

**La recepción que efectúa Enrique
Dussel del problema del otro en
Emmanuel Levinas: *hacia un diálogo
filosófico culturalmente situado***

Marco Cortez Burotto



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa



La recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del otro en Emmanuel Levinas: *hacia un diálogo filosófico culturalmente situado*

Marco Cortez Burotto



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa



*Dedico esta memoria a la persona que siempre ha estado
a mi la-do en las circunstancias favorables como también en
las adversas: mi madre **Myrna del Carmen Burotto Muñoz**.*

COLECCIÓN PENSARES FILOSÓFICOS

**La recepción que efectúa Enrique Dussel del
problema del otro en Emmanuel Levinas: hacia
un diálogo filosófico culturalmente situado**

Jaime Montes Mirand
Víctor del Carmen Avendaño Porra
Coordinadores Colección Pensares

**©Vicerrectoría de Investigación y Postgrado
Universidad de La Serena**

Benavente 980, La Serena
Teléfono 56 51 2204000
www.userena.cl

**© Centro Regional de Formación Docente
e Investigación Educativa (CRESUR)**

Carretera Municipal Tecnológico-Copalar Km 2.200,
San Juan Copalar
CP: 30037, Comitán de Domínguez, Chiapas
Teléfono 01 963 636 6100
www.cresur.edu.mx

ISBN 978-956-6071-09-9
Primera edición, julio 2020

Maquetado y diseño de portada:
Andrés Jerónimo Pérez Gómez - CRESUR

Producida por:
Editorial Universidad de La Serena
Los Carrera 207, La Serena. Chile
Teléfono 56 51 2204368
www.editorial.userena.cl
correo: editorial@userena.cl

Impreso en Chile por Gráfica Lom

Este libro presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externo para su publicación.

Tabla de contenido

Prólogo	X
Introducción	12
Capítulo I	
El contexto histórico y la situación comunicativa en relación a la obra de Emmanuel Lévinas	17
Capítulo II	
Emmanuel Lévinas y el problema del Otro	38
Capítulo III	
Principales antecedentes históricos de la recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Lévinas	90
Capítulo IV	
Enrique Dussel y la Ética de la liberación	122
Conclusiones	194
Bibliografía citada	197
Bibliografía anexa consultada	203

Prólogo al lector

El trabajo que se ofrece ahora al lector es el resultado de un proyecto de investigación que se presentó bajo la forma de una memoria habilitante para obtener el grado de magíster en estudios latinoamericanos, por la Universidad de La Serena, Chile, en el año 2008, bajo la dirección del Dr. Jaime Montes Miranda.

La pregunta de la cual partía este trabajo era la siguiente: ¿Cómo pensar al otro desde las categorías analíticas provenientes del pensamiento filosófico europeo, forjado por hombres que no somos nosotros? Para intentar responder a esta interrogante, se escogió a dos filósofos que tienen en común el ser ambos pensadores que se sitúan desde la periferia: Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel. La conclusión a la cual se llega es la siguiente y puede resumirse señalando que tanto la filosofía occidental como sus categorías son susceptibles de ser reapropiadas críticamente por parte de nosotros, los latinoamericanos, desde el momento en que podemos comenzar a leerlas desde nuestras circunstancias. Desde ese momento, lo que antes nos parecía ajeno deja de serlo, para pasar a convertirse en parte de nosotros, de nuestra historia.

Para la presente publicación, se ha optado por mantener la división esquemática en cuatro capítulos de que constaba el trabajo original sin introducir mayores modificaciones en su contenido. El mayor cambio consistió en simplificar la introducción eliminando todo el aparatage metodológico, propio de un trabajo de esa naturaleza.

El primer capítulo está dedicado a examinar el contexto histórico en el que se desenvuelve el pensamiento de Emmanuel Lévinas, marcado por la experiencia del holocausto judío a manos de los nazis y como lo anterior va a determinar su pensamiento. Un segundo capítulo fue destinado a estudiar la manera en que Lévinas aborda el problema del otro desde su propia tradición filosófica: la de la Fenomenología. Se analiza para eso lo que Lévinas rescata del método fenomenológico y en qué se aparta del mismo. Un tercer capítulo estuvo orientado a examinar el contexto histórico que rodea al pensamiento de Enrique Dussel. Especial importancia adquiere aquí todo lo relacionado con la filosofía de la liberación de la que Dussel es uno de sus principales representantes. Por último, el cuarto capítulo se centra en el análisis del pensamiento filosófico de Dussel,

tomando como punto de referencia su obra de 1998 **Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión**. Se examina lo que quiere decir una ‘ética de la liberación’ así como lo que la separa de las éticas tradicionales, ontológicas y deontológicas.

Finalmente, en la conclusión, se presentan los resultados a los que se llegó en este trabajo. Como bien se señala en él, estos son provisorios y están abiertos a ser modificados por nuevas investigaciones que profundicen en aquellos puntos que sólo fueron abordados parcialmente o bien, que no se consideraron, dejándose para otro trabajo. No se pretende ni mucho menos agotar la materia, sino más bien invitar al lector interesado en el tema a profundizar por su cuenta, con el fin de hacer avanzar el pensamiento filosófico latinoamericano en un diálogo más fecundo con la tradición filosófica occidental.

Introducción

Propósitos del presente trabajo:

En este trabajo, se pretende describir y analizar en sus aspectos más generales la recepción que lleva a cabo Enrique Dussel del problema del otro en Emmanuel Lévinas.

Los objetivos específicos que se derivan de aquí son los siguientes:

- 1.) Exponer las categorías centrales del pensamiento de Emmanuel Lévinas: Totalidad e Infinito, lo Mismo y lo Otro.
- 2.) Proponer una “lectura situada” de este pensamiento en relación con la filosofía de la liberación latinoamericana.
- 3.) Valorar la alteridad y exterioridad como el rasgo esencial de nuestra propia identidad latinoamericana.

Delimitación del mismo:

El presente trabajo se dividirá en cuatro grandes apartados o capítulos con sus respectivas secciones.

El primer capítulo estará dedicado a una exposición histórica de los principales acontecimientos que conmovieron al mundo occidental durante la primera mitad del siglo XX. Su propósito es presentarnos el contexto general en el que floreció el pensamiento de Emmanuel Lévinas.

El segundo capítulo será tal vez el más extenso y complejo por lo que dice mención a su comprensión general. En él, se expondrán en líneas generales los principales aspectos que articulan el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Sobre todo interesa examinar a grandes rasgos las dos categorías analíticas fundamentales en torno a las cuales se levanta la filosofía del pensador lituano como lo son las del ‘Mismo’ y el ‘Otro’.

Para simplificar lo más posible todo lo que guarde relación con las citas textuales y nuestros comentarios, estos irán en la forma de notas a pie de página. Un tercer capítulo estará dedicado a una introducción histórica sobre el origen de la filosofía de la liberación en América Latina y sus principales características. Este capítulo tiene importancia decisiva porque nos brindará la posibilidad de efectuar una transición entre Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel.

El cuarto capítulo estará dedicado a examinar la lectura que efectúa Enrique Dussel del pensamiento de Lévinas. En él, se expondrán los principales resultados a los que llega Enrique Dussel, partiendo de Lévinas, con Lévinas pero también más allá de Lévinas. Por todo eso éste será el capítulo más extenso junto con el segundo donde se presenta el pensamiento de Lévinas.

Como lo hacía notar Leopoldo Zea, hace hoy más de sesenta años, lo peor que le puede pasar a un pensamiento es intentar “apropiarse” de unas ideas que no son las suyas pero haciéndolas pasar como si de verdad lo fuesen, casi como si se tratara de un hijo que disfrutando de la herencia de su padre se avergonzase de ser hijo de quien es.

Este pasaje puede ilustrar de mejor manera lo que queremos decir:

“El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa, y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana.”¹

Problema que se pretende abordar en el presente trabajo:

¿Cuál es el problema que intenta abordarse en este trabajo? Para responder a esta pregunta, nos serviremos de una cita del propio Lévinas que encontramos en **Signatura**, una especie de autobiografía intelectual preparada por el mismo filósofo lituano, publicada al igual que otros textos en el libro **Difícil libertad. Ensayos sobre judaísmo**. Lilmod. Buenos Aires. 2004.

¹ Zea, **En torno a una filosofía americana**, 65, México. 1943.

En dicho texto autobiográfico, encontramos el siguiente pasaje:

“El rostro del Prójimo cuestiona la feliz espontaneidad del Yo, esa alegre fuerza que avanza.”²

Nuestro problema se puede formular de la siguiente manera: ¿cómo pensar la experiencia de la otredad a partir de categorías analíticas así como de un pensamiento y una tradición que no son los nuestros?

El problema no es menor, porque de lo que se trata es de intentar pensar filosóficamente la radical alteridad y exterioridad de quienes han visto negada nada menos que su humanidad, por aquellos que se dicen representantes de la cultura dominante u oficial.

Desde los inicios mismos de la Conquista y posterior Colonización de estas tierras, los habitantes del Nuevo Mundo se vieron cuestionados nada menos que en su humanidad y en el consecuente derecho a la posesión de la tierra y su dignidad.

Como lo atestigua Leopoldo Zea en un artículo que data de 1942, este Nuevo Mundo, nuestra América Mestiza finalmente, sólo existió como un “sueño”, como la “utopía” de Europa y nunca por sí misma. América nunca ha podido gozar de su mayoría de edad y hasta ahora se ha tenido que contentar con vivir a la sombra de Europa, pensándose desde sus ideas y sistemas, originados en una circunstancia que no sólo le es ajena sino del todo diferente.

