, que se asume como una experiencia ética y política que establece un dialogo en el que el Otro se convierte en un pueblo concreto, libre; que se sitúa fuera de la Totalidad.

En fin, el Otro, es una categoría que se manifiesta claramente en Pablo de Tarso cuando reconoce que “*Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, (...) ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες*”²⁶ (Lacueva, 1984, Rm. 15, 9 – 13), en este sentido, se muestra la importancia de ver en el Otro no solo el rostro humano sino también el rostro de Dios, pues, sin duda, hay que recordar que el ágape está relacionado con la Gracia, de modo que se manifiesta como una “protesta contra la perturbación en la que se encuentra el hombre como hombre” (Barth, 1998. p. 526). De ahí, que no se puede olvidar que el amor es sincero, no tiene fin, participa de la eternidad. Por tanto, el obrar está encaminado a dar gloria a Dios en toda circunstancia de Vida de la comunidad, ya que, en la persona del Otro, se manifiesta el misterio de Dios.

²⁶ “el amor sea sin fingimiento. Aborreced lo malo, seguid lo bueno. (...) compartiendo las necesidades de los santos; practicando la hospitalidad” (Lacueva, 1984, Rm. 12, 9 – 13).

Capítulo I:

Pablo de Tarso en Enrique Dussel

“La Ley mata a todo oprimido en algún nivel de la existencia [...]

Ley imperante y muerte se dan simultáneamente”

(Dussel, 2015c. p. 120).

Con respecto a la Fetichización de la Ley, Enrique Dussel fue uno de los pensadores latinoamericanos que más se preocupó por analizar y contribuir al debate ético y político actual buscando generar un discurso de Liberación que se articulará con una praxis concreta y que posibilitará una ruptura de la Ley como Fetiche, pues ésta, dejó de ser la garante de la vida para legitimar la opresión e incluso la muerte de los individuos, “del Otro”.

Ésta reflexión ético - política de Dussel se centró en la primacía de la Vida a partir de un ejercicio crítico para afirmar “la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido, del excluido” (Dussel, 1998, p. 91), pues, reconoció que la vida es el principio universal que permite la autorealización del ser humano no solo desde su individualidad sino desde su misma colectividad; ya que, al ser el componente fundamental que incluye y comprende todas las realidades, la Vida se concretiza como la fuente del valor, como el ser del ser humano (Dussel, 2009b, p. 49), fundamento de todos los valores que constituyen la Vida de toda la humanidad.

En este sentido, Dussel en su “*ética de la Liberación*” destacó la importancia y relevancia de la comunidad de vida como fundamento y principio universal que le permite al ser humano “la

producción, reproducción y crecimiento de la vida humana” (Dussel, 1998, p. 62), pues, el hombre se asume como un ser viviente concreto, con una corporalidad, que se manifiesta no de forma solipsista sino desde una comunidad concreta en la que se reconoce al Otro como un igual; lo que genera la comunidad de comunicación, en la que los seres humanos a través del lenguaje alcanzan un consenso y reconocimiento del Otro desde la argumentación para comunicar, dar validez y supremacía a la vida; de manera que, se aleja de la violencia y la Fetichización

Cabe señalar, que Dussel plantea una comunidad de comunicación en el contexto de la filosofía de la Liberación lo cual posibilita percibir las distancias y cercanías con Karl-Otto Apel en relación al diálogo argumentativo; pues, desde la perspectiva Fenomenológica la ética y la política liberadora parte de un escenario específico, real, situado, en el que se tiene como propósito alcanzar una transformación de la reproducción de la situación de exclusión y de pobreza; refutando la asimetría en la comunidad de comunicación que propone la postura discursiva de Apel (Dussel, 2020, p. 42), la cual plantea un escenario ideal en el que los individuos poseen las circunstancias excepcionales tanto del habla y de la vida que le permiten llegar consensos sin ninguna clase de limitantes.

Además, no se puede desconocer que el encuentro con Karl-Otto Apel le permitió a Dussel pensar la ética normativa sustentado en tres principios: Material, el cual se fundamenta en el desarrollo de la vida como un deber ser, de carácter subjetivo. Formal, que se desarrolla desde la mirada intersubjetiva, estableciendo la preocupación por el Otro, el excluido, a quien se le ha negado la vida. Y, de factibilidad el cual supone la ejecución de las transformaciones institucionales liberadoras de las víctimas y los excluidos.

Por tanto, ante este planteamiento, Dussel reconoce que el ser humano al tomar conciencia de su propia vida a partir de la comunidad de vida y de comunicación logra constituir y forjar una comunidad crítica en la que niega el sistema que lo subyuga, que lo anula y proyecta a su vez una alternativa que transforma y sustituye dicho sistema, lo que lleva a potenciar el vivir no solo particular sino comunitario, el cual, parte de la relación del “cara-a-cara”.

Frente a este escenario, Dussel reconocerá que las principales disertaciones filosóficas (ético – políticas) surgidas a partir de la categoría de Vida, especialmente en relación con el problema del “cara-a-cara”, no solo son exclusivos del pensamiento occidental, sino que parten, se fijan y se sitúan de acuerdo con la cultura y devenir histórico de cada uno de los pueblos, lo cual, se evidencia en el encuentro con narrativas no occidentales, tal como le sucede con Pablo de Tarso²⁷.

²⁷ “Pablo de Tarso: Israelita, del linaje de Abrahán, hijo de padres “hebreos” y de la tribu de Benjamín, nació en Tarso, capital de la provincia romana de Cilicia, hacia el año 5 de nuestra era. Sus padres eran oriundos del norte de Galilea, pero muy probablemente fueron llevados a Tarso como prisioneros de guerra y vendidos como esclavos, a causa de la insurrección surgida a la muerte de Herodes el Grande. Se dice que era “ciudadano romano” de nacimiento, lo cual se explica porque sus padres debieron ser liberados de la esclavitud o por sus amos romanos o por los servicios prestados al Imperio, convirtiéndose así en ciudadanos romanos. Pablo, circuncidado al octavo día de su nacimiento, recibió el nombre hebreo de Saúl, como el primer rey de Israel, pero, según la costumbre de los judíos de la diáspora, recibió juntamente un nombre conveniente en griego, Paulos.

Sobre la formación de Pablo hay dos opiniones. La primera afirma que Pablo, desde su niñez, fue educado en Jerusalén. La segunda, mantiene que la primera formación humana la adquirió en Tarso, su ciudad natal. Sus padres judíos le enseñaron la lengua aramea y, como tenían una buena posición económica, hicieron que su hijo, después de la educación primaria, frecuentara la famosa universidad de cultura helénica clásica de Tarso, émula de las de Atenas y de Alejandría. Así se comprende el dominio que Pablo adquirió de la lengua griega común, las estructuras retóricas que se manifiestan en sus escritos y el estilo vigoroso de sus cartas.

En cuanto a su formación religiosa, Pablo la recibió tanto en el seno familiar como en la sinagoga del lugar. Una vez terminados sus estudios universitarios, se vio frente a un dilema: permanecer en Tarso y abrazar la vida común y corriente de los judíos de la diáspora, o trasladarse a Jerusalén, donde profundizaría en el conocimiento de su Fe judía y podría vivirla con mayor observancia. Pablo optó por la segunda alternativa y tomó el camino hacia Jerusalén. Una vez llegado a la Ciudad Santa, se adhirió al grupo de los fariseos y adquirió de Rabbí Gamaliel I una seria formación en las divinas Escrituras, en la Ley oral y en los métodos exegéticos de los rabinos, y se hizo celoso defensor de las tradiciones de los padres. Muy probablemente Pablo frecuentaba en Jerusalén la sinagoga judío-helenística; así se comprende mejor que, aunque haya aprendido el hebreo, utilice en sus epístolas la Biblia en su traducción griega. Pablo, antes de ser llamado a la Fe cristiana, se presenta equipado con una notable serie de cualidades humanas y religiosas: era a la vez israelita por su raza, griego por su cultura y romano por su ciudadanía; era un judío practicante

Por ende, el presente documento, busca analizar la interpretación realizada por Enrique Dussel de la epístola a los Romanos de Pablo de Tarso a propósito de la Fetichización de la Ley; un texto que se sitúa en el marco de narrativas no occidentales debido a que se establece fuera del canon eurocéntrico²⁸, narrativas que son subalternas porque nacen de culturas vulneradas, marginadas.

Para tal fin, se partirá de la comprensión de la concepción antropológica en la que el hombre se asumirá no como una dualidad sino como una unidad, elementos que se establecerán desde el dialogo interdisciplinario entre filosofía y teología con el fin de reconocer al hombre como una totalidad, categoría que posteriormente se reformulará desde la comprensión de la ética y la política de Enrique Dussel para determinar una Totalidad que en diálogo con las categorías de Exterioridad y Vida permitirán entender el devenir de la Fetichización del Poder.

Ahora bien, para comprender la concepción antropológica en Pablo de Tarso es importante entender que la Epístola a los Romanos al estar inserta en la perspectiva semita²⁹ (hebraica – cristiana), describe el sufrimiento al que fueron sometidos gran parte de los ciudadanos del Imperio Romano; de ahí, que ésta está dirigida a “comunidades éticas” a fin de tomar conciencia

y un fariseo exigente”. (<https://verbodivino.es/hojear/2186/pablo,-apostol-de-cristo.pdf> Consultado el 17 de agosto de 2023).

²⁸ El eurocentrismo se comprenderá desde la postura de Castro-Gómez como “una forma peculiar de entender la relación entre lo universal y lo particular; es un término que se refiere a una concepción clásica de universalismo y no tiene que ver con el reconocimiento de la universalidad, es un concepto que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial y nada tiene que ver con los adelantos y avances que son patrimonio de la humanidad que provienen de Europa”. (Castro-Gómez, 2019, p. 75-76).

²⁹ “La palabra semita se refiere a las personas descendientes de Sem. Esto incluye a los árabes y judíos. Sem era uno de los hijos de Noé (Génesis 10: 21, Lucas 3:36). Entre los pueblos semitas encontramos a los acadios, los amorreos, los himaritas, hebreos (judíos) y etíopes”.

(<https://etimologias.dechile.net/?semita#:~:text=La%20palabra%20semita%20se%20refiere,%2C%20gabaonita%2C%20jesuita%20y%20sunnita>. Consultado el 12 de agosto de 2023).

intersubjetiva crítica y actuar en consecuencia” (Dussel, 2012c, p, 17), pues, solo desde reconocimiento de la vida del Otro se logra potenciar el ser mismo del hombre, la fuente de su valor, la vida.

Por tanto, es importante comprender que a través del abordaje que realizó Enrique Dussel de Pablo de Tarso, se sitúa un pensamiento que busca reconocer la importancia de la Liberación³⁰ como elemento que permea la vida de todos aquellos que fueron sometidos, subyugados por un sistema que podría denominarse opresor; en palabras de Dussel, es analizar el ejercicio que despliega el Centro sobre la Periferia, Fetichizando el poder; es decir, es el ejercicio que impide que “la libertad sea uno de los más preciosos dones que a los hombre dieron los cielos” (*De Cervantes, Saavedra, Capítulo LVIII*), pues, el hombre ha sido Totalizado, Fetichizado, dominado como producto de un sistema que se adora a sí mismo.

Cabe destacar, que el diálogo que se presenta entre Dussel y Pablo de Tarso, se comprende como un dialogo interdisciplinario entre filosofía y teología, el cual posibilita un cambio de perspectiva heredada de algunas premisas dadas en el siglo XX, en el que, la interpretación exegética tradicional sobre las epístolas paulinas se vio permeada por una comprensión distinta a través de un diálogo interdisciplinario en el que se deja de lado la “interdicción absoluta de usar o interpretar filosóficamente textos de la biblia judeocristiana” (Dussel, 2012c, p, 10), de forma que estos se convierten en uno de los núcleos centrales de la pregunta por la política a partir de la reflexión de la filosofía latinoamericana.

³⁰ Para Dussel la Liberación es “el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, fritura, nueva en realidad. Es el acto del oprimido por el que se desoprime, del reprimido por el que se expresa o realiza, tiene dos momentos de una misma actividad: negación de la negación en el sistema”. (2013, p. 83-84)

Frente a este planteamiento, Dussel reconoció la importancia de utilizar las epístolas paulinas como “narrativas racionales con base en símbolos” (Dussel, 2012c, p, 11), a fin de descubrir las categorías implícitas de carácter universal que se manifiestan en dichos textos, ya que son narrativas que favorecen la interpretación del mundo desde el contexto económico, social, religioso y político a partir de mitos³¹ que contribuirán en la comprensión del devenir mismo de la racionalidad humana.

En este sentido, la lectura que realizó Enrique Dussel de las epístolas paulinas está fundamentada en la relación dialéctica entre Totalidad y Exterioridad; las cuales, se analizarán a partir de los textos el humanismo semita (Dussel, 2012a), el dualismo de la antropología de la cristiandad (Dussel, 2012b) y Pablo de Tarso y la filosofía política (Dussel, 2012c); textos que permitirán realizar un acercamiento a la antropología que plantea Pablo de Tarso, en el que, se reconoce que el cristianismo naciente, al contrario de lo que se piensa, no habla de un dualismo antropológico sino de una unidad, de una totalidad; Categoría, que analizada desde la epístola a los Romanos favorecerá el bosquejo de la Fetichización de la Ley en relación con la praxis política actual.

Por consiguiente, cabe resaltar que en el panorama antropológico el apóstol Pablo se centra en la visión semita, a partir de la cual, reconoce que el ser humano no se encuentra sujeto a una definición propia sino que se forja a partir de un constructo que parte del mismo devenir histórico

³¹ Para Enrique Dussel los mitos constituyen respuestas racionales de la humanidad a la interpretación y explicación de problemas del entorno real, de su mundo. De ahí que son, “narrativas simbólicas, no irracionales que se refieren no sólo a Fenómenos singulares; por el contrario, son enunciados simbólicos y, por ende, de doble sentido, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico que descubre las razones. Y, en este sentido, son racionales y contienen significados universales y están contruidos con base en conceptos”. (Dussel, 2009a, p. 15)

y cultural en el que se encuentra inserto; pues, para la tradición semita el hombre es el resultado de “diversas familias, que poseen una variedad de tradiciones, pueblos y estructuras” (Dussel, 2012a, p. 169), siendo fruto de un proceso de transculturación³² que permite establecer la relación del hombre con la cultura.

Proceso que no fue ajeno al pensamiento cristiano naciente, pues, el cristianismo fue fruto del encuentro con la cultura semita, la cual favoreció el desarrollo de la visión antropológica que desembocó en la comprensión del hombre como una unidad, pues, se observa un “cierto logos dicho por el hombre acerca de si mismo; (...) una explicitación de las estructuras humanas vivida así por una comunidad histórica concreta” (Dussel, 2012b, p. 14), es decir, es el reconocimiento de un pensamiento que se concretiza a través de la historia a partir de estructuras culturales, políticas y religiosas que fueron el horizonte propio que la determinó.

Como resultado de esta postura paulina, se logra entender que no hay un enfrentamiento entre dos posturas filosóficas sino el desarrollo dialogante de dos estructuras intencionales que permearon la Vida misma del hombre en relación con su existencia, una síntesis entre el pensamiento helénico y el semita, un diálogo de dos culturas que llevó a la cristiandad a expresarse a través de un lenguaje lógico y ontológico distinto del hebreo, logrando pensarse más allá del sistema de dominación siendo capaz de pensar la exterioridad del sistema (Dussel, p. 231).

³² El termino Transculturación debe entenderse desde la perspectiva de Fernando Ortiz, quien lo describe como “un proceso múltiple, que no sólo implica la pérdida de una cultura previa, sino la creación de nuevos códigos culturales, la transformación de otros adoptados de la cultura dominadora y la síntesis de todo ello” (Ortiz, 2002, p. 30).

Asimismo, cabe señalar, que en sus narrativas epistolares, el pensamiento de Pablo de Tarso tuvo pocas influencias del pensamiento helénico, pues, siendo éste un discípulo del gran teólogo hebreo Gamaliel, “supo definir su actitud ante el judaísmo con las mismas armas lógicas” (Dussel, 2012b, p. 25), de manera que sus epístolas no solo manifiestan expresiones de carácter moral, sino que establecen disertaciones políticas dadas en las circunstancias propias del pueblo que no pueden ser pensadas al margen de la Fe, elementos que serán fundamentales para que se desarrolle el pensamiento filosófico cristiano.

Además, las cartas paulinas de alguna u otra forma son respuestas al lamento del pueblo por conseguir una “Justicia política y económica en escala universal” (Dussel, 2012c, p, 15), pues, en su desarrollo se manifiesta una valoración crítica del ámbito político y religioso en las que se encuentran subsumidas las comunidades y sus narrativas expresadas en las epístolas; comunidades que se enmarcan dentro del ámbito del Imperio Romano en un periodo de “consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaban un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables” (Dussel, 2012c, p, 15), experiencia que plasma la Fetichización de la Ley, del poder de unos pocos sobre la mayoría.

Lo anterior, permite comprender al Imperio Romano como Totalidad puesto que se organizó sobre una situación de injusticia, pues la mayor parte de su población “eran esclavos, libertos pobres y campesinos agobiados por tributos que volvía a la población servidumbre o semi – servidumbre” (Dussel, 2012c, p, 17), manifestando así, que eran pocos los ciudadanos que poseían dignidad, lo que permitía reconocer que “la Ley justificaba la vigencia de la estructura de

dominación con funciones y derechos claramente definidos” (Dussel, 2012c, p, 17), en este sentido, la Ley se había Fetichizado.

Asimismo, conviene subrayar, que las cartas paulinas se sitúan en el periodo Intertestamentario, época en la que prima una visión de carácter apocalíptico en el que hay una preeminencia por el Reino de Dios, concepto fundamental para comprender la escritura de Pablo de Tarso como helénico pero con una cosmovisión judía, en el que, plasma un “dualismo” entre carne y espíritu, que desde la visión judía no es una postura entre la “materia y la no materia, sino entendida como una forma de ser en el mundo” (Howard Richards, 2022, p. 11); manifestando, de esta forma una unidad, una totalidad.

Esto, claramente se observa cuando Pablo afirma: “existe una inteligencia de la carne (Colosenses 2, 18), una sabiduría de la carne (Romanos 8, 6), que se opone a la φρόνημα του πνευματικού³³” (Dussel, 2012a, p. 200); en el que, utilizando categóricas helenísticas logra contraponer la sabiduría griega a la sabiduría judía, es decir, manifiesta que la sabiduría helénica corresponde más a la sabiduría de la carne, la cual es generadora de la corrupción, del pecado, de la soberbia, de la esclavitud, pues, la corporalidad material del ser humano no está en condiciones de servir a la Fe en Dios, ya que está fuera de la Alianza pues ha caído en idolatría, en la Fetichización y, por tanto, está fuera del fundamento que es Cristo.

Mientras que, la sabiduría espiritual, judía, es aquella que glorifica al ser humano en su totalidad, ya que restaura su naturaleza, liberándola de la esclavitud, de la corrupción, de la

³³ Sabiduría del espíritu.

Fetichización; pues, Pablo entiende que quien actúa por el Espíritu posee una nueva comprensión de la libertad, porque actúa en beneficio de la Vida y no en contra de ella, ya que está sujeto al acontecimiento salvífico de Cristo.

Ante dicha distinción de sabiduría helena y judía, Dussel retoma algunos pasajes de la epístola a los Corintos para explicar la concepción antropológica tanto semita como cristiana, en la que, se asumirá al ser humano como una totalidad, como una unidad orgánica que parte no solo de una relación del cuerpo y el alma, sino de la comprensión misma de la resurrección, por tanto, afirmará que:

Así la resurrección (anástasis) de los muertos (tón nekrón) ... se siembra en un cuerpo psíquico (sóma psykhhikón) y renace un cuerpo espiritual (sóma pneumatikón). Si existe un cuerpo psíquico existe también un cuerpo espiritual, Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (eis psykhn zósan); el último Adam es un espíritu vivificante (eis pneúma zoopoioín). Pero no es el espiritual el que viene primero, sino el psíquico y después el espiritual. El primer hombre, fue (constituido) de tierra, es terrestre; el segundo, viene del cielo... «Yo lo afirmo, hermanos, la carne (sárx) y la sangre (haima) no pueden heredar el Reino de Dios» (1 Corintos 15, 42-50 como se citó en Dussel, 2012, p. 200).

Lo anterior, permite observar, la forma admirable en la que Pablo de Tarso asume las categorías de la antropología helénica para expresar la esencia de la antropología judía, pues reconoce que “existen dos Órdenes, dos eones, y, el hombre puede pasar de uno al otro en su totalidad” (Dussel, 2012a, p. 200); es decir, puede pasar del ámbito terrestre al espiritual, del

cuerpo material, el cual, está marcado por la corrupción, por el pecado, al cuerpo espiritual, resucitado; en el que el cuerpo será restaurado a la incorrupción; pues, para Pablo el “cuerpo espiritual no es un alma griega, sino la misma totalidad asumida por la Nueva Alianza” (Dussel, 2012a, p. 201), lo que manifiesta, que la sabiduría humana se sitúa en un orden distinto a la sabiduría o enseñanza del espíritu, la cual, solo se logrará comprender a partir de la Nueva Alianza, de la resurrección.

Esta nueva alianza, permite reconocer la existencia del cuerpo terrenal en relación con Adán el primer hombre creado y dotado de incorruptibilidad, pero que, gracias a la caída, al pecado, el ser humano impidió la presencia del Espíritu, lo que generó que el cuerpo físico se estropeará por la corrupción, el deshonor, la debilidad, la Fetichización; de manera que, con la presencia del último Adán, Jesucristo, el hombre fuera restaurado, liberado del pecado y glorificado en la totalidad del ser humano, es decir, en el alma y en el cuerpo.

En este sentido, Dussel retomó la narración del libro del Génesis sobre la creación del hombre, (si bien no es el objeto de este trabajo, esto permitirá fundamentar algunos elementos plateados por Pablo de Tarso en sus epístolas), en el que se considera que “el hombre es la obra más bella de Dios, su criatura, la imagen divina por excelencia, establecido como rey de la creación, es decir, un microcosmos” (Dussel, 2012b, p. 38), una totalidad; que es dotado de facultades extraordinarias las cuales solo se logran entender con la categoría de “nefeh y ruaj” (Dussel, 2012b, p. 39), que manifiesta el aliento divino exhalado sobre el hombre, categorías que con la influencia del mundo helénico se afianzarán con el concepto de “nashmah” (Dussel, 2012b, p. 39), que designara en dicha época el concepto de alma en sentido griego, pero que será utilizado

muy poco a lo largo de las sagradas escrituras, ya que para el pueblo judío “el alma no alcanza plenamente la bienaventuranza sin la resurrección del que ha muerto” (Dussel, 2012b, p. 39).

Lo anterior, evidencia que el estado definitivo del hombre solo se logra a partir de la resurrección, pues el hombre se asume como una totalidad, como una unidad orgánica entre *sarx* y *haima*, no como una dualidad con entidades separadas. De ahí, que Dussel reconoció que Pablo de Tarso no aceptó

la anterioridad del hombre ideal, no separando al hombre espiritual al construirlo como “otro” hombre, sino que manifiesta una visión unitaria por la dialéctica entre Adán y Cristo y el orden del hombre según los procederes de la carne o del espíritu, es decir, el mundo de la corrupción de la muerte será vencido por el Reino de Dios que es la resurrección de los que han muerto (Dussel, 2012b, p. 42),

Lo anterior, manifiesta la preeminencia del pensamiento semita - hebreo sobre el griego, pues reconoce una totalidad humana la cual no es disoluble y siempre en relación de consolidar al hombre a partir del uso pleno de su libertad que debe alejarlo de aquello que lo corrompe.

Asimismo, con el fin de explorar las ideas de Pablo de Tarso en lo referente a la antropología, Dussel asumió en un primer momento la concepción plateada a través del evangelio de Juan a partir de la frase “El verbo se hizo carne” (Dussel, 2012b, p. 44). Perícopa que implica entender que el termino Verbo es equivalente en hebreo a “Dabar, término que significa tanto palabra como Exterioridad” (Dussel, 2012b, p. 44), lo cual lleva a comprender la expresión

creadora de Dios que asume la condición humana a través de la carne, asumida, no “en el sentido griego como cuerpo, ya que para el nuevo testamento indicaría cadáver” (Dussel, 2012b, p. 45), sino desde el contexto hebreo, a partir de la categoría “Sarx, que proviene de basar y significa vida, totalidad” (Dussel, 2012b, p. 45), los cuales constituirán el fundamento tanto de la antropología joánica como paulina, porque, no se asume al ser humano como una individualidad antropológica sino como un ser en relación con los otros, lo cual manifiesta una relación entre totalidad y Alteridad, categorías claves para la comprensión de la ética y política de la Liberación.

En este orden de ideas, se puede observar como el pensamiento antropológico paulino va develando las categorías de Totalidad, Exterioridad y Vida las cuales serán fundamentales para el desarrollo de la ética y la política de Liberación que propuso Enrique Dussel, quien profundizó en cuestiones relacionadas con la alteridad, pues, consideró que este es el elemento constitutivo del filosofar, su condición de posibilidad para responder desde un pensamiento situado, desde el reconocimiento de la periferia, de lo marginado y de los excluidos, a los cuestionamientos del ser humano que surgen en el contexto ético y político latinoamericano.

Además, es evidente que lo abordado de la categoría de totalidad y Exterioridad en la antropología paulina solo corresponde a la postura del pensamiento semita – cristiano y, en ellas se puede reconocer un vínculo, pues, la totalidad, si bien es asumida como la unidad del ser humano en su corporalidad y espiritualidad, esta condensa en un primer momento, la realidad de corrupción y pecado que surge tras la caída del ser humano y que solo logra, en un segundo momento, restituirse gracias a la Exterioridad, la cual corresponde a la Palabra de Dios, palabra creadora que

expresa la condición humana y la restaura a través de la Resurrección, sacándola de la idolatría, de la Fetichización en la que ha caído gracias a su corruptibilidad.

De ahí que, tanto la totalidad como la Exterioridad, en el planteamiento paulino se relacionaran con la categoría de Vida, la cual, manifiesta la realidad del ser humano no solo desde el ámbito espiritual sino que involucra la misma historia y la cultura, generando así, un pensamiento situado que permite entender porque para la visión semita – cristiana, el ser humano es restaurado tanto en la carne como en el espíritu.

Este pensamiento situado, que desde el marco de las filosofías de la Liberación se asume como la actitud de reconocer que no solo la Totalidad (los otros) tienen razón; sino también, nosotros podemos tener razón, lleva a comprender la importancia de aprender a escuchar al otro, de aprender a escucharse a sí mismo y hacerse escuchar. Éste constituye uno de los elementos fundamentales para Dussel en el desarrollo de la ética y política de la Liberación, ya que le permitió reconocer que la Totalidad y la Exterioridad pueden ser tratados desde el horizonte filosófico político de los excluidos, de los opromidos, los cuales poseen una historia, una biografía y una libertad; son el Otro, no igual ni diferente, distinto, de ahí que “el rostro de la persona se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo, es alguien” (Betanzos, 2013, p. 18).

En virtud de ello, cabe indicar que la relación entre Totalidad y Exterioridad con la categoría de Vida, que para Dussel fue el principio material, le permitió afirmar que dicho

“principio (ético material) es subsumido por el principio material universal de la política” (Diaz, 2021, p. 105) en el que el eje central de ambos es el contenido de la vida humana; por tanto, la política debe tener compromiso por la Vida, en especial de los más pobres; de ahí, ha de responder a las circunstancias óptimas para su desarrollo, pues, no se puede desconocer que lo político “es la capacidad de llegar a acuerdos e instaurar el orden político guiado por una normatividad ética y teológica” (Diaz, 2021, p. 107), elementos que se manifiestan claramente en la epístola a los Romanos,

εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι. Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, ἀποστρυγῶντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι³⁴ (Lacueva, 1984, Rm. 12, 7 - 10).

Lo anterior, lleva a comprender que el concepto de Totalidad será asumido como el proceso a través del cual “se absolutiza, se cierra, se diviniza” (Dussel, 1973, p.118), una institución, un hombre o un objeto, concepto que se rastrea fácilmente en la tradición judeocristiana a partir de Pablo de Tarso quien asume el término griego κατείδωλος, ον³⁵ para expresar la adoración a dioses (Fetiches) fuera del Dios único.

³⁴ El que es llamado al ministerio, dedíquese al ministerio. Si tienes el don de enseñar, enseña; el don de exhortar, que exhorta; el que da limosna, que lo haga con sencillez; el que preside, preside con celo; El que ejerce misericordia debe hacerlo con bondad. Que vuestra caridad no sea fingida. Odia el mal, aférrate al bien. Amaos unos a otros con cariño tierno y fraternal. Sigán adelante honrándose unos a otros. (Lacueva, 1984, Rm. 12, 7 – 10)

³⁵ Idolatría, llena de ídolos. (Hch. 17, 16) En <https://www.logosklogos.com/interlinear/NT/Hch/17/16>

De ahí, que para Pablo esa totalidad, que encierra al hombre corrupto por el pecado, lo ha llevado a justificar las vigencias de estructuras de dominación, en el que se “legitima el ejercicio del poder de una minoría sobre la inmensa mayoría” (Dussel, 2012c, p. 17), de forma que, estas se convertían en una Totalidad, en un sistema, un mecanismo que “captura, condiciona y determina acciones, actitudes, sentires y saberes de una comunidad” (Míguez, 2019, p. 140), generando una forma de vida, una tradición, una forma de ser que implica la esclavitud, el sometimiento, la Fetichización de la Ley y del poder.

Ahora bien, Totalidad, Exterioridad, y Vida para el pensamiento antropológico paulino, tendrán un elemento adicional que permitirá reconocer que el ser humano no es una dualidad sino una unidad, dicha categoría es la Gracia, la cual es expresada por el Dabar, que restituye la corrupción en la que el hombre se encuentra inmerso, pues, “Dios justifica gratuitamente a todos los hombres sin distinción alguna, y ello lo hace al darles a su Hijo encarnado, muerto y resucitado” (Beltrán, p. 284).

De esta manera, la Gracia se asume desde la “totalidad biológica, viviente o carnal elevado al ámbito espiritual” (Dussel, 2012b, p. 46), lo cual, permite reconocer dos elementos en relación al hombre; el primero, de carácter viviente y mortal y, el segundo, de disposición espiritual, trascendente y definitivo; es decir, un orden que se refiere al primer hombre, a Adán, “quien fue creado por Dios como cuerpo viviente” (Dussel, 2012b, p. 46), dotado de voluntad, un ser autónomo y responsable pero que por el uso de su libertad asume la corrupción, la Fetichización de la Ley y de su propia totalidad. Mientras que el segundo orden corresponde a Jesucristo

considerado como el “Adán escatológico o el ultimo hombre, no como idea arquetípica” (Dussel, 2012b, p. 47), pues, no se encuentra sujeto ni complacido a la Ley, sino que está sujeto a la Gracia.

Lo anterior, permite entender que Dios irrumpe en la historia del hombre, asumiendo a plenitud la totalidad del ser humano -tanto de carne como espiritual generando así, los cimientos para una nueva perspectiva y comprensión del hombre, la cual se condensa en el kerigma, en lo anunciado por Jesús de Nazareth quien con su propia vida plantea la existencia de un Mesías sufriente, asumiendo la humillación más absoluta, para que todo el ser humano fuera participe de la imagen de Dios, la cual no se da por naturaleza sino por participación, por Gracitud. En este sentido el cuerpo no fue causante del mal, de la Fetichización, de la muerte, sino lo fue el hombre desde su plena libertad y en toda su totalidad y, por tanto, de esta forma, debe ser restablecido, resucitado.

Para entender esto, es importante señalar que Dussel reconoció que las narrativas de las epístolas paulinas tuvieron un acercamiento y contacto con el pensamiento filosófico de los estoicos, los cuales se negaban a ver en el placer el único camino para darle sentido a la vida, basando así, su ética en “la aceptación de lo que acontece y la ausencia del deseo, pues, creían que todo lo que sucede en el mundo está regido por el logos y que la aceptación de este destino es la mejor pauta ética” (Román, 2009, p.303); lo cual permitía al ser humano vivir de acuerdo con la naturaleza, ya que se entendía que la libertad se hallaba en el beneplácito de lo que era ineludible y necesario.

Criterios que Pablo asumirá no desde una formula moralizante que reduce la conducta humana, sino a partir de la sabiduría espiritual, la cual, le permitirá comprender que el ser humano en su conducta proviene de la revelación, de una Ley divina manifestada en las Escrituras, más allá de los parámetros lógicos racionales, pues, está anclada a la persona de Jesucristo, como sabiduría divina que se opone a la sabiduría del mundo, por ende, la sabiduría divina resulta ser un escándalo porque va en contra de la corrupción de la Ley, del Fetichismo del poder que ha generado la muerte del justo.

Lo anterior, permite reconocer que el concepto de totalidad que Pablo de Tarso asumía en su visión antropológica realiza un desplazamiento que permitirá comprender con Dussel que ésta se ha convertido en un sistema, auto referido, auto centrado, el cual pretende cerrarse en sí mismo, dándose a conocer como el orden natural y eternizado temporalmente de las cosas, (Totalidad); es decir, ha caído en la Fetichización, mostrándose deslumbrante, operante, radiante, fascinante y sagrado; es decir, la Totalidad se convirtió a sí misma en “la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento práctico del sistema de dominación” (Betanzos, 2013, p. 32), en otras palabras, la Totalidad se ha Fetichizado³⁶.

En consecuencia, de ello, Dussel reconocerá que en las epístolas paulinas la totalidad solo se alcanza al comprender la unidad del ser humano en relación a la justificación de la Fe, justificación que rompe con las distinciones sociales, religiosas y raciales; de ahí la universalidad de su pensamiento y eticidad que logra establecer un cierto ideal de cosmopolitismo acompañado de un cambio moral y religioso, que buscaba la resignificación y restauración de aquellos que eran

³⁶ Remítase a la nota al pie No. 12 para comprender la diferencia entre totalidad y Totalidad.

esclavos y marginados, no solo desde el fuero interno por el cumplimiento de la Ley divina, sino por el fuero externo, por el cumplimiento de la Ley y del poder político que los subyugaba.

De esta forma, se puede reconocer que el fundamento de la antropología cristiana tiene su origen en el terreno fértil de la tradición judía, hebrea, y, por tanto, las influencias helenísticas en el Nuevo Testamento son difíciles de encontrar; pues, a lo largo de las epístolas paulinas el hombre se asume como una unidad orgánica en la que se le considera como un ser divino, constituido en su esencia desde su origen profundo e individual. De ahí, que el hombre sea en primer lugar cuerpo (carne) y vida, totalidad que afirma “la unidad del hombre”. (Dussel, 2012b, p. 58) y al mismo tiempo conexión constante con el Otro, es decir, una interacción directa de cara-a-cara que se refleja en la historia de la humanidad.

En este sentido, el análisis que Dussel plantea de Pablo de Tarso permite reconocer el surgimiento de la categoría de Totalidad y de Exterioridad, que si bien, no se asume desde el ámbito ético – político de la Liberación, si manifiestan los primeros acercamientos y comprensiones para determinar el carácter Fetichista de la Ley, asumida como una Totalidad que impide el mismo ser del hombre en relación con la historia y con su igual, con el Otro, pues la Ley está matando a todo sujeto dominado en algún nivel de la existencia.

Frente a este planteamiento, cabe reconocer que la Totalidad manifestada en las cartas paulinas, si bien parte de la concepción semita se pervierte gracias a un proceso de transculturación en el que se adquiere una comprensión filosófica distinta, pues, la totalidad que daba Vida, que participaba de la Gracia y de la nueva Alianza, de la resurrección, se vuelve un “autorreferente,

cerrado (...) dominador” (Dussel, 2012c, p. 19) que impide el encuentro con el Otro. Por tanto, surge la categoría de Exterioridad que no es otra cosa que la presencia del Dabar, de la palabra de Dios que se devela en “la comunidad concreta de los Otros, más allá de la Totalidad vigente y dominadora” (Dussel, 2012c, p. 19), que busca eliminar la Totalidad, la Fetichización de la Ley, la corrupción del poder que han legitimado la muerte y el silenciamiento de la periferia, de los Otros.

Con relación a esta situación de aniquilamiento y silenciamiento de la periferia, Dussel considera que la Epístola a los Romanos exterioriza un punto crítico y coyuntural de la cosmovisión judía, semita; pues, no solo es el compendio de la Fe de una comunidad, sino que, exterioriza como se desarrolla la legitimización del Estado Romano (Dussel, 2012c, p. 19) y de la תורה, Tora, generando una carencia de “legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora por tener como único criterio la Ley” (Dussel, 2012c, p. 20), pues, éstas se idolatraban así misma, negando la vida del hombre y de los hombres, porque tanto el estado como la Ley se habían idolatrado.

Por esto, a partir de dicho análisis, Dussel propone una interpretación filosófica de la Carta a los Romanos como una narrativa racional que basada en símbolos le permitirá bosquejar las categorías que permean la historia y el desarrollo del hombre y de la sociedad, las cuales, son fundamentales para la Política de la Liberación, estos elementos que propone son los siguientes:

- 1) el significado de justificación o el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones; 2) el concepto mismo de Ley como fundamento del primer orden (eón) vigente; 3) el derrumbe de la Ley debido

a su insuficiencia, a su Fetichización; 4) el nuevo criterio de justificación; 5) la comunidad mesiánica que irrumpe como ruptura con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora (“el tiempo-hora mesiánico”), 6) creando un nuevo orden más allá de la Ley. (Dussel, 2012c, p. 21).

Ahora bien, la reflexión de Dussel parte de la categoría de justificación Rm 1, 17³⁷, definida esta como aquello que “justifica o declara justo a un actor, o a la praxis de la que es agente” (Dussel, 2012c, p. 21), es decir, establece la relación directa entre el actuar para y en relación con la Ley o a un fundamento que permite determinar si se es justo o no, instituyendo de esta forma, la Ley, el estado o el sistema como garante de Justicia y de legitimidad en el actuar del ser humano.

Dussel frente a la categoría de Justificación reconoce que ésta no es propia de la cultura semita, pues, se puede rastrear a partir del mito egipcio de Osiris³⁸ en el que se afirma que los muertos son juzgados por sus obras de acuerdo con el cumplimiento o no de las Leyes divinas; estableciendo un binomio inseparable entre la Ley y la acción. Por tanto, para Dussel esta concepción del pensamiento egipcio le permitió a Pablo de Tarso comprender que “no basta conocer, ni cumplir la Ley para ser justos ante Dios, sino que hay que obrar la Ley para estar justificados”. (Rm 2. 13 como se citó en Dussel, 2012c, p. 22).

³⁷ “Porque en él se revela la Justicia de Dios, de Fe en Fe, como dice la Escritura: El justo vivirá por la Fe”. (Biblia de Jerusalén, 1998, R. 1, 17).

³⁸ “[...] El espíritu del muerto llegado a la Duat era conducido por Anubis ante el tribunal que presidía Osiris. Allí, el Ib era depositado en uno de los dos platillos de una balanza. En el otro se depositaba la pluma de Maat, símbolo de la armonía, la verdad y la Justicia. Los dioses formulaban preguntas sobre la vida del difunto, y el corazón respondía por su portador. De acuerdo con lo dicho, el corazón aumentaba o disminuía su peso. Thoth anotaba las respuestas, y las entregaba a Osiris, que finalmente dictaba sentencia. Si Ib era más liviano que la pluma la sentencia era favorable y el difunto se aseguraba la vida eterna. Si el Ib era más pesado que la pluma, lo cual implicaba impureza, era arrojado a Ammyt, un ser con cabeza de cocodrilo, piernas de hipopótamo y el resto del cuerpo de león, que lo devoraba. Ello significaba el final definitivo de la vida: ya no habría posibilidad de resucitar. [...]” <https://www.sac.org.ar/historia-de-la-cardiologia/el-corazon-osiris-y-el-juicio-de-los-muertos/>

En este sentido, Dussel identifica que Pablo de Tarso increpa a la comunidad cristiana del Imperio Romano para reconocer que no serán justificados solo por el hecho de conocer y cumplir la Ley judía, pues, el escucharla y el estar sometido bajo su dominio no es el único criterio para ser el pueblo elegido y alcanzar la justificación ante Dios. Además, el cumplimiento de la Ley en su perfección implicaría también un actuar que lleva al reconocimiento y a la restauración de aquel que ha sido marginado, excluido, esclavizado; es decir, el cumplimiento de la Ley sería el reconocimiento del Otro.

Por ende, Dussel establece una relación directa entre la categoría de la justificación y la Ley, presentándola como “fundamento del primer orden (eón) vigente” (Dussel, 2012c, p. 22), en el que se reconoce que la Ley actúa como un principio absoluto, es decir, es la conciencia del ser humano para determinar el pecado, generando un punto límite a la voluntad, que sirve como referencia para discernir lo que se considera justo, lo bueno o malo, determinando así un criterio de moralidad o falta de esta.

En consecuencia, de ello, reconoce que para comprender el concepto de Ley hay un antes y un después, hay un caos determinado por el pecado del primer hombre y un después que esta determinado por la promulgación de la Ley que busca justificar la praxis de un orden establecido. En este sentido, se puede afirmar que la Ley puede ser positiva, pues, establece una preocupación por la vida no solo desde el ámbito subjetivo, sino intersubjetivo, es decir, por el Otro, en el encuentro del cara-a-cara; pero también, la Ley puede ser negativa cuando su función principal queda distorsionada de forma que adquiere un ejercicio omnipotente sobre el pueblo, generando así una corrupción de esta o su Fetichización.

Desde este panorama de la visión negativa, surge el “derrumbe de la legitimidad de la Ley” (Dussel, 2012c, p. 23), el cual es el momento negativo en el que se ha asumido e interpretado la Ley como anárquica del momento político, pues, ha llegado a Fetichizarse, a malograrse, corrompiéndose y cayendo en contradicción y conflicto consigo misma, ya que, se erigió como la norma absoluta y definitiva de la justificación, en el que, la Ley está por encima de la vida misma, pues la Ley impide el reconocimiento del otro, porque ha olvidado que “la vida es el contenido de la Ley” (Dussel, 2012c, p. 24).

Frente a esto, Enrique Dussel reconoce que, para Pablo de Tarso, la Ley no debe ser “el criterio último de la justificación porque, en ese caso, nadie podría ser juzgado como justo” (Dussel, 2012c, p. 24), ya que la observancia perfecta de la Ley es inverosímil, porque implicaría incluso producir la muerte de los oprimidos por un sistema, la Totalidad, que se sustenta en la obediencia a la Ley; de ahí que “Ley imperante y muerte se den simultáneamente” (Dussel, 2012c, p. 25).

Por tanto, Dussel establece una relación entre los Hch. 7. 52 – 8, 1³⁹ y el Evangelio de Lucas 24, 26⁴⁰, para reconocer que la Ley destruía a los oprimidos y, en primer lugar, daba muerte al Justo; lo cual dejaba ver a la nueva comunidad que la muerte del Mesías en la cruz era una práctica de corrupción, del Fetichismo de la Ley. De ahí que la muerte del justo debía llevar a la comunidad a liberarse de la Ley como norma absoluta de justificación y colocar la Vida y la Fe,

³⁹ “Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, y a él lo han ahora traicionado y asesinado ustedes. Ustedes, que recibieron la Ley por mediación de los enviados y no la han observado [...] Los testigos, dejando sus capas a los pies de un hombre llamado Saulo, se pusieron a apedrear a Esteban [...] Saulo aprobaba la ejecución” (Biblia de Jerusalén, 1998, Hch. 7. 52 – 8, 1).

⁴⁰ “¿No tenía el Mesías que sufrir todo eso para manifestar su gloria?” (Biblia de Jerusalén, 1998, Hch. 7. 52 – 8, 1)

emunáh, por encima de la Ley; pues ésta no debe cumplirse cuando se pone en riesgo la vida, lo cual es el momento “decisivo del argumento paulino en el que establece el nuevo criterio de justificación” (Dussel, 2012c, p. 26).

Ante esta salvedad, Dussel reconoce que Pablo de Tarso establece un nuevo criterio de justificación, la Fe; por tanto, señala que “el ser humano se justifica por la πίστις, πίστις (Fe), independientemente de las obras de la Ley “ἔργων νόμου”” (Rm, 3, 28 como se citó en Dussel, 2012c, p. 26); lo cual se establece como un enunciado revolucionario que transforma el ámbito categorial de la cultura helénica y del Imperio Romano, pues, el problema radica ya no en la Ley sino en la Fe que es el criterio nuevo de justificación. Esto implica no someterse al servicio de los demás cumpliendo órdenes como esclavo; sino tener la certeza de un convencimiento, que le permite establecer una responsabilidad solidaria y libre que lleva al “pueblo mismo a autoafirmarse como agente de transformación histórica” (Dussel, 2012c, p. 28).

De ahí que, el establecimiento de la justificación por la Fe le permite a Pablo de Tarso acercarse al tema de la libertad, no en el sentido de la Totalidad, en la que, el ser humano era esclavo de la Ley, sino desde el ámbito personal, asumido como responsabilidad por el Otro, por el pueblo. De esta forma, Pablo introduce el tema del Kairos, del Tiempo – ahora, a través del cual, se busca instaurar la Justicia a partir de la destrucción del orden injusto, lo que solo se logra desde la comprensión del Mesías que ha destruido al orden vigente, desmantelando de esta forma la Fetichización de la Ley, del poder.

De esta forma, Dussel reconoce que para Pablo de Tarso la ruptura de la Fetichización de la Ley, de la hegemonía del sistema de opresión, se genera gracias a la comunidad mesiánica que se introduce en la historia de manera disruptiva generando un tiempo de praxis liberadora, del tiempo-hora, pues, “ahora (vvvi) al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley (Rm 7,6)” (Dussel, 2012c, p. 31), lo cual manifiesta, que el pueblo, la comunidad abandona la cotidianidad de la Ley e irrumpe en otro eón, en el Kairós, asumiendo la Exterioridad de la Ley, desde aquellos que han sido excluidos, anulados, lo que implica un tiempo mesiánico, en el que se critica al sistema dominador porque ha esclavizado al ser humano olvidándose del sentido de la Ley, como Liberación y Vida.

En este sentido, se podría reconocer que Dussel retoma el momento mesiánico de la comunidad desde la postura de Benjamin, en el que reconoce que es el tiempo-ahora donde el pueblo se asume como un actor colectivo que establece un nuevo eón en el que ejerce un liderazgo que permite instaurar un nuevo derecho, pues, es el Kairós que anula la cotidianidad del ejercicio sistemático de la violencia del régimen dominador, es decir, restaura la periferia en contraposición al ejercicio del centro, de la Totalidad.

Por ende, el Kairós debe llevar al ser humano a trascender el horizonte generando un nuevo orden en el que la comunidad se convierte en la instancia decisiva y como “único sujeto político real” (Dussel, 2012c, p. 33), generando así una nueva estructura que va más allá de la legislación, la cual parte de la Exterioridad, de la periferia, generando una nueva estructura política que para los griegos y romanos será un escándalo, una locura, pues, se ha fracturado el sistema Totalitario, la Ley ya no es un fetiche.

En definitiva, el análisis que realizó Dussel de la Epístola a los Romanos de Pablo de Tarso le permitió realizar un desplazamiento de dos conceptos fundamentales, Totalidad y Exterioridad, al contexto de la política de la Liberación; estableciendo así la categoría de Fetichización de la Ley, la cual está en diálogo directo con la justificación (Justicia), la Ley y la Fe con miras a reconocer si el cumplimiento de la Ley, en todas sus dimensiones, ha favorecido o no el desarrollo de la Vida, el encuentro con el Otro, con el cara-acara.

Por consiguiente, el siguiente Capítulo permitirá determinar la relación de la filosofía política de Enrique Dussel y el pensamiento de Pablo de Tarso a partir de la Fetichización de la Ley, del poder; estableciendo relación con las categorías (Totalidad, Exterioridad, Justicia, Otredad (otro), Voluntad de Vida, Fe y Liberación) bosquejadas a lo largo de este capítulo y que permiten establecer un dialogo interdisciplinar entre teología y filosofía.

Capítulo II:

Influencia de Pablo de Tarso en Enrique Dussel: La Fetichización de la Ley

“Sin legitimidad el poder no tiene forma; sin voluntad de vida el poder no tiene contenido; sin institucionalización el poder se disuelve en la imposibilidad de su ejercicio” (Dussel, 2009b, p, 285).

El pensamiento de Pablo de Tarso contiene una reflexión profunda sobre las relaciones de poder, la moralidad y la Ley; conceptos fundamentales para determinar la relación con la filosofía política de Dussel a partir de la categoría de Fetichización de la Ley (κατείδωλος, ον⁴¹) expuesta en la epístola a los Romanos; la cual, es el elemento central de la política de la Liberación ya que confronta las dinámicas de autoridad y el ejercicio de un poder que deslegitima, anula y excluye al Otro; pues, devela una Totalidad que se cierne sobre la sociedad a partir del ejercicio mismo del saber y el hacer de la política.

En este sentido, se propone un análisis interdisciplinario de los textos claves de ambos autores, la epístola a los Romanos y la Arquitectónica (2009b)⁴² a partir del concepto de idolatría o Fetichización, con miras a explorar cómo esta permea las estructuras de poder y legitimidad política en relación con las categorías de Justicia, Fe, Totalidad y Ley asumidas y desarrolladas por Enrique Dussel. Así mismo, dicho análisis posibilitará reconocer como el Dabar fundamenta los criterios de salida de la Fetichización con las categorías de Exterioridad, Otridad, Voluntad de

⁴¹ Idolatría

⁴² Es de anotar que en el documento se establecerán diálogos con otros textos de Enrique Dussel como: 20 Tesis de Política, filosofía de la Liberación, ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Siete ensayos De filosofía de la Liberación y política de la Liberación, Volumen III, Crítica creadora.

Vida y Liberación (categoría que en Dussel será asumida como Filosofía de la Liberación), develando así las implicaciones que esto tiene para la ética y la política latinoamericana.

Es en este contexto, que los principios morales y políticos que se encuentran en la Epístola a los Romanos sirven como elementos constitutivos para el establecimiento de una política en favor del pueblo y no de los que ejercen un poder Fetichizado, es decir, son el eje transversal para reconocer que el poder y la Ley pueden estar a favor de la Justicia.

A partir de esta consideración, es importante reconocer que la ética para Enrique Dussel se comprende como una refutación de la moral dominante de las sociedades modernas, especialmente eurocéntrica; que, de una u otra manera, es la moral cristiana expuesta por Pablo de Tarso en sus epístolas; por tanto, Dussel (1998) reconoce que “la moral moderna solo puede entenderse como una serie de tradiciones fragmentadas del pasado” (p. 116) que solo fundamentan un orden que eterniza la opresión y exclusión de los pueblos colonizados.

Para Dussel la moral se manifiesta como un universal que basado en una lógica de poder margina a los otros; de ahí, la importancia de reconocer a la ética como una crítica orientada a develar los sistemas de dominación y promover la praxis liberadora y transformadora que busca mejorar la Vida y la realidad de aquellos que han sido negados, ocultados, silenciados y excluidos; lo que, lleva a la ética a ser un proyecto político de Liberación que desafía la situación actual en busca de la Justicia social de los pueblos marginados, de la periferia.

Asimismo, cabe señalar, que para Dussel la política se asume como “la relación hermano-hermana (hermana-hermano)” (2013, p. 89), lo que manifiesta una correspondencia con los principios éticos de la Liberación, porque exige la superación de las estructuras de dominación buscando transformar las relaciones de poder y generar la consolidación del pueblo como sujeto activo de la historia, como Poder Obediencial⁴³; es decir, “la política es una actividad en función de la producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos” (Dussel, 2006, p. 60).

En vista de ello, conviene señalar, que para la política de la Liberación el Pueblo debe entenderse como un elemento político que contiene varios sectores, clases y grupos oprimidos y que están en constante lucha; por esto,

“el Pueblo” sería así el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la plebs. (Dussel, 2007, p. 10).

Es decir, el pueblo se asume no como una clase social que genera una masa amorfa de individuos sino como un sujeto, una comunidad que tiene la posibilidad y la capacidad de actuar políticamente; es decir, es el protagonista de la historia en oposición al ejercicio del poder dominante. Por ende, el pueblo es “el bloque social de los oprimidos y excluidos, que puede

⁴³ El poder Obediencial se debe entender como “el sujeto o actor, singular o comunitario, que posee poder (como *potentia*) de decidir toda mediación que la comunidad necesita para actuar con legitimidad y poder así garantizar su sobrevivencia plena” (Dussel, 2009b, p. 422). También para su definición remítase a la página 44 de este documento.

transitar durante siglos dentro de un “estado de derecho” de obediencia pasiva, ante una legitimidad aparente” (Dussel, 2007, p. 8); pero que, al salir de la pasividad en la que se encuentra sumergido, será el sujeto político activo y consciente que se organiza para transformar la sociedad generando la Liberación de las estructuras de dominación y el desarrollo de la Vida.

Por esto, bajo este escenario del pueblo que busca su Liberación de un poder que se ha Fetichizado se propone los siguientes apartados: "Pablo de Tarso y Enrique Dussel: Fetichización de la Ley en Relación con Justicia, Fe y Totalidad" y "El Dabar Paulino como Fundamento de la Exterioridad y Liberación en Enrique Dussel".

Pablo de Tarso y Enrique Dussel: Fetichización de la Ley en Relación con Justicia, Fe y Totalidad

Al sumergirnos en la Epístola a los Romanos se logra reconocer que la categoría de Fetichización aparece referenciada como Idolatría, elemento que utiliza el apóstol Pablo para señalar la adoración de ídolos, de Fetiches, los cuales generan la ruptura de la Fe al Dios Único por parte del pueblo generando así el pecado, la injusticia a la que se ve sometido; pues, tanto la Ley (Νόμος), mosaica y del imperio, como la Fe (πίστη) se han convertido en el elemento constitutivo de un poder que impide la Liberación del hombre de los sistemas de dominio religioso y político que lo subyugan y anulan.

Frente a este aspecto, el apóstol escribe “διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠγαπήσαν, ἀλλ’ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν

καρδία”⁴⁴(Lacueva, 1984, Rm. 1, 21); con lo cual, indica que la idolatría en la que el pueblo y el hombre se ha sumergido surge de las imágenes hechas por el ser humano en el que se coloca objetos, sentimientos, pensamientos y creencias en el corazón de la persona prevaleciendo sobre la gracia, sobre la justificación divina; por tanto, advierte el peligro de desplazar a Dios por un poder que destruye el verdadero sentido del Dabar, de la Palabra creadora, de la Exterioridad; imponiendo normas y conocimientos que generan la destrucción y la sumisión del hombre por el mismo hombre.

Para Pablo de Tarso la idolatría es la causante de la corrupción moral y la alienación en la que el ser humano se encuentra sumergido, sujeto a Dios y al imperio, ya que, la Fetichización permeó la Ley y la Fe definiendo una forma de ser a través de la cual se determinó con quién el ser humano tenía permitido interactuar y de qué manera, generando una “totalidad totalizante” de la cual, al adherirse a ella, se queda cautivo” (Míguez, 2019, p. 140); por esto, el apóstol señala algunos elementos en los que el ser humano se encuentra atrapado, sumergido en las relaciones que establece, pues, “Πεπληρωμένους πάση ἀδικία πονηρία κακία πλεονεξία, μεστοὺς φθόνου φόβου ἔριδος δόλου κακοηθείας”⁴⁵ (Lacueva, 1984, Rm. 1, 29); reconociendo así, la dificultad que hay para relacionarse con el Otro, lo divino y lo humano.

En relación con la postura de Pablo de Tarso sobre la Idolatría se observa en Enrique Dussel un desplazamiento de dicha categoría en relación con la Fetichización del poder, concepto en el que reconoce “la afirmación absolutizada del sistema político decadente, que, al pretender

⁴⁴ “Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido” (Lacueva, 1984, Rm. 1, 21)

⁴⁵ “Están llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, envidia, homicidio, contienda, engaño, malignidad, por eso son difamadores” (Lacueva, 1984, Rm. 1, 29).

mantenerse, pasa a negar a todos los que se le oponen (en primer lugar, a los dominados, las víctimas).” (Dussel, 2022, p. 109); develando, de esta forma, un ejercicio de ocultamiento de una alteración de corrupción de la realidad y actividad política, una Totalidad.

Lo anterior, permite observar la ruptura con el ejercicio del Poder Obediencial, poder delegado, a través del cual la Potesta, entendida como el ejercicio delegado del poder institucionalizado, se corrompe produciendo una autorreferencia sobre sí misma facilitando el ejercicio de un poder deslegitimado; es decir, la Fetichización del Poder, la cual es el lugar en el que “el actor político, que ejerce el poder institucionalizado, se afirma a sí mismo como sede de la soberanía de la autoridad o como última instancia del ejercicio del poder para su beneficio, el de su grupo, su clase o su fracción” (Dussel, 2009b, p. 12); desvirtuando el ejercicio del poder como una dominación, despotismo y/o tiranía; pues, se ha invertido las interacciones de poder entre los sujetos miembros de la sociedad pertenecientes del campo político, lo que ha generado artificios, ideologías, conocimientos, mitos y utopías que “adquieren vida propia colocándose por encima de la vida del ser humano y la naturaleza” (Téllez Fabiani y Zúñiga en Dussel, 2022, p. 349).

Lo anterior, permite reconocer que tanto en Pablo de Tarso como en Enrique Dussel el ejercicio del poder ya sea religioso, del imperio o del estado genera una corrupción en la que hay una sacralización de las instituciones (Fe, Ley, Justicia) frente al sujeto, al hombre (Dussel, 2022, p. 438); pues, se ha convertido en dios aquello que es limitado, finito; lo que desarrolla un lenguaje y un ejercicio permanente de adoración que irrumpe en la vida del ser humano manipulando su actuar y pensar a través del mismo desarrollo del poder, subyugando al hombre tanto a Dios como al Otro.

En este sentido, se podría indicar que la Fetichización es un ejercicio en el que su núcleo central es el mito⁴⁶, pues, se cambia el fundamento, la Vida, para expresar la muerte a través de la cual la humanidad se sumerge, generando y perpetuando un placer y un poder que exige víctimas⁴⁷ para poder subsistir, es decir, eternizando el dominio y aniquilamiento de un pueblo y del mismo hombre, especialmente de los débiles y los pobres que subyacen en la injusticia. Lo anterior se debe, a “la relación tensa entre lo universal y lo particular y a la contaminación mutua entre ambas, que genera la «hegemonía»” (Alicia Hopkins Moreno en Dussel, 2022, p. 150); la cual niega la periferia, al Otro.

Ante estos elementos expuestos, se reconoce que la Fetichización tanto en Pablo de Tarso como en Enrique Dussel, no se restringe solamente al ejercicio cultural de objetos o sacrificios, sino incluso permite una articulación entre los diversos campos que establece el hombre a través de la Ley, por tanto, Pablo en su epístola a los Romanos afirma que: “διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας”⁴⁸ (Lacueva, 1984, Rm. 3, 20); lo que permite reconocer, que es a través del ejercicio Fetichizado de Ley que se ha generado la ruptura no solo con Dios sino con el hombre, pues, la Ley ha sido la garante de una adhesión excesiva y literal generando dependencia en el actuar humano hasta el punto de ser un fin en sí misma, “criterio de fundamentación y de justificación de la praxis de todo orden vigente” (Alicia Hopkins Moreno en Dussel 2022, p. 164).

⁴⁶ Entiéndase mito como “«narrar, nombrar, contar el origen» y, por tanto, «explicar», es decir, en definitiva, controlar y dominar.” (Horkheimer y Adorno, 1998, p.12 – 13); En otras palabras, un relato que se configuró a partir del principio del dominio y es germen de la perversión del ser humano.

⁴⁷ El concepto de víctima debe reconocerse “como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte” (Dussel, 1998, p. 299).

⁴⁸ “Ya que por las obras de la Ley ningún ser humano será justificado delante de él; porque por medio de la Ley es el conocimiento del pecado” (Lacueva, 1984, Rm. 3, 20).

Indudablemente, el pensamiento de Pablo de Tarso en correspondencia con la Ley manifiesta que ésta ha dejado de ser el fundamento para la justificación del hombre porque se ha convertido en el mecanismo a través del cual se obliga al ser humano al cumplimiento absoluto de una norma de conducta, lo que lo lleva a apelar a ésta para determinar la bondad o la maldad de su comportamiento dejando de lado su voluntad y libertad para establecer relaciones que favorezcan el desarrollo de la Vida tanto personal como comunitariamente.

En este sentido, Pablo reconoce que la Ley no fue el patrón de la vida ética para el pueblo de Israel ya que generó una falta de responsabilidad frente al Otro, pues, asumió que lo importante era el conocimiento de la Ley y no su cumplimiento, ya que alardeaba del favor de Dios por la Ley recibida pero no realizaba mérito alguno para atestiguar su justificación ante Él, “se contentó con tener en sus manos el libro de la Ley, conoce la voluntad de Dios; pero no se ocupó de cumplirla” (Kuss, 1976, p. 51); se mostró maestro frente a los demás pueblos, pero ignorante y esclavo de sí mismo y de los demás, “ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἤμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται”⁴⁹ (Lacueva, 1984, Rm. 2, 12).

Frente a este aspecto, es significativo señalar que la Ley se relaciona con la Voluntad divina que se devela en la historia y que manifiesta un comportamiento moral y ritual que busca el desarrollo de la Vida, no solo personal sino comunitariamente, por tanto, el hombre no solo debe buscar el beneplácito de Dios por la observancia de la Ley sino, también, en el actuar de ésta para alcanzar la Vida y no la muerte; por eso, el apóstol reconoce que: “ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὐρέθη

⁴⁹ “Porque todos los que sin Ley han pecado, sin Ley también perecerán; y todos los que bajo la Ley han pecado, por la Ley serán juzgados” (Lacueva, 1984, Rm. 2, 12)

μοι ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον”⁵⁰ (Lacueva, 1984, Rm. 7, 10); ya que, generó la injusticia y el aniquilamiento del justo; porque la Ley se puso al servicio de propósitos sombríos y corruptos creando una auténtica fuerza para negar la Vida, la salvación.

Ante esto, cabe reconocer, que para Pablo de Tarso la Ley tanto mosaica como del Imperio Romano, se convirtió en un dispositivo que vincula y ordena las múltiples manifestaciones en las que se desenvuelve la Vida del ser humano; lo cual, incluye no solo lo escrito sino también las instituciones que generó, pues, estas buscaban la muerte del mismo hombre porque se convirtió en un sistema que capturó y condicionó las actitudes, saberes y sentires del pueblo, de la comunidad (Míguez, 2019, p. 140).

Considerando este planteamiento de Pablo en relación a la Ley en la epístola a los Romanos, Enrique Dussel reconoce que ésta posee un carácter sagrado e incuestionable frente al actuar concreto del ser humano en el contexto particular en el que surge (Dussel, 2009b, p. 273), pues, la Ley se asume como una verdad absoluta, ignorando que es un producto histórico - social, generando así la Fetichización de la Ley, una percepción distorsionada y corrupta que permite generar y mantener las estructuras de dominación, en pro de favorecer la muerte, pues legitima el orden establecido al presentar sus normas como naturales e inmutables, ocultando así la posibilidad de cuestionarlas y transformarlas (Dussel, 2009a, p. 300).

⁵⁰ “el mismo mandamiento que era para vida, a él le resultó para muerte” (Lacueva, 1984, Rm. 7, 10).

Es por esto, que para Dussel la Fetichización del Poder⁵¹ es un proceso que no solo impide la crítica y la transformación social, sino que silencia a aquellos que sufren bajo un sistema político de injusticia, pues la Ley ha perdido su verdadero propósito y ha desarrollado un carácter opresivo impidiendo el progreso de una comunidad más justa y humana, pues, las leyes ya no tienen su origen en las decisiones de la comunidad (Dussel, 2009b, p. 281). En este sentido, se puede afirmar que tanto para Pablo de Tarso como para Dussel la Ley pierde objetividad y legitimidad en relación con la voluntad del pueblo, pues, va en contravía de la Vida misma en todas sus manifestaciones.

Por consiguiente, se debe reconocer que cuando no hay legitimidad de la Ley se anula la legalidad, se Totaliza, se Fetichiza, pues, se genera un ejercicio de exclusión frente al proceso de consenso de una comunidad, que desconoce el poder obediencial; porque,

no hay participación simétrica de los afectados en tanto libres y racionales, la Ley es ilegítima: no obliga, y el no-participante o participante asimétrico no se juzga obligado a cumplir algo que le es ajeno, contrario a su voluntad, ya que no tomó parte en la elaboración del consenso por haber sido excluido (Dussel, 2009b, p. 283).

Lo anterior, permite entender que la obediencia a la Ley no puede depender de una imposición autoritaria y de coerción (Totalidad), pues, esto traería el desconocimiento de la Vida,

⁵¹ Para Dussel el concepto poder es el generador de la víctima, ya que se establece una relación de dominación y de Liberación de los oprimidos. El poder no es simplemente una capacidad de imponer la voluntad sobre otros, sino una fuerza que debe ser ejercida de manera justa y en servicio de la comunidad. En este sentido, se debe entender que la Fetichización del poder es: “La corrupción originaria de lo político, que consiste en que el actor político cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función como la sede o la fuente del poder político” (Dussel, 2006, p. 13).

la cual, es el principio material de la ética; porque simplemente hay un “ejercicio del poder de una voluntad Fetichizada” (Dussel, 2009b, p. 290). En este sentido, para Dussel la Ley como fetiche solo impone obligaciones externas, olvidando generar obligaciones intersubjetivas; debido a que pierde el ejercicio deliberativo en una comunidad política generando una participación asimétrica, pues el individuo no se constituye como su autor; ya que simplemente, la Ley fue dictada por un poder soberano externo, ilegítimo y totalitario, ahistórico.

Ante el problema de la Fetichización de la Ley, no se puede ignorar el vínculo que esta tiene con la Justicia, pues, ninguna de las dos puede ser entendida sin la otra, debido a que la Ley sirve como guía para establecer las relaciones del ser humano; de ahí, que es importante reconocer que para Pablo de Tarso la Justicia es el núcleo fundamental de la carta a los Romanos, pues, establece una dicotomía entre la Justicia divina vs la Justicia humana.

Para el apóstol, la δικαιοσύνη (Justicia) se ha Fetichizado pues en vez de ser el “principio de justificación/bendición, ésta se ha convertido en maldición” (Beltrán, 1987, p. 283), porque se ha enfocado en la soberbia y la arrogancia del hombre que intenta identificarse con Dios, convirtiéndose en el referente de la Ley y menospreciando lo incorruptible en favor de lo corruptible. Esto lleva a la humanidad a considerar bueno lo que puede ser malo, demostrando que su juicio está nublado y carece de valor ante la divinidad. Han transformado la injusticia en una expectativa de Justicia en el mundo venidero, convirtiéndose en Ley para sí mismos, de ahí que el apóstol señala: “Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων”⁵²(Lacueva, 1984, Rm. 2, 1).

⁵² “Por lo cual eres inexcusable, oh hombre, quienquiera que seas tú que juzgas; pues en lo que juzgas a otro, te condenas a ti mismo; porque tú que juzgas haces lo mismo” (Lacueva, 1984, Rm. 2, 1).

En este sentido, la perícopa anterior, plantea la idolatría de la Justicia pues ésta se ha convertido en una institución que amparada en la Ley trae consigo la muerte, debido a que el ser humano es incapaz de superar el pecado para conducir y asegurar la vida; la Justicia ha sustituido, ocultado y transformado la verdad en formulas vacías que genera la pérdida de confianza y la relacionalidad del ser humano tanto con Dios como con el Otro, el prójimo; pues, lo que proviene de la carne, pertenece a ella; es decir, el ser humano se ha constituido en una figura y extensión de la irreverencia e insumisión que va en contravía del Reino establecido por Dios.

Desde esta óptica, la Justicia humana se ha Fetichizado, ya no corresponde a la “expresión del amor (de Dios y del Prójimo)” (Migues, 2012, p. 147); pues, está anclada a la Ley, que la convierte en un elemento subjetivo y autorreferencial que impide la Vida; es una Justicia que olvida el referente divino y que genera la indignidad y la corruptibilidad de lo terrenal, generando la dominación del ser humano por sí mismo y sus semejantes.

Ante esta postura, Dussel a través de la praxis liberadora reconoce junto con Pablo de Tarso que la Justicia ha permitido el “fratricidio, la muerte del hermano, del Otro” (Dussel, 2013, p.101); es decir, se ha convertido en la perversión del poder político, donde el poderoso ha arrebatado la Justicia al débil bajo una apariencia legal, permitiendo ejercer el poder desde el centro y subyugando de esta forma a la periferia; pues ha olvidado solidarizarse con el pobre, la viuda y el huérfano, ha destituido al Otro, negándole la posibilidad de preservar su Vida.

Por tanto, la Justicia ha caído en un mero cumplimiento de una Ley Fetichizada que impide el verdadero accionar de la política, ya que se apartó del poder Obediencial, generando la Fetichización del poder, la corrupción de sí misma, que “consiste en que el actor político (los

miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad a la institución en la que cumple alguna función” (Dussel, 2006, p. 13), pues se ha olvidado de cumplir con las exigencias del Otro, ha dejado de reconocerlo como ser humano.

Frente a esta falta de reconocimiento del Otro desde la perspectiva de la Ley y la Justicia Fetichizada, surge en Pablo de Tarso la categoría de la Fe (πίστις), la cual también puede caer en un Fetichismo cuando se aparta de la Gracia divina, es decir, cuando se aleja del amor en la que se otorgó la Ley mosaica, en este sentido, se olvida de que “Dios salva al hombre solo por su misericordia” (Penna, 2013, p. 165).

Para Pablo, fundamentar la Fe en la Ley es a anular al ser humano ante la Gracia Justificante, ante el Dabar; pues, estaría basada en la incredulidad, que busca reprimir la verdad de Dios y lleva al aislamiento del hombre, lo que impide la justificación de las realidades humanas, transmitiendo indignidad y corrupción en lo terrenal, pues, la Fe misma cae en una máscara que disfraza su verdadero ser, imponiendo al hombre comportamientos morales contrarios a su libertad, convirtiéndose en una Totalidad que, bajo la apariencia de la Ley y la Justicia, provoca la muerte del hombre.

Por ende, para el apóstol la Fetichización de la Fe está relacionada con la corrupción de la Ley, porque, “Λογιζόμεθα γὰρ δικαιῶσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου”⁵³(Lacueva, 1984, Rm. 3, 28), obras que se encaminan a ocultar al Otro, a dar validez a al pecado; pues estas han propiciado la muerte del justo en la cruz, lo que ha generado la corrupción de la Justicia,

⁵³ “El hombre es justificado por Fe sin las obras de la Ley” (Lacueva, 1984, Rm. 3, 28)

produciendo obras imperfectas que llevan al ser humano al pecado, a una Totalidad que es incapaz del arrepentimiento de su maldad para alcanzar la salvación ofrecida por Dios, salvación que no es más sino el reconocimiento del ser humano en su plenitud para propiciar el sostenimiento de la Vida.

Ahora bien, frente a esta postura se observa que Enrique Dussel no realiza un acercamiento a la Fetichización de la Fe desde el ámbito de su filosofía política; sin embargo, se reconoce que la Fe en Dussel posee una dialéctica; por un lado, se asume como colonización del mundo de la vida, una herramienta de sometimiento generado por Europa tras el “descubrimiento de América”, en el que se consideraba al “indio” no como alguien sino como algo frágil y débil; perspectiva, que se basaba en la creencia de que la cultura europea era la más avanzada y, por tanto, una civilización superior que tenía la misión de evangelizar a los que aún se veían como salvajes (Dussel, 1994, p. 89). Esto evidencia claramente la Fetichización y la Totalización de la Fe, ya que no reconoce ni acepta al Otro.

Lo anterior, permite entender que el proceso de colonización solo fue el encubrimiento de “un racismo Fetichizado por la propia Fe cristiana eurocéntrica, que se gloriaba de la superioridad de la raza blanca, y que tendrá las peores consecuencias histórico-mundiales hasta la actualidad” (Dussel, 2022, p. 49), ya que permitió el surgimiento de formas de gobierno que solo son símbolos para perpetuar el silenciamiento y aniquilamiento del Otro, pues, el “indio” fue visto como un algo y no como un alguien.

Por otra parte, la Fe para Dussel justifica la política al permitir “adentrarse en el misterio del Otro con lo otro” (Dussel, 2013, p. 63); lo que facilita la proximidad, el encuentro y el dialogo del cara-a-cara, en otras palabras, escuchar la voz del Otro; una voz que ha sido silenciada por los sistemas políticos que impiden el desarrollo de una conciencia crítica que favorezca leyes libres y racionales para las comunidades, lo que genera la ilegitimidad del poder obediencial y la Fetichización de la Fe.

De ahí que, para Dussel consentir la palabra del Otro es tener un acto de Fe, porque lo que se revela no posee otro fundamento de verdad que la situación misma del Otro como Otro, ya que detrás de sus palabras está la realidad de quien está abierto y expuesto. Así, “la Fe en el Otro, lejos de ser un fideísmo pequeño burgués o elitista, es la posición del propio pueblo ante sí mismo” (Dussel, 2013, p. 63); elemento que ha sido deformado porque la política perdió su columna vertebral, la reproducción y el sostenimiento de la Vida, pues, hay una eliminación sistemática del Otro generando la “pérdida de conciencia político-normativa en la comunidad” (Dussel, 2009b, p. 375), lo que debilita y corrompe la Fe frente al reconocimiento del Otro.

Por consiguiente, se puede afirmar que para Dussel se genera una Fetichización de la Fe en el ámbito político cuando el ser humano no es capaz de ignorar las pasiones y las emociones; pues, éstas generan una disposición primordial de la voluntad (2009b, p. 398); la cual, imposibilita el desarrollo de la intersubjetividad en la comunidad política, convirtiéndola en una mera imitación vacía de aquellos que poseen la hegemonía; ya que, niega la existencia del Otro, porque, “tal es la Fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de

cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo” (Dussel, 2022, p.490); lo que genera el encubrimiento y la negación del Otro, perpetuando la muerte del justo.

Dicho esto, conviene destacar, que el proceso de la Fetichización de la Ley, la Fe y la Justicia derivan en un ejercicio de Totalidad, entendida como la imposición de la universalidad que supone el silenciamiento y el sacrificio del Otro, un sistema que el hombre ha construido para que fuera de él no haya sentido alguno, lo que genera “una Totalidad de totalidades, un sistema de sistemas que explica todo comportamiento parcial, singular, de cada miembro, sujeto, el yo particular” (Dussel, 2013, p. 50); transformando al Otro en un objeto que se define desde la hegemonía, desde la dominación; lo que convierte a la política en un monologo ya que se diviniza a sí misma.

Frente a este ejercicio de la Totalidad, es importante aclarar que para Pablo de Tarso esta categoría posee un aspecto dialéctico; en primer lugar, hace referencia al ser humano como una unidad orgánica en el que hay una unión entre el alma y el cuerpo, lo que permite reconocer que la salvación al igual que la esclavitud al pecado la asume la persona en su totalidad. En un segundo lugar, la categoría de Totalidad en la epístola a los Romanos es equivalente a Esclavitud, una institución romana que arraigada en la Fetichización de la Ley, la Justicia y la Fe, genera un proceso de silenciamiento y negación del ser humano; ya que, coarta la libertad del ser humano y fomenta la injusticia.

Ahora bien, para Pablo, la esclavitud se presenta en la realidad humana a partir de la desobediencia del primer hombre, Adán, el cual introduce el pecado en la historia del ser humano

como un ejercicio de idolatría de sí mismo que anula el ejercicio de su libertad y lo aparta del encuentro con el Otro divino y lo humano, generando la opresión, el silenciamiento y la muerte; pues, “τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος”⁵⁴ (Lacueva, 1984, Rm. 6, 23).

Con respecto a esto, el apóstol plantea el interrogante, “οὐκ οἶδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἀμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς”⁵⁵ (Lacueva, 1984, Rm. 6, 16), lo cual deja entrever su preocupación por el cumplimiento de una Ley que disfrazada en la Justicia y en la Fe no ha garantizado la Vida de la comunidad, pues, estas se han convertido en un sistema hegemónico que genera terror y limita el desarrollo de la libertad, creando egoísmo y condiciones opresivas; impidiéndole hacer el bien en su relacionamiento con el Otro; pues, el eje central ya no es la “libertad (aunque ciertamente no está ausente), sino el sentido de una injusticia que impregna todas las relaciones humanas” (Míguez, 2019, p. 147).

En este orden de ideas, la esclavitud para el apóstol implica la esfera personal y social, ya que, el ser humano se vuelve prisionero de sus propios condicionamientos, de sus propias pasiones, siendo incapaz de obrar el bien a sí mismo y a los demás, lo que genera la Fetichización del poder, porque, teniendo como referencia a la Ley el ser humano se “ata con lazos más fuertes a la esclavitud del pecado y de la muerte” (Calvino, 2005, p. 130).

⁵⁴ “la paga del pecado es la muerte” (Lacueva, 1984, Rm. 6, 23^a)

⁵⁵ “¿No sabéis que, si os sometéis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para Justicia?” (Lacueva, 1984, Rm. 6, 16).

En consonancia a lo anterior, se puede reconocer que la esclavitud en Pablo de Tarso es un proceso de Totalización, pues, “el acto de desobediencia de Adán abrió de par en par las puertas de este mundo al dominio del pecado y de la muerte” (Kuss, 1976, p. 85); es por esto, que la humanidad se encuentra sumergida bajo el dominio absoluto, Fetichizado de la Ley que corrompe su actuar y lo sumerge en la negación de su misma humanidad.

Así pues, la esclavitud que plantea el apóstol Pablo le permite establecer a Dussel la categoría de Totalidad la cual es fundamental para reflexionar y entender el pensamiento occidental, ya que favorece el sacrificio del Otro para sí mismo, es decir, para un beneficio propio; pues, el Otro es imposibilitado, es negado, cosificado, definido desde la Totalidad; lo cual, impide que se generen cambios radicales en las sociedades que son consideradas periferia y que son dominio de una hegemonía que ha encubierto al Otro porque se ha generado simplemente una mismidad por parte del centro, del dominador, del corrupto.

En este sentido, la Totalidad que propone Dussel es un ejercicio de Fetichización que “es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica⁵⁶ política y económica” (Dussel, 1993, p. 242); es la negación de la negación que niega la Vida y la posibilidad real del Otro, es decir, la idolatría de la muerte que impide un ejercicio comunicativo del poder, convirtiéndose en una dominación legítima porque se sustenta en lo universal silenciando lo particular, lo singular, ignorando a muchos sujetos que son afectados por un sistema coercitivo; pues, se niega el ejercicio del pueblo a través del poder Obediencial.

⁵⁶ Para reconocer el análisis antropológico que realiza Dussel remítase al primer capítulo desde la página 52 a 55; así mismo a los presupuestos teóricos pagina 30 nota al pie No. 8

De esta manera, se puede concluir, que frente a la categoría de Fetichización en relación a la Ley, la Fe y la Totalidad, hay una influencia directa de Pablo de Tarso en Enrique Dussel, gracias al acercamiento que éste tiene desde el ámbito antropológico, además, de la lectura Política que realizó de Pablo de Tarso; lo cual, le permitió reconocer que las dinámicas que se presentan en el ejercicio político latinoamericano actual, no son sino el reflejo de un ser humano que ha idolatrado y perpetuado el ejercicio de la muerte, solo para garantizar sus deseos egoístas en contra de las comunidades; lo que corrompe no solo lo político sino todos los campos en las que se desenvuelve el ser humano.

De ahí, la importancia de entender que este ejercicio de Totalización, de Fetichización, no es perpetuo; por el contrario, se reconoce que hay unos criterios de salida de la Fetichización que asegurarán la continuidad y el mantenimiento de la Vida; dicha solución el maestro Dussel la rastreó a partir de Pablo de Tarso con la categoría del Dabar, el cual es el fundamento de la Exterioridad, Otredad, Voluntad de Vida y Liberación; elementos que se desarrollará en el siguiente apartado.

El Dabar Paulino como Fundamento de la Exterioridad y Liberación en Enrique Dussel

Anteriormente se ha observado como el pensamiento paulino desde la carta a los Romanos permeó la política de Enrique Dussel en relación con la categoría de Fetichización del Poder, proceso a través del cual se ejerce un dominio desproporcionado con miras a favorecer los intereses de unos pocos negando la posibilidad de Vida en la mayoría de la comunidad, es decir, es la absolutización del poder que subyuga, oprime y anula al Otro.

Desde esta perspectiva, cabe señalar, que dicha influencia de Pablo de Tarso no solo le permitió a Dussel establecer los elementos de la Fetichización (Ley, Fe y Totalidad), sino también le facilitó fundamentar a partir de la categoría del Dabar algunos criterios, (Exterioridad, Otredad, Voluntad de Vida y Liberación (en Dussel, Filosofía de la Liberación), para desplazarse de la Fetichización y dar voz a aquel que ha sido anulado y silenciado permitiendo establecer ciertas implicaciones para la ética y la política latinoamericana.

En este contexto, es importante reconocer que el Dabar se asume desde la tradición semita a partir de la concepción plateada en el evangelio de Juan con la frase “καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο”⁵⁷ (Lacueva, 1984, Jn. 1, 14a); perícopa que permite entender que el termino Verbo en hebreo es “Dabar, que significa tanto Palabra como Exterioridad” (Dussel, 2012b, p. 44), lo cual lleva a comprender la expresión creadora de Dios que asume la condición del ser humano desde su totalidad, generando una comprensión comunitaria y no individual, en el que prima la relación con los Otros, lo que manifiesta la Alteridad⁵⁸ categoría clave para la comprensión de la ética y de la política de la Liberación.

Para Pablo de Tarso, el Dabar es el Evangelio, es la Palabra divina que devela la Fetichización de la Ley en la que la gran parte de los seres humanos se encuentran inmersos, ya que ésta revela como a través de la historia del ser humano se han generado procesos de

⁵⁷ “El verbo se hizo carne” (Lacueva, 1984, Jn. 1, 14a).

⁵⁸ Para Dussel la Alteridad se entiende desde una relación ética y ontológica con el Otro, que es principalmente un sujeto que ha sido marginado o excluido por las estructuras de poder dominantes; por esto, reconoce que: “El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de "lo mismo" que la totalidad siempre es” (Dussel, 2013, p64), develando no solo la diferencia, sino que exige el reconocimiento y comprensión desde una perspectiva ética y política.

silenciamiento y ocultamiento del Otro a través de un ejercicio de impiedad e injusticia; pues, el mismo ser humano se ha encargado de ocultar la Justicia divina para centrar sus esfuerzos en cumplir leyes que lo ciegan frente a sus propias obras; las cuales, han desarrollado una actitud obediente y sumisa frente a su pecado, desconociendo su ser comunitario y el sentido mismo de la Justicia.

De ahí que, para Pablo de Tarso, el Dabar, la Palabra, es el mensaje de Dios que se revela y se vincula con la misión de Jesucristo que implica no el cumplimiento de una Ley para alcanzar una redención o salvación del alma, sino el ejercicio mismo de la Justicia divina que involucra la totalidad humana para que el hombre alcance la Liberación no solo del pecado sino del ejercicio mismo de un poder que lo ha anulado, siendo esclavo de una Totalidad que le ha negado su propia Vida y, al mismo tiempo, cierto protagonismo en la historia; pues, desconoció el poder de la Palabra; de ahí, que Pablo señala que: “οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι”⁵⁹ (Lacueva, 1984, Rm. 1, 16); lo que implica una universalidad de la salvación que no admite diferencias ni exclusiones.

En este sentido, es importante reconocer que la comprensión del Evangelio, de la Palabra, no implica una aprobación ciega del mensaje que se escucha, sino el reconocimiento y la acogida de éste con una confianza absoluta en Cristo con miras restaurar la Vida en todas sus manifestaciones, de forma que alcanza justificación ante Dios no por un mero cumplimiento de la Ley sino por las obras y la Fe de aquel que murió y resucitó para su Liberación; pues, el logos, el Dabar, es la “iniciativa que desborda al hombre, esta solo se hace perceptible (en el plano de la

⁵⁹ “No me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree, al judío, primeramente, y también al griego” (Lacueva, 1984, Rm. 1, 16).

historia humana) no en lo que los seres encierran de plenitud o de ser” (Barth, 2002, p. 15), es decir, el Dabar es una invitación a que el ser humano salga de sí para escuchar y donarse a una comunidad, al Otro, en búsqueda de su Liberación a través de la historia.

Es de anotar que, para Pablo el Dabar, la Palabra de Dios es el

“«acontecimiento primordial» en el que Dios, lejos de presuponer al hombre como interlocutor previo, crea y da ser con su palabra al yo humano, al hombre como ser personal: al interpelarlo lo llama al ser como un tú. La persona humana es así, no el presupuesto, sino el fruto de la palabra y la revelación de Dios” (Barth, 2002, p. 20).

Lo cual, permite al ser humano salir de sí para construir una historia conjunta con Dios que se ha encarnado en ella y en el tiempo, lo que genera una Exterioridad porque es una Palabra que crea la realidad de la Vida dejando atrás la muerte a la que fue sometido; de ahí que Pablo señale “οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα”⁶⁰ (Lacueva, 1984, Rm 1,25), lo que impide el reconocimiento del ser humano dentro de una comunidad convirtiéndolo simplemente en un objeto frente a su historia y a su realidad.

Desde esta perspectiva, se observa que este planteamiento del Dabar, como Palabra (Evangelio), como Ley superior a la Ley humana, implica la Exterioridad de Dios que busca

⁶⁰ “cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador” (Lacueva, 1984, Rm. 1, 25)

restituir la Vida en todas sus manifestaciones; elemento que retoma Dussel cuando reconoce que la Exterioridad se asume “no como mismidad, sino como alteridad irreductible. La Exterioridad vista como alteridad se la entiende en constante lucha por realizar su proyecto humano” (Dussel, 1995, p. 8); es decir, es la fuente de crítica y de posibilidad para transformar la Totalidad del sistema y generar una ética y política liberadora que considera el desarrollo de la Vida digna como pilar del ser humano.

En función de esto, para Dussel el Dabar paulino que es el anuncio del Evangelio que implica la escucha de la palabra de Dios para actuar en favor de la Vida de la comunidad; es importante para la filosofía Latinoamérica; pues, el maestro reconoce que “el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía implícita del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente” (Dussel, 2013, p. XXXI); es decir, debe estar atento a escuchar, a oír, el silencio y la voz del pueblo; la cual es, la voz del Otro que se acoge con un respeto sagrado, ya que, es la palabra que manifiesta la Exterioridad en contravía de la hegemonía.

Ante esta posición, es importante resaltar que la Exterioridad en Pablo de Tarso al igual que en Dussel es una Ley superior porque garantiza la promoción y el sostenimiento de la Vida; elemento, que el maestro desarrolla a través del Principio Material de la política; en el que la reconoce como una Ley que trasciende las leyes humanas a partir del reconocimiento del Otro, dando validez sagrada a la palabra que expresa el pueblo, porque solo desde ahí se supera el sistema de dominación vigente, una Totalidad que encierra al sujeto en sí mismo y le impide salir al encuentro con el Otro. Es decir, es a través del principio material de la Vida humana que el “campo político *determinará los contenidos y dará orientación* al discurso de la comunidad política

democrática” (Dussel, 2009b, p. 438); porque, se convierte en un universal ético y el contenido del ejercicio de la razón política.

Por tanto, la Exterioridad, el Dabar, se constituye en un horizonte que irrumpe la historia a través del cual “el otro ser humano, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela” (Dussel, 2013. p. 61); es decir, se revela como Otro que posee un rostro sufriente pero que al mismo tiempo desafía al sistema ya que se convierte en el actor crítico para forjar el advenimiento de un mundo nuevo, caracterizado por la Justicia, la política de la Liberación.

En consecuencia, la Exterioridad permite a la política ocuparse de “manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder” (Dussel, 2009b, p. 58) es decir, la política se centra en desarrollar un poder como una mediación para generar una estabilidad e incremento de la Vida de la comunidad; lo cual, permite que la Exterioridad sea un proceso de crítica al orden establecido, llevando a cabo “una deconstrucción del sistema, es decir, se realiza una inversión insurgente del orden que consiste en la negación de la opresión que se sufre” (Herrera Salazar y Zúñiga en Dussel, 2022, p. 404)

Así mismo, la Exterioridad debe entenderse como “el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos dominados, vernáculos, pobres... ” (Dussel, 1995, p. 54); lo cual, permite reconocer que es gracias al reconocimiento y validez de la periferia que se logra entender que la Exterioridad implica el reconocimiento del Otro que interpela para generar un proyecto que impida

la reproducción de las mismas estructuras de opresión; lo que genera la Liberación de un sistema fetichizado, totalizado, que generó la corrupción del poder obediencial para dejar de ser garante y de estar al servicio de la Vida; porque solo desde la Exterioridad es desde donde se anuncia la destrucción de un sistema de injusticia, pues, ella hace presente la no existencia de un sistema político perfecto.

En este orden de ideas, se observa como la Exterioridad tanto en Pablo de Tarso como en Enrique Dussel, es el elemento fundamental que permite el reconocimiento del Otro, de la Alteridad, en favor de la Vida con miras a garantizar el ejercicio mismo de la Liberación; lo cual, solo se logra a través de un Kairós, de un tiempo histórico determinado, en el que, el ser humano comprende su papel dentro y fuera del sistema de dominación.

En este sentido, es importante comprender que el Otro en Pablo de Tarso hace parte de la irrupción de la comunidad mesiánica que interpela la Totalidad del ser humano, no solo desde su fuero interno, su pecado, sino desde el sistema de dominación que le impide establecer la relación del “«cara-a-cara» ante la Alteridad del «alguien-Otro»” (Dussel, 2022, p. 135), lo que permite establecer una relación ética porque sitúa al ser humano frente al Otro haciéndolo responsable de éste.

Para Pablo de Tarso la comunidad es fundamental en el reconocimiento del Otro, asumido este como Divino y Humano, pues, el ser humano no es solo un individuo, sino que éste siempre se encuentra en construcción con el colectivo; es decir, con la comunidad la cual manifiesta una

diversidad tanto de pensamientos como de acciones lo que enriquece el ser mismo del hombre y le permite generar, la ruptura de la Ley Fetichizada que impide la Vida material.

Es por esto, que para el apóstol Pablo el Otro se manifiesta como un todo no como un individuo, de ahí la importancia del símil del cuerpo, “καθαπερ γαρ εν ενι σωματι μελη πολλα εχομεν τα δε μελη παντα ου την αυτην εχει πραξιν ουτως οι πολλοι εν σωμα εσμεν εν χριστω ο δε καθ εις αλληλων μελη”⁶¹ (Lacueva, 1984, Rm. 12, 4 -5); lo cual, permite ilustrar una unidad y diversidad en la comunidad, en el que se resalta la diferencia entre sus miembros a partir de los dones y/o funciones que desempeñan, sin dejar de lado que a pesar de esto son igual de importantes y necesarios para la comunidad; pues la diversidad no lleva a la división, sino que debe favorecer la colaboración armoniosa, buscando así el bienestar; pues, “el individuo no es «parte», sino el todo” (Barth, 2002, p. 516).

Sin lugar a dudas, lo que plantea el símil del cuerpo es la necesidad de reconocer al Otro dentro de la comunidad porque al hacerlo se asume un sujeto y no un objeto, es decir, “Se piensa aquí en los otros en cuanto que también ellos precisamente en su disimilitud opaca e inescrutable son creyentes” (Barth, 2022, p. 517); es decir, son individuos que ya no se sienten anulados porque han generado una esperanza que suprime la opresión de la Ley; de ahí, la necesidad de entender las relaciones recíprocas entre de todos los miembros de la comunidad y la responsabilidad que estos tienen frente a la viuda, al huérfano, al esclavo, al pobre, a ellos mismos y a la cabeza que es Cristo.

⁶¹ “Pues, así como nuestro cuerpo, aunque es uno, posee muchos miembros, pero no todos desempeñan la misma función, así también nosotros, aunque somos muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo: los unos somos miembros para los otros”. (Lacueva, 1984, Rm. 12, 4 – 5)

Lo anterior, muestra la necesidad de promover la cooperación de la comunidad con miras a favorecer el bienestar de toda ella y no el de unos pocos, ya que al destacar las funciones de cada miembro Pablo invita a evitar las actitudes de superioridad e inferioridad, pues, reconoce la importancia de una comunicación crítica a favor de fomentar la responsabilidad mutua y solidaridad, de ahí que afirma “μηδενι κακον αντι κακου αποδιδοντες προνοουμενοι καλα ενωπιον παντων ανθρωπων”⁶²(Lacueva, 1984, Rm. 12, 17).

Frente a esta pericopá, Pablo reconoce que la comunidad debe buscar mantener la paz pues la venganza impide el actuar de la Gracia de Dios, de la Exterioridad, que revela no solo la subsistencia de la Vida sino también su reproducción; es por esto, que plantea la necesidad de procurar el bien; pues, es a partir de éste que se genera el ágape (amor) como fundamento de la comunidad en aras de reconocer que su misión no es ejercer la venganza por su propia cuenta sino estar atentos y en espera de la Justificación Divina; la cual, solo se alcanza en la vivencia del amor (Kuss, 1976, p. 150)

En este sentido, la comunidad como reconocimiento del Otro solo encuentra su fundamento en el ágape, pues, este es la manifestación de la Exterioridad de Dios, de la Gracia justificante que permite dejar de lado las injusticias y el poder de unos pocos sobre otros, para reconocer en el Otro el rostro de Dios, centrándose así, en el compartir y en el hacerse participe de las miserias que hay entre ellos, de ahí que Pablo indica “Η ἀγάπη ἀνυπόκριτος. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, (...) ταῖς χρείαις τῶν ἀγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες”⁶³

⁶² “No devolváis a nadie mal por mal; procurad el bien a todos los hombres”. (Biblia de Jerusalén, 1998, Rm. 12, 17)

⁶³ El amor sea sin fingimiento. Aborreced lo malo, seguid lo bueno. (...) compartiendo para las necesidades de los santos; practicando la hospitalidad. (Lacueva, 1984, Rm. 12, 9 – 13)

(Lacueva, 1984, Rm. 12, 9 -13). Con lo cual, se reconoce que el ágape genera el nuevo hombre, ya que es el propulsor de la fraternidad, del aprecio del hermano, del servicio al Otro desde la esperanza en la tribulación con el fin de rechazar cualquier tipo de violencia y anulación del ser humano.

Ante esta postura, que se observa en Pablo de Tarso, en el que el Otro se asume como un todo en relación con el símil del cuerpo y en el que el ágape es la manifestación de su reconocimiento; Dussel plantea la necesidad de asumir dicha categoría como Proximidad más allá de toda proxemia, en el que se genera un verdadero encuentro con el cara-a-cara, una experiencia, una práctica ética dialógica, que asume la responsabilidad por el Otro no de forma totalizante, absoluta. Es decir, la proximidad deja de lado la proxemia que “es un dirigirse a las cosas” (Dussel, 2013, p. 36); pues, el ser humano no es solo un ente, un objeto, un algo sino es un alguien que está a mi lado, cerca de mí; por tanto, el Otro dispone de una Exterioridad exclusiva que se manifiesta en el tiempo a través de la convivencia y la solidaridad, comprometiéndose en un camino de Liberación de las estructuras y/o sistemas de poder. (Dussel, 1975, p. 9).

Para Dussel el verdadero encuentro con el Otro se establece a partir del cara-a-cara, el cual significa la proximidad, que es anterior a la conceptualización de un sujeto ante el objeto, por ello, hay apertura, mediación del ser humano que comprende el rostro del otro. Es proximidad porque, es “la palabra que expresa la esencia del ser humano, su plenitud primera (arqueológica) y última (escatológica), experiencia cuya memoria moviliza al ser humano en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos” (Dussel, 2013, p. 38); porque, manifiesta la Exterioridad del Otro, de ahí,

que se asume como una experiencia ética y política que establece un dialogo en el que el Otro se convierte en un pueblo concreto, libre que se sitúa fuera de la hegemonía, de la Totalidad.

En este aspecto, el Otro es alguien distinto, alguien que desafía y cuestiona la propia existencia y la manera de concebir el mundo, de ahí, que el Otro es “alguien que yo (...) "experimento" como otro; y cuando lo experimento como otro ya no es cosa, (...), sino que mi mundo se evapora y me quedo sin mundo ante el rostro del Otro” (Dussel, 1995, p. 116); lo cual, se manifiesta en el exterior como pobre, huérfano, extranjero y dominado; es decir, aquel que está fuera de la Totalidad en la que el ser humano se encuentra sumergido.

Dicho rostro del Otro es en Dussel el Principio Formal; ya que, la acción política no puede ser legitima sin considerar al Otro para generar un sistema más justo y equitativo; es decir, el principio formal, debe favorecer el debate crítico-argumentativo público en la comunidad para la toma de decisiones, generando una simetría en la que participa cada uno de los miembros (Dussel, 2009b, p. 403); esto, con el fin de desafiar al sistema dominante, hegemónico. Sin embargo, se debe aclarar que para Dussel no basta solo la simetría, sino que es importante generar condiciones que posibiliten dicha participación para la Liberación de los pueblos.

Así mismo, cabe reconocer, que el principio formal de la política se cimienta en la idea de legitimidad del poder, asumida como la facultad que posee el sistema político de actuar en función del bien común, en el que, se reconoce y valora la dignidad del ser humano con miras a su Liberación; de ahí que, para Dussel, este tiene que ver con la normatividad que rige las decisiones políticas, las cuales deben ser evaluadas desde un criterio ético que permita la promoción de la

Justicia, la Vida y la Alteridad de las comunidades que están fuera del sistema de dominación, es decir, de la Exterioridad.

Por ende, se debe destacar, que la alteridad permite que el principio Formal sea “un procedimiento empírico que otorga a las decisiones el carácter institucional de la determinación de legitimidad, y a los sujetos de esas decisiones la *pretensión de legitimidad política*” (Dussel, 2009b, p. 406); lo cual, implica un ejercicio de la razón discursiva, en el que, se revela de alguna forma no una persona en singular sino a un pueblo que está abierto a participar y a garantizar que las decisiones que se tomen de manera ética sean legítimas, de forma, que se pueda manifestar en contra del sistema; porque, el pueblo que lucha por el principio material, transforma e interpela a la Totalidad, pues, el Otro como pueblo

“se oye como lamento, se hace subjetividad, sistema, carne (Bashar en hebreo, sárx en griego) en el que la acoge: la palabra se hace carne, se hace empírica, realidad, tiene ahora un sujeto que se juega por el que la asume como responsabilidad (Dussel, 2016, como se citó en Cortés Márquez, en Dussel, 2022, p. 235).

En este sentido, el Otro es la noción con la que se denomina la Exterioridad, “es alteridad de todo sistema posible, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es” (Dussel, 2013, p.116), es el rostro sufriente y desafiante fuera del sistema, ya que este no lo ha absorbido o comprendido dentro de sí, lo que favorece el ejercicio de la libertad, ya que esta se convierte en lo categórico del otro respecto del mundo del que es protagonista.

Frente a este concepto del Otro como “afirmación de la alteridad” (Dussel, 2009b, p. 397), se hace importante reconocer una condición de igualdad a través de la cual se logra un consenso en el que se presupone un nivel de argumentación por medio de la comunidad de comunicación, es decir, el Otro se asume como un actor político que posee una dignidad igual tanto del que habla como del que oye. En otras palabras, el Otro es parte del cuerpo político que busca alcanzar una decisión consensual desde una fraternidad comunitaria, en el que, “se es miembro de la misma comunidad política” (Dussel, 2009b, 374), generando un desarrollo del poder obediencial.

Cabe destacar, que para Dussel la fraternidad debe ser entendida como “la amistad entre los sujetos, intersubjetiva, la *dikaiosyne* o Justicia indica que esa fraternidad o amor por el Otro como igual debe empíricamente concretarse en atribuirle materialmente lo que le corresponde” (Dussel, 2009b, p. 445); ya que, ver al Otro desde el amor, como un igual genera la unión de voluntades para multiplicar su fuerzas en pro del principio material; lo cual, genera la articulación e interacción con el pensamiento del Otro, pues, hay una voluntad colectiva impulsada por el amor, la cual esta fracturada por la contradicción; pero que, es desde allí que se logra a un consenso, ya que la diversidad no genera división.

Desde este panorama, el Otro adquiere una verdadera comunidad de comunicación, cuando hay un ejercicio político y ético en favor de la Vida la cual es “condición absoluta, pero aún más, es el contenido de la política” (Dussel, 2009b, p. 439), pues, al tener a la Vida como criterio y contenido de la política, se puede acceder a la verdad y de esta forma a una pretensión de universalidad.

Ante este planteamiento, del Otro como expresión de la Exterioridad y elemento fundante dentro del ejercicio de la comunidad política en el desarrollo del poder Obediencial, se hace necesario reconocer que a la base se encuentra el principio material de la Vida, la cual se asume como fundamento tanto de la ética como de la política; porque, ésta es la realidad misma que se genera como elemento constitutivo de una corporalidad concreta, punto de permanencia de la voluntad; no se constituye en una idea, un horizonte o concepto abstracto, sino que es lugar donde se encara la naturaleza misma de la vida del ser humano, fundamentando así, el horizonte ontológico, pues la vida “es el ser del ser humano, es la fuente del valor” (Dussel, 1998, p. 91).

En este sentido, se puede afirmar que la categoría de Vida se asume en la epístola a los romanos como un ejercicio de conciencia de la comunidad centro del imperio para que actuara en favor de una praxis liberadora, crítica y transformadora; de ahí que, Pablo retoma el concepto del ágape cristiano para reconocer que hay una responsabilidad y realización por el Otro como Otro, lo cual implica servicio y disponibilidad no solo con quien comparte su misma Fe sino con aquellos que profesan otros credos y de alguna forma han sido subyugados por el poder religioso y del imperio.

Frente a esto, Pablo reconocerá que el ser humano debe dejar de lado la Vida que ha sido generada por la Ley mosaica, pues, aunque esta fue escrita para dicho fin, la corrupción del hombre y su idolatría la han llevado a ser todo lo contrario, ha sido generadora de muerte, por tanto Pablo resalta la necesidad de aprender a desarrollar la nueva Vida que ha sido dada por Jesucristo, es decir, se debe desarrollar la vida que ha dado la Exterioridad, el Dabar, una vida que se inauguró con el kerigma, el anuncio de la pasión muerte y resurrección de Jesucristo; una nueva oportunidad que libera al individuo de las estructuras y sistemas que esclavizan y generan la muerte, de ahí que

Pablo afirma “συνεταφημεν ουν αυτω δια του βαπτισματος εις τον θανατον ινα ωσπερ ηγερθη χριστος εκ νεκρων δια της δοξης του πατρος ουτως και ημεις εν καινοτητι ζωης περιπατησωμεν”⁶⁴ (Lacueva, 1984, Rm. 6, 4).

Lógicamente, lo que el apóstol Pablo indica es que es necesario pasar de la comunicación de la muerte a la participación de la Vida y, para esto es necesario que el viejo hombre el cual esta arraigado a la Ley Fetichizada deje actuar la resurrección de Jesús con miras a restablecer la Justicia, es decir, es necesario que el hombre asume la nueva Ley Divina que es superior a la Ley humana, a la Ley de Moisés para que alcance justificación no solo frente al Otro humano sino frente a Dios, y para esto, es necesario el derrumbe de la Ley, la Justicia y la Fe, Totalidades que han anulado al ser humano en muchas de sus realidades.

Para Pablo es importante que el hombre no viva según la carne, pues, ésta lleva al pecado, a asumir la Ley, la Justicia y la Fe de forma totalizante (Fetichizada) y, esto conlleva a la muerte del hombre y de la comunidad; por eso, es más importante la Vida en el Espíritu, la cual manifiesta la Gracia justificante, aquella que rescata al Otro sobre cualquier hegemonía del sistema, de ahí que, “εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε”⁶⁵ (Lacueva, 1984, Rm. 8, 13); porque, solo el espíritu genera un nuevo estado de la naturaleza ya que se realiza “la voluntad de Dios en los hombres y por los hombres, la

⁶⁴ “Por medio del bautismo fuimos, pues, sepultados con él en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo resucitó de entre los muertos mediante la acción portentosa del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva” (Lacueva, 1984, Rm. 6, 4).

⁶⁵ “Pues si vivís según la carne moriréis. Pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis” (Lacueva, 1984, Rm. 8, 13).

posibilidad, pues, de que una santificada vida humana como tal se torne histórica y visible” (Barth, 2002, p. 184), es decir, el hombre adquiere responsabilidad por su propia vida y la de los demás.

Es por esto, que para el apóstol, la Vida se relaciona con el bautismo pues este es el sello del Espíritu, es decir la revelación de la Gracia en su plenitud que anula el hombre viejo debilitado por su pecado; de ahí, la necesidad de reconocer que el bautismo es para el cristiano un símbolo por el cual el antiguo orden de Vida finaliza para dar lugar a la Vida en Cristo; generando así la acción plena de la salvación a través de la Gracia, que es “un poner la existencia a disposición de Dios, libertad real, (...) fuerza de la obediencia porque ella es el ser del hombre, (...) es fuerza de resurrección” (Barth, 2002, p. 273).

Lo anterior, permite reconocer que la fuerza de resurrección en Pablo de Tarso es la Gracia a través de la cual la comunidad actúa en pro de la Liberación de la Totalidad de la Ley, la Fe y la Justicia; ya que, permite que se instaure un tiempo en el que prima la Vida frente a la muerte, es decir, prima una Ley que dignifica al hombre y lo acoge haciéndolo participe de la historia sin estar sometido a poderes que subyugan su voluntad; es decir, la resurrección genera en el individuo la voluntad de Vida con miras a rescatar a aquellos que son víctimas de un sistema que solo ha buscado la muerte y que aparenta una preocupación por el Otro; por eso, “la vida es una historia en la historia, temporal en el tiempo; humanidad colmada de divinidad hablante” (Barth, 2002, p. 152); pues, Dios instaure su reino a través de la gracia y de la justificación, se hace historia en el rostro del Otro.

Ante lo expuesto, cabe señalar, que estos elementos que manifiesta Pablo de Tarso frente a la importancia de la Vida en la historia y en el reconocimiento del Otro, son un componente fundamental para la reflexión ética y política de Dussel, quien reconoció que la voluntad-de-vida no se asume como un vitalismo sino como la lucha que emprende el hombre por no morir frente a aquellos sistemas que han generado una marginación de lo que es la periferia, de ahí, que Dussel reconoce que quien actúa desde la ética debe “producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica” (Dussel, 1998, p. 140), lo que constituye un potenciar comunitario porque impulsa al querer vivir con los Otros.

Este querer vivir con los Otros lleva a establecer una Voluntad general y no particular; ya que, permite generar un poder en favor de la Vida desde el consenso, lo comunicativo y lo soberano, lo cual genera que ésta sea “fuente de toda Ley y por ello obediente a la Ley como voluntad disciplinada a sus propios acuerdos” (Dussel, 2009b, p. 400); lo que garantiza la Vida, pues, aquella comunidad que sabe juzgar, descartar y desarrollar razones en pro de sí misma y en favor de sí logra generar un cuerpo sano democráticamente; lo que manifiesta una voluntad de querer vivir con los otros, de ahí que se ha constituido una potencia que deriva en un poder obediencial, poder en el que “amigo-enemigo políticos deben situarse dentro de una fraternidad que suponga la convivialidad de una comunidad política de ciudadanos de un mismo sistema, de una misma sociedad civil y política” (Dussel, 2009b, 519); esto con el fin, de alejarse de la Fetichización para vivir plenamente todas sus necesidades y dimensiones desde lo fisiológico hasta lo estético.

Bajo esta óptica, se logra reconocer que la Exterioridad al reconocer al Otro establece un verdadero ejercicio de la comunidad que se fundamenta en el poder obediencial, un poder que busca ser garante de la Vida en todas sus manifestaciones pues, reconoce que “Vivir significa ser libre y Feliz” (Dussel, 2009b, p. 483), develando de esta forma, la última categoría fundamental que el Dabar desarrolla en Pablo de Tarso la cual es la libertad, la Liberación (en Dussel, filosofía de la Liberación). Categoría que permite reconocer la superioridad de una Ley que no totaliza al ser humano ni lo anula, por el contrario, es una categoría que en Pablo determina el núcleo central de su epístola, la Justificación por la gracia, pues, “la libertad es idéntica a la Ley de la vida (5,18) que caracteriza al reino de Dios” (Barth, 2002, p. 235).

Frente a esto, cabe señalar que, para Pablo de Tarso “ο γαρ νομος του πνευματος της ζωης εν χριστω ιησου ηλευθερωσεν με απο του νομου της αμαρτιας και του θανατου”⁶⁶ (Lacueva, 1984, Rm. 8, 2), señalando de esta forma, que la Liberación es de una Ley que ha sido Fetichizada y ha generado la negación del Otro, su muerte, de ahí la necesidad de morir a dicha Ley para dejar actuar la Gracia en la vida del ser humano; gracia que justifica, pues, depende no del cumplimiento de la Ley sino también de la vivencia de ésta que busca el reconocimiento del Otro para rescatar la Vida, pues, Cristo murió para darla en plenitud.

A la luz de esta perspectiva, conviene señalar, que la libertad para Pablo de Tarso va más allá de un simple liberarse de la Ley, implica el reconocimiento de sí mismo como sujeto dejando de lado la objetivación a la que ha sido sometido gracias a una Ley (Míguez, 2019, p.143), que no es el amor; pues, esta constituye una nueva forma de servidumbre la cual no está dirigida a unas

⁶⁶ “La Ley del espíritu, que da la vida a través de Cristo Jesús, te libero de la Ley del pecado y de la muerte” (Lacueva, 1984, Rm. 8, 2).

normas sino a una comunidad; es decir, el ágape es el que permite salir de lo autorreferencial para reconocer al Otro y estar al servicio de él para el sostén y el desarrollo de la vida. Expresado de manera distinta, la libertad impregna las relaciones humanas en pro de una Justicia por aquel que ha sido excluido (el pobre, la viuda, el enfermo, el niño); siendo expresión del ágape y de la Gracia divina que se revela en la Exterioridad misma del hombre, pues, es en el rostro de éstos que se manifiesta el Otro divino.

Para Pablo la libertad es en el Mesías, en Cristo, porque de esta forma el ser humano se hace instrumento de la Justicia la cual “reconoce al sujeto humano (...) y a toda la creación” (Míguez, 2019, p.150); Por eso, señala:

λογιζομαι γαρ οτι ουκ αξια τα παθηματα του νυν καιρου προς την μελλουσαν δοξαν αποκαλυφθηναι εις ημας η αρ αποκαραδοκια της κτισεως την αποκαλυψιν των υιων του θεου απεκδεχεται τη γαρ ματαιοτητι η κτισις υπεταγη ουχ εκουσα αλλα δια τον υποταξαντα επ ελπιδι οτι και αυτη η κτισις ελευθερωθησεται απο της ουλειας της φθορας εις την ελευθεριαν της δοξης των τεκνων του θεου. οιδαμεν γαρ οτι πασα η κτισις συστεναζει και συνωδινει αχρι του νυν. ου μονον δε αλλα και αυτοι την απαρχην του πνευματος εχοντες αι ημεις αυτοι εν εαυτοις στεναζομεν υιοθεσιαν απεκδεχομενοι την απολυτρωσιν του σωματος ημων⁶⁷ (Lacueva, 1984, Rm. 8, 18 – 23).

⁶⁷ “Soy consciente de que los sufrimientos del tiempo presente no se pueden comparar con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Incluso la creación espera ansiosa y desea vivamente el momento en que se revele nuestra condición de hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente sino por voluntad de aquel que la sometió; Pero latía en ella la esperanza de verse liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto. Pero no sólo ella. También nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando la Liberación de nuestro cuerpo”. (Lacueva, 1984, Rm. 8, 18 – 23)

Con lo cual, reconoce que la Libertad lleva a toda la creación a la Gloria que Dios ha preparado, es decir, a la Justificación a través de la cual se obtiene la redención, la salvación; la cual, corresponde al mandato del amor, en la que el ser humano se hace prójimo en la necesidad y no a una libertad de mercado, en la que solo se es un objeto.

En este sentido, la libertad entendida desde el amor cristiano planteado por Pablo solo logra ser verdadera si se orienta hacia Dios, pues solo desde la alianza con el Mesías, el hombre logra orientarse hacia la bondad y de esta forma alcanzar la Felicidad, la cual no es subjetiva sino comunitaria; pues, está en comunión con Dios que se revela, se manifiesta en el rostro del Otro, sirviendo de esta forma al proyecto divino que es un “proyecto de fraternidad universal” (Alegre Santamaria, 2012, p. 197), lo que posibilita un nuevo horizonte que impide la Fetichización de la Ley, del poder; es decir, impide la esclavización del ser humano por medio de los ídolos, pues ya no es una obligación a ciegas sino una preocupación de sí mismo y del hermano, el Otro; porque la libertad es la llamada de Dios a la Vida.

Frente a esta postura de Pablo se reconoce que el maestro Dussel realiza un desplazamiento del concepto paulino de libertad al de Liberación, entendida ésta como un movimiento, como “el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, fritura, nueva en realidad. Es el acto del oprimido por el que se desoprime, (...) negación de la negación en el sistema” (Dussel, 2013, p. 83 -84); es decir, es la conciencia y la necesidad que el ser humano, latinoamericano, posee para romper los lazos de dependencia dominadora.

En este sentido, la Liberación como praxis intenta formular una política más justa que permite proyectar acciones que no violenten o exploten a la comunidad; pues, la praxis política debe estructurarse a partir de las virtudes de “la fortaleza, la valentía justa, la prudencia paciente, la templanza que no está esclavizada al confort” (Dussel, 1996, p. 99); las cuales, permiten la Liberación y la edificación de una comunidad más justa con miras a rescatar la Vida de aquel que ha sido negado. Es decir, dichas virtudes le permiten al filósofo desplegar la Alteridad en el ser humano; de forma que, puede asumir una responsabilidad con la historia para tomar decisiones políticas orientadas al bienestar de todos y, así poder transformar las estructuras de dominación y opresión.

Desde esta perspectiva, se reconoce que la experiencia primordial y fundamental de la filosofía de la Liberación se basa en “descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse una subjetividad como “señor” ante otra subjetividad como “oprimida”” (Dussel, 2017, 36-37); pues, la periferia, manifestada a través de la Alteridad entiende que el Otro, (el pobre, el dominado), no es una mismidad sino se asume como lo infinitamente nuevo; pues, el Dabar, la Exterioridad, lleva a que la Liberación sea una resistencia frente a los sistemas totalitarios de dominación, generando una crítica, una ruptura, su destrucción; pues el Otro se descubre y afirma como persona.

Considerando este marco, Dussel propone una filosofía desde la periferia, desde aquellos pueblos que han sido dominados, silenciados que no han tenido voz ni oportunidades para desarrollar la Vida, que emerge desde la praxis histórica donde el pueblo alcanza su Liberación; lo cual, genera una ética y una política en pro de la Vida, en favor del reconocimiento del Otro, de la

Alteridad, generando una crítica al sistema hegemónico que perpetua la injusticia buscando así crear condiciones para forjar un nuevo orden basado en la dignidad humana y en favor de la Vida.

Por esto, es importante reconocer que para Dussel la Liberación no es un asunto de la dependencia entre el sujeto y la conciencia sino de la relación sujeto – sujeto⁶⁸, es decir, el establecimiento del encuentro y de la relación del cara-a-cara, es una actitud que como lo mencionaba Pablo de Tarso, se relaciona con el ágape, el amor al Otro como Otro, generando esperanza, Justicia, prudencia y templanza, reconociéndose fraternos para así alcanzar la Liberación, la Vida.

En este sentido, la Liberación en Dussel implica el Principio de Factibilidad, ya que este busca que las políticas no sean meras aspiraciones, sino que se traduzcan en acciones concretas y realizables que promuevan la Vida del ser humano; es decir, es el poder del pueblo que desde el consenso “*«puede poner los medios»* para la sobrevivencia de la comunidad” (Dussel, 2009b, p. 375); de manera que, se ejecuten los instrumentos necesarios para realizar el contenido y el fin de la política, la Vida, en un mundo histórico social concreto.

Debido a esto, Dussel reconoce que la Liberación implica el desarrollo y el sostenimiento de la Vida y esboza el ejercicio de un poder por parte del pueblo que ha sido negado pero que no ha sido privado (Dussel, 2009b, 404), pues, el pueblo como potencia puede llegar a generar una

⁶⁸ La noción de sujeto no solo debe asumirse como persona humana sino debe entenderse de la amplitud que establece Pablo de Tarso cuando señala que “La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Biblia de Jerusalén, 1998, Rm. 8, 20b), de ahí que el concepto de sujeto hace también referencia a la creación (naturaleza).

potestas que favorezca un poder obedencial que parte del consenso y de un ejercicio comunicativo que afecta no solo a unos pocos sino a la comunidad en general, donde imperan “criterios racionales, democráticos o igualitarios” (Dussel, 2009b, p. 408); los cuales, generan una participación simétrica y de poder comunicativo.

De ahí, que la praxis liberadora debe asumirse y pensarse desde el reconocimiento del Otro, de la Alteridad, desde la Exterioridad del sistema, permitiendo “pensar su función crítico mesiánica más allá de posiciones reduccionistas del marxismo estándar o de reivindicaciones gremiales, sectoriales, territoriales que solo se articulen desde su particularidad sin constituirse como pueblo” (Hopkins Moreno, en Dussel, 2022, p. 170); lo cual, lleva a pensar en un sujeto colectivo que se fortalece desde lo antagónico al régimen dominante.

Por tanto, para la Política de Dussel el concepto de Exterioridad se establece como el eje central de la arquitectónica y de la crítica; pues, es desde allí “desde donde se anuncia la destrucción del sistema, juzgado por su inviabilidad, por su injusticia” (Hopkins Moreno, en Dussel, 2022, p. 157); pues, el pueblo no solo da cuenta de las demandas, sino que confronta al sistema para alcanzar su Liberación y el restablecimiento de la Vida.

En este sentido, no se puede desconocer que los principios de la política de la Liberación (material, formal y de factibilidad) están en consonancia con la ética de Dussel; pues, estos son los pilares a través de los cuales se busca un verdadero ejercicio de la Exterioridad que implica el reconocimiento de la alteridad a favor de la Vida, reconociendo que solo desde el encuentro del cara-a-cara se logra eliminar la mismidad para dar paso al ágape que sustenta la comunidad, la

verdadera fraternidad que impide generar hegemonías y Fetichismos sobre el ser humano, eliminando de esta forma los juegos de poder del centro con la periferia; lo cual, admite el verdadero ejercicio del poder obedencial para posibilitar la acción política desde la argumentación⁶⁹, las decisiones y el consenso.

En conclusión, se observa que la categoría del Dabar expuesta por Pablo de Tarso en la carta a los Romanos le permite a Dussel establecer el núcleo central de su política de la Liberación, pues, el Dabar constituye la Exterioridad de Dios, que no es más sino el reconocimiento del Otro desde la fraternidad, desde el ágape, con miras a generar una Liberación que corresponde a la vivencia misma de la comunidad, eliminando de esta forma la hegemonía y la Fetichización de una Ley, de una Justicia y de una Fe que lo único que han generado es la destrucción de la Vida y no genera garantías; de ahí, que los principios material, formal y de factibilidad, desde la influencia de Pablo de Tarso, constituyen los pilares de una política en función de la Liberación de los pueblos latinoamericanos.

Por tanto, es importante comprender que hablar de Otro, de Liberación y de Vida es simplemente hablar de la Exterioridad, lo cual, permite destruir la corrupción, la Fetichización de ver no una mismidad y una objetividad, sino un verdadero encuentro del cara-a-cara, en el que ya no hay un valor mercantil por el ser humano sino el encuentro entre sujetos que solo tienen una finalidad, la Vida. Por tanto, el siguiente capítulo establece los aportes de la filosofía política de Enrique Dussel a partir del concepto de fraternidad legado de la lectura de las cartas paulinas.

⁶⁹ Remítase a página 49 para reconocer diferencia conceptual de la argumentación entre Dussel y Karl-Otto Apel

Capítulo III:

Hacia una Política de la Fraternidad: Enrique Dussel y la Fetichización en Pablo de Tarso

“Si la fraternidad es la amistad entre los sujetos, intersubjetiva, la *dikaioisyne* o *justitia* indica que esa fraternidad o amor por el Otro como igual debe empíricamente concretarse en atribuirle *materialmente* lo que le corresponde”.

(Dussel, 2009b, p. 445)

El presente capítulo tiene como objetivo establecer los aportes en la filosofía política de Enrique Dussel a partir de la categoría de fraternidad legado de la lectura de la Carta a los Romanos; para ello, la tesis a defender es que Enrique Dussel fundamenta la praxis política en una ética normativa basada en tres principios que permiten cuestionar la Fetichización de la Ley a partir del presupuesto de Fraternidad. Para desarrollar esta tesis se plantean dos argumentos: el primero sostiene que Dussel propone una ética normativa orientada hacia la Vida y la dignidad humana para guiar la praxis política. Y, el segundo es que Dussel asume la noción del Dabar como un elemento fundante para constituir una praxis política desde la Exterioridad que cuestiona la Fetichización de la Ley a partir del presupuesto de Fraternidad, Solidaridad, en el que el Otro es el referente principal de la acción ético – política.

En este sentido, es importante señalar, que la Liberación no se centra en ideologías⁷⁰, sino en el proceso a través del cual el sujeto asume responsabilidad determinando una praxis política

⁷⁰ Para Enrique Dussel la ideología corresponde al “conjunto de expresiones semióticas que encubren la dominación; cuando son metódicas la justifican más acabadamente” (Dussel, 2013, p.194). Es decir, es un conjunto de ideas, creencias y prácticas que oculta las estructuras legítimas de poder y dominación. Además, distorsiona la realidad y

en la que la realidad prima sobre las ideas que han generado la Fetichización de un poder que ha hecho irrealizable la Vida (principio material), no solo del hombre sino también de la *casa común*⁷¹; de ahí, la importancia de entender que la factibilidad juega un papel crucial en las luchas por la transformación, ya que, requiere que se evalúe cuidadosamente la efectividad y la viabilidad de las estructuras (Principio formal) que se adoptan para cambiar el sistema dominante; esto, en aras de proyectar una Fraternidad que implica romper las barreras sociales y culturales para proponer modelos y estructuras que promuevan una convivencia basada en la Justicia y la solidaridad; lo que, implica la promoción del bien común y la defensa de los oprimidos.

Frente a esto, cabe señalar, que la praxis política en Enrique Dussel es una praxis de Liberación que busca no solo la transformación de las estructuras sino también la Liberación concreta de las víctimas, de los oprimidos por un sistema social y político dominante. Por esto, la praxis política dusseliana parte de una fundamentación ética que sitúa a las víctimas⁷² como el eje central de la acción política; pues, ésta es un proceso que requiere superar los enfoques abstractos y teóricos de las éticas formales, porque se debe asumir la realidad histórica en todas sus dinámicas para reconocer las estructuras de poder que perpetúan la explotación y negación de la dignidad humana.

Para Dussel, las éticas formales son insuficiente para abordar las realidades concretas de los oprimidos, debido a su abstracción y a la falta de conexión con la realidad material de las

justifica el sistema hegemónico, siendo un mecanismo de control y alienación que favorece a las élites y margina a los grupos oprimidos.

⁷¹ El término “casa común” se refiere a la tierra como el hogar compartido por toda la humanidad y por todas las criaturas vivientes; lo cual, subraya la interdependencia y la responsabilidad común que todos los seres humanos tienen de cuidar y proteger el planeta. (Papa Francisco, Encíclica *Laudato sí*)

⁷² Remítase a la página 80, nota al pie No. 46 sobre el concepto de víctima

mayorías; porque, para el filósofo latinoamericano “la ética formal tendrá dificultad para reintegrar todo el momento material en la determinación a priori de la moralidad del acto humano” (Dussel, p. 170); ya que, solo se basa en principios universales (a priori) y trascendentales sin considerar las condiciones materiales concretas de la Vida, lo que lleva a ignorar las realidades sociales, históricas y culturales. Es decir, estas éticas justifican la institucionalidad y organización política, social y económica fetichizadas sin tener presente a las víctimas; pues se ha entendido al hombre en una dualidad separando el cuerpo del alma lo que implica una desmaterialización en el ámbito antropológico (totalidad) y ético que reduce al ser humano a una dimensión abstracta y desvinculada de su realidad concreta siendo incapaz de responder a las injusticias.

Por esto, en dialogo con Habermas y Apel, Dussel señala que las éticas formales a pesar de fundamentar las normas a través de la racionalidad comunicativa son insuficientes porque “presuponen en la comunicación seria o autentica ciertas «pretensiones» que se fundan en la norma básica ética, que podría enunciarse como «una en principio ilimitada comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales»” (Dussel, 1998, p. 420); Es decir, la comunidad de comunicación se fundamenta en el presupuesto de la igualdad entre los seres humanos sin atender su lugar y su papel en la historia; lo cual, genera una asimetría con las víctimas, ya que no estarían en las mismas condiciones de igualdad en el discurso lo que perpetuaría el ejercicio del poder fetichizado.

Ante esta postura, Dussel establecerá la importancia de la ética normativa, la cual no suprime a las éticas formales, sino que éstas se asumen desde una perspectiva distinta, con el fin, de desarrollar un enfoque inclusivo y dialógico con los pueblos que han sido marginados; de forma

que, las víctimas adquieren un papel protagónico para buscar la justicia y el crecimiento de la Vida, a través de la edificación de pautas éticas. Por esto, la ética normativa en el pensamiento dusseliano implica escuchar a aquellos que históricamente ha sido marginados y silenciados en aras de que sus experiencias y voces sean fundamentales en el proceso de transformación de las normas y de los sistemas de poder. En este sentido, la ética normativa no es un fin en sí misma, sino un instrumento para lograr una mayor equidad social, ya que, debe afectar de manera concreta la Vida de los ciudadanos y promover la Fraternidad en la construcción de la comunidad.

Desde esta óptica, es importante señalar que para Dussel la ética normativa establece tres principios fundamentales a través de los cuales se debe guiar la acción ético-político, pues, es la herramienta principal para cuestionar y transformar las condiciones de opresión lo que permite garantizar el reconocimiento del ser humano como un fin en sí mismo, para que sus decisiones y acciones promuevan una praxis liberadora y de justicia solidaria frente a los sistemas Totalitarios.

Dichos principios de la ética normativa dusseliana son: en primer lugar, el *principio universal material*, el cual es “la reproducción y el desarrollo de la Vida de cada sujeto humano” (Dussel, 1998, p. 114), lo que implica garantizar las condiciones materiales, ecológicas y sociales que permitan a las personas vivir con dignidad y alcanzar su potencial; de forma que, se garantiza a todos los ciudadanos el acceso a los recursos y oportunidades que permiten su desarrollo, lo que implica no solo cubrir sus necesidades básicas como salud y alimentación, sino también valorar su capacidad para ser parte activa en la comunidad.

En segundo lugar, *el principio formal moral* o también denominado “principio de racionalidad discursiva práctico-intersubjetiva del acuerdo que alcanza, desde la verdad del principio material, la validez por medio de la argumentación, fundamentación racional de los fines, valores y medios a operarse” (Dussel, 1998, p. 143), Es decir, dicho principio incluye e interactúa con el principio material ya que permite que las decisiones morales sean alcanzadas a través de un diálogo abierto y crítico entre los sujetos, donde se busque un acuerdo que respete la dignidad y la pluralidad de las personas involucradas, asumidas desde la proximidad⁷³.

En este sentido, dicho principio se fundamenta en el principio material el cual establece que los fines y medios de la acción deben estar orientados hacia el bienestar humano y la equidad social; lo cual, lleva a hablar de una ética que no es estática ni individualista, sino dinámica y relacional (intersubjetiva), pues, allí el proceso de Liberación y consenso se convierte en una herramienta para alcanzar una moral que promueve la Liberación a partir de la interdependencia y la responsabilidad entre los sujetos.

Finalmente, el principio de factibilidad o “principio de posibilidad lógico - empírico y técnico desde los principios ético-material y moral-formal” (Dussel, 1998, p. 268); el cual, se articula con los principios material y formal, ya que establece que la ética debe evaluarse no únicamente por su fundamentación racional y los valores que las respaldan, sino por su viabilidad práctica y técnica en el mundo real. De ahí que, para que una acción se considere genuinamente ética debe ser factible dentro de las particularidades y condiciones económicas, sociales y culturales en donde se lleve a cabo; por tanto, es un principio que opera como intermediario entre

⁷³ Remítase a la página 47 y 101 para comprender el concepto de proximidad.

la teoría y la práctica lo que garantiza la realización y la efectividad en la promoción del bienestar humano para generar la transformación concreta de las realidades de opresión y desigualdad.

Ahora bien, considerando el anterior contexto de la ética normativa, cabe señalar, que en el pensamiento dusseliano hay una relación directa con la política, como se observará más adelante; ya que, no solo se establecen principios para la conducta individual, sino también se convierte en un marco crítico para la acción política; lo cual, implica que las decisiones deben ser tomadas a partir de un diálogo que considere todas las voces de la comunidad, tanto del dominador como del dominando; de manera que se promueva una política que se oriente hacia la Liberación y el bienestar colectivo.

Frente a esto, Dussel reconoce la necesidad de cuestionar “la fundamentación de dichos principios que se intenta efectuar sobre inciertos «valores» o en exigencias puramente externas, legales o formales —sin motivación profunda en la subjetividad del actor— y por ello sin consecuencias reales” (Dussel, 2009b, p. 16); pues, de no cuestionarlos se caería en una ética y una política que no apunta a la praxis liberadora, ya que, se fundamentaría en reglas externas que carecerían de una fuerza transformadora porque no habría un vínculo con las víctimas del sistema y no generaría cambios reales en las estructuras de opresión o injusticia.

En otras palabras, para el pensamiento dusseliano la praxis política no solo corresponde a una acción, sino que es una forma de pensamiento ético-político que pone en el centro a las víctimas del sistema de explotación para generar su Liberación. De ahí que, para Dussel la praxis política se constituye en “el acto mismo por el que se traspa el horizonte del sistema y se interna

realmente en la exterioridad” (Dussel, 2013, p. 85); lo que implica, trascender las barreras establecidas por el sistema hegemónico para alcanzar una ruptura radical que lleve a reconocer a la Exterioridad (la Alteridad) como el elemento central del diálogo en la acción política; lo que permite, una transformación genuina y liberadora a partir de una ética que proporciona la base normativa desde la cual se puede evaluar las acciones de Justicia a partir de un proceso liberador.

Por consiguiente, la ética normativa se basa en la crítica a las estructuras de poder que fetichizan las normas, desconectándolas de las necesidades humanas reales; por esto, es importante que se articule como una respuesta a las condiciones históricas y sociales de las víctimas, buscando transformar las relaciones de dominación para abrir caminos de una convivencia justa, en el que se reconozca al Otro como un ser humano con derechos inherentes a él. En este sentido, la ética debe “pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta de la mayoría de la humanidad” (Dussel, 1973, p. 11) para ser el fundamento que oriente la praxis política en un escenario ideal para implementar las decisiones orientadas a la búsqueda de la Liberación.

Considerando este marco de acción, en el que se establece una relación entre la ética normativa y la praxis política, se hace necesario comprender que para Dussel la política debe asumir los principios éticos porque su objetivo no puede limitarse a una mera contemplación filosófica, ni a una simple o compleja administración del poder o la preservación de estructuras de dominación, sino que debe orientarse hacia la dignidad humana. Desde esta perspectiva, la política es una praxis transformadora que reconoce a los principios éticos como indispensable, porque proporcionan el criterio para legitimar las acciones políticas, garantizando que no se perpetúe la

Fetichización, sino que se fomente el bienestar colectivo y la valoración de los derechos esenciales en el ser humano.

Por tanto, para Dussel asumir los principios normativos, universales, no implica caer en una posición dogmática que imposibilite y genere incertidumbre en la acción política; porque los “principios universales e incertidumbre en la decisión política no se oponen” (Dussel, 2009b, p.16) ya que se integran en un marco ético-político que tiene como referente el principio de la praxis liberadora; lo que implica que las acciones políticas se orientan en función de la realidad que afecta a la víctima.

Por esto, en el pensamiento dusseliano los principios universales son innegociables porque están fundamentados en una ética de la Liberación que coloca en el centro la Vida digna de los individuos, especialmente de las víctimas, de los marginados por el sistema; de ahí, que la política no debe moverse solo en lo teórico sino que debe enfrentar situaciones concretas, particulares; a través de las cuales, los actores políticos interpretan adecuadamente los principios universales con miras a generar la Liberación de las estructuras fetichizadas; pues, éstos son como una brújula a través de la cual se genera la praxis política liberadora que tiene como presupuesto la Fraternidad, la solidaridad.

Es de anotar, que para Dussel la fetichización del poder se ha establecido debido a que se eliminaron los principios normativos de la política lo que generó que “la potestas se transformara en dominación contra la potentia, a la que debilita para manejarla” (Dussel, 2009b, p. 18). Es decir, la sociedad ha caído en manipulación de sus dinámicas internas debido a que la potestas

(institucionalidad) se autoafirmó como soberana y legítima de un poder que no proviene de la *potentia*, de la comunidad; negando de esta forma las relaciones de Solidaridad, Fraternidad, a través de un poder opresor que reprime la Vida tanto individual como colectiva.

Por esto, es necesario reconocer que Dussel, en el marco de la lectura e interpretación ético – política que realizó de la Fetichización de la Ley en Pablo de Tarso, realiza un desplazamiento de la categoría de Dabar para construir una praxis política que, asumiendo los principios éticos normativos cuestiona los sistemas dominantes, Totalitarios, a partir del presupuesto de Fraternidad, Solidaridad, en el que el Otro es el referente principal de la acción ético – política. De ahí que, al considerar la categoría del Dabar Dussel configura un escenario que le ayuda a fundamentar los principios de su política de la Liberación, los cuales, están en relación directa con la categoría de Exterioridad que se opone a la Totalidad (Fetichización de la Ley); pues, el Dabar le permitió al maestro reconocer las dinámicas y los elementos que se oponen al ejercicio de dominación del hombre y de los pueblos.

Ahora bien, la categoría de Dabar posibilitó a Dussel comprender desde la visión del humanismo semita que el hombre debe ser asumido como una totalidad, una unidad entre alma y cuerpo, ya que esta perspectiva refleja la naturaleza integral del ser creado a la imagen y semejanza divina (Gn 1, 26); lo cual, establece la importancia de la dignidad humana porque la Liberación (salvación) que Dios ofrece, genera la transformación total del ser humano y de la casa común; de forma que, abre las puertas a la Fraternidad (Solidaridad) y al servicio con el Otro, lo divino y humano.

Esta comprensión del ser humano en su totalidad implica asumirlo desde un contexto histórico (*Kairos*) determinado para comprender las dinámicas de opresión y dominación; pues, solo desde allí se puede reconocer si la Ley que se estableció en la sociedad ha sido o no garante de la Vida. Lo anterior, le permitió a Dussel fundamentar su noción de Totalidad, ya que, al observar, desde la tradición semita, la totalidad humana pudo percibir que esta no garantizaba la Vida como principio fundamental de las relaciones con el Otro, lo que generaba una fetichización en la Ley debido a que ésta solo favorecía los intereses de unos pocos.

Desde este panorama, la Totalidad en Dussel es una categoría a través de la cual “El sistema político, el orden vigente, se cierra al final sobre sí” (Dussel, 2006, p. 94); de forma que establece la exclusión y la hegemonía en las situaciones sociales, políticas y económicas que impactan a una gran parte de la población, especialmente de las víctimas. Es decir, la Totalidad es un sistema que se constituye mediante la exclusión del Otro.

Por esto, frente al concepto de Totalidad, en el que el Otro quedó subsumido como un objeto y no como alguien, surge la importancia del Dabar, que en Pablo de Tarso significa la Palabra de Dios, palabra que implica apertura de Dios al hombre y que garantiza el reconocimiento del ser humano no desde una Ley sino desde el encuentro con el Otro, lo que genera la Exterioridad que, en Dussel, es el espacio de resistencia y de potencialidad para crear un mundo más justo. En este sentido, la Exterioridad no solo es una categoría ética que permite asumir responsabilidad por el Otro, sino también es política porque cuestiona y desafía las estructuras tradicionales de poder; de manera, que se genera la praxis política transformadora, porque desde ahí surge la crítica radical

al sistema y la posibilidad de una nueva organización social que incluye a todos. Por esto, Dussel señala,

cada sujeto, en su corporalidad vulnerable, sigue siendo siempre de alguna manera trascendental al campo político, como la Alteridad que grita cuando no se cumplen sus exigencias. Es la Exterioridad de la subjetividad viviente corporal con respecto a toda acción o institución política, como la Diferencia, como la Dignidad del Otro ciudadano como otro, como otro que uno mismo, como otro que la comunidad política como totalidad. (Dussel, 2009b, p. 395).

Lo anterior, permite reconocer que cada ser humano en su corporalidad concreta y limitada posee una Exterioridad respecto de las estructuras políticas; lo cual choca con la acción política que tiende a organizar la Vida en torno a instituciones y normas que buscan el control y la homogenización, desconociendo la Alteridad del Otro, que no es simplemente una diferencia vacía, sino que es una afirmación de la dignidad que exige sea respetada como un fin en sí misma.

Desde esta perspectiva de la Exterioridad y la Alteridad que se contraponen a la Totalidad, a la Fetichización, se hace apertura a la categoría de Fraternidad, la cual, desde la perspectiva de la epístola a los Romanos está en relación directa con la vivencia del amor (ágape); lo que, establece una estructura menos institucional y más carismática a través de la cual se reconoce a todos los integrantes de la sociedad sin generar exclusiones, haciéndolos partícipes de las decisiones en pro del bienestar y del anuncio del Dabar para alcanzar la Liberación.

De esta manera, la Fraternidad (Solidaridad) para el apóstol Pablo se manifiesta como un principio central para las comunidades cristianas, pues, ésta no es solo un sentimiento, sino un compromiso frente al Otro que implica cuidado, preocupación, apoyo y servicio; lo cual, ayuda a reconocer una unidad en la diversidad; pues, se cimienta a partir de la equidad de los seres humanos ante Dios, ya que, para la divinidad no existe diferencia alguna entre judíos, gentiles, esclavos, libres, hombres y mujeres; lo que genera una Alteridad que vive bajo la premisa “τῆ φιλαδελφία εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῆ τιμῆ ἀλλήλους προηγούμενοι”⁷⁴ (Lacueva, 1984, Rm. 12, 10). Por ende, la Fraternidad rompe barreras sociales y culturales porque propone modelos y estructuras nuevas para generar una convivencia basada en la Justicia y la Solidaridad; lo cual, desde la perspectiva política de Dussel implica la promoción del bien común y la defensa de los oprimidos.

Al respecto, Dussel reconocerá que “la fraternidad es fundamento de una «pretensión de justicia», ya que la voluntad (la pulsión, el deseo, la amistad) es constitutiva de la justicia” (Dussel, 2007, p. 297); lo que, garantiza acciones no violentas, ya que, se realiza un ejercicio de aceptación del Otro en la comunidad para custodiar y proteger la Vida como fundamento de los ciudadanos; pues, solo desde una Ley superior, que es la Exterioridad, se logra generar un campo político que asume responsabilidad por el Otro.

Ahora bien, frente a este panorama de la Fraternidad que se deriva de la Exterioridad (Dabar), se hace necesario entender que esta no se asume como un simple valor ético sino como un imperativo político universal; ya que no es una simple cualidad del ser humano o de la cultura para reconocer al Otro; por el contrario, es una Ley (un Dabar) trascendental que garantiza el

⁷⁴ “Amaos los unos a los otros con amor fraternal; en cuanto a honra, prefiriéndoos los unos a los otros”. (Lacueva, 1984, Rm. 12, 10)

perfeccionamiento de la persona a través de la vivencia del ágape en la comunidad, que implica ir más lejos en el respeto a la diferencia, porque genera “apertura al Otro como Otro” (Dussel, 1973, p. 122), es decir, acepta al Otro no desde la mismidad sino desde una proximidad, lo cual, propicia una reciprocidad desde el encuentro del cara-a-cara.

Esta apertura hacia el Otro implica desarrollar un proyecto ético y político que fundamentado en el ágape no asuma al ser humano como un objeto, como una dación egoísta que olvida tener una actitud responsable y solidaria; por el contrario, el ágape despliega a la libertad del Otro para servirlo, abierto a la escucha; pues, a través de su palabra se revela su realidad, su ser; de forma que, se establece una verdadera relación del cara-a-cara, una proximidad que está en permanente lucha por el desarrollo y el fomento de la Vida (principio Material).

Bajo esta óptica, Dussel retoma los principios éticos para fundamentar su política desde la perspectiva del Dabar de Pablo de Tarso en aras de construir una praxis liberadora que asuma la Fraternidad (Solidaridad) como el estandarte para comprender al Otro como el eje central de la praxis ético-política. En este sentido, *el principio universal material* se asume como una Ley que se deriva del Dabar, porque el justo venció toda manifestación y estructura de la muerte para generar Vida, conciliando al ser humano y a la creación con Dios y con el prójimo; de ahí que, si el hombre como viviente no participa en la Vida misma queda desvinculado del ser originante y se autocalifica de no-existente (Barth, 2002, p. 224); pues, quien niega la Vida está sumergido en la muerte, en la corrupción, en la fetichización.

Por tanto, la Vida se constituye en una norma, en un deber ser que está en relación con la Gracia y no con el Fetichismo de la Ley; pues, Dios a través del sacrificio de Jesucristo libera al ser humano de la condena a ésta, “ἀμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν”⁷⁵ (Lacueva, 1984, Rm. 6, 14); la cual, orienta y faculta al hombre a vivir en relación con el ágape, la Justicia, la Fraternidad y una Vida que no se asume de forma solipsista, sino todo lo contrario, es la Vida que se vive en comunidad. En este sentido, la Vida como principio político es un deber ser que garantiza la Liberación de la comunidad, porque permite la comprensión crítica de la realidad total del ser humano; ya que, es la “fundamentación ético-metafísica para la praxis política”. (Hopkins Moreno en Dussel, 2022, p. 159), lo que garantiza el bien común y permite al pueblo como bloque social luchar por su Liberación en un momento histórico determinado.

Esta lucha del pueblo comienza a evidenciarse mediante el principio material, el cual se formula políticamente como “el deber del querer vivir de cada uno de los miembros y de la comunidad política. Es la fuerza normativa que reimpulsaría, desde dentro, ontológicamente, la misma tendencia a la permanencia en la Vida por parte de la comunidad” (Dussel, 2009b, p. 438); porque establece en la comunidad política un deber y una responsabilidad ética, vivir; la cual no solo garantiza su propia supervivencia, sino que contribuye al bienestar y permanencia de la comunidad porque participa en la construcción de un nuevo orden social.

Lo anterior, permite reconocer, que la Vida siempre se asume desde la Alteridad, desde el reconocimiento del Otro; por eso, quien vive la Alteridad se aleja de la Totalidad y la Fetichización de la Justicia y de la Ley, porque la Vida no la asume como un simple moralismo, pues, de hacerlo

⁷⁵ “Pues el pecado no volverá a dominarlos, ya que no estáis a merced de la ley sino bajo la gracia de Dios” (Lacueva, 1984, Rm. 6, 14).

generaría la negación del principio material ya que implicaría reducirla a un conjunto de normas y deberes abstractos que desvincula al ser humano de las circunstancias en las que se desenvuelve, develando una Totalidad. Por ende, la comunidad política debe actuar no solo en favor de reconocer la Vida sino en desarrollar los medios que beneficien las necesidades del ser humano, generando una conciencia y una reflexión crítica para asumir al Otro con responsabilidad.

Ahora bien, el principio material en el ámbito político, expuesto tanto por Pablo de Tarso como por Dussel, es la Ley (el Dabar) que genera en la comunidad una autoconciencia crítica que favorece la apertura al Otro; lo que constituye un ejercicio de comunicación y argumentación (principio formal) en el que partiendo de la situación de los pueblos se tiene como propósito alcanzar la transformación de la reproducción de las condiciones de exclusión y de pobreza.

Por esto, para Pablo la comunicación argumentativa se desarrolla en la escucha del evangelio, del Dabar, y de la apertura que este genera para reconocer que la comunidad se asemeja al símil del cuerpo, “καθαπερ γαρ εν ενι σωματι μελη πολλα εχομεν τα δε μελη παντα ου την αυτην χειρα πραξιν”⁷⁶ (Lacueva, 1984, Rm. 12, 4); lo cual, deja entrever que cada uno de los miembros de la comunidad es valioso porque ejerce una función distinta pero siempre en consonancia con la Vida generada por Cristo, quien es la cabeza; es decir, para el apóstol las jerarquías que hay en la comunidad son importantes en aras de que ésta contribuye al bien común y no a los sistemas de opresión.

⁷⁶ “Pues, así como nuestro cuerpo, aunque es uno, posee muchos miembros, pero no todos desempeñan la misma función”. (Lacueva, 1984, Rm. 12, 4).

Bajo esta premisa de Pablo del símil del cuerpo, se logra reconocer que la relación que establece el hombre con el Otro se realiza desde una proximidad que implica el reconocimiento de su propia tragedia y esperanza los cuales comparte con el todo, con la comunidad; pues, es allí donde nace el problema ético, en el que el ser humano se pregunta ¿qué debe hacer? (Barth, 1998, p. 516) frente a la realidad de esclavitud en la que se encuentra; pues, ante el Dabar, todo hombre es igual en la necesidad de libertad; de ahí que el otro y los otros son los que pueden impulsar la Liberación de la esclavitud, porque “hay unas exigencias éticas de validez de todo posible acuerdo o consenso” (Cortés Márquez, Bernardo. En Dussel, 2022, p. 283).

Desde este punto de vista, Enrique Dussel reconoce que “el principio material mueve a cambiar las condiciones reales (histórico-sociales) de la asimetría” (Dussel, 2009b, p. 344), lo que genera un vínculo con el principio formal; pues, se convierte en el soporte normativo para que los pueblos puedan realizar un cambio efectivo de la realidad de exclusión y esclavitud en la que se encuentran; es decir, es el principio material el que garantiza la potencia en la comunidad porque permite la argumentación y la fundamentación ante un actor político específico.

En este horizonte, el principio material se articula con el principio formal porque genera un “ejercicio de la razón discursiva que puede juzgarse como una función de aplicación del primero” (Dussel, 2009b, p. 383); ya que, la comunidad actúa para juzgar y evaluar las acciones y decisiones políticas en correspondencia con su capacidad para satisfacer las necesidades concretas de las víctimas, desde las exigencias éticas bajo criterios de Justicia material⁷⁷ para así alcanzar legitimidad del contenido de la argumentación, el cual, está en relación directa con la Vida.

⁷⁷ En Dussel (2009b) la justicia material hace referencia ecológico, económico y cultural (p. 383).

A partir de esta premisa, es necesario reconocer que el principio formal es un principio procedimental, pero también es normativo (Dussel, 2009b, p. 406), ya que, confiere a los acuerdos una pretensión de legitimidad; pues, los afectados pueden participar desde sus propias condiciones argumentando racionalmente los fines, valores y medios que pueden garantizar el principio material. En otras palabras, es el proceso a través del cual la comunidad como potencia se afirma así misma como poder instituyente para generar una postetas en favor del pueblo, es decir, forjar estructuras y sistemas que no se apartan del poder obediencial.

Por esto, es importante señalar, que el principio formal brinda los elementos necesarios para “criticar al sistema que se expresa en el consenso crítico democrático, como legitimidad naciente” (Dussel, 2022, p. 293); lo cual, permite reconocer que para alcanzar la legitimidad es importante la reflexión crítica de la comunidad; pues, es allí, donde se da lugar a un proceso democrático en el que los ciudadanos participan al cuestionar y deliberar sobre las realidades que niegan la Vida para construir un sistema más justo y representativo.

Frente a esto, se puede reconocer que “el principio democrático, sirve, junto a otras instituciones, de mediación *no exentas de posible corrupción*” (Dussel, 2006, p. 81); es decir, actúa como un mecanismo de mediación entre el poder y la ciudadanía, ya que, busca generar una participación equitativa y justa en la toma de decisiones a partir de un verdadero dialogo del cara-a-cara, de proximidad, porque establece la relación inmediata de apertura al Otro frente al Otro.

Ahora bien, esta categoría del Dabar le permitió a Dussel proyectar una política que favoreciera no el ejercicio de sistemas corruptos sino el desarrollo de un Poder Obediencial a partir

del principio material y formal; ya que, la Vida no la asumió como un simple valor ético y moralista que impidiera el reconocimiento del Otro sino, la asumió como el imperativo político que reconoce al Otro como víctima y que, al reconocerlo, debe favorecer la Vida; la cual, implica asistir al ser humano en toda su realidad. De ahí que, tanto el principio material y formal deben favorecer la praxis política porque permiten “considerar a toda comunidad de comunicación política excluida del sistema vigente que históricamente ha adquirido una fisonomía en el ejercicio del orden político en el Poder”. (Dussel, 2022, p. 483). Es decir, se hace partícipe a la Exterioridad, a la periferia, a las víctimas, con el fin de generar un reconocimiento, responsabilidad y solidaridad con él; ya que garantizaría las condiciones necesarias para él.

Dicho esto, cabe señalar que, tanto para Pablo de Tarso como para Dussel la fraternidad va más allá del reconocimiento de una Alteridad, pues implica una praxis de la argumentación crítica con miras a eliminar la fragmentación y la prolongación de conflictos sociales; es decir, es el actuar de la comunidad en un Kairós determinado, un tiempo que implica saber escuchar, interpretar y analizar las realidades de la víctimas para que las leyes y los sistemas políticos sean garantes de la Vida. Por ende, es importante reconocer que esto implica una acción concreta, una posibilidad (principio de factibilidad), para generar la Liberación de los sistemas o campos sociales y políticos que perpetúan la exclusión.

Por esto, es necesario comprender que en Pablo de Tarso el llamado a la acción se concretiza a través del Kairós, de un tiempo que implica la apertura a la acción salvífica y la expresión del propósito de Dios en la historia; porque “Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ

καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν”⁷⁸ (Lacueva, 1984, Rm. 5, 6); lo que permite observar, que el actuar de Cristo se hace de forma libre para la salvación del hombre de las estructuras sociales que lo negaban y ocultaban dando muerte.

Asimismo, el actuar libre de Cristo en la historia, en el Kairos, vas más allá del mensaje transmitido de amor, justicia, perdón y solidaridad; pues, Cristo con su muerte y resurrección desafió las estructuras y los sistemas Totalitarios que generaban la negación del ser humano; e instauró una nueva Ley que implica un marco de acción a partir de la libertad, de la Fraternidad, de la Solidaridad. Pues, la Libertad que Cristo propone no solo corresponde al ámbito personal, individual; sino, implica apertura al Otro, al hermano, a la comunidad; es decir, dicha apertura al Otro es lo que en Dussel genera que el sujeto sea el actor político que busca la transformación y el cambio social, pues, este “es el motor, la fuerza, el poder que se hace historia” (Dussel, 2006, p. 111).

Por ende, la Fraternidad implica una afirmación de la humanidad, de la existencia; por tanto, es un llamado a un diálogo y a un reconocimiento del Otro, porque busca que no haya exclusión de ninguna índole; lo que genera respeto y empatía hacia todos incluyendo a la creación, la cual, también fue liberada de la esclavitud.

En este sentido, se hace importante entender que la Liberación y el llamado a la Fraternidad (Solidaridad) que se propone en la carta a los Romanos implica un salir de sí mismo para actuar en favor de una comunidad; pues, es una invitación a ponerse siempre a disposición y servicio del

⁷⁸ “Cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos” (Lacueva, 1984, Rm. 5, 6).

Otro y de la *casa común* reconociéndose copartícipe y corresponsable en aras de transformar los sistemas opresores.

Ante lo expuesto, Dussel comprenderá que la Fraternidad “no garantiza el cumplimiento de principios políticos normativos, sólo enuncia principios de sobrevivencia a corto plazo” (Dussel, 2009b, p. 78); porque, solo permitiría cumplir los intereses comunes que tiene una fracción de la comunidad desconociendo las necesidades básicas para la Vida de todos los seres humanos y de la *casa común*. De ahí que, para el pensamiento dusseliano es fundamental que la fraternidad sea co-determinante con la Solidaridad, pues, la considera una praxis de Liberación, una acción transformadora que adquiere un compromiso con la Alteridad para generar la lucha por la Justicia y la dignidad humana.

De ahí que, Dussel establece relación entre Solidaridad y principio de factibilidad señalando que éste busca “la praxis creativa, innovadora, transformadora” (Dussel, 2009b, p. 44) de la realidad; ya que primero deconstruye los sistemas de poder para luego construir nuevas estructuras que permiten la Liberación del Otro. Por tanto, hay una relación con los principios material y formal porque integra la capacidad de llevar a cabo las propuestas políticas en relación con las demandas reales y las normas vigentes (Dussel, 2009b, p. 386); lo cual, requiere que las soluciones propuestas no solo sean adecuadas a las necesidades reales, sino que se ajusten a un marco estructural que facilite su implementación; en otras palabras, establecer equilibrio entre lo teórico y lo práctico.

Por consiguiente, el principio de factibilidad en su esencia actúa como un principio de responsabilidad, porque obliga a considerar las consecuencias prácticas que se generan de las

propuestas políticas y de las decisiones de los sistemas instituidos; ya que, exige una reflexión crítica sobre cómo su implementación afectará a los ser humanos, al entorno social y a la *casa común*; lo cual, permite asegurar una praxis liberadora en el que el pueblo asume un poder legítimo frente a las instituciones; poder que “no solo debe ser obediente, sino también instrumentalmente inteligente” (Dussel, 2022, p. 265); pues, implica que el pueblo no solo cumpla con las leyes y decisiones, sino también que tenga la capacidad de analizar, comprender y utilizar el poder de manera estratégica para promover sus propios intereses y transformar la realidad social.

Por esta razón, se debe “considerar y ejecutar los medios a la mano, en la escasez propia de toda estrategia, para realizar el *contenido* (del principio *material*) siempre *legítimamente* (según las obligaciones que dicta el «principio democrático»)” (Dussel, 2009b, p. 375); lo que, permite entender que los tres principios de la política se articulan bajo las instituciones de poder, las cuales deben garantizar la legitimidad de éstos para alcanzar el bien común.

Desde esta perspectiva, es importante reconocer que el principio de factibilidad y la Fraternidad, entendida ésta como solidaridad, se entrelazan en la medida en que se adquiere un compromiso ético y político con las víctimas; ya que se busca acciones que generan el rescate y el desarrollo de la Vida, del principio material; lo cual, lleva a entender que el ejercicio argumentativo a través del principio democrático permite al actor político contemplar las limitaciones y los recursos que implica la praxis con miras a obtener el bien común.

Asimismo, el principio de factibilidad posee un carácter normativo, ya que “obliga al político (ciudadano o representante) a llevar a cabo lo políticamente *posible*. La *posibilidad*

incluye también que se cumpla con la normatividad de los otros principios” (Dussel, 2009b, p. 479). Es decir, es en la construcción de la normativa que se hace evidente incorporar tanto las demandas vitales como los acuerdos a los que ha llegado la comunidad; ya que, estos son los elementos fundamentales para establecer los límites y la legalidad que definen lo posible dentro del marco de la acción política.

Con respecto a esto, es importante señalar que la implementación del principio de factibilidad otorga a la praxis política una mayor seguridad, ya que permite “efectuar la acción cumpliendo con las condiciones exigidas normativamente empírica” (Dussel, 2009b, p. 486); lo que permite, develar que la acción política se fundamenta en el análisis riguroso de las condiciones materiales de la realidad social; es decir, se asume a la víctima desde su propia realidad histórica (Kairos) para efectuar la Liberación.

Para Dussel el principio de factibilidad genera una tensión con el principio democrático, ya que, debido a “la necesidad de legitimidad que exige todo momento público-político, el principio democrático es última instancia en la procedimentalidad normativa de toda la política” (Dussel, 2009b, p. 461). Es decir, el principio democrático (Formal) establece que la política debe ser legítima, que debe respetar la voluntad del pueblo y seguir procedimientos normativos justos. De ahí, que esta legitimidad debe ser complementada por el principio de factibilidad para garantizar las necesidades primarias de aquellos sectores de la población que enfrentan la marginación y la exclusión.

En este sentido, para Dussel la política no puede limitarse a un ideal normativo abstracto, sino que debe ser eficaz y materialmente posible; con el fin, de buscar una transformación real que garantice los derechos y necesidades de los más vulnerables, actuando con responsabilidad y eficacia dentro de las limitaciones estructurales; ya que, de no garantizarse se caería en la privación del principio de posibilidad (factibilidad), porque “produciría la patología anarquista (que intenta lo imposible políticamente), la ingobernabilidad o el decisionismo de derecha” (Dussel, 2009b, p, 380), lo cual, generaría una normatividad sin límites y sin criterios claros para las instituciones políticas.

Es importante comprender que, el principio de factibilidad en relación con la Liberación y el ejercicio de solidaridad requiere una crítica a la ineficiencia y a la falta de habilidad de los representantes o las comunidades al momento de tomar decisiones políticas; pues, no basta con que el poder delegado sea obediente a la voluntad popular, sino que debe ser ejercido con estrategia, con el fin de asumir responsabilidad por el Otro y generar sistemas democráticos que permitan comprometerse con el bienestar común.

Frente a dicha crítica de la praxis política, que involucra el ejercicio del pueblo y de los sistemas políticos, Dussel propone el principio normativo-crítico de factibilidad, el cual, es “propriadamente hablando el Principio de Liberación, que es el más complejo y concreto de todos los principios prácticos y es el que subsume a los principios éticos y políticos como en una síntesis final” (Dussel, 2022, p. 236); ya que, orienta a la transformación social y a la Justicia, porque, busca anular las barreras que imposibilitan el desarrollo integral y la preservación de la dignidad humana para superar así las estructuras de dominación y desigualdad, de forma, que surge una

Solidaridad (Fraternidad) basada en el compromiso consciente por el bienestar de los más vulnerables.

Dicho compromiso, incluye reformar o reemplazar sistemas y prácticas que consolidan la desigualdad y la injusticia; pues, la Liberación no es solo una cuestión de eliminar opresiones, sino también de cimentar una sociedad fundada en la Solidaridad y la Justicia; lo cual, significa actuar en pro de un equilibrio más equitativo en la repartición de los recursos, con el fin de promover “la afirmación de la vida negada de la víctima y la afirmación de su participación en la comunidad de comunicación (que es lo mismo que decir: la negación de la exclusión en la participación) en la toma de decisiones que ha sufrido” (Dussel, 2022, p. 295).

Por ende, para Dussel hacer realidad un nuevo orden político requiere del principio político crítico de factibilidad porque genera una Solidaridad que implica que “«¡obrar lo máximo posible, lo que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la Liberación de las víctimas, del pueblo!» (Dussel, 2006, p. 107). Lo cual, expresa una llamada a la acción radical y decidida, independientemente de la ideología que posea la comunidad política; pues, la Liberación debe estar en función de los oprimidos o afectados negativamente por el sistema político.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que la propuesta de Dussel aboga por una transformación que, aunque pueda ser vista como moderada o extrema dependiendo del punto de vista político, debe centrarse en aliviar el sufrimiento de las víctimas y perfeccionar las circunstancias de Vida de los pueblos; de ahí, que la Liberación y el bienestar de las personas deben

ser el norte para cualquier cambio institucional; en lugar de, las convenciones políticas o ideológicas.

Por ende, la Liberación implica la Solidaridad porque es la capacidad que se tiene para asumir al Otro no solo desde la proximidad sino también desde la situación histórica en la que se encuentra sumergido; pues, la Liberación “descubre los límites de la acción humana” (Herrera y Zúñiga en Dussel, 2022, p. 439) lo que devela las fronteras y restricciones inherentes que someten a los pueblo. De ahí, que la política no implica formular ideales o teorías abstractas sobre cómo debería ser el mundo, sino de entender cómo esas ideas se pueden implementar y cuáles son las limitaciones prácticas que enfrenta la acción humana en el mundo real.

En conclusión, Dussel reconoce que la Solidaridad, Fraternidad, no es solo un valor ético sino un imperativo político por implica salir del confort de la mismidad para asumir una proximidad que implica el encuentro del cara-a-cara en el que el hombre se asume como sujeto, reconociendo así la Vida y la dignidad; lo que, favorece el ejercicio de potencia del pueblo para crear una Ley garante del bien común y del ejercicio del principio democrático. Es decir, para Dussel la praxis política se consolida a partir del Dabar, el cual cimienta los tres principios de la política que son retomados de la ética normativa, (principio material, formal y de factibilidad) y, que se convierten en los elementos esenciales para desafiar las estructuras de poder dominante, de modo, que puede establecer una praxis política que basada en la Fraternidad, Solidaridad, coloca al Otro en el centro de la acción ético-política.

En fin, la invitación del maestro Dussel no solo es a generar una reflexión crítica sobre las leyes y su aplicación, sino es una invitación a abrir un camino para una transformación social enraizada en la Justicia y el valor por la dignidad del ser humano; lo cual, solo se logra desde el reconocimiento del Dabar, del encuentro del cara-a-cara, desde la proximidad, dando voz a quien ha sido excluido, la víctima; esto con el fin de generar el derrumbe del Fetichismo de la Ley y garantizar así la Liberación a partir del presupuesto de la Fraternidad, Solidaridad.

Conclusiones

La pertinencia de esta investigación se fundamentó en establecer los aportes de la filosofía política de Enrique Dussel, a través de su interpretación de la categoría de fetichización de la ley en Pablo de Tarso, para proyectar una política de la liberación basada en el presupuesto de la fraternidad. De ahí, que las conclusiones que se presentan destacan y sintetizan la importancia de los hallazgos y su impacto en la comprensión ético-política de la liberación a partir de la relectura de los conceptos de Totalidad y Exterioridad presentes en la epístola a los Romanos y que permiten la comprensión de la Alteridad latinoamericana.

En su esfuerzo por construir una filosofía política liberadora Enrique Dussel realizó un análisis de la epístola a los romanos desde una perspectiva antropológica, ética y política que le permitió reinterpretar algunas categorías de opresión y liberación; esto, con miras a reformular ciertos elementos fundamentales en la relación que establece el ser humano con el Otro (divino y humano). Principalmente, centró su análisis en las categorías de Fetichización de la Ley (Totalidad), concepto fundamental en el pensamiento del apóstol Pablo, quien manifiesta que las estructuras religiosas y políticas pueden convertirse en un instrumento de dominación y aniquilamiento del ser humano cuando se apartan de la Justicia y el fin para los que fueron constituidos. Y, en la Exterioridad, Dabar; la cual, permite la intercomunicación y la comunión de dos presencias cuando se escuchan, es decir, reconoce y da voz a quien ha sido silenciado y subyugado, estableciendo así una sociedad más justa, equitativa y fraterna (solidaria) en el que no se observa una mismidad del Otro sino una proximidad.

Para tal fin, el pensador latinoamericano reconoció que las epístolas paulinas no son solo narrativas que expresan un contenido de fe, sino que éstas se asumen como narrativas racionales basadas en símbolos, que expresan una comprensión del hombre en su contexto social, político, cultural y religioso. De ahí que, el análisis que realizó Dussel parte de la comprensión antropológica que permeaba el pensamiento de aquellas comunidades situadas en un contexto semita y heleno, lo cual configuraba una comprensión del hombre fuera del marco referencial de la época.

Es decir, la comprensión del hombre que plantea las epístolas paulinas si bien se establecen desde categorías filosóficas helénicas, no determina la concepción del ser humano que promulgaba el cristianismo naciente, pues, el apóstol Pablo plantea la antropología hace evidente una dialéctica entre Basar (carne) y Rúa (espíritu); lo cual, permite reconocer desde el pensamiento semita que estas no son entidades independientes la una de la otra, sino que constituyen una unidad orgánica, una totalidad de la existencia humana.

Desde esta perspectiva, de totalidad del ser humano, Dussel reconoció junto con Pablo de Tarso que la realidad de pecado no depende solo del cuerpo o del alma, sino de la unión de estos, de ahí, que la corrupción en la que el ser humano se encuentra sumergido desde la caída (Gn. 2) y desde el fetichismo de la ley la asume en su totalidad. Por esto, para Pablo dicha corrupción solo es superada por la Gracia de Dios que se manifiesta a través de la muerte del justo y su resurrección, el cual restablece o cambia la realidad de corrupción, justificando al ser humano.

En este sentido, claramente se observa que la categoría de totalidad que se desarrolla en la visión de la carta a los romanos será uno de los elementos centrales que Enrique Dussel asumió para comprender y reconocer que la Ley, tanto romana como judía, ha caído en un Fetichismo, en una adoración de sí misma que impide al ser humano el desarrollo y la reproducción de la Vida (Dussel, 1998, p. 62). Por tanto, asumiendo esta concepción antropológica, Dussel planteó la categoría de Totalidad, que desde el ámbito ético – político será entendida como la fetichización, la corrupción y la adoración de la ley, del poder, del sistema que silencia, esclaviza y oprime al ser humano olvidando el encuentro con el Otro, el encuentro del cara-a-cara.

Ahora bien, dicha categoría de Totalidad no es la única que Dussel extrapoló de la carta a los romanos y corintios, cabe reconocer, que también asume la categoría de Exterioridad que para Pablo de Tarso se deriva de la noción del Dabar, elemento que en el ámbito semita significa Palabra creadora de Dios, la cual permite la justificación y la restauración del hombre. Es por esto, que Dussel tomó dicha categoría para contraponerla en relación con la Totalidad; pues, el pensador latinoamericano comprendió que la Exterioridad es la condición a través de la cual se asume la realidad del Otro, que ha sido excluido del sistema totalitario, fetichizado.

Así mismo, cabe señalar, que Dussel a partir de la noción del Dabar, que implica apertura y escucha del Otro, reconoce que ésta se encuentra en relación con una serie categorías que favorece la proyección de una filosofía política a partir del presupuesto de la fraternidad; las cuales son: Exterioridad, Justificación (Gracia) y Fe (amor); que asumidas desde la periferia, son aquellas que permiten el desarrollo de la comunidad que busca rescatar la Vida como criterio y fundamento del ser humano; pues, para Pablo dichas categorías rompen con el absolutismo de la ley judía (la

tora) y del imperio; porque genera una comunidad que irrumpe en la historia a través de un Kairos para rescatar al Otro y poder establecer un encuentro del cara-a-cara en el que se restituye la Vida y se asume a ésta como fuente de todos los valores.

Por esto, se reconoce que Pablo de Tarso ofrece a Enrique Dussel una crítica a la Ley, ya que la asume no como un fin en sí misma; lo que, facilita desenmascarar las dinámicas de poder que perpetúan la exclusión, el silenciamiento e incluso la esclavización del ser humano en las sociedades latinoamericanas. Es decir, en la interpretación que realiza Dussel de la fetichización de la ley, reconoce que esta no se refiere solo a las normas legales y religiosas, sino también a los sistemas políticos y económicos que, bajo la apariencia de Justicia oprimen a los más vulnerables.

De ahí que, se puede rastrear que en Pablo de Tarso la fetichización no solo es de la ley, sino incluso esta permea la justicia y la fe, convirtiéndolas en una Totalidad que impide la promoción de la Vida y la dignidad del ser humano. Es por esto, que el segundo capítulo abordó en primera instancia la influencia que tuvo Pablo de Tarso en Enrique Dussel en relación con la fetichización de la ley, la justicia, la fe y la Totalidad; categorías que revelan el ejercicio de dominación a partir del cumplimiento de normas en espera de alcanzar justificación y gracia no solo delante de los hombres sino incluso de Dios,

En este sentido, para Pablo la Ley perdió su propio fin que era la salvación del ser humano en su totalidad; por esto, reconoce que la Fetichización (idolatría) de la Ley permea a la Justicia debido a que se centra en el cumplimiento absoluto de las normas hasta el punto de eliminar al justo e instaurar los criterios para las relaciones que el hombre establece con el mismo hombre y

con Dios. Por ende, la Ley no solo se sacralizó a sí misma; sino, también, a los sistemas de justicia lo que generó en el ser humano una adhesión excesiva y literal de Ley, hasta el punto de depender de ésta en su actuar, pues la Ley y la Justicia se convirtieron en un fin en sí mismas.

Además, esta Fetichización llevó al ser humano a una falta de responsabilidad frente al Otro, pues, asumió que lo importante era el conocimiento de la Ley y no su cumplimiento; lo cual, generó un dispositivo que vinculó y ordenó las múltiples manifestaciones en las que se desarrollaba la Vida del ser humano, lo que desató una condenación porque creó soberbia y arrogancia en el hombre y en las relaciones con el Otro, humano y divino.

Frente, a este aspecto, se debe reconocer que para Pablo la fetichización fue un proceso que también permeó la fe; pues, ésta al apartarse de la Gracia Divina, se olvida de la misericordia de Dios que se manifiesta a través del Dabar, de la palabra; lo cual, generó una falta de ágape en la comunidad; ya que, bajo un disfraz impuso al hombre comportamientos morales contrarios a su libertad, convirtiéndose en una Totalidad que provocaba la muerte. Es decir, la Fe envuelta bajo la perspectiva de la Ley y la Justicia, se apartó del amor de Dios, de la Gracia Justificante, para generar opresión y silenciamiento; ya que, se olvidó de que lo importante no radica en cumplir una ley sino en dar Vida a través de ésta.

Desde este punto de vista, Dussel asumió estos elementos de Pablo de Tarso para mostrar que las dinámicas de poder manifiestas en la política latinoamericana, implica una sacralización de las instituciones y de los sistemas que operan en las sociedades, lo que genera corrupción y superioridad sobre aquellos que no se encuentran dentro de los grupos dominantes, la hegemonía;

lo cual, genera procesos de exclusión(Totalidad) del ser humano; pues, hay una imposición de la universalidad que supone el sacrificio del Otro, porque lo singular es explicado desde la hegemonía, lo que convierte a la política en una monologo que es forjado por la misma divinización que posee.

Así pues, la Totalidad, la Fetichización de la ley, la Fe y la Justicia, es fruto y fundamento de ideologías que propagan la injusticia en los campos antropológico, político, ético y económico; ya que generan la negación de la Vida y la posibilidad real del Otro, es decir, es la idolatría de la muerte que impide un ejercicio comunicativo del poder, convirtiéndose en una dominación legítima porque se sustenta en lo universal silenciando lo particular; siendo así, un sistema coercitivo. Por tanto, frente a este concepto de fetichización hay una influencia directa de Pablo de Tarso en Enrique Dussel, ya que develó las dinámicas que se presentan en el ejercicio político latinoamericano actual; las cuales, no son sino el reflejo de un ser humano que ha idolatrado y perpetuado la muerte como un ejercicio que garantiza sus deseos egoístas y particulares frente a las necesidades de Vida de las comunidades

De ahí, la importancia de entender que este ejercicio de Totalización, de Fetichización, no es perpetuo; por el contrario, se observó que Enrique Dussel retoma de Pablo de Tarso la categoría del Dabar para establecer los elementos que asegurarán el sostenimiento y la reproducción de la Vida; dicha categoría también le permitió fundamentar las nociones de Exterioridad, Otredad y Liberación; elementos que se desarrollaron en la segunda parte del capítulo II.

Frente a esto, se debe aclarar, que el concepto paulino del Dabar, que en su etimología semita y griega significa Palabra (Evangelio), Exterioridad, implica la expresión creadora de Dios en el que asume al hombre no solo como individuo sino como un ser en comunidad, en relación con el Otro; lo cual, favorece una comprensión distinta de la historia, ya que, devela el reconocimiento de los procesos de Fetichización en los que ha caído el ser humano para centrar sus esfuerzos en el ejercicio del amor y de la justificación divina.

Por tanto, es necesario comprender que en Pablo de Tarso el Dabar conlleva asumir al ser humano en su totalidad, para alcanzar liberación de aquellos procesos de Fetichización (Totalidad) generados por los sistemas políticos, sociales y religiosos, a través, de los cuales se negó la Vida como pilar de la sociedad y de la historia; De ahí, la importancia de reconocer al Dabar como un ejercicio de universalidad en el que las diferencias generan procesos de fraternidad, porque se reconoce y se escucha la Palabra como invitación para donarse a una comunidad, generando la liberación de ésta en la historia.

Para Pablo el Dabar no solo contiene la Exterioridad de Dios, sino también la comprensión y reconocimiento de la comunidad, de la vida en fraternidad con el Otro; pues, solo desde el encuentro del cara-a-cara se logra generar proyectos en pro de la Vida. Por esto, para Pablo la comunidad es reconocimiento del Otro y se fundamenta en el ágape, en la manifestación de la Exterioridad de Dios que permite dejar de lado las injusticias y el poder de unos pocos sobre la mayoría; de forma, que se logra proyectar la Vida como Ley suprema (Exterioridad), para favorecer la colaboración armoniosa y el bienestar.

Asimismo, el Dabar constituye un ejercicio de Vida porque genera en la conciencia del ser humano un proceso liberador y transformador frente a la realidad de esclavitud (Totalidad) en la que se encuentra sumergido; por esto, para Pablo la vida desde el Dabar es la proyección de servicio y disponibilidad sobre aquellos con los que convive, porque tanto la Ley, la Justicia y la Fe no deben estar al servicio de la muerte; éstas, deben dignificar al hombre y hacerlo participe de la historia, de un Kairós, en el que se rescata a las víctimas de un poder que anuló tanto el rostro humano como divino.

Desde esta óptica, es importante comprender que la Vida es el fundamento de la comunidad porque “Vivir significa ser libre y feliz” (Dussel, 2009b, p. 483), lo que devela el núcleo fundamental del Dabar, la libertad, la Justificación por la gracia; la cual, permite dejar de lado estructuras fetichizadas para reconocer que el ser humano no es un objeto sino un alguien; un ser que sale de sí para relacionarse con aquellos que han sido excluidos en la historia por sistemas que solo vieron y asumieron una mismidad. Lo anterior, posibilitó un nuevo horizonte que impide la fetichización porque hay solidaridad y preocupación por las víctimas; constituyendo así la llamada de Dios a la Vida.

Ahora bien, frente a esta postura del Dabar en Pablo de Tarso se reconoce que hay una fuerte influencia en Dussel para desarrollar conceptos fundamentales en su política y ética de la liberación. Nociones como Exterioridad, Alteridad (Otro) y Liberación serán centrales para el ejercicio liberador del pueblo. De ahí que, en el maestro latinoamericano el Dabar se empieza a manifestar a través del principio material que corresponde a la producción, reproducción y sostenimiento de la Vida, es la Ley superior y trascendental, a través de la cual se manifiesta la

Exterioridad, porque hay un reconocimiento del Otro, dando validez a la palabra que es sagrada por expresar el sentir no solo del individuo, sino de la comunidad, del pueblo, que busca superar los sistemas de dominación.

En consecuencia, la Exterioridad permite a la política ocuparse de articular las voluntades de los miembros de la sociedad, con miras a dar reconocimiento y validez de la periferia, del Otro, categoría que implica la proximidad y no la proxemia; pues, el ser humano no es un objeto sino un alguien que está a mi lado y cerca de mí. De ahí, que ésta implica escuchar, oír al pueblo, a la palabra que expresa; la cual, desafía y cuestiona la existencia y la manera de concebir el mundo para alcanzar la liberación,

Por ende, para Dussel ese ejercicio del reconocimiento del Otro, que en Pablo es la manifestación de la comunidad, es el fundamento del principio formal; el cual, es la acción política que necesita considerar al Otro para generar sistemas justos; pues, dicho principio favorece la argumentación pública de la comunidad, lo cual ayuda a generar procesos de fraternidad; pues, solo desde la amistad entre sujetos que parten de un disenso político y de la diversidad en su proceso racional es que se alcanza un consenso que favorece el desarrollo de la Vida.

Es importante reconocer que en Dussel el Dabar también aporta la categoría de Voluntad de Vida y Liberación; las cuales, constituyen un potenciar de la comunidad porque impulsa al ser humano al querer vivir con los Otros, a garantizar la vida de aquellas comunidades que juzgan, descartan y desarrollan razones en pro de sí misma y en favor de la Vida como un presupuesto o

Ley universal, que favorece el desplazamiento de la Fetichización en todos los campos de la vida humana.

Lo anterior, es el planteamiento del principio de factibilidad en Dussel, el cual busca que los consensos políticos que se alcance en las comunidades se traduzcan en acciones concretas que favorezcan la Vida y la dignidad del ser humano; porque, se desarrolla un verdadero ejercicio del poder obediencial, poder del pueblo en favor de la Vida; lo cual, garantiza la liberación de la Fetichización generando criterios racionales, democráticos e igualitarios (Dussel, 2009b, p. 408), en pro de una participación simétrica y de poder comunicativo. Es decir, es la liberación del sujeto-sujeto y no del sujeto y la conciencia; de ahí que, dicho proceso parte del encuentro y de la relación del cara-a-cara para generar esperanza, prudencia y templanza, reconociéndose fraternos; pues, el individuo se ha convertido en el actor crítico para forjar el advenimiento de un mundo nuevo, caracterizado por la Justicia, la Política de la Liberación.

En este sentido, no se puede desconocer que los principios la política de la liberación (material, formal y de factibilidad) están en consonancia con la ética de Dussel; pues, estos son los pilares a través de los cuales se busca un verdadero ejercicio de la Exterioridad que implica el reconocimiento de la alteridad a favor de la Vida en todas sus expresiones; lo cual impide desarrollar hegemonías y fetichismos que generen la muerte del ser humano; de ahí que, se reconoce que el Dabar es el fundamento de la Política de la Liberación, porque establece la Exterioridad como Ley superior a las leyes humanas en búsqueda de la Vida.

Desde esta perspectiva, se desarrolló el tercer capítulo el cual se centró en establecer los aportes en la filosofía política de Enrique Dussel a partir de la categoría de fraternidad legado de la lectura de la Carta a los Romanos; categoría que no solo es un valor ético sino un imperativo político porque exige la participación de todos los seres humanos en las decisiones que se asumen; pues, la Fraternidad es un llamado a la acción concreta para transformar las estructuras histórico - sociales que perpetúan los sistemas de Fetichización, Totalización, en el que se anula al Otro (al pobre, al huérfano y a la viuda) de la actividad política.

Por ello, lo primero que se rescata es que Dussel fundamentó la praxis política a partir de su ética normativa la cual se basa en tres principios que se orientan hacia la vida y dignidad humana, lo que le permitió cuestionar la fetichización de la Ley a partir del presupuesto de fraternidad; de forma, que reconoce que la Liberación no es una ideología sino el proceso por medio del cual se asume responsabilidad por el Otro, de manera que hay una preocupación por la realidad material del ser humano, especialmente de las víctimas; pues, para el pensamiento dusseliano la ética normativa se contrapone a las éticas formales porque no se asume de forma abstracta y teórica sino, que, parte de la realidad histórica y de las dinámicas materiales que promueven la Justicia y la Solidaridad en pro de la Vida y del bien común.

Frente a esto, el pensamiento dusseliano no se centra en principios universales que no consideran la realidad de las víctimas, tal como lo proponía Habermas y Apel; al contrario, lo que busca es generar una ética normativa que desde el principio universal se preocupe por incorporar al Otro desde una perspectiva dialógica que permita la transformación de los sistemas de opresión. De ahí que, para Dussel, es fundamental que la ética brinde las herramientas necesarias para

escuchar a los que históricamente han sido excluidos por los sistemas hegemónicos; por tanto, comprende que la ética no es un fin en sí mismo y, por ende, debe promover el principio material, la Vida, no solo de manera individual sino colectiva; de forma, que la comunidad adquiere un papel activo y protagónico a través del diálogo argumentativo (principio formal) para desarrollar normas en pro del bien común y de la dignidad humana; lo que, favorece el encuentro del cara-a-cara desde la proximidad y la Praxis liberadora.

En este sentido, la ética normativa no se centra en un individualismo, por el contrario, establece un ejercicio de intersubjetividad a través del cual se promueve la liberación de la víctimas desde el consenso, la interdependencia y la corresponsabilidad con el Otro. Ya que, se abre la posibilidad de cuestionar a los sistemas éticos y políticos con miras a garantizar la realización y efectividad en la promoción de la Vida, transformando las realidades de Totalidad, de fetichización.

Lo anterior, permite reconocer que para el pensamiento dusseliano hay una articulación entre la ética y la política que busca transformar las estructuras opresivas del poder mediante una praxis liberadora centrada en las víctimas del sistema; lo que, subraya la importancia de vincular la política con principios que no sean meramente formales o externos, sino que se basen en la realidad de los oprimidos. De ahí, que la política no puede limitarse solo a la administración del poder, sino debe legitimar las decisiones políticas; de manera que proporcione los criterios para evitar la fetichización y garantizar la Vida de los ciudadanos.

Para Dussel, dichos principios universales son innegociables y no se deben interpretar de manera dogmática; pues, estos permiten que la acción política se ajuste a las realidades concretas

que afectan a las víctimas; lo que genera que las decisiones no se centren en teorías sino que se apliquen a situaciones reales con el objetivo de generar liberación y justicia social; pues permite a la comunidad ser una potencia que promueve la solidaridad y la fraternidad con el fin de dar garantías para que la potestas trabaje en pro de las condiciones materiales del ser humano, lo que facilita el desarrollo del poder obediencial.

Ante este panorama, se reconoce que Dussel asume la categoría del Dabar desde el pensamiento de la epístola a los Romanos, como un elemento clave para establecer la praxis desde la noción de Exterioridad; la cual, no solo es un principio moral sino una exigencia política universal, una Ley trascendental que genera apertura al Otro desde la proximidad, lo que garantiza una praxis política orientada a la Justicia y al encuentro del cara-a-cara a partir del presupuesto de la Fraternidad (Solidaridad), en el que el Otro se convierte en el eje central de la acción ético – política.

Cabe señalar, que Dussel reconoció que en Pablo de Tarso la fraternidad se asume desde la vivencia del ágape (amor), el cual desde el ámbito ético-político permite considerar al Otro como un ser libre cuya realidad y esencia se revela a través de la palabra y del encuentro; lo cual es una invitación a tener una actitud de responsabilidad y solidaridad para servir al otro; pues, solo desde la experiencia del ágape se puede fomentar y proteger el principio material, el cual es fundamento para construir una política de la liberación.

En este sentido, la política al establecer relación con el principio material permite a los sistemas políticos apartarse de las estructuras y sistemas de Fetichización que han generado la

muerte y la corrupción; pues, la Vida se asume como el principio rector que permite al Otro, la víctima, adquirir protagonismo dentro de la comunidad. Por esto, el Dabar establece como eje central la Exterioridad, la cual genera una exigencia de Vida, no solo individual sino colectiva, lo que permite el desarrollo del bien común y la praxis ético – política orientada hacia la Liberación de los pueblos.

Por ende, para el pensamiento dusseliano la praxis política parte del principio material en el que la comunidad política debe garantizar la Vida de todos sus miembros, sin realizar exclusión alguna; de forma que se convierte en una exigencia que impulsa a los ciudadanos hacia la liberación y el establecimiento de un nuevo orden social; en el que, se asume y reconoce la Alteridad desde sus circunstancias concretas para reducir y anular los sistemas Totalitarios y Fetichizados.

Frente a esto, el principio material guía la acción política hacia la transformación social; de ahí que éste, asumido desde el Dabar, implica una Ley trascendental que abre caminos para una autoconciencia crítica en la comunidad, lo que, genera un dialogo intersubjetivo a través del cual se establece una comunidad de comunicación argumentativa entre dominador y dominado, con miras a impulsar cambios en las condiciones históricas de exclusión, pues, ya no importa las jerarquías como mecanismos de dominación, sino éstas se asumen como elementos constitutivos para la protección de la Vida y de la dignidad humana.

Ahora bien, para el maestro Dussel, dicha comunidad de comunicación se establece a través del principio formal, el cual regula la argumentación y el juicio sobre las decisiones políticas,

especialmente cuando se trata de mejorar las condiciones de Vida de los excluidos; pues, dicho principio no solo es un procedimiento para alcanzar acuerdos, sino también es de carácter normativo, porque legitima la participación de todos los ciudadanos de manera que proporciona una estructura para que la comunidad pueda argumentar de manera crítica y racional en favor de la justicia social. Así, la comunidad se afirma como poder instituyente, generando un sistema político más justo y representativo que prioriza las necesidades materiales del ser humano.

Desde esta óptica, el Dabar no solo fundamenta el valor universal de la Vida, sino que establece apertura al Otro para servirlo y actuar en favor de sus condiciones materiales; lo que permite, el ejercicio comunicativo y argumentativo que lleva a la comunidad a ser garante para que los sistemas no caigan en el fetichismo del poder y reconozca al Otro a través de un verdadero diálogo del cara-a-cara; pues, es desde allí que se logra establecer una Fraternidad que elimina la fragmentación y los conflictos sociales; facilitando la escucha, la interpretación y el análisis de las realidades de la víctimas para garantizar la Vida.

De ahí, la importancia de la comunidad para que actúe de forma concreta y posibilite la liberación de los sistemas sociales y políticos que perpetúan la exclusión; lo que deriva en el principio de factibilidad; el cual, está en relación directa con el Kairos, con el tiempo histórico que viven las víctimas; pues solo desde allí, se logra reconocer al Otro con miras a generar un marco ético que guíe a la praxis política en la búsqueda de la transformación social, lo cual, posibilita desafiar las estructuras de opresión y establecer criterios para medir la capacidad de implementar propuestas políticas de manera efectiva, respetando de esta forma, las demandas reales de la población.

Por consiguiente, el principio de factibilidad es el que posibilita anular de barreras que impiden el desarrollo integral y la preservación de la dignidad de los seres humanos para superar así las estructuras de dominación y desigualdad, de forma, que surge una Solidaridad (Fraternidad) basada en el compromiso consciente por el bienestar de los más vulnerables; lo que incluye reformar o reemplazar sistemas y prácticas que consolidan la desigualdad y la injusticia; pues, la liberación no es solo una cuestión de eliminar opresiones, sino también de cimentar una sociedad en la Solidaridad y la Justicia; lo cual, significa actuar en pro de una distribución más equitativa de los recursos.

En fin, desarrollar un nuevo orden político requiere del principio de factibilidad porque permite obrar lo máximo posible para alcanzar la liberación de las víctimas, del Otro; lo cual, expresa que ésta debe estar en función de los oprimidos o afectados negativamente por el sistema político; de manera que, se alivie el sufrimiento de la víctimas y se mejoren las circunstancias materiales a través del cambio institucional que debe estar guiado siempre por el poder obediencial y no por ideologías políticas de las comunidades.

Por ende, la Liberación implica la Solidaridad porque es la capacidad que se tiene para asumir al Otro no solo desde la proximidad sino también desde la situación histórica en la que se encuentra sumergido; develando las fronteras y restricciones inherentes que someten al ser humano. De ahí, que la política no implica formular ideales o teorías abstractas sobre cómo debería ser el mundo, sino de entender cómo esas ideas se pueden implementar y cuáles son las limitaciones prácticas que enfrenta la acción humana en el mundo real.

De ahí que, el pensamiento de Enrique Dussel ofrece una perspectiva renovadora sobre la praxis política al enfatizar que la solidaridad (fraternidad) trascienden la mera ética para convertirse en un imperativo político fundamental; lo que invita a salir de la comodidad de la mismidad y a reconocer al Otro como sujeto de dignidad y Vida. Por tanto, se reconoce que a partir del Dabar, Dussel articula los principios material, formal y de factibilidad, proponiendo una crítica profunda a las estructuras de poder que perpetúan la exclusión; ya que, para el maestro, la verdadera transformación social radica en la capacidad de escuchar y dar voz a los excluidos, creando así un espacio donde la Justicia y el respeto a la dignidad humana son el eje central de la acción ético - política.

Bibliografía

Angarita, Carlos E. & Villalba, H. Daniel. (2014). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual, Liberación, can Pablo, mesianismo*. En: <http://javedussel.blogspot.com.co/>

Badiou, Alain. (1999) *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.

Barragán, Daniel A. (2012). *La política de la liberación*. En: *Derecho y ciencia política*. Universidad Autónoma de Colombia. Bogotá (Colombia): 23 de mayo de 2011. En: http://dialnet.unirioja.es/desca_rga/articulo/4222123.pdf SSN 1909-5759 Número 12, enero – junio.

Barth, Karl. (1998). *Carta a los romanos*. Traducción De Abelardo Martínez de la Pera. Biblioteca de Autores cristianos. 1ra. Ed. Madrid.

Bello, O. Solís, Zúñiga J. Galindo y González Melchor. (2012). *La filosofía de la liberación*. <http://enriquedussel.com/txt/la%20filosofia%20de%20la%20liberacion.pdf>

Beltrán, Villegas. Mathieu. *Una visión de la gracia: la justificación en Romanos*. SS.CC Profesor facultad de filosofía U.C. En Teología y Vida, Vol. 28, Numero 4. <https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/16692/000674339.pdf?sequence=1>

Beorlegui, Carlos. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*. 3ra. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao.

Betanzos Alva, Ricardo Noe. (2013). *El concepto de fetichismo de Enrique Dussel*. Tesis para optar el título de licenciado en filosofía. Universidad nacional Autónoma de México. Nezahualcóyotl.

Biblia de Jerusalén. (1998). *Epístola a los Romanos y corintios*. Desclée de Brouwer. Bilbao

Boyé, Florencio. (1980). *La esperanza cristiana. Su versión teológica a partir de la Epístola a los Romanos*. En *Mayéutica*; 1980, Vol. 6 Issue 17, p. 133 - 161, 1980.

Calvino, Juan. (2005). *Comentario a la epístola a los romanos*. Libros desafíos. Michigan, EE. UU.

Cepeda, H. Georgina. (2011). *Dimensión religiosa y teológica de la filosofía política crítica de Enrique Dussel*, Universidad Santo Tomas, Trabajo para optar el título de magister en filosofía Latinoamericana, Bogotá.

Cerutti, Horacio. (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

Cesaronee, Virgilio. (2010). *Pablo de Tarso como momento de encuentro/desencuentro del joven Heidegger con Nietzsche*. En *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*. Vol. 10, p. 83 - 96.

Del Pópulo, Guillermo; Cuervo Sola, Manuel y Martínez Espínola, Victoria. (2012) *Alteridad latinoamericana y sujeto pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel*. En *Franciscanum*. jul - dic 2012, Vol. 54 Issue 158, p. 141 - 164.

Díaz Guzmán Diana Alejandra. (2021). *Aproximación a la política de la liberación y la democracia desde la ética normativa de Enrique Dussel*. trabajo para optar al título de magíster en filosofía latinoamericana. Universidad Santo Tomás.

Díaz Guzmán, Omar David. (2022-I). *Memorias del I coloquio Tomasino de investigación en filosofía, cultura y letras. De camino a la hermenéutica fractal*. Bogotá.

Dussel, Enrique. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo I*. Argentina editores S.A. Buenos Aires. Siglo XIX.

Dussel, Enrique y Guillot, Daniel E. (1975), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editorial Bonum. Buenos Aires.

Dussel, Enrique. (1993). *Metáforas teológicas de Marx*. Pamplona (España): Verbo Divino.

Dussel, Enrique. (2009a). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. Editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique. (2009b), *Filosofía política de la liberación la arquitectónica*, Volumen II. Trotta, Madrid.

Dussel, Enrique. (2012a). *El humanismo helénico – el humanismo semita*. Obras selectas II – 1ra. Ed. Buenos Aires: Docencia.

Dussel, Enrique. (2012b), *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Obras selectas -1ra Ed. Buenos Aires: Docencia.

Dussel, Enrique. (2012c). *Pablo de tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. San Pablo. 1ra Ed. México.

Dussel, Enrique. (2013). *La filosofía de la liberación*. Obras selectas 11, 1ra ed. Buenos aires, Docencia.

Dussel, Enrique. (2015). *Caminos de liberación latinoamericana, Tomo II, Interpretación teológico-ética*. Obras selectas 8 -2. 1ra ed. Buenos aires, Docencia.

Dussel, Enrique. (2017). *En búsqueda del sentido*. Colofón, Ciudad de México.

Dussel, Enrique. (2020). *Siete ensayos De filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación giro decolonial*. Trotta, Madrid.

Dussel, Enrique. (2022). *Política de la Liberación, Volumen III, Crítica creadora*. Trotta, Madrid.

Ernesto Trenchard, WWW.ESCUELABIBLICA.COM

Gadamer, Hans Georg. (1998). *Verdad y método, vol. II*. Sígueme, Salamanca.

Gadamer, Hans Georg. (1998b). *Arte y verdad de la palabra*. Paidós. Barcelona.

Gadamer, Hans Georg. (1999). *Verdad y método, vol. I* Sígueme, Salamanca.

Gadamer, Hans Georg. (2006). *Estética y Hermenéutica. Introducción de Ángel Gabilondo, El arte de leer*. 3ra. Ed. Tecnos. Madrid.

Garzón Tenjo, Manuel Enrique. Vásquez Alarcón, William. & Puyo Cortes, Wilmer Ferney. (2019). *Justificación, memoria y derechos humanos. Marcos y horizontes actuales de fundamentación*. Trabajo para optar por el título de magister en Filosofía Latinoamérica. Universidad Santo Tomás. Bogotá.

Gasteiz, Vitoria. (1990). *Enrique Dussel La exterioridad en el pensamiento de Marx*. J. M. Aguirre. X. Insausti. *Pensamiento crítico, ética y Absoluto*, Ed. Eset. En https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/209.1990_espa.pdf

Gómez Carbajal, Omar Alejandro. (2018). *El pasaje del fetichismo del capital de Marx al fetichismo del poder en el momento crítico de la política de la liberación de Enrique Dussel*. En *hybris revista de filosofía*, Vol. 9 No. 2. ISSN 0718-8382, Universidad autónoma de México, noviembre 2018, pp. 69-99.

Gutiérrez, Carlos B. (2017). *Comprensión, escucha y pertinencia. Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*. Vol. II. Edición académica y compilación Santiago Rey Salamanca. Bogota: Universidad de los andes.

Hernández Guarín, Angie Lorena. (2019). *Las ideas políticas de Pablo de Tarso y su reinterpretación para el presente en la filosofía política contemporánea*. Trabajo para optar por el título en ciencias políticas. Universidad de los Andes. Bogotá.

Howard Richards. (2022). *Conversaciones necesarias. Sobre Saulo o Pablo de Tarso*. Chile: Editorial Demokratia.

Kistemaker, Simón J. (1998). *Comentario Al Nuevo Testamento, Exposición de la Primera Epístola a los Corintios*. Ed. Libros Desafíos Traductor Huberto Casanova 505 – 507

Kuss otto. (1976). *Carta a los romanos, cartas a los corintios, carta a los gálatas. Comentario de Ratisbona al nuevo testamento*. Vol. 97. Herder. Barcelona.

Lacueva, Francisco. (1984). *Nuevo Testamento interlineal Griego – Español con el texto griego de Nestle*. Traducción literal al castellano y notas lingüísticas marginales. Editorial CLIE. Barcelona: España.

Leones Ortega, Enrique. (2018). *Aproximación a los principios éticos de liberación del sujeto latinoamericano en el pensamiento de Enrique Dussel*. En Amauta 'Todo lo Humano es Nuestro'. ene - jun 2018, Vol. 15 Issue 31, p. 49 - 70.

Liceaga, Gabriel. San pablo en la filosofía política contemporánea: Un estado de la cuestión. Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades, 2009. En: http://biblioteca.clacso.edu.ar/El_Salvador/dcefysuca/20110428100426/2sanpablo121.pdf

Martin Retamozo. Hacia una Filosofía política de la Liberación. Notas en torno a las “20 tesis de política de Enrique Dussel. CONICET Argentina. En Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 12. No. 36 (enero - marzo, 2007), 107 – 123 Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216 CESA – FACES – Universidad del Zulia. Maracaibo – Venezuela. En. http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S131552162007000100007&script=sci_arttext.

Martínez Chindoy, Sandra Patricia. (2017). *El concepto de poder en la política de la liberación de Enrique Dussel*. Trabajo para optar por el título de Licenciada en Filosofía. Universidad Del Valle. Cali-Colombia.

Merlo Pinzón, Jairo Alberto. (2016). *Ontología política de la voluntad en Enrique Dussel*. Trabajo para optar por el título de magister en Filosofía Latinoamérica. Universidad Santo Tomás. Bogotá.

Míguez, Néstor O. (2019). *Entre La Libertad Y La Justicia: De Gálatas A Romano*. RevBib 81 137-153. ISSN: 0034-7078 en <https://www.revistabiblica.com/ojs/index.php/RB/article/download/32/113/399>

Moreno, V. Mariano. (2014). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. En: https://mercaba.org/DicPC/F/filosofia_dela_liberacion

Navarrete, A Roberto. (2009). *A propósito de la deconstrucción de la teología política Carl Schmitt, Jacques Derrida y El concepto de lo político*. Universidad Autónoma de Madrid. *BAJO PALABRA*. Revista de Filosofía II Época, No. 4. <https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwi4vuqr0LnJAhWMmx4KHe9GDYAQFggbMAA&url=http%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F3176812.pdf&usg=AFQjCNGpIh2swkxrAPATzIfeSRL14iVjX>

Orospe Hernández, Mario. (2016). *Fetichismo y antifetichismo en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel*. Filosofía, historia y política. Universidad autónoma de México.

Patarroyo Rengifo, Nelson Santiago. (2011). *Apuntes para una descolonización de la filosofía política: un acercamiento a la ética y política de Enrique Dussel*. Universidad Santo Tomás, Tesis para optar el título de magister en filosofía Latinoamericana, Bogotá.

Penna, Romano. (2013). *Carta a los Romanos, Introducción, versión y comentario*. Verbo Divino. Navarra: España.

Puyol, Juan Jesús. (2018). *Esa presencia interpelante del otro: contribuciones a un debate actual* en Nuevo Itinerario Revista digital de Filosofía, Septiembre 2018. ISSN 1850-3578

Reyes, Mate & Zamora A. José. (2006). *Nuevas teologías políticas: Pablo de tarso en la construcción de occidente*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Rodriguez, Tiago dos Santos. (2019). *A crítica antifetichista de Enrique Dussel*. Intuición. JUL-DEC 2019, Vol. 12 Número 2, p1-23.

Román, Martínez. Maria Carmen. (2009). *"Confundirá la sabiduría de los sabios" En busca de la sabiduría como criterio de discernimiento paulino*. Proyección LVI 299-314. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/3041316.pdf>

Rossi, Miguel Ángel. (2010). *Acerca del fetichismo de la ley* en Utopía y Praxis Latinoamericana. abr - jun 2020, Vol. 25 Issue 89, p. 108 - 124.

Scannone, Juan Carlos. (2009). *La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. Teología y vida*, vol. L. p. 62 en <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf> (consultada el 10 de septiembre de 2022)

Zea, Leopoldo. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. México DF: Ariel.