

## Hacia una ética liberadora (de nuevas formas de realidad)\*

Luis Diego Cascante  
pp. 1043-1054

La radicalidad de la filosofía consiste, desde Aristóteles, en que la filosofía indaga incesantemente qué es en verdad saber. Cuestión que la lleva a preguntarse qué es la realidad y cuál es el modo como se presenta esta *qua* realidad. En un tercer momento, sobreviene la pregunta por el sentido de la realidad y de los modos de ser. A este respecto, la filosofía debe ser siempre perpetua inquisición, en cuanto la humanidad debe aclararse a sí misma qué es saber, qué es realidad y cuál es el sentido de la vida humana (I. Ellacuría). Sin embargo, ninguna filosofía que se precie de rigurosa puede contentarse con admitir un supuesto no justificado. En esto consiste el carácter científico de la filosofía. En la medida que arranque de sí suposiciones injustificadas, la filosofía encontrará su legitimidad en sí misma y no en otros saberes. La filosofía no puede contentarse con ser un saber enciclopédico de los conocimientos científicos, sino que, precisamente, ha de preguntarse por el sentido del valor, del alcance y de los límites de todo conocimiento científico. La filosofía fundamenta saberes y, por ello podrá aspirar a orientar la actividad humana del mundo<sup>1</sup>. Solo como saber radical, la filosofía es un saber libre. En cuanto libre, puede aspirar a liberar a otros. Así, pues, y solo en este sentido, la filosofía constituye un saber “ab-soluto”, “suelto de” otros, un saber libre. Solo así, siendo libre, podrá liberar otros saberes.

La verdadera filosofía se caracteriza por no asumir ninguna tesis que antes no haya sido sometida a una profunda revisión crítica. Lo que le otorga a esa filosofía su carácter verdadero es la consistencia de su justificación,

\* II Congreso Internacional de Filosofía “Xavier Zubiri”, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. San Salvador, El Salvador, 21-24 de junio de 2005.

1. Porque la actividad es constitutivamente creativa, tiene una dimensión de futuro. Esta aplicación hace que la actividad tenga un carácter transformador: transforma las cosas con las que se encuentra, de acuerdo con lo que ellas son en realidad. Finalmente, la actividad tiene un carácter ‘inquieto’: la inquietud consiste en no poder evitar la actividad. El carácter de inquietud da a la actividad provisionalidad, es la actividad como actuación pendiente (Antonio González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*. Editorial Trotta, 1997, pp. 153-155).

en donde salta a la vista que la *philosophia perennis* es “el proceso perenne de filosofar” (A. González). Sin embargo, como la filosofía nace en un proceso histórico y colectivo, en su perspectiva está responder a los desafíos de la humanidad contemporánea<sup>2</sup>. La filosofía ha de ser liberadora, comenzando por constituir su propia libertad, enfrentando la radicalidad de las verdades primeras. Dussel indica, desde otros supuestos teóricos, que una filosofía de la “liberación” (genitivo objetivo: su tema) debería partir fundamentalmente de una liberación de la misma “filosofía” (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido). En síntesis se trata de una ética de la vida, es decir, la vida humana como contenido de la ética en cuanto liberadora<sup>3</sup>.

La filosofía es “un acto que trasciende el mundo”, es un ensimismamiento, eso sí, uno que nos lleve a “optar lúcidamente”. Este deseo de saber está vinculado a un saber hacer, que podría llamarse un “cargar con la realidad” propia y ajena, en el sentido de asumir la totalidad, la cual va desde lo cotidiano hasta lo más universal. Valiéndonos del ingenioso juego de palabras de Ellacuría, se podría enunciar así<sup>4</sup>: *hacerse cargo de la realidad* o conocerla real y vivencialmente, sufrirla visceralmente, para así poder descubrirla intelectualmente; *encargarse de la realidad* o asumir la tarea de transformarla, poniendo la inteligencia al servicio de la praxis (actividad creativa) y *cargar con la realidad* o aceptar la responsabilidad ética de la función intelectual y la dureza de esta confrontación.

La filosofía rechaza las sistematizaciones precipitadas, justamente por carecer de una visión totalizante del mundo. Esta parcialización, además de falaz, es ideológica, pues falsea la realidad, en detrimento de una comprensión ajustada a ella.

La propuesta nos catapulta a la labor *ética de la filosofía*: comprometernos de una manera crítica y creativa y ser consecuentes con ello: enfrentarlo todo, en cuanto a su razón de ser. Ahora bien, si tantos y tantas se han dedicado a la filosofía, algo beneficioso hay en ella y, por ende, lo bueno que tenga ha de ser socializado, de tal manera que podamos, en la medida de lo posible, redimirnos de la violencia (física, psicológica y estructural). Por ello, a la filosofía se la ha visto como algo inútil para el sistema, porque busca la libertad, es decir, crear nuevas formas de realidad o, dicho de otra manera, encontrar las posibilidades apropiables para todos y cada una. La filosofía pretende que todos y cada uno encuentren las posibilidades apropiables. En este sentido, la filosofía es perpetua inquisición, en cuanto niños, adolescentes y adultos, en su momento, deben aclararse a sí mismos cuáles son los límites y alcances del conocimiento, qué es realidad y cuál es el sentido de la vida humana. Al saber se llega comunitariamente y sus resultados deben beneficiar a todos. Es importante entender que la humanidad será “más humana” cuando reflexionemos en comunidad todo lo que nos aqueja —economía, política, sexualidad, etc.—, haciendo *comunidades de cuestionamiento*. Frente a lo atrevido de la ignorancia, lo creativo de la inteligencia.

\* \* \*

Este ensayo comenzó con la preposición “Hacia” para indicar que se está “en camino” de una ética liberadora. Con temor y temblor, a continuación se esbozan algunas “pistas” para el diálogo.

*La exigencia metafísico-biológica.* La tendencia actual —por lo menos eso parece— en ética apunta a una forma de asumir los

2. Al final de la historia se deberán cuestionar los presupuestos, antes de considerarlos auténticamente justificados, de tal manera que su pervivencia podrá obedecer, no a una verdadera justificación, sino a la imposición “fáctica de las cosmovisiones de los pueblos más poderosos”. Pero esperar al final de la historia es un lujo que la humanidad no se puede dar.
3. *Cfr. Ética de la liberación*. Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 66.
4. *Cfr.* Víctor Codina, “Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir”, en *Proyecto* 33 (1999), XI, pp. 12-13.

problemas —normativamente—, sin un análisis, más o menos detallado, de lo que es el ser humano. Sin eludir esa exigencia, habría que decir que toda realidad sustantiva es un sistema constitucional de notas congregadas por una nota radical. En nuestro caso, la sustantividad humana es una estructuralidad, y no una sustancia. Es una *fluencia* que la lleva a no poder ser nunca lo mismo, sino justamente no siendo nunca lo mismo. Desde la perspectiva biológica, los humanos estamos en una especie que multiplica genéticamente los individuos. La individualidad viene dada porque nuestro ser real se opone a otras realidades. Por ello, desde la metafísica, los demás intervienen constitutivamente en mi vida y, de alguna manera, están constituyéndome, pues comparten situaciones conmigo, es decir, convivimos. La convivencia, por su parte, establece un nexo, la mentalidad, que asegura la convivencia. Vivir implica, entonces, *la imbricación con la alteridad*, convivir. Esta es posible si “la vida de cada cual es radicalmente inalienable”. Mi realidad está vertida a los demás como absolutos; hablamos de la solidaridad como exigencia metafísico-biológica.

*La apropiación de posibilidades.* En el orbe de la ética, lo moral radica en la apropiación de posibilidades como suyas. Depende de que la realidad sea constitutivamente sujeto moral para apropiarse de las posibilidades, en cuanto realidad y hacer así una vida que tiene que habérselas con el bien. El bien exorbita el ámbito del deber. Por ser el ser humano animal de posibilidades puede hacer su vida; pero, por ser animal de posibilidades apropiadas es, constitutivamente, un animal moral y, en consecuencia, puede y tiene que habérselas con el bien.

La multitud de posibilidades, en tanto “irreales” que son, impele a preferir entre ellas. Las preferencias dependen de la *ferencias* o tendencias previas. La moral en tanto moral “es mi propia realidad apropiable para mí mismo” (Zubiri). Lo que hace preferir es la bondad de la realidad, su carácter moral. Así, en tanto el hombre prefiera la realidad buena, queda justificado en dos planos: cual-

quier acto humano en cuanto tal, tiene que ser “justo”, es decir, “ajustado” a la realidad, “respondiente” a ella, esto es la moral como estructura, y todo acto humano debe ajustarse a la norma ética (fin último, ley natural, conciencia moral, esto es, “justo” como justicia, honesto, he aquí la moral como contenido). Aunque, claro está, se trata de una ética de la vida.

La realidad impele al ser humano a salir lo mejor posible de cada situación, en una búsqueda de plenitud de sí mismo. La apropiación en verdad decanta la felicidad moral y física; moral, por el carácter de apropiada, y física, por trazar su figura. Yo soy responsable (deber) de las posibilidades que elijo (libertad).

*La aprehensión primordial de la realidad.* Lo dicho hasta aquí desmantela la idea de que el hombre puede hacer lo que quiera con la realidad (desde la biológica hasta la social) y que todo lo que haga le beneficia. Debemos referir, entonces, la ética a la historia, a los dinamisismos reales que confluyen en ella como plenitud de lo real. De esta manera, nos pondremos a decir a la realidad cosas que son más bien construcción humana.

El punto de partida para una ética liberadora (de nuevas formas de realidad) tiene su fundamento en la aprehensión primordial de la realidad, la cual es de carácter hedónico (constitutivamente). Ni el Yo o el individuo ni la especie o la sociedad, sino la peculiar versión a los otros desde la estructura psico-orgánica en la que estamos instalados como individuos y personas sociales. En este horizonte, una ética liberadora debe estar ajustada a la realidad como “experiencia feliz”. En principio, el ajustamiento es consigo mismo, con mis exigencias y mis posibilidades, de tal modo que la felicidad no sea un premio ni una consecuencia de mi actuar (esto es anacrónico), sino “el mismo actuar como plenitud del hombre” (Jordi Corominas). Ser feliz es actuar moralmente, como motor para ser feliz y hacer felices a los demás. Libertad como creatividad y la ética como justicia señalan como inmoral todo proyecto imposible, que

no tome en cuenta las posibilidades reales de las personas. Por ello, sigue siendo actual la defensa de Ellacuría de una *civilización del trabajo*, caracterizada por una vida austera —y sencilla— y solidaria, en la cual los recursos se orienten a satisfacer, ante todo, las necesidades básicas; en lugar del consumo, *compartir*; en lugar del disfrute alienante, una cultura *comunitaria y festiva*. Cargar con la realidad impele a cargar con las cosas con lo que ellas exigen. Es ser realista. Por ende, se debe *religar* la ética a la política, como sostuvo Francisco Suárez [*De legibus* III, c. XX, n. 11], revirtiendo el hecho del poder como algo autónomo, centrado en sí mismo, narcisista, para lograr un resultado aceptable para la humanidad. Se requiere de un proyecto global que sea universalizable. La universalidad está directamente asociada a optar por un compromiso que podría llamarse “bien común”. Para que suceda, urge “repolitizar” la vida ciudadana, para hacer de los integrantes de las comunidades protagonistas a la hora de tomar decisiones que construyen la vida social y afectan a todos. La consecuencia inmediata de esto es que “hay que desprivatizar la ética”, trascendiendo así el ámbito privado (la familia, el trabajo, el consumo). Los canales hasta ahora utilizados son altamente institucionalizados. En su momento, ofrecieron beneficios, pero ahora están desgastados. El viejo Estado de derecho ha de constituirse en Estado de justicia, si quiere ser viable para la humanidad.

Situados en el dinamismo de la historia, “bueno” es lo que favorece la vida concreta humana de la mayoría de la humanidad. La supervivencia psicobiológica sobre la calidad de vida (el eterno privilegio de unos pocos). Las víctimas del mal seguirán siendo, para la humanidad que decide políticamente, “la piedra de escándalo”. Mientras la sociedad o el modelo social no pueda ver a los pobres cara a cara, a los ojos, cualquier proyecto resulta parcial y, por ende, inhumano. O inventamos nuevas posibilidades apropiables para todos y cada uno, o erramos.

El vínculo fraternal, con todo, deberá llevar desde la solidaridad, al igual que Heidegger (*Cfr. Ser y tiempo*, parte I, c. 6, § 41 y 42), a considerar la ternura (*Fürsorge*) y la solicitud (*Sorge*) como el fenómeno estructurador de la existencia. Pero ha de entenderse que la verdadera ternura nace del rigor. Se trata de una fraternidad sin plusvalía, no explotadora. En esta dirección, el ser humano deja que las cosas sean lo que son; renuncia a dominarlas y a someterlas y a hacerlas objeto de la voluntad humana de poder. Abdica de hallarse *sobre* ellas, para colocarse *junto* a ellas. La ausencia de dominación es liberación de todo.

Por eso, en esta visión, el trabajo humano y el mundo del trabajo son fuente de justicia, paz y ecología. Se debe superar el carácter cultural y moralizante del trabajo de la visión greco-latina, que deshumaniza en lugar de dignificar. El trabajo dignifica, no debe deshumanizar. El ser humano no vive para trabajar, pero no será hombre si no trabaja. El trabajo es el medio para fomentar ayudar al otro y para que crezcan relaciones interpersonales profundas.

*Razón moral y práctica dialógica.* La razón moral no es una práctica monológica, sino una razón práctica dialógica: una racionalidad comunicativa. Las personas llegamos a la conclusión de que una norma es ley moral o es correcta individualmente, porque hay un diálogo<sup>5</sup>. Un diálogo que celebre a todos los afectados por las normas y que sea fruto del encuentro de todos. Pero, al considerar esto, debe tenerse claro que las decisiones se toman a partir de unas tendencias inconclusas en el hombre, que nos llevan a preferir unas posibilidades, a considerarlas deseables. Estas preferencias (de carácter temperamental y social) son, entonces, su elección.

A este respecto, la *educación* es un arma poderosísima. Como decía Mounier, educar es “despertar personas”<sup>6</sup>. Pero educar es labrar una personalidad valiosa, en estrecha relación con la persona, la educación y los valores. Así, la obra pedagógica se convierte

5. *Cfr.* Adela Cortina, *El quehacer ético*. San José, ULACIT, 2003, pp. 16-17.

6. Emmanuel Mounier, *El personalismo*. Buenos Aires, EUDEBA, 1962, p. 64.

en una lenta y penosa ascensión desde lo que “es” el hombre hacia lo que “valen” sus posibilidades ocultas<sup>7</sup>. De manera aproximada, los valores serían las cosas, en su condición de apetecibles y posibilitantes de la vida; los valores nos permiten acondicionar el mundo para vivir plenamente como personas. Las cosas en su valor satisfacen o no una necesidad humana.

*Valores, ¿para qué?* La institucionalidad debe contribuir radicalmente a la construcción de una ética liberadora. Sin embargo, según se escucha por doquier, pareciera que la sociedad experimenta una crisis de valores (“lo que tiene valor y merece ser rescatado”) y vamos hacia la destrucción de la humanidad por la inmoralidad. Sin embargo, es imposible pensar en una sociedad sin valores, pues ellos son constitutivos del ser humano por su carácter de ser inteligente. Pero podemos preguntarnos si los valores propuestos (por el sistema educativo, el Estado, la Iglesia y las iglesias, los medios de comunicación social, la familia, etc.) son realizables y si obedecen a una necesidad de la humanidad, por hacer de este mundo un lugar digno para todos y cada una.

La moral es constitutiva al ser humano, la mentalidad de cada época justamente ejemplifica. Poco a poco, vamos tomando conciencia de que no hay un grupo eterno de verdades —en este caso, de valores— que deba ser seguido por todos, pues se sigue de manera deductiva. En primer lugar, la moral cambia no solo según el tiempo, sino también según los lugares. Las posibilidades que ofrece una determinada moral, en principio, deben ser apropiables por todos y cada una. Suponer, en segundo lugar, que las verdades no están sometidas al cambio, es negar que todo cambia o, lo que es lo mismo, todo se transforma, para dar paso a nuevas formas de ser, vivir, convivir, etc. Por lo tanto, las “regulaciones” del intercambio deben darse para posibilitar la subsistencia de la especie. Se

requiere de seres humanos tolerantes, críticos y creativos para hacer una realidad el diálogo sobre los problemas éticos que nos aquejan a todos.

Así, pues, los valores siguen siendo necesarios, pero tenemos que preguntarnos, entonces, qué valores. Si queremos, por ejemplo, una sociedad consumista (consumismo como valor) —frente a una sociedad para construir solidaria y festiva—, seres humanos egoístas (egoísmo), manipulación de la información (ignorancia). Si queremos enfermos sexuales (abusadores, impotentes, etc.), represión y desinformación. En fin, debemos ponernos a pensar si los *valores actuales* y *futuros* responden al modelo de sociedad que deseamos, si van a permitir que la realicemos y si la podremos realizar. Es decir, hablar sobre quién es o no inmoral convierte la moral en moralina, a saber, gélida y narcisista. Hemos de proponernos como proyecto —más allá de los credos religiosos— qué hay moralmente digno que debe ser rescatado, para que los seres humanos tengamos vida y la tengamos en abundancia (*moralita*).

Una precisión más. En el mundo occidental, muchos aceptan, sin cuestionar, la culpabilidad de la fe en cuanto a lo que aflige a las naciones. También le atribuyen la crisis actual de los valores. La razón estriba en que casi todas las grandes religiones atraviesan procesos sectarios. No se trata solo del fundamentalismo, en el interior del cristianismo, también presente en otras religiones mundiales. Asimismo, las grandes religiones adoptan posturas fundamentalistas en masa, prefiriendo la seguridad de las afirmaciones a la discusión de los nuevos desafíos sociales y culturales. Por desgracia, la racionalización de los valores no es una prioridad para las iglesias ni para el Estado (severamente cuestionado por la corrupción) que, en nuestro caso, son resultado de decisiones verticales. No es que estemos intoxicados de democracia, sino que, sin negar la realidad, la falta de

7. “Humanización y deshumanización dentro de la historia, en un contexto real [...] son posibilidades de los hombres como seres inconclusos y conscientes de su inconclusión. Pero [...] solo la primera nos parece ser lo que llamamos la vocación de los hombres” (Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*. Bogotá, Nueva América, XXXX, p. 18).

colegialidad en ética produce formalismos que consuelan y terminan haciendo que la gente sienta la sensación de extravío.

Concediendo al cristianismo una riqueza dialogante, nos encontramos, sin embargo, con un cristianismo “impregnado del espíritu de Atenas”, en lugar del espíritu de Jerusalén (J. B. Metz). La helenización alude sobre todo a una forma mental que piensa las cosas solo en términos de naturaleza y no de historia, enfatizando un discurso lógico —de palabras—, cuando lo esencial es la *praxis* que genera posibilidades reales en la realidad (J. I. González Faus). Sin que por ello se diga que el aporte de la visión griega sea falso. Estamos, como tantas veces en la vida, ante una cuestión de dosis, aunque no podemos negociar universalizar las parcialidades.

Los valores no caen del cielo, brotan de la tierra. O nos curtimos con los valores o morimos tras discursos perfumados. El tribunal último de cada ser humano no es la institución o sus relaciones, sino su *conciencia*, ese “fondo insobornable” (José Ortega y Gasset). El progreso en la liberación de nuevas formas de realidad acompaña siempre al progreso en la conciencia.

*La modernidad.* La modernidad europea intentó responder a la crítica nietzscheana de la muerte de Dios, desechando la utopía moderna que defendía la racionalidad como bandera última, para enfrentar los agravios del teocentrismo medieval. En Europa, el ateísmo expresó la síntesis final del largo proceso: la caducidad de lo real no puede estar anclada en un fundamento metafísico único, que la filosofía tenía la tarea de conocer y la religión, de adorar. La fenomenología terminó, después de “Dios ha muerto”, “volviendo a las cosas mismas” como un distanciamiento, fruto de la imposibilidad de explicar el mundo, a través de causas (metafísica tradicional) para contentarse fenomenológicamente solo con la comprensión.

La muerte de Dios, sin embargo, no se refiere a una aniquilación ontológica, sino a la moralidad. Los mismos fieles le han propinado la estocada final, puesto que, aunque

se sienten creyentes, viven como si hubiese muerto. No se trata de un asesinato inmediato, sino de una muerte lenta, al estilo de la secularización que trabaja con lentitud, pero segura. Su aligeramiento, claro está, remite al Dios de los filósofos, lo cual implica que el ateísmo de muchos no tiene razones, sino que es por inercia. La muerte metafísica de Dios, del Dios “juez”, se funda en el giro conceptual de considerar el ser como acontecimiento y no como estructura, que tiene vocación al pensamiento débil. Por ende, no parece acertado imponer a nadie dictaduras (fijismo doctrinal o conceptual) morales con la apariencia de la fe ni del Estado. Habrá que superar la particularidad, pero sin convertir la diversidad en fundamento del menosprecio.

La época actual refleja un cristianismo débil que, contrarrestando al cristianismo católico tradicional, arranca de cuajo el monopolio del sentido. Así, todo se termina reduciendo —la ética no es la excepción— a la esfera privada. Se “desmagifica” para que acontezca la profanidad, lo cual lleva a la sacralización del mundo (del cuerpo, de la ecología, etc.), es decir, a menos mitos. La religión no desaparece, sino que pierde su centro. La búsqueda del fundamento, reiniciada por Descartes, choca con la llamada de atención de Wittgenstein (en la línea de Marx y Nietzsche, filósofos de la sospecha y de la razón), que nos sitúa en la intuición de que los límites de nuestro pensamiento son los límites de nuestro lenguaje lo cual, a su vez, implica no solo estar en un sistema lingüístico, sino que también estar en una forma de vida.

*Aprehensión primordial de la realidad y erotismo.* El punto de partida para una ética liberadora (de nuevas formas de realidad), que comprenda la “ternurización del erotismo”, se fundamenta en la aprehensión primordial de la realidad, la cual es de carácter hedónico (constitutivamente). El placer debe tener ciudadanía permanente como invitado. El es el lugar simbólico que se arraiga en los hábitos de la mesa, en la comensalidad. Según Zubiri, estamos en Dios, religados a

Él, “no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo, sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser. Es que Dios no se manifiesta primariamente como negación sino como fundamentación, como lo que hace posible existir [...] El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto —todos los hombres somos víctimas de inelegancias— que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de esto no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios y ‘está’ efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y [sic] histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde se encuentra a Dios”.

Por lo dicho, no hay un mundo interior y otro exterior. Hay un solo mundo, el mío, el tuyo, el de nosotros, el cual es interior y exterior. Pensar es tocar, oír, oler, gustar, mirar... Tocar, oír, oler, gustar y mirar es pensar. Crecer es absorber el entorno... Por eso, el “amor no agota jamás la materia. Posee el arte de decir las mismas cosas sin repetirse”<sup>8</sup>.

La vida sexual está directamente vinculada al *problema de la liberación*, no solo por la dimensión esencial, respecto de lo interpersonal, sino por la repercusión sobre el conjunto de la madurez humana. No es un asunto de “moral especial”, sino que afecta la posibilidad de un optar maduro. La actitud liberadora consiste en asumir la sexualidad con serenidad y gozosamente en lo positivo, pero

en el marco de una conciencia lúdica de los riesgos que conlleva. Como afirmaron varios teólogos americanos, la sexualidad es “un crecimiento creativo para la integración” (Kosnik), tanto intrapersonal como interpersonal. Por lo que podrían señalarse al menos tres sentidos de la sexualidad humana (Snoek): la sexualidad es *autoliberadora* y *enriquecedora del otro* al mismo tiempo —en el rechazo hay ensimismamiento y autodestrucción—; la *fecundidad* (no de manera excluyente como procreación) como espacio para la apertura en reciprocidad y abierta a todas las relaciones humanas, así, la sexualidad es sinónimo de crecimiento personal y del Otro, es una reciprocidad en fecundidad; y el sentido *trascendental*, a partir de Agustín de Hipona: la plena realización humana como ser sexuado es una “salvación”; salvación de la soledad por la integración al otro. Es el otro como sacramento. Para ello, es necesaria la voluntad de donación total; de lo contrario, el gesto se vuelve mentiroso, una herida ontológica que afecta al propio ser.

Las estructuras políticas y económicas, religiosas y culturales saben poco del amor y terminan asignándole espacios permitidos o controlados para expresarse. Al asignar esos espacios al cuerpo, en la moda, en las artes, etc., producen el consumismo. Nos dicen cómo debe ser vivido el amor. Estos poderes restringen el pensamiento, mutilan las emociones, es decir, abren y cierran nuestra boca como un libro o una cátedra.

Debemos liberar el sexo, quitarle su ser prisionero: de la cama lujosa, del cuarto cinco estrellas con sello de obligatoriedad, de las revistas especializadas en cuerpos mediatizados, de las motivaciones que crucifican a los seres humanos.

El *erotismo* tiene la gracia propia de ser un asunto oscuro, difícil y, como si fuera poco, de transir cualquier campo de estudio en sexualidad. Podría incluso decirse que es imposible avanzar en sexualidad sin haberlo

8. D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques* (La Sainte Bible, de Pirot-Clamer). París, 1951, p. 332; citado por Maximiliano García Cordero, *Biblia comentada*, Vol. IV. Introducción y comentario. Madrid, BAC, 1967, p. 954.

afrontado antes. Hablar de erotismo es asumir al Otro como rostro<sup>9</sup> sexuado... como *rostro entrañable*.

El erotismo sitúa en la sexualidad como uno de los modos concretos del cara-a-cara, que cual se juega esencialmente en el sexo humano-a-sexo humano ("coito") y donde la sexualización del Otro, en la real concreción, no solo es un asunto genital biológico, psicológico, sino —y sobre todo— del encuentro entre dos exterioridades, dos personas, "que no pueden dejar de contar siempre con el misterio y la libertad del Otro" (III, 72)<sup>10</sup>. *Eros* aquí no es *Eros* a lo Mismo (a mí mismo), sino apertura al Otro (*Ágape*): se desea y se ama al Otro, para constituir *un solo ser* (I, 132). En el acto mismo del coito se unifican, en un mismo ser, y "llegan a ser una sola carne" (Gn 2, 24). Por ello, la medida no es el autoerotismo como cosificación del Otro, sino que el Otro es un "rostro", una "carne" (*sarx* y no *soma*, cuerpo). El rostro es la presencia privilegiada de la carne. El Otro como rostro sexuado es, a la vez, rostro entrañable. Es la metafísica del cara-a-cara<sup>11</sup>, en la vida y, desde luego, en el *Cantar*.

*Sensibilizar* la carne: en la proximidad hallar la proximidad, pues al Otro se llega en lo que le es debido, la satisfacción propia y refleja. Esta sensibilización es la *caricia* que, en lo sexuado de mi ser, se abre a la carne del Otro, para cumplir, exactamente, "una

auténtica *liturgia* (es decir, un 'acto sagrado', ya que el Otro es lo sagrado mismo)" (III, 74). Cuando es natural y normal, según la realidad: el erotismo hace a la "carnidad" el servicio, deseándole la realización de su deseo. La caricia es impaciente, porque desea la desnudez completa, estando tentada por el sadismo (violar) y por el masoquismo (ser violado), de lo cual se debe librar, pues violar y ser violado es destruir al Otro en un acto de injusticia, al no esperar la respuesta libre. La belleza primordial se vive en la desnudez. "La proximidad del labio-a-labio (el beso), junto a la caricia, preanuncio de la carne-a-carne (el coito) cumplimiento final de la pulsión erótico-sexual" (*Loc. cit.*). Es la física y la metafísica del con-tacto.

Un *excursus* necesario. Nada más íntimo que regalar flores, pues cómo olvidar que las flores son los órganos sexuales de las plantas. Donde se quiere intimidad, hay flores. También hay abrazo sexual, pues es *mutua* consagración y no fornicación, cuando el sexo-a-sexo es el deseo del cumplimiento del deseo del Otro y no del propio deseo (autoerotismo). Varón y mujer, "totalizados en la satisfacción mutua, mueren en el autoerotismo, si la Alteridad no queda reconstruida "desde-lanada" de la mutua decisión de dar a luz el Otro absoluto, tiempo nuevo y nueva historia, exterioridad en el seno de la pareja: el hijo" (III, p. 106). El hijo bendice la relación du-

9. E. Lévinas (*Totalidad e infinito*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987) habla de la "epifanía del rostro" en tres puntos: el rostro es algo distinto de mí, como un tú personal, que exige ser reconocido en un encuentro de igual a igual; en la desnudez del rostro se simboliza que es un yo abierto al diálogo; como tal, me interpela, ya sea para amar al otro o para odiarlo; y el fundamento último de la eticidad del cuerpo reside en el hecho de que el rostro del otro es el símbolo y, en cierto sentido, la presencia del Absolutamente-Otro en el mundo.
10. E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*. México, Editorial EDICOL, 1977. Este sugerente texto, en cuanto al erotismo, es asumido libremente y es referido indicando, entre paréntesis, el número del tomo seguido del número de página.
11. Para el filósofo existencialista Jean Paul Sartre, "el infierno es el otro"; para nosotros, es el círculo vicioso de encerrarse en "lo Mismo", en cuyo caso, el otro podría ser el verdugo, mas no el infierno. Ante *la mirada* que cosifica (ontología de la totalidad, en las filosofías griega y moderna), *el beso* es el paraíso (metafísica de la alteridad, superación de la modernidad). *Cfr.* I, p. 184, parafraseando algunas ideas. La mirada es una forma de encuentro entre dos personas. Aunque algunas veces, la mirada resulta el único modo —parcial y precario— del diálogo con el otro. Hay muchos modos de mirar. Lo que varía es la intención del que mira y su profundidad. Ver Marciano Vidal, *Moral del amor y de la sexualidad* (Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 397-398), donde se explica, siguiendo al filósofo Pedro Laín Entralgo, esta cuestión.

rable, haciéndola eterna<sup>12</sup> en su propia constitución real, en este ser distinto<sup>13</sup>. El proyecto erótico incluye el deseo y, desde él, se auto-trasciende en la mutua satisfacción por la procreación del Otro nuevo. La hija es una proximidad originaria y escatológica.

El *Eros* va más allá del coito, de la unión carnal heterosexual, “va hacia la permanencia de la unión [...] pero va igualmente hacia la fecundidad alterativa (el hijo)” (I, p. 134). En sexualidad, debe superarse el *discurso ego-céntrico*, dando campo a la vivencia *eros-céntrica* en apertura al otro<sup>14</sup>.

“*Erotizar*” la ternura, “*ternurizar*” la sexualidad y *amorizar*” el sexo (María Ladi Londoño) ayudan a la comprensión de la importancia del *hogar* (de hoguera, donde

brotó el fuego y, propiamente, el calor familiar), en la constitución del Otro como “lo Mismo” y como “lo Nuevo” (el hijo). En virtud de ello, la primera instancia que debe dar esta formación es la *familia*<sup>15</sup>. Esa “ternura desinteresada”, que se abre para evitar el capricho y enseña a amar, quizás olvidándose un poco de sí, para comprender que amar es buscar el bien del otro; es una necesidad conocer a los demás y saber qué necesitan, para poder ayudarles a ser mejores. La “ternura desinteresada” es un aspecto importante de la afectividad, como capacidad para conmoverse ante el sufrimiento ajeno. Este sentimiento promueve actitudes de gran valor para la convivencia familiar y social. La educación sexual debe brotar de las estructuras familiares, ya que es un derecho y un deber.

12. El adulterio es cumplir con el abrazo sexual con el varón o mujer de otra pareja. Es la destrucción del sentido profundamente humano de la sexualidad. Abortar un hijo es destruir su propia totalización. La erótica lleva a la pedagógica (ética hermano-a-hermano), pues se despliega el deseo de educar al niño en la alteridad. El celoso totaliza su mundo y media al Otro sexuado: es la relación sádico-masoquista del odio, que no puede provocar el amor y, a cambio, vigila desconfiadamente, porque visualiza una cercana infidelidad. Es desesperanza del futuro, es cerrar las puertas de la casa al amor... Es matarnos.
13. Sin caer en la ingenuidad, pese a que, en muchos sentidos, el mundo está patas arriba, el problema, insistamos en ello, no es que haya embarazos o que el niño esté por nacer; el problema radica en la irresponsabilidad de no asumir un compromiso por parte de los progenitores. El asunto no es de discurso, sino de proyectos comprometidos.
14. La solidez definitiva del erotismo queda mediada por el sexo, sellado por el *ágape*. El varón despierta primero al sexo, después al *eros* y el *eros* profundiza en el *ágape*. La muchacha, en cambio, despierta primero al *eros*, el cual se profundiza en el *ágape* (Snoek).
15. Desde el inicio, las personas son “nuestros próximos”, “nuestros prójimos”. Se entiende, entonces, la familia como el ámbito de la proximidad de las personas compenetradas (sin distancia), donde se va imprimiendo positiva y negativamente la realidad de las personas. Incluso quien afirma, «nosotros no tenemos nada que ver», el nosotros manifiesta la compenetración. La *solidaridad* es constitutiva a la realidad humana, a tal punto que se vierte a la alteridad como aceptación y querencia de sí mismo. El reencuentro con los otros supone así, no solo la interrelación, sino, además, reconocer la semejanza como consecuencia de que se es en el *phylum* humano. Este vínculo esencial hace que se ame la alteridad, porque nos hace sentirnos en nuestra realidad y viceversa. La mismidad incorpora la alteridad: descubriéndome, descubro otras mismidades, que pueden ser queridas esencialmente —u odiadas, pero oblicuamente—. Vivir implica la imbricación con la alteridad, es convivir. Contrariamente, el egoísmo aparece cuando la indigencia y la escasez subyacen, amenazantes o consumadas, en la organización social. Una sociedad atribulada por ellas genera tensiones reales que acaban, tarde o temprano, por lesionar cualquier relación. Es claro, nadie puede querer a otro en un amor puramente humano —salvo que se piense en el amor sobrenatural, al cual el hombre está abierto, pero ante el que se guarda aquí silencio filosóficamente—, si se ve en la necesidad de defender duramente su propio ser. Se entiende, pues, la *familia* como lo primario, en el ámbito de la proximidad de las personas compenetradas —sin distancia—, donde se va imprimiendo, positiva y negativamente, la realidad de las personas. Ahora bien, para vivir la convivencia con los demás, la vida de cada uno se vuelve inalienable. Es propia la versión a los demás, en virtud de lo cual cada quien se ve modalizado, es decir, “frente a ‘otro’ es como cada uno, real y físicamente, es cada cual”. La vida de cada cual es inapropiable, en toda su plenitud, radicalmente inapropiable, pues la apropiación, en sentido formal, lleva a la desaparición del otro. A partir de esto, mi persona está vertida a las demás como absolutas, en una co-determinación que es, justo, la dimensión como modo de mi ser absoluto. Este proceso, en cuanto tal, sucede prospectivamente: en un proceso histórico.

Liberarnos<sup>16</sup> sexualmente es la plenitud alterativa de la sexualidad humana, en la sensibilización más gratuita de la carne del Otro. Por eso, el amor de pareja no es un contrato, sino un riesgo. Es seguir amando, en lo dádivo del servicio erótico. Es un martirio: ser *testigo* del amor con el Otro, en la *Alteridad nueva*...

*La realidad como fundamento.* La realidad es fundamento, en un sentido triple. El primero, la realidad es algo último de las acciones humanas. La realidad apoya al hombre como algo último. En ese sentido, fundamento es ultimidad. El segundo, el hombre como autor de sus actos opta, en cada acción, por una forma determinada de realidad, la cual se le ofrece como una posibilidad entre otras. La realidad es la posibilidad de todas las posibilidades. Todas ellas lo son para que el hombre se realice de una forma o de otra. La realidad posibilita que la realidad de un hombre sea humana. La realidad es posibilitante. El tercero, la realidad, además de última y posibilitante, es impelente. El hombre no solo puede ejercitar una acción, sino que, necesariamente, tiene que hacerlo, una y otra acción, pero en todo momento tiene que realizarse. Y esto, por imposición de la realidad misma. La realidad impone al hombre su realización como persona, relativamente absoluta. La realidad impele al hombre a realizarse. La realidad es impelente.

El apoderamiento acontece, ligándonos al poder de lo real, para ser relativamente absolutos. La religación al poder de lo real es un hecho total. Es la raíz de que cada cual llegue a ser realmente no solo *un Yo*, sino *mi Yo*. La fundamentalidad acontece en la religación al poder de lo real.

La liberación es un proceso colectivo, como se deduce, en donde nuestra condición

de libres es que todos sean libres para que cada uno pueda ser libre. Para ello, Ellacuría señaló que dicho proyecto requiere de objetividad, para acercarse a la realidad; de realismo, para dar pasos “ajustados” a la Realidad; de profecía, para denunciar los males a la Realidad, y de utopía, para promover aquello a lo que apunta la negación de los males, y, más allá de ello, el horizonte de plenificación personal y social<sup>17</sup>.

La indignación debe ser fecunda, en cuanto lleva a una crítica, desde lo que está mal. La fiscalización —el examen crítico de todos los discursos, los supuestos y de la racionalidad propuesta—, es responsabilidad de todos. El miedo, toda una institución latinoamericana, no debe entorpecer la racionalidad consolidante que funda la actitud de resistencia —pero no de resentimiento— contestataria y solidaria. Es urgente revertir la “dirección de la historia”. Así, revertir es “redimir” para suscitar una solidaridad transnacional, desde el lugar de los pobres —con espíritu—.

Se trata, ahora sí, de “saber estar en la realidad”<sup>18</sup>, en y desde la solidaridad y la austeridad. El dinamismo de suidad se ejecuta cuando ser libre es donarse a la alteridad personal; es, como indicó Ellacuría, una proexistencia, esto es, “una vida definitiva por la entrega total a los demás”.

Que la inteligencia humana se enfrente con las cosas reales, en cuanto reales, hace que tenga que hacerse cargo de la realidad cognoscitivamente —y, al comprenderla situacionalmente, dar una respuesta adecuada—, que cargue —y no solo contemple o interprete— con la realidad es el carácter ético de la inteligencia, y el encargarse de la realidad refiere a la dimensión *práctica*<sup>19</sup> de esta, como crítica creativa de resistencia que destruye la modernidad, que se opone al

16. Liberarnos es sinónimo de librarnos de la construcción de mi cuerpo y del Otro, según “mapas eróticos” dualistas, puritanos y narcistas, es decir, baratos, por estereotipados y prefabricados.

17. Cfr. Ignacio Ellacuría, *Mysterium Liberationis I*. San Salvador, UCA Editores, 1993, pp. 393-442.

18. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983, p. 352.

19. Desde la fenomenología, la praxeología abre un campo inmenso de labores filosóficas. La praxeología las enlaza, desde el punto de vista de la filosofía primera. Como tal, la praxeología se interesa por todas las

*statu quo* y busca su transformación. La historización de la inteligencia, desde esta perspectiva, hace ver que el nexo entre la inteligencia y la realidad, entre el ser humano y su mundo, es la historia. Este estar “religado” a la realidad, como decía Zubiri, se da en la historia. En consecuencia, la historia también es el lugar de la “obligación” moral. Ellacuría vio esto con claridad, al escribir no solo su teología, sino también su ética: “La historia es el lugar de realización ética. La historia no está hecha, se construye, es un proceso de creación de posibilidades humanas, y en tanto que tal, una labor ética”<sup>20</sup>. Hasta aquí puede decirse que el problema de las víctimas del mal no tiene que ver con la fundamentación de sus derechos, sino, ante todo, con un asunto de voluntad ética y política, en cuanto es, inicial y radicalmente, una cuestión que nos compete a todos. Por eso, Ellacuría sintetiza, “Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como *praxis*. Esta *praxis*, así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo, que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la *praxis* —liberadora de la realidad creativamente—, entendida como totalidad dinámica”<sup>21</sup>. En pocas palabras, lo que soñó fue la civilización del trabajo —piedra angular que desarrolle la humanidad— para revertir la historia. Donde quepan todos, y la vida no

sea el pretexto, sino el contexto para liberar nuevas formas de realidad, que permitan una sociedad austera y solidaria... La filosofía no es una filosofía de la conciencia, sino una filosofía de la realidad”<sup>22</sup>.

La labor realizada —y por continuar— ha sido una fundamentación de la ética, instalada en el nivel de la *praxis*. Al analizar la *praxis*, se ha encontrado la razón práctica como hecho ético. Desde esta ética praxeológica, la forma de vida occidental es cuestionada, porque no es universalizable. De esta manera, “una ética praxeológica tiene que esbozar la utopía de una civilización de la pobreza. Esta utopía no es una simple visión ideal, sino el intento real de hacer compatibles las formas de vida de todos los seres humanos en un planeta más justo”<sup>23</sup>. La fundamentación de una ética parte de las dimensiones morales de nuestras acciones y actuaciones, y jamás del formalismo abstracto. En cuanto conformada por los actos racionales, la actividad ética tiene un carácter interpersonal. No se trata de un sistema de contenidos morales concretos, sino, más bien, de los criterios para obtenerlos<sup>24</sup>.

Finalmente, *¿dónde queda la libertad de conciencia tan cuestionada y vilipendiada?* Primeramente, habría que decir que lo esencial de la *moralita* no es, en modo alguno, que estemos de acuerdo con todas y con cada una de las cosas que se hacen en ética. Ni siquiera con todo lo que las autoridades de todo tipo (eclesial, estatal, etc.) realizan,

configuraciones de la *praxis* humana, tanto las activas como las pasivas y, desde luego, por todos los actos que las integran. Cfr. A. González, “Hacia una filosofía primera de la *praxis*”, en [www.geocities.com/praxeologia/futuro.html](http://www.geocities.com/praxeologia/futuro.html) La praxeología pretende constituirse en una filosofía holopráctica.

20. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, UCA Editores, 1999, p. 89.

21. I. Ellacuría, *loc. cit.*

22. Valiéndonos de una figura literaria —no por ello menos real, en cuanto tiene un referente— se trata de afirmar “me duele el otro”, pero, por supuesto, es un conmoverse que da unidad en el sufrimiento del otro. No es asumir el dolor ajeno como un ejercicio de delicadeza de mi parte, un sufrimiento controlado con el otro. Esta forma sana de la compasión es insuficiente. Se está hablando de la catástrofe amorosa (la locura) que, en el campo de la psicología, correspondería a una situación extrema, que lleva el riesgo de la destrucción irremediable. Por eso, pensar en las víctimas del mal (o amarlas) es sinónimo de “hacerlas aparecer” ante mí, pues la ausencia es negación del otro en cuanto lleva al olvido.

23. A. González, “Fundamentos filosóficos de una ‘civilización de la pobreza’”, en <http://www.geocities.com/praxeologia/civpoes.html>

24. Cfr. Antonio González, *Estructuras de la praxis*, pp. 183-184.

ni siquiera con todas y con cada una de las cosas que la enseñanza “oficial” presenta. Los dogmas morales son formulados desde condicionamientos históricos determinados, lo cual hace que se vinculen a una especie de amalgama que no pertenece, de hecho, al contenido de dicha declaración dogmática. Paralelamente, esto se debe también al hecho de que esos dogmas “morales” están formulados como regulaciones lingüísticas que, sien-

do fieles a la realidad a la cual aluden, no deberían permanecer iguales, con las mismas palabras con que fueron formulados. Las enseñanzas relativas a la moral, aunque se mantengan como “oficiales”, no deben tener la pretensión de ser vinculantes. Ni la argumentación básica ni la autoridad de enseñanza en la moral ofrecen muchas veces un fundamento convincente y obligatorio para aceptar doctrinas discutibles.