Zea escribe con muchísima razón en ese artículo al que hacíamos alusión previamente:

“América fue la Utopía de Europa. El mundo ideal conforme al cual debía rehacerse el viejo mundo de Occidente. En una palabra: América fue la creación ideal de Europa.”³

Sombra de una sombra, sin una identidad propia o al menos aceptada por nosotros, nuestra desgracia ha sido siempre “la de ser americanos porque no se nos permitía ser europeos a secas”. No es de extrañar que la experiencia americana sea la del consecuente desarraigo, la de una verdadera ‘enajenación’

2 Lévinas, *Signatura*, 275.

3 Zea, artículo citado, 66.

—empleamos este concepto en su sentido marxista- y que la búsqueda de una identidad propia constituye una de las tareas más urgentes que una filosofía latinoamericana se propone.

Zea sostiene lo mismo en un trabajo posterior, **La filosofía americana como filosofía sin más**, pero con otros matices:

“La historia de la filosofía, que es también la historia de un aspecto de la cultura del mundo occidental, nos muestra la aventura del hombre en este permanente preguntar, en este permanente crear y recrear, ordenar y reordenar, para escapar a la nada y al caos. Sin embargo, en esta historia no se daba el caso de que alguien inquirese si tenía o no derecho al Verbo, Logos o Palabra, aunque la misma inquisición implicase ya el uso de este derecho.”⁴

Un poco más adelante, agrega:

“Así, para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo. Y, por supuesto, el Logos de este arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible logos.”⁵

Alcances del presente trabajo:

¿Por qué este trabajo se propone como objetivo principal estudiar la recepción crítica que se hace de la obra de un filósofo europeo como es Emmanuel Lévinas en el contexto del pensamiento filosófico latinoamericano? ¿Qué importancia tiene este trabajo y su objetivo último para el avance de la causa del pensamiento latinoamericano? ¿Por qué no trabajar directamente con la obra de Dussel o de cualquier otro pensador latinoamericano?

Señalemos antes que su importancia no reside en su mayor o menor originalidad. El problema del Otro ha sido tocado por muchos otros pensadores latinoamericanos antes que nosotros. El mismo Dussel ha enfrentado el problema desde sus primeros escritos con un rigor analítico difícil de igualar y no habremos ya de superar. En el terreno de la teología de la liberación, los aportes son igualmente vastos. Sin embargo, a nosotros nos interesa una aproximación filosófica y no teológica de este problema, por lo que su justificación va por otra vía.

4 Zea, **La filosofía americana como filosofía sin más**, 10, Siglo XXI, Madrid. 2007.

5 Zea, obra citada, 15.

Aclaremos las razones que nos movieron a no tomar directamente la obra de un pensador latinoamericano y trabajar más bien en el problema que nos plantea la recepción de un pensamiento que en apariencia es ajeno a nosotros, como el de Lévinas. Una de las razones se debe a que tomar la obra de cualquier pensador latinoamericano exigiría un trabajo de mucho más largo aliento que el actual. El campo que ofrece la filosofía latinoamericana, y en especial, el de la así llamada filosofía de la liberación latinoamericana, a pesar de tener un origen relativamente reciente, es tan amplio que exigiría otro trabajo muy diferente del actual, con una extensión que no podemos permitirnos.

Tampoco interesa estudiar la obra de Emmanuel Lévinas como si constituyese un fin en sí misma. Al contrario, importa únicamente estudiar el proceso de recepción que de la obra de Emmanuel Lévinas se lleva a cabo por parte de Enrique Dussel. El principal interés de este trabajo es tratar de responder a la pregunta acerca de si es posible pensar la otredad y sobre qué bases analíticas. Este problema de si podemos pensar nuestra propia experiencia relacionadas con la alteridad y la exterioridad, a través de las categorías analíticas que nos proporciona el pensamiento de Emmanuel Lévinas, es lo que, pensamos, le otorga su valor fundamental a este trabajo.

No se pretende ni mucho menos agotar el problema dentro de los estrechos márgenes que impone el presente trabajo y nos asiste la seguridad de que lo anterior no es tampoco posible. Interesa más bien dejar formulada la pregunta para que en un trabajo posterior alguien más intente responderla.





Capítulo I



**El contexto histórico y la situación
comunicativa en relación con la
obra de Emmanuel Levinas**

Importancia del contexto histórico y la situación comunicativa en relación con la obra de Lévinas

Hacia un triple circuito comunicativo

Nos proponemos estudiar la recepción que lleva a cabo Enrique Dussel del problema del Otro en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. En consecuencia, debemos admitir que el proceso de la recepción se constituye en “una actividad interpretativa diversificada según las condiciones de recepción y, sobre todo, posiblemente divergente respecto a las intenciones significativas aplicadas por el emisor.”⁶ De acuerdo con el trozo anteriormente citado, siendo la recepción un proceso complejo y que, como ocurre con todo proceso, presenta un desarrollo en el tiempo, debemos señalar también la presencia de a lo menos tres momentos que intervienen dentro de este proceso y que condicionan la recepción. Estos tres momentos vienen a ser tres instancias o circuitos comunicativos que van a determinar la recepción condicionándola desde un principio. Los tres momentos aquí mencionados son:

- A.) El momento de la producción.
- B.) El momento de la recepción.
- C.) El momento de la comunicación.

Situaremos a Lévinas en el primer momento y a Dussel lo situaremos consecuentemente en el segundo momento.

El tercer momento nos introduce de lleno a nosotros como protagonistas del “diálogo *culturalmente* situado” mantenido por Lévinas y Dussel.

Vamos a considerar a cada uno de estos tres momentos por separado en virtud del método que en este trabajo se va a seguir. Este método recibe el nombre de “lectura culturalmente situada”⁷. Según Casalla, su método contempla un diálogo culturalmente situado entre el sujeto y su objeto, ambos situados desde ya en sus respectivos entornos lingüísticos como también culturales que definen el “desde donde” se sitúan tanto el sujeto como el objeto. Este “desde donde”

⁶ Lozano, Peña-Miranda y Abril, *Análisis del discurso*, 247. Cátedra. Madrid. 1999.

⁷ Remitimos a Mario C. Casalla, *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre*, Castañeda, Bs. Aires, 1977.

condiciona de entrada el diálogo en cuestión, porque nos remite en forma permanente a dos contextos o situaciones que son diferentes de antemano, ya que constituyen lo dado previamente tanto en relación con el sujeto como con su objeto. Casalla va a ejemplificar lo anterior tomando como modelo el pensamiento de Heidegger con el que dialogará pero desde América, desde un entorno lingüístico y cultural que aparece desde ya como lo que está dado en forma previa, y ante lo cual el discurso del filósofo (como cualquier otro discurso) debe empezar por definirse. El discurso filosófico no está menos ligado a su contexto que cualquier otro discurso aunque la característica principal del discurso filosófico sea precisamente la de trascender su propio contexto para ir más allá. Esta “lectura culturalmente situada” pone las bases para un tipo de universalidad distinta, que se opone tanto a la universalidad de los idealismos como de los materialismos. Mario Casalla designa esta nueva forma de universalidad como una “universalidad situada”, que no se confunde con la mera universalidad abstracta del “ser en sí” o con la universalidad concreta del “ser para sí” (empleando la terminología hegeliana de rigor a este respecto). El mismo Casalla nos aclara que la significación que tiene su método en términos epistemológicos consiste en que distingue a lo menos dos circuitos o instancias comunicativas las cuales van a condicionar cada una por separado a los partícipes del diálogo en relación con su propio y específico “desde donde”. Ahora bien: el “desde donde” del que parte cada uno de los que participan de este diálogo que nos propone el método de Casalla posee su propia y específica legitimidad. Ignorar la especificidad de al menos uno de los protagonistas de dicho diálogo significaría desconocer la importancia que a nivel epistémico se le otorga al “desde donde” parte y se sitúa cada participante de este diálogo.

A nosotros nos interesa *especialmente* el segundo y el tercer momento, pero vamos a tratar cada uno de estos tres momentos por separado y también por las mismas razones de corte metodológico, empezaremos hablando del primer momento. Vamos a situar a Lévinas en relación con su propio contexto y situación comunicativa. Para ello, conviene que comencemos por distinguir analíticamente el “contexto” de la “situación comunicativa”, conceptos que en páginas anteriores habíamos empleado indistintamente. Ello nos será útil por partida doble, ya que nos facilitará la tarea a la hora de examinar por separado cada uno de los tres momentos que hemos distinguido en la página anterior.

Llamaremos “contexto” a la instancia extra-discursiva que comprende tanto la historia como a la propia cultura en que se inserta el discurso y frente a la cual se sitúa dialogando polifónicamente con ella.

Llamaremos “situación comunicativa” a la instancia intra-discursiva que comprende tanto al propio discurso del filósofo como a los otros discursos de su género e incluso todo otro discurso no filosófico con los que dialogará también polifónicamente.

El discurso filosófico de Lévinas es un “discurso *eminente* polifónico”, “donde resuenan varias voces igualmente dialogantes entre sí”⁸. Entenderemos por polifonía varias voces que resuenan al unísono, dialogantes entre sí y que aportan cada una de ellas su propia perspectiva. En este caso, le asiste la razón a un autor⁹ cuando hace notar que Lévinas abre un surco o una brecha entre el decir del filósofo y el decir del profeta, resonando ambas voces dentro de su propio discurso que se va a situar en relación con estas dos perspectivas y con las cuales dialogará de modo igualmente *polifónico*.

La prueba más manifiesta de esta polifonía del discurso filosófico de Lévinas nos la otorga el propio filósofo, cuando dedica su libro **De otro modo que ser, o más allá de la esencia** a las miles de víctimas del Nacionalsocialismo y también, a todas las otras víctimas del mismo odio al “otro hombre”. Son las voces de las víctimas las que resuenan en el discurso de Lévinas haciéndolo un “discurso polifónico” y permitiéndole trascender su propio contexto histórico y cultural.¹⁰

8 C. f. M. Bajtín, **Problemas de la poética de Dostoievski**, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1988.

9 C. f. Rodrigo Castro Orellana, **Emmanuel Lévinas y el humanismo del rostro**, 9, Revista Electrónica. Diálogos educativos. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Santiago de Chile. 2001.

10 También Karl Popper va a dedicar, expresamente, su libro **Miseria del historicismo**, Alianza Editorial S. A., Madrid, 1974, a las víctimas de los totalitarismos nazi y comunista y de su fanática fe en las inflexibles leyes de la historia.

El contexto histórico y su importancia frente al discurso de Lévinas

Algunos antecedentes biográficos de Lévinas

Lévinas nace en el seno de una familia lituana de origen judío, el 12 de enero de 1906, fecha correspondiente al 30 de diciembre de 1905 según el calendario juliano, en Kovno (Lituania). En 1914, se inicia la primera gran guerra y Lévinas con su familia parten de Lituania. En 1916, lo encontramos instalado en Kharkov (Ucrania) donde asiste al Liceo y lee a los poetas y novelistas rusos (Tolstoi, Dostoievski). También prosigue su lectura de la Biblia Hebrea iniciada ya durante su infancia en Lituania.

El mismo filósofo lo declara posteriormente en su famoso texto autobiográfico (**Signatura**):

“La Biblia hebrea desde la más temprana edad en Lituania, Pouchkine y Tolstoi, la Revolución Rusa de 1917 vivida a los once años en Ucrania.”¹¹

En 1920, volverá por un corto tiempo a Lituania pero ya en 1923 partirá a Francia para empezar sus estudios de filosofía en Estrasburgo.

La vida de Lévinas transcurrirá entre las dos guerras mundiales, y conocerá de cerca la prisión en un campo de concentración (1940 / 45). El contexto histórico donde se desenvuelve su pensamiento aparece marcado por la tragedia que significará la guerra y la trágica experiencia señalada por Auschwitz.

En 1928 / 29 prosigue sus estudios en Friburgo con Husserl, y asiste al seminario dictado por Heidegger. También asiste al famoso encuentro en Davos entre Heidegger y Cassirer sobre Kant. Ya en 1927 había iniciado sus estudios de fenomenología con Jean Hering. Los proseguirá en Friburgo con Husserl y Heidegger. En 1930, publica su tesis con la que se licenciará en filosofía titulada **La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl**, en Alcan. Ese mismo año se nacionaliza francés.

11 Lévinas, obra citada, 271.

En 1933 se produce su ruptura definitiva con Heidegger, a quien jamás perdonará su afiliación al Nacionalsocialismo.

Lévinas es ya un judío observante a los treinta años, formado en la exégesis talmúdica y rabínica y en la lectura de la Biblia Hebrea desde su infancia en Lituania. Ese hecho marca su pensamiento y lo sitúa desde un horizonte cultural que lo diferenciará decisivamente de otros filósofos judíos como Hanna Arendt, nacida igualmente el mismo año que Lévinas (1906) en Königsberg, la misma ciudad que vio nacer a Kant.

En 1939, es movilizado por el ejército francés para combatir a los alemanes. Hecho prisionero por los nazis en 1940, verá como toda su familia desaparece a excepción de su esposa e hija, en los campos de exterminio, víctimas de la **Shoa**, de la que solamente su uniforme de soldado francés lo preservará de morir como millones de otros judíos. La esposa de Lévinas es escondida por unas religiosas francesas en la ciudad gala de Orleáns, salvándose de morir a manos de los nazis.

El propio Lévinas sólo alcanza renombre en 1961, cuando defiende con éxito su tesis doctoral con **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad**. Es nombrado profesor de la Universidad de Poitiers y recién en 1967 de la de Nanterre. En 1973, finalmente alcanza la Sorbona, alcanzando una notoriedad que no ha hecho sino crecer incluso después de su muerte (1995). En 1974, publica su otra obra más famosa después de **Totalidad e Infinito** (1961), **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, texto definitivo en el que se consuma su ruptura con la ontología y en especial con Heidegger.

Conviene dar algunas indicaciones muy generales sobre el contexto histórico que va a rodear a la obra de Lévinas y frente al cual se sitúa su discurso, aunque sólo sea para trascenderlo desde su interior situándose más allá de dicho contexto, como lo exige por lo demás un pensamiento maduro.

Relación entre discurso, discurso filosófico y contexto histórico

Se trata de un contexto atravesado por dos guerras mundiales y en especial por el mayor horror de todos: Auschwitz, expresión máxima del “odio al otro hombre” (Lévinas).

Dos premisas fundamentales presiden nuestro trabajo:

A.) Todo discurso es un “discurso situado” (aspecto que se deriva por lo demás del propio método de Casalla). La distinción con valor analítico efectuada aquí entre “contexto” y “situación comunicativa” nos ayuda a profundizar en nuestro análisis de este primer aspecto. Conocer el entorno que rodea al discurso, por más abstracto que pueda resultarnos aquel así como alejado en apariencia de la contingencia mundana, nos permitirá profundizar en un segundo aspecto tan importante como este primero.

B.) Todo discurso tendrá consecuencias sin importar que el sujeto que construye dicho discurso se encuentre consciente o no de este crucial aspecto. El discurso, pero en especial el discurso de índole filosófica, parecen del todo alejados de cualquier contingencia si sólo prestamos atención a la superficie de las cosas. Esta apariencia de real autonomía por parte del discurso se ve en serios aprietos cuando tomamos conciencia de que mucho más importante es lo que el discurso hace, mejor aún produce, en el momento de decir algo, que lo que de verdad quiso decir. En este caso, el discurso filosófico no es una excepción a la regla y por más que los filósofos de profesión en ciertos casos no tengan conciencia de esta importante cuestión, no menos importante es que empiecen por adquirirla y sobre todo que cobren una real lucidez de lo que su discurso produce como consecuencia, mucho más que lo que de verdad quisieron decir en ese discurso.

En este sentido, concordamos con G. Lukács cuando advierte a los filósofos que su discurso, por más ajeno que parezca a la realidad contingente y a las situaciones humanas más cotidianas y en apariencia indignas del interés del filósofo, siempre *tendrá* consecuencias por mucho que el pensador no tenga conciencia de aquello y sin que importe *realmente* si dichas consecuencias estaban de acuerdo con lo que él buscaba o no¹².

12 Para G. Lukács, las llamadas filosofías irracionalistas, herederas de la desintegración de la gran filosofía clásica alemana, como las de Shopenhauer o Nietzsche, influirán decisivamente en el triunfo del fascismo y en la derrota de la “intelectualidad alemana” (véase su obra **El asalto a la razón**, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1959.)

El horror de Auschwitz se produce en uno de los continentes (Europa) que tradicionalmente se ha tenido por cuna del espíritu. Uno de sus principales protagonistas es un pueblo por demás culto: el pueblo alemán. Alguna relación tendrá que existir entre ese horror y lo que el discurso mismo (político, económico, religioso o filosófico) ya implicaba aunque sólo fuese a modo de posibilidad. No sugerimos una relación determinista en todo caso, de *causa y efecto*, lo que significaría ignorar absolutamente la relativa autonomía de la que disfrutaban las distintas esferas de la cultura humana, y sobre todo el discurso entendido aquí en forma amplia y no estrecha como un “acto” y no un “producto” ya finalizado y concluso. Pero por el mismo hecho de que el discurso se va a entender en tanto que “acto”, como una práctica aunque ciertamente que de naturaleza cultural y social, y no como “producto”, a nosotros nos interesará mucho más considerar lo que el discurso hace y genera al decir que lo que el discurso de verdad quiere o quiso decir. Vamos a señalar algunos ejemplos y luego reflexionaremos sobre este importante punto.

El primer ejemplo lo proporciona Nietzsche, en el primer libro de su obra póstuma **Voluntad de poderío**:

“No es inmoral la Naturaleza cuando no tiene compasión por los degenerados: por el contrario, el crecimiento de los males fisiológicos y morales es *la consecuencia de una moral enfermiza y antinatural*.”¹³

Una página antes, en otro párrafo, nos dice con vehemente acento:

“Teoría del agotamiento._ El vicio, los enfermos de espíritu (especialmente los artistas...), los criminales, los anarquistas, no pertenecen a las clases oprimidas, sino que son el desecho de todas las clases de sociedad conocidas hasta ahora...”¹⁴

El segundo ejemplo lo proporciona Husserl, en el texto recogido de su conferencia dictada en Viena, Austria, en 1935, titulada **La filosofía en la crisis de la humanidad europea**:

“En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales, ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa.”¹⁵

13 Nietzsche, **Voluntad de poderío**, libro primero, & 52, 56. Edaf. Madrid. 1994.

14 Nietzsche, obra citada, & 50, 55.

15 Husserl, **La filosofía en la crisis de la humanidad europea**, 82. Paidós. Barcelona. 1998. Pero el mismo Husserl queda fuera de esa Europa por su condición de “judío” debiendo hacer frente a la indiferencia de sus mismos discípulos (por ejemplo, Heidegger, quien le prohibió a su esposa que saludase a la esposa de Husserl, ordenando incluso retirar la dedicatoria a su maestro de **Sein und Zeit**, en 1935).

Y luego, el mismo Husserl agrega:

“Con el título de Europa tratase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones.”¹⁶

En estos pasajes se nota claramente la conciencia que ambos filósofos alemanes tenían de la existencia de una antítesis muy marcada y frente a la cual ellos toman partido en forma abierta y consecuente: por una parte, tenemos a los Otros y en oposición a ellos nos encontramos Nosotros. Este “Nosotros” tiene para Husserl el significado esencial de la unidad de un vivir, obrar y crear espirituales. Se trata en el decir del mismo filósofo germano de un auténtico “Mundo de la vida” (“**Lebenswelt**”). Lo importante, para nosotros, es que según Husserl ni los esquimales ni los indios ni los gitanos pertenecen a ese “Mundo de la vida”.

En ambos casos, nos encontramos con un “Nosotros” que se opone violentamente a los “Otros”, quienes en el decir de Nietzsche constituirían el *detritus* de la sociedad, la escoria, los “*Tchandalas*” (los parias de acuerdo al sistema de castas vigente hasta hoy en la India).¹⁷ Es sintomático por lo demás que el mismo Nietzsche cite en sus últimos escritos el famoso **Código de Manu** (un compendio de las antiguas prácticas jurídicas y penales de la antigua India así como también el texto que recoge la primitiva cosmogonía y religión de los indios). Así, por ejemplo, en su libro **El ocaso de los ídolos**, que Nietzsche termina de escribir pocos meses antes de la crisis de locura que lo conducirá finalmente hasta su muerte, en un sanatorio para enfermos mentales en Basilea (1900), se reproducen extensos párrafos de este antiguo texto, en especial aquellos pasajes donde se ahonda en el tratamiento que la sociedad le debe al *Tchandala* y a todos los que pertenecen a su raza. En ambos casos, pero de una manera mucho más notoria en Nietzsche, la oposición entre “Nosotros” y los “Otros” se pone claramente de manifiesto revistiendo además, en algunos pasajes bastante controvertidos de las últimas obras del filósofo de Basilea, una extrema virulencia.

¹⁶ Husserl, obra citada, 82.

¹⁷ El *Tchandala* es un paria, resultado del cruce entre una mujer de la casta privilegiada de los *brahmanes* con un hombre de la casta de los *sudras*, sin derecho ninguno y a quien se condena a vivir en la más completa oscuridad, bebiendo de los miasmas a fin de no infectar el agua que deberán beber los miembros de las otras castas.

El mismo Heidegger nos ofrece ciertos pasajes donde la oposición antes explicitada entre “Nosotros” y los “Otros” se vuelve todavía más nítida:

“Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia, se plantea ciertamente la objeción de que nuestra afirmación “la historia es lo que caracteriza al hombre” es una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia.”¹⁸

Desde un punto de vista ontológico, la *realidad* que constituyen los negros es incluso *inferior* a la de las aspas de un avión que conduce en su interior a Hitler para firmar un acuerdo con su par de Italia, aunque la misma afirmación pertenezca a un período negro de la vida del pensador alemán: la de su adhesión al Nacionalsocialismo.

¿Qué queremos demostrar con estas citas de algunos filósofos? En primer lugar, que el horror que representó Auschwitz para la humanidad no constituye un accidente aislado, y que aunque el discurso filosófico pueda parecernos muy alejado de la contingencia histórica y temporal, no es menos cierto que como cualquier otra variedad del discurso se trata igualmente de un “discurso situado” y con consecuencias por lo demás de las que debemos estar muy conscientes. En segundo lugar, la fórmula de que “todo discurso es un discurso situado” no debe conducirnos a conclusiones deterministas, por cuanto también éste adquiere una relativa autonomía y la relación, si la hubiese entre discurso y poder, no es una relación causal que entrañe una especie de determinismo sino todo lo contrario. Siendo el discurso una práctica como cualquier otra, un acto en el sentido estricto, va a influir en su contexto con el que dialogará polifónicamente como ha quedado ya lo suficientemente demostrado.

Dussel ha hablado de un “Eurocentrismo”, que se alimenta de un “Helenocentrismo”, lo que conduce a oponer en forma consciente aquello que pertenece a “Nosotros” de lo que es patrimonio de los “Otros”¹⁹.

Nos hemos inspirado para efectuar esta antítesis en la obra de T. Todorov, **Nosotros y los Otros** (Siglo XXI. México D. F. 1991.), donde a propósito de la Francia de la Ilustración se coloca al descubierto el hecho de que los mismos

¹⁸ M. Heidegger, *Lógica. Lecciones de Martín Heidegger*, 39. Barcelona. 1991. Citamos la traducción bilingüe (en alemán y español) preparada por V. Farías.

¹⁹ C. f. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta. Madrid. 1998.

pensadores ilustrados tenían ya una conciencia muy clara de aquello que pertenece a “Nosotros” y lo que pertenece a los “Otros”, a lo que debe sumársele todas las consecuencias que de esta antítesis se derivarán.

Principales acontecimientos históricos

Lévinas se formará intelectualmente en la Europa de los años veinte. Recordemos que viaja a Francia para iniciar sus estudios de filosofía en Estrasburgo el año 1923. Se doctorará el año 1930 con una tesis sobre Husserl de quien fuera discípulo. Son los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial. El año 1930 se produce en toda Europa la gran recesión que provocará la caída de las bolsas a nivel mundial y el desplome de las economías de las naciones más prósperas.

En el año 1933 se produce la ruptura entre Lévinas y Heidegger que durará hasta la muerte de ambos filósofos.

En el año 1934 Hitler sube al poder nombrado presidente, título que rechazará por el de **Führer** por considerarlo más apropiado, para suceder en el puesto al anciano mariscal de campo Hindenburg, uno de los máximos jefes en el frente occidental durante la primera guerra mundial, a la muerte de éste el 2 de agosto de 1934. Un poco antes el líder nazi había sido nombrado canciller de la República de Weimar por el propio Hindenburg (1933). A la muerte de Hindenburg, Hitler asumirá el gobierno con poderes absolutos y se moverá con cruel decisión aplastando cualquier oposición que pudiese existir para sus planes de expansión de las fronteras de Alemania.

En el libro **Mi lucha** (considerado la *Biblia* del Nacionalsocialismo), ya Hitler había puntualizado su programa y lo que se proponía realizar una vez que alcanzara el poder. En febrero de 1924, Hitler intentó liderar una tentativa de golpe de Estado en compañía del general Ludendorff, que fue aplastada por las balas de la policía. Hitler fue condenado a cinco años de prisión pero a los nueve meses ya estaba libre y en condiciones de liderar nuevamente el movimiento nacido en una cervecería de la ciudad de Munich en 1923.

Conviene que consideremos algunos de los principales episodios históricos que acontecen en esos años para comprender mejor la relación y el diálogo que mantendrá el discurso filosófico de Lévinas con su contexto histórico.

En octubre de 1917, estalla la Revolución bolchevique en Rusia la cual se afianza definitivamente en el poder ya en 1921. En 1924, muere Lenin y lo sucede Joseph Stalin, consolidándose en forma definitiva la naciente Unión de Repúblicas Socialistas conocida también como Unión Soviética.

En Italia, un periodista llamado Benito Mussolini llevó a sus “camisas negras” (nombre como se conoció al movimiento fascista italiano comandado por Mussolini) al poder en octubre de 1922, aunque recién en 1924 y con el parlamento italiano en su poder el gobierno fascista asume el carácter de una dictadura. La palabra “Fascismo” derivaba del término *fascio* que significaba “haz o grupo” y servía para designar a las fuerzas de choque en que estaba organizado el naciente movimiento. En ambos casos, al igual que lo que ocurriría en Alemania luego de la victoria del Nacionalsocialismo, se trataba de movimientos de tendencias totalitarias absolutamente contrarios a las instituciones democráticas, con programas radicales y excluyentes frente a cualquiera otra alternativa que pudiese existir. Al igual que la democracia, lo que más repugnaba a estos movimientos era el capitalismo liberal, sustentado en la empresa privada y en la competencia. Tanto el Comunismo soviético como el Nacionalsocialismo alemán y el Fascismo italiano eran movimientos contrarios a la democracia y propugnadores de ideologías con características totalitarias.

No estaría demás que resumiésemos algunas de las características que asumieron estos movimientos aunque con notables diferencias en cuanto a la ideología que propugnaban. El Nacionalsocialismo alemán era enemigo declarado del marxismo y las ideas marxistas eran o pretendían ser el núcleo filosófico que inspiraba a la Unión Soviética.

Bajo sus variados símbolos y consignas (la hoz y el martillo o la svástica) estos movimientos coincidían en ser a la sazón tanto antidemocráticos como igualmente adversarios del capitalismo surgido de las potencias europeas (Inglaterra principalmente). De la democracia, por ejemplo, y del rol de la prensa, escribe Hitler lo siguiente en el **Mein Kampf**:

“El propósito de nuestra actual democracia no está en convocar la asamblea de hombres ilustrados y prudentes, sino más bien en reunir una recua de serviles nulidades.”²⁰

La repulsa que experimentaba por la prensa se hace plenamente visible en Hitler cuando un poco antes escribe:

“Nuestra idea acerca del vocablo opinión pública depende en gran medida de nuestra propia experiencia o conocimientos... La mirada política de las multitudes sólo divisa el resultado final de lo que ha sido con frecuencia una ardua lucha entre el alma y el intelecto.”²¹

Estos distintos movimientos, sin importar la ideología de la que participasen, propugnaban entre otras cosas:

- A.) Una economía estrechamente controlada y centralizada en manos del Estado.
- B.) Una concepción del Estado para la cual todo —nos estamos refiriendo con ello a la totalidad de la existencia política, económica, social y cultural de las personas— debía encontrarse bajo el control total de éste y de la elite monolítica del partido gobernante (ya fuese el Partido Comunista, en la Rusia soviética, o el Partido Nazi, en la Alemania de Hitler). El individuo no es nada; el Estado lo es o debe serlo todo. A esto se le denominó “totalitarismo” siendo probable que el nombre se derivase de la descripción que hizo Mussolini del Estado en una sociedad regida por los principios fascistas: un “Estado Totalitario y Corporativo.”
- C.) Una verdadera reafirmación de la singularidad y unicidad de sus respectivos destinos nacionales y culturales acompañados por una militarización de la sociedad en su conjunto.

La influencia del militarismo es tan grande en el proyecto político y cultural del Nacionalsocialismo que el propio Heidegger habla concediéndole la misma importancia al servicio de la ciencia, al servicio *militar* y al servicio del trabajo, en el discurso que pronunció con motivo de asumir sus funciones como Rector de la Universidad de Friburgo en 1933.

20 Hitler, **Mi lucha**, 96. Editorial Némesis. Santiago de Chile.

21 Hitler, obra citada, 94.

El célebre discurso de Heidegger titulado **La autoafirmación de la universidad alemana** terminaba *precisamente* con una cita del militarista prusiano Karl von Clausewitz:

“Reniego de la frívola esperanza de ser salvado por la casualidad.”

De todas maneras, en todos estos regímenes con tendencias totalitarias *algo* quedaba fuera siendo rechazado del todo, empleándose para ello métodos bastante tenebrosos.

En la Alemania de Hitler, ese *algo* fueron los *judíos*, los cuales desde un inicio se vieron despojados de todos sus derechos siendo objeto de una violenta persecución:

“La mística de la “raza” era el fundamento del nazismo. Hitler partía de ideas seudo-científicas sobre la existencia de una “raza aria” dotada de especiales talentos y destinada a gobernar el universo. Toda idea creadora, toda cultura había procedido en el transcurso de la historia universal de esta raza, y en especial de su rama nórdica o germánica; los alemanes eran un pueblo de señores, en tanto que judíos y eslavos no pasaban de infrahumanos; por consiguiente los judíos debían ser marginados del pueblo germánico. En el interior del Reich los judíos debían ser combatidos por todos los medios.”²²

Los principales argumentos empleados por los nazis para justificar la violenta persecución contra los judíos y su posterior exterminio, aparte ciertamente de esa “mística de la raza” característica de la doctrina nacionalsocialista, eran entre otros:

- 1.) Controlar la banca beneficiándose de la usura a costa de quienes no eran judíos.
- 2.) Promover ideologías contrarias al interés superior del Estado y de la Nación (entiéndase el marxismo).
- 3.) No haber participado ni defendido a Alemania durante la primera guerra mundial (1914 – 1918) contribuyendo a su derrota a manos de los aliados franceses e ingleses.

22 Carl Grimberg, **Historia universal**, 29, 171. Ercilla. Santiago de Chile, 1986.

La “esencia” de esta doctrina estribaba en la existencia de una “raza” (la raza aria) claramente superior a las demás. Todorov demuestra que en la práctica el Nacionalsocialismo se inspiraba en un *cientificismo* cuya tesis fundamental era que la ciencia debía ocupar el lugar de la moral o de la religión (véase T. Todorov. **Nosotros y los Otros**. Siglo XXI. México. 1991). La existencia de este “*racismo*” –del mismo Todorov hemos tomado dicho concepto analítico y su diferencia con este otro concepto de “racismo”- se fundamenta en el mismo supuesto pseudo-científico del que partirá, por ejemplo, Joseph Arthur Gobineau para postular la desigualdad entre las razas humanas²³. Para Gobineau, por ejemplo, la raza es la fuerza y la fuerza es la raza la cual se transmite por la sangre. El ideal de una “raza pura” es sólo un ideal pero imposible a juicio de Gobineau. En esto no coincide con los nazis para los cuales la pureza de la raza aria debía promoverse ante todo y por encima de todo. La mezcla de razas es inevitable pero ello trae consigo la decadencia de la humanidad. La opinión de Gobineau es contraria a la evidencia científica que demuestra todo lo contrario de lo que sostiene esta tesis pretendidamente “científica”. El “*racismo*” que propugnará la ideología nacionalsocialista se sustenta sobre una concepción determinista del hombre y la fe en la omnipotencia de la naturaleza y de la ciencia.

Las relación entre lévinas y la fenomenología de husserl

Hemos visto como el contexto histórico en el cual se desenvuelve la obra de Lévinas es un contexto marcado por la violencia, en su forma más extrema, así como de una negación consecuente del Otro hasta llegar a su aniquilación inclusive, sobre todo bajo el régimen nazi. Este contexto va a condicionar el discurso filosófico del pensador de origen judío desde un comienzo como queda de manifiesto en la primera página de su obra más conocida:

“Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa.” ²⁴

23 Algunos autores ilustrados como Voltaire llegaron a proponer en la práctica una *poligénesis*, con el firme propósito de diferenciarse de las especies depravadas de “hombres inferiores” –así al menos, lo creían estos autores- que poblaban América o África. Todorov llamará *racialistas* a este tipo de prácticas que hacen del racismo una verdadera “filosofía” y a la vez un ejercicio sistemático (véase T. Todorov, obra citada, especialmente el capítulo dedicado al racismo y al *racismo*).

24 Lévinas, **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad**, prefacio, 47. Sígueme. Salamanca. 1995.

En efecto, lo que va a quedar fuera de las doctrinas ancladas en el *cientificismo* cualesquiera sean las formas que adopten y el discurso que asuman, es la *moral* o si se prefiere también, la *religión*. Ciertamente que Lévinas va a distinguir cuidadosamente entre la “ética” y la “religión” pero para los propósitos perseguidos en este capítulo de introducción lo anterior no es muy importante. Nos importa tener claro desde un comienzo que en las distintas formas que asuma el *cientificismo* lo que queda fuera es la *moral*. Peor aún: como lo demuestra Todorov, precisamente de lo que se trata en las distintas doctrinas *cientificistas* es de que la *ciencia* debe ocupar el lugar de la *moral*. El nazismo es una forma extrema de *cientificismo*, porque en el núcleo duro de su doctrina encontramos una especie de verdadera *seudo-ciencia* que en su sentir justifica la exterminación de aquellos seres *infrahumanos* que corrompen la pureza de la raza (aria en su variante nórdica o germánica) y perturban la paz del Estado. Para los nazis, estos seres *infrahumanos* eran los judíos e igualmente los eslavos considerados inferiores por los nazis, lo que también serviría para justificar la posterior guerra dirigida contra la Unión Soviética desde 1941 en adelante. La afirmación de Lévinas debe leerse dentro de este contexto histórico marcado por la violencia y la muerte en sus distintas formas.

Vamos ahora a ocuparnos de la situación comunicativa dado que ya lo hicimos del contexto histórico. Si el discurso filosófico de Lévinas dialogará con su contexto, lo mismo podemos decir y con un énfasis aún mayor de lo que sucede con la situación comunicativa, en el sentido que en este trabajo le hemos concedido a estos conceptos analíticos. No postulamos una relación causal entre contexto y discurso sino que una especie de “diálogo polifónico”, de varias voces que resuenan en el discurso del filósofo paralela y simultáneamente, las voces de todos aquellos que vieron sus vidas violentamente tronchadas por la violencia y la injusticia.

El contexto histórico aparece marcado por la violencia y la negación del Otro que inclusive llega hasta la aniquilación bajo el régimen nazi. Se trata de lo que Lévinas va a llamar por su parte “el odio al otro hombre”²⁵. Pero nos interesa lo que pueda ocurrir con la otra “dimensión intra-discursiva”, porque ya el análisis de esa primera “dimensión extra-discursiva” ha entregado todo lo que podía entregar en este punto.

25 El humanismo que postula Lévinas no es el humanismo del sujeto sino una clase distinta de humanismo, donde no es el Yo el punto de partida ni tampoco el punto de llegada, antes bien se trataría de un “humanismo del rostro” que aparece interpeándome en el momento de llamar a la responsabilidad.

En la situación comunicativa, nos encontraremos con que debemos ocuparnos de la relación igualmente dialógica que se da entre el discurso filosófico de Lévinas y el de aquella filosofía con la que el mismo Lévinas va a entroncar directamente: la “Fenomenología” (tal y como la entiende Husserl). No podemos ocuparnos de los detalles dada la naturaleza del presente trabajo por lo que sólo hablaremos de este problema en lo que toca e interesa directamente al objeto de nuestra investigación: Lévinas y su discurso filosófico.

Lévinas inicia sus estudios de fenomenología con Jean Hering en 1927 y se trasladará a Friburgo para asistir a los cursos dictados por Husserl y al seminario que ofrece Heidegger por esa misma época (1928 / 9).

En 1930, se licenciara en filosofía con una tesis sobre Husserl cuyo tema girará en torno a la teoría de la intuición del maestro del método fenomenológico.

¿Qué se entiende por Fenomenología? La respuesta la proporciona el mismo Husserl, en un famoso artículo donde intenta ofrecer una exposición detallada de su método, la cual va a estar dedicada al público en general:

“Fenomenología” designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriorica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias.”²⁶

Para Husserl, la Fenomenología proporciona un método que comprende dos momentos complementarios entre sí:

- A.) El primer momento pretende mediante una **epojé** proceder a una suspensión del juicio sobre las cosas del mundo el que resulta puesto entre paréntesis. No se niega la existencia del mundo ni de sus objetos sino que solamente se procede a colocar a éste y a éstos últimos entre paréntesis con el propósito de describirlos rigurosa y pulcramente. La finalidad de esta “reducción fenomenológica” es despojar a todo cuanto aparece ante la conciencia de cualquier contenido extraño a aquella. Mediante este primer paso se despoja a las cosas del mundo de su “contenido sensible” por ejemplo, haciendo abstracción de todas esas cualidades que no entran dentro de la descripción que es necesario realizar, para preservar limpiando de sus impurezas a ésta a fin de acceder a los contenidos

26 Husserl, *El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica*, 56. Paidós. Barcelona. 1998.

últimos de la conciencia: las *vivencias* (en el sentido que le otorgará Husserl a éstas últimas, sobre todo a partir de sus **Investigaciones lógicas** (1901), tomo segundo). Las *vivencias* (**Erlebnisse**) se constituirán en la unidad última que asumirán los contenidos de conciencia denominados aquí “fenómenos” en virtud de su aparecer.

- B.) El segundo momento consiste en la aprehensión de aquellos contenidos invariantes mediante los cuales aparecen revestidos los fenómenos. Husserl procederá aquí a aislar la “estructura eidética” de los fenómenos de todos aquellos contenidos que le son ajenos a la descripción fenomenológica. Importa la aprehensión directa de aquellos contenidos invariantes que se le presentan directamente a la conciencia en oposición a todas aquellas cualidades sensibles que no entran por idéntica razón dentro de la descripción fenomenológica. La distinción que realiza Husserl entre **noesis** y **noema** se presenta como fundamental para el cometido mismo de la Fenomenología, cual es el de proceder a integrar todos aquellos contenidos surgidos por medio de la descripción fenomenológica, como posibles contenidos *intencionales* de la propia conciencia.

De esta manera, mediante la utilización de un concepto heredado de la Escolástica, el de *intencionalidad*, que Husserl toma prestado de Franz Brentano aunque con notables diferencias, se subraya la estructura esencial de la conciencia: su *intencionalidad*.

Para Husserl, la Fenomenología se convierte de esta manera en la verdadera “Filosofía primera” (ontología). La razón última de esto consiste en que la Fenomenología, a través de su método, otorga la demostración de que todo el mundo y sus diferentes regiones sólo se tornan inteligibles cuando se los remite a la conciencia y a la subjetividad humana. ¿Por qué? Porque todo cuanto aparece ante la conciencia se convierte en una *vivencia* de ésta misma o si se prefiere también, en un contenido *intencional* suyo. Cabe agregar eso sí que esta conciencia *intencional* no nos remite de ninguna manera a la conciencia empírica sino todo lo contrario. Esta subjetividad de la que habla Husserl es la subjetividad *trascendental* (en el sentido que ya Kant le confiriera a este concepto en su **Crítica de la razón pura**). La conciencia *intencional* es la “conciencia *trascendental*” y no el sujeto empírico (o simplemente anímico de las investigaciones psicológicas).

Pero existirá una notable diferencia entre Kant y Husserl, porque para el primero el fenómeno tiene como fundamento inteligible un noúmeno, aunque el análisis no pueda demostrar de ningún modo la existencia de los noúmenos

(también llamados “cosas en sí” dentro del lenguaje kantiano), porque la única posibilidad de lograr aquello sería por intermedio de una “intuición intelectual” de la que el hombre carece. Para Husserl en cambio, es en el fenómeno mismo donde viene concedida tanto la esencia como el fundamento (**Grund**) por lo que más allá de los fenómenos no hay nada *realmente* hablando (ninguna “cosa en sí” para hablar de un modo kantiano). Es aquí donde Lévinas se va a separar de su maestro Husserl y también de Heidegger, para el cual la *ultimidad* no eran las esencias sino el Ser (**das Sein**), principalmente porque a juicio de Lévinas, si hay algo o mejor dicho es posible postular un contenido que aparece como refractario e imposible de subsumir por parte de la conciencia a través de la representación.

A Lévinas, fundamentalmente, le interesa lo que se encuentra más allá del Ser, del predominio sin contrapeso que ejerce la ontología hasta hoy sobre la filosofía (o metafísica), y es ese contenido lo que la conciencia no puede subsumir por intermedio de la representación, a despecho de lo planteado por el método de Husserl.

Lévinas distinguirá cuidadosamente entre el Mismo (**mème**) y el Otro (**autrui**) para señalar en que consiste ese contenido, refractario a la síntesis de la conciencia, y que no se deja subsumir sino que se nos presenta como resistente a todo intento de consumir una integración por intermedio de la representación.

¿Cómo podemos hablar de un “diálogo polifónico” entre el contexto por un lado y el discurso filosófico por la otra? Recordemos que vamos a entender por “contexto” una dimensión extra-discursiva en la que es posible reconocer la historia y también la cultura. El triunfo de movimientos que se inspiraban en ideologías totalitarias o bien abiertamente contrarias a la democracia se produce en un momento de crisis en el mundo occidental, que se pretende inspirado *precisamente* en los ideales en apariencia humanistas del liberalismo clásico y del movimiento de las luces en el siglo XVIII, un auténtico choque entre concepciones completamente antagónicas del mundo y del hombre (tal y como insisten una y otra vez Hitler y los ideólogos del movimiento nacionalsocialista por lo demás)²⁷.

27 Nietzsche insiste una y otra vez que lo que él está describiendo es la historia de los próximos dos siglos: una historia marcada por la muerte de Dios.

¿Cuál es la característica fundamental de la civilización cuya crisis aparece anunciada por Nietzsche y por otros tantos pensadores? Se trata de una civilización que se construye sobre un ideal de emancipación de lo que no cabe lugar a dudas. Los pensadores ilustrados denuncian un orden social, político, económico y religioso que no se ajusta a la razón. El mismo Kant va a caracterizar a su siglo como el “siglo de la crítica” y agregará en relación con la crítica misma:

“Y nuestra época es la propia de la crítica, a la cual *todo ha de someterse*. En vano pretendan escapar de ella *la religión por santa* y la *legislación por majestuosa*, que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su examen *público y libre*.”²⁸

Según el pasaje recién citado, la época de las luces es la época de la *crítica*, a la cual “*todo ha de someterse*.” Ni la religión, ni la legislación por más admirables que nos parezcan pueden pretender escapar a la severidad del examen que la razón, legisladora universal así como juez y parte en dicho examen, estima que es su derecho. El movimiento ilustrado se articula desde un concepto de emancipación de lo que no cabe duda alguna. Pero dicho movimiento esconde un mito irracional que se hace necesario *deconstruir*²⁹.

Lévinas dialogará entonces con la tradición occidental y naturalmente con el movimiento ilustrado que se pretende su consumación. Vamos a entender por *consumar* un doble movimiento de *realización* por un lado y de *consumición* por el otro. Cuando *consumamos consumimos*, porque nada existe que una vez *realizado* no se *consume* a su vez.

Si tan necesario se nos muestra ahora el imperativo de *deconstruir* ese movimiento ilustrado del cual Kant y Hegel eran dos de sus representantes más egregios a la vez que acervos críticos, es *simplemente* porque detectamos dentro de su propio programa de emancipación de la humanidad un mito, ahora sí que abiertamente *irracional* el cual aparece negando la razón del Otro, otro que aparece como el bárbaro o el incivilizado al cual se hace necesario liberar a la vez que castigar por su inmadurez *culpable*³⁰.

¿Desde donde hablará Lévinas, en nombre de quienes elevará su voz? Natu-

28 Kant, **Crítica de la razón pura**, prólogo de la primera edición, N. 1, 9. Libertador. Buenos Aires. 2004.
29 C. f. Enrique Dussel, **1492. El encubrimiento del Otro**. La Paz. 1994.

30 Es lo que dice Kant, refiriéndose a aquellos que todavía viven presos de las cadenas de su ignorancia, culpables de su propia inmadurez lo que, a juicio del filósofo, justifica que se emplee la fuerza para “obligarles a ser libres” (véase Juan Jacobo Rousseau, **El contrato social**, libro I, capítulo VII. Ercilla. Santiago de Chile, 1988.)

ralmente que en nombre de quienes no tienen voz, de los olvidados que jamás han existido para la filosofía ni existirán tampoco. El discurso filosófico de Lévinas se hace cargo de esta violencia que ya contenía a manera de germen el proyecto ilustrado pero no en nombre del *irracionalismo* nihilista, sino que en nombre de una racionalidad distinta o si se quiere, de un *logos* que no resuena directamente desde Atenas sino que también deja sentir su voz desde Jerusalén. Es en nombre de esta racionalidad por la cual nosotros nos atrevemos a hablar de un “diálogo polifónico” entre el contexto histórico, fruto en gran medida de la Ilustración, y el discurso del filósofo que recoge aquello que el iluminismo no pudo ver, y que las tendencias nihilistas que recorrían Europa en ese momento oscurecían por completo. Un “diálogo polifónico” significa un diálogo donde resuenan varias voces a la vez, las de aquellos que han sido olvidados y que ya no pueden hacer sentir su voz, las voces de las víctimas que claman desde el discurso filosófico que se limita a recoger su testimonio, el testimonio de una violencia y de una injusticia.

Pero el discurso filosófico de Lévinas dialogará también con todos los otros discursos que configuran la situación comunicativa en la que se inserta el propio discurso. Entendemos por “situación comunicativa” una dimensión intra-discursiva en la que integramos todos los discursos y las voces que en estos discursos resuenan por igual. El discurso de Lévinas va a dialogar con el discurso filosófico dominante en ese momento y que en el decir de Husserl pretende constituirse en el nuevo órgano de una filosofía concebida al modo de una “ciencia rigurosa”: la fenomenología.

Lévinas detecta también en este discurso la ausencia del Otro por más que Husserl hable del mundo como una “comunidad trascendental intersubjetiva”. En efecto, para Husserl se trata de una “comunidad” formada por todos los yoes liberados de sus ataduras empíricas, una “comunidad de las conciencias” que existen en la “intersubjetividad trascendental”. Pero es aquí donde Lévinas cree descubrir un contenido refractario a la síntesis propiciada por la conciencia y que lo lleva a disentir de su maestro Husserl y también de Heidegger.





Capítulo II

Emmanuel Lévinas y el problema del Otro

Fundamentación de una nueva ética

En este capítulo, trataremos en detalle el problema al que se propone dar respuesta este trabajo: el del Otro. Escribimos “Otro”, con mayúscula, porque deseamos enfatizar la importancia que a dicho problema le vamos a conceder en el presente trabajo. Nos proponemos abordar esta problemática desde la perspectiva que nos brinda el pensamiento de Emmanuel Lévinas.

Ahora bien: en vista de la complejidad que presenta el pensamiento de Lévinas, vamos a subdividir el presente capítulo en cinco grandes apartados o secciones:

- A.) El Mismo y el Otro: de la representación al lenguaje.
- B.) El desnucleamiento del sujeto: del Uno al Sí Mismo.
- C.) Metafísica y violencia: de la ontología de la guerra a la escatología de la paz.
- D.) Ética y lenguaje: de la libertad a la responsabilidad.
- E.) Humanismo y Rostro: de la autonomía a la heteronomía.

Tocaremos cada uno de estos puntos por separado y al final de este capítulo intentaremos ofrecer una visión de conjunto que nos facilite la transición hacia el pensamiento latinoamericano y lo que a nuestro juicio constituye su problemática fundamental: ¿Cómo pensar al Otro sin traicionarlo, respetando su alteridad y misterio? ¿Cómo, a partir de aquí, puede postularse una ética que sea verdaderamente una “Ética de la liberación”³¹?

El mismo y el otro: de la representación al lenguaje

El pensamiento maduro de Emmanuel Lévinas se articula sobre tres “descubrimientos” o también “rupturas”, según un planteamiento de Jean-Luc Marion en su prólogo a la obra de Graciano González R. Arnáiz dedicada a Lévinas³²:

- 1.) El descubrimiento del Otro y de su preeminencia en relación con el Mismo.
- 2.) El descubrimiento de la Ética y de la preeminencia que ejerce frente a la Ontología.
- 3.) El descubrimiento de que el “suelo originario” a partir del cual puede florecer la Ética es el de la santidad del Otro entendido aquí como Rostro, una santidad

³¹ C. f. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

³² C. f. Graciano González R. Arnáiz, *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*, 13-14. Cincel. Madrid. 1992.

que nos conduce directamente a plantear el problema de Dios y del mal dentro del pensamiento ya articulado de Lévinas.

Nosotros nos vamos a orientar en torno a estos dos primeros descubrimientos o también rupturas, dejando de lado por el momento el tercero de los descubrimientos llevados a cabo por el pensamiento de Lévinas, tal vez para otro trabajo de más largo aliento y cuyos alcances excederían largamente los límites que nos hemos impuesto aquí, al delimitar los propósitos de la presente investigación.³³

Una prehistoria del problema del otro dentro del paradigma de la fenomenología

El problema que se le plantea a Lévinas, formado en la mejor tradición fenomenológica que va desde Husserl a Heidegger, puede resumirse como sigue: la *intencionalidad* descubierta por Husserl en relación con la conciencia, no ya como un accidente de la misma sino como un rasgo *esencial* que articula su *ser* inclusive, permite descubrir el fundamento subjetivo en el que se fundan todas las ciencias pero especialmente las ciencias naturales, sacando a la luz una dimensión hasta ese entonces inexplorada del **cogito**: la de la propia subjetividad que subyace en la ciencia por más experimental que aquella se pretenda. Hasta aquí no existe problema alguno sino que todo se muestra claro y de una deslumbrante transparencia. “Esta subjetividad que no es la subjetividad anímica, objeto de la psicología sino que la subjetividad trascendental tal como se la entiende desde Kant en adelante, es sin embargo, en oposición al Idealismo especulativo que con Hegel alcanza su máxima expresión racional, no tanto la “conciencia de sí” sino que una pura intencionalidad, “conciencia de lo que no es ya conciencia.” “La intencionalidad aparece ahora elevada al rango de una determinación esencial de la conciencia y no como un simple accidente suyo.” Los objetos del mundo se convierten ahora en simples contenidos de esta “conciencia *intencional*”, que ya no se concibe como en Descartes en cuanto pura “sustancia” sino que es vista a la manera de una “relación originaria”, precisamente como *intencionalidad*.

La “conciencia *intencional*” coloca los objetos que integran el mundo como contenidos suyos de los que se ha eliminado todo lo que no entra dentro de la

³³ El presente trabajo se circunscribe en torno al problema que suscita la recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro dentro del pensamiento de Lévinas. Queda fuera del ámbito de la presente investigación el problema del mal o el problema de Dios (en Lévinas o en Dussel).

descripción fenomenológica. ¡Ciertamente! Pero el problema que se nos presenta aquí no es ese, sino uno muy distinto y que surge apenas caemos en la cuenta de que el rasgo *esencial* de la conciencia es justamente su *intencionalidad*, porque entonces debemos también preguntarnos por lo que ocurre con las demás *conciencias*, con los *otros* que no pueden reducirse simplemente a meros contenidos de la “conciencia *intencional*”. La pregunta que podemos formularnos dentro del paradigma de la Fenomenología (al menos, tal y como la entiende el propio Husserl) consiste en lo siguiente: ¿qué pasa con el Otro, una vez que hemos asumido que es la *intencionalidad* el rasgo *esencial* de la conciencia, no un mero accidente de la misma?

Dicho de otro modo: ¿qué ocurre con el “Tú” en esta filosofía que se pretende trascendental? Es cierto que el mundo aparece aquí como una “Constitución trascendental intersubjetiva”, y que lo mismo supone no sólo un “Yo”, sino que también un “Nosotros”, una “Comunidad de las conciencias”. Pero la pregunta persiste: ¿qué ocurre con los Otros, con los que no son como “Nosotros” y que según parece tampoco entran dentro de esta “Comunidad de las conciencias”?

El mismo Hans G. Gadamer, en el contexto de su hermenéutica filosófica ampliamente heredera del pensamiento de Heidegger, reconoce lo anterior aunque sólo sea de pasada por cuanto no es este su problema:

“El “otro” aparece al principio como objeto de la percepción, que más tarde “se convierte” por empatía en un tú.”³⁴

Tiene razón Lévinas al constatar que desde un inicio la filosofía se ha movido permanentemente en torno al primado que ejerce el Mismo sobre el Otro:

“La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”³⁵

Pareciera que con **Sein und Zeit** (1927), Heidegger mismo daba un paso decisivo, *realmente* más allá del “subjetivismo trascendental” de la Fenomenología de su maestro Husserl, pero sólo en apariencia. Por un lado, si bien es cierto que Heidegger con su analítica del “Dasein” muestra que al fenómeno originario

³⁴ Hans G. Gadamer, **Verdad y Método**, primera parte, 314. Sígueme. Salamanca. 1999.

³⁵ Emmanuel Lévinas, obra citada, 67.

mentado por el **“In-der-Welt-sein”**, le es inherente también un “ser con” de modo tal que el “ser en” será igualmente un “ser con”, lo anterior no debe conducirnos a una confusión, porque por otro lado, no es menos cierto que con lo anterior Heidegger no piensa en nada más que una peculiar condición del **“Dasein”**, la cual aparece como constitutiva del propio **“Dasein”**, aunque como lo explica muy bien el propio filósofo, no hubiese nadie más en el mundo. Heidegger lo describe con notable precisión por lo que creemos pertinente cederle la palabra en este punto:

“El “ser con” determina existencialmente al “ser ahí” aún cuando fácticamente no es “ante los ojos” ni percibido otro. También el “ser solo” del “ser ahí” es “ser con” en el mundo.”³⁶

¿Quiénes son los “otros” de los que nos habla Heidegger en su analítica? ¿Acaso basta para dar cuenta de este fenómeno del “ser con” del **“Dasein”** con recurrir a la interpretación ontológica del puro ser de la sustancia o también “Ser ante los ojos”?

Nada parece menos probable, porque Heidegger reconoce que el “otro” que hace frente desde el mundo, desde el fenómeno mismo de la *mundanidad*, no sólo no tiene la forma de ser de aquellos “entes intramundanos” que también hacen frente como un “a la mano” o igualmente a la manera de un “ante los ojos”, sino que su modo de ser es propio de otro **“Dasein”**. La exégesis ontológica tradicional no nos sirve para dar cuenta de este “otro”, porque ninguno de los entes que hacen frente desde el interior del mundo posee la modalidad de ser que le resulta peculiar al **“Dasein”**, por lo que *parecería* que Heidegger con su ontología fundamental sí estaría en condiciones de hacerle justicia a este “otro”. Pero debemos confesar al instante que la apariencia no tarda en disiparse transformándose en abierto desencanto.

Heidegger escribe en relación con este “otro”:

“Los otros’ no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno.”³⁷

El filósofo lo asevera con claridad: “los otros” son aquellos *frente a los cuales* no se distingue uno mismo, con los cuales es ya siempre *uno*. El fenómeno del “ser

36 Martin Heidegger, **El ser y el tiempo**, & 26, 137. Fondo de Cultura Económica. Colombia. 1998.

37 Heidegger, obra citada, & 26, 134.

con” (**“Mit-sein”**) prometía en el caso de Heidegger llevarnos más allá del *solipsismo* que podía advertirse como inherente a la “subjektividad trascendental” propuesta desde la Fenomenología de Husserl. Pero no es así y se hace imperioso reconocerlo. Una comunión entre un **“Dasein”** con otro **“Dasein”** parece que resulta plenamente factible en la hermenéutica que propicia Heidegger. Pero en el acto debemos reconocer que dicha esperanza resulta infundada.

Lo es todavía más cuando el mismo filósofo reconoce que al “ser uno con otro” le es inherente desde su cotidianidad la indiferencia:

“El “ser uno para otro”, “uno contra otro”, “uno sin otro”, el “pasar de largo uno junto a otro”, el “no importarle nada uno a otro” son modos posibles del “procurar por”. Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el “ser uno con otro” cotidiano y del término medio.”³⁸

Heidegger reconoce que en relación con el “otro”, al “curarse de” cotidiano debe sucederle un “procurar por”, igualmente cotidiano. El filósofo agrega por lo demás que el “procurar por” puede asumir dos formas características. Ellas son:

- A.) El sustituir dominador, que le arrebatara al “otro” su cura (**die Sorge**) y, en oposición a este modo deficiente que asume el “procurar por”, cabe también reconocer otra modalidad de aspecto más positivo. Ésta sería:
- B.) La anticipación liberadora, que Heidegger describe como “un mirar con buenos ojos a alguien”, la cual consiste en devolverle al “otro” su cura. Esta segunda forma que puede asumir el “procurar por” es la única de acuerdo al juicio del filósofo que puede hacerle justicia a la relación con el “otro” que no soy yo.

Pero para Heidegger, dado que esta “relación” no es *esencial* e inclusive al **“Dasein”** le convendría mucho más “estar solo”, a fin de romper con la tiranía del **“das Man”** (el “uno”) en que viene a resolverse cotidianamente hablando “este fenómeno del “ser con”; debe concluirse que, a juicio del filósofo alemán, la presencia del otro asume más bien la forma de una amenaza para el Dasein que lo que ella tiene de auténtica oportunidad” volviendo a recaer en el mismo *solipsismo* que ya se le reprochaba antes a Husserl.

Pasemos ahora a examinar con detención la manera en que Lévinas presenta el problema y lo encara.

38 Heidegger, obra citada, & 26, 138.

La metafísica como deseo y la idea de infinito

Vamos a cederle la palabra desde ahora en adelante sólo a Lévinas e intentaremos dejarnos interpelar por su poderosa voz a fin de permitirle que nos haga entrega de su mensaje.

Lévinas empieza su discurso reconociendo un hecho por demás evidente y que parece no admitir otra salida que el cinismo del político o la olímpica indiferencia de quien se cree depositario del secreto de la historia.

Es así que el filósofo hace notar lo siguiente:

“El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales.”³⁹

Y no contento con reconocer este hecho, agrega:

“La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. *La convierte en irrisoria.*”⁴⁰

Que el Ser mismo se descubra como guerra, que aquella se constituya en la *patencia* misma que lo determina y expresa su “ley”, no se demuestra sólo recurriendo a algunos de los fragmentos de Heráclito:

“El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer.”⁴¹

Es necesario comenzar por distinguir aquí entre “Totalidad” e “Infinito” que en el leguaje de Lévinas, -amplio deudor de Franz Rosenzweig, quien en su libro **La estrella de la redención** acomete la tarea ya de someter a una crítica radical a toda la filosofía occidental, que va “desde Jonia hasta Jena” (en el decir del mismo Rosenzweig)-, designarán dos ideas opuestas: una teórica y

39 Lévinas, obra citada, 47.

40 Lévinas, obra citada, 47.

41 Lévinas, obra citada, 47.

la otra moral.

Lévinas va a tener muy presentes las tres reducciones (en lenguaje fenomenológico) propiciadas por Rosenzweig en el mismo texto citado antes. Estas tres reducciones son: 1.) El mundo es metalógico.

2.) El hombre es metaético.

3.) Dios es metafísico.

Lévinas entiende por totalidad lo propio del Ser y su ley, que consiste en buenas cuentas en subsumir y neutralizar cualquier contenido que pueda serle extraño, negando toda alteridad que pudiese resistírsele o escaparse a su imperio negador de toda diferencia.

Puesto que el Ser se entiende como identidad, cualquier diferencia debe ser conducida y reintegrada en la totalidad no habiendo nada que pueda subsistir conservándose como diferente en relación con la propia inmanencia del Ser; pero puesto que, la ley del Ser es la ley de esta misma totalidad anónima, toda otra diferencia debe ser sacrificada sin compasión, neutralizada o simplemente reintegrada en el interior de esta misma gesta, la cual “le otorga al ente una figura pero le arrebató su rostro.” Ahora bien: a esta totalidad anónima, impersonal, que ejerce su tiranía asumiendo la figura relativa a un “imperialismo ontológico” (la frase pertenece al propio Lévinas); a esta totalidad que, obligada como lo está por su propia ley ontológica, no puede tolerar ya que ningún contenido extraño se conserve como ajeno a ella misma, Lévinas va a oponer otra idea que se presenta como *resistente* a la idea de totalidad sobre la cual se asienta toda la filosofía occidental. Esta otra idea que aparece como *refractaria* a la idea de totalidad, *resistiendo* al “imperialismo ontológico” que se ejerce desde esta misma idea de totalidad, es la idea de *infinito*. Lévinas entronca con el Descartes de **Meditaciones Metafísicas** en este último punto, asumiendo por sobre todo la versión que desarrolla el filósofo francés del argumento ontológico, de un contenido *refractario* al “**cogito**” el cual aparecería conteniendo más de lo que es capaz de referir, de un contenido que desborda el continente que lo contiene y que conducirá al “**cogito**” a tener que admitir la presencia de un contenido que lo trasciende desbordándolo, cuya causa no podría encontrarse en el “**cogito**” mismo sino fuera, en una especie de *exterioridad* (de aquí deducirá Lévinas ese “*más allá* de la esencia” de que nos hablará en el texto de

1974).⁴²

Refiriéndose a la idea de totalidad, Lévinas la va a describir de la siguiente manera:

“En ella, los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas /.../ La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo.”⁴³

Lévinas presentará su obra como una defensa de la subjetividad pero reconociendo en ella a una *unicidad* que se reconoce como *responsable* ante el Otro que sufre.

Se trata, como lo hace notar Graciano González R. Arnáiz con mucha justicia por lo demás, de una nueva forma de *racionalidad* que no puede alegar *inocencia* frente al Otro que padece, que acusa desarmando al Yo antes inclusive de que *aquel* intente una defensa, invistiendo de modo completo una *libertad* que sin ello se revelaría como profundamente *asesina*.

Asistiremos a un derrocamiento del sujeto que abdica en el momento mismo en que se reconoce *culpable* por el sufrimiento del Otro:

“La ruptura del sistema, que provoca la aparición del ‘Otro’, violenta la tranquilidad del ‘Yo’ y alumbra la aparición de una razón ‘interesada’, incapaz de pasar de largo ante el ‘otro’ e incapaz de sentir in-diferencia ante él.”⁴⁴

De este modo, la idea de *infinito* significará en buenas cuentas pensar una *exterioridad* que desborda a la totalidad, *resistiéndose* a verse cancelada en su contenido *alterativo* por un Ser que fiel a su ley ontológica, lo subsume todo en una anónima impersonalidad. Lévinas piensa que el *In-finito* es todo aquello que contribuye a romper con esta totalidad *clausurada*, hasta conducirnos hacia una *exterioridad* del pensamiento que sin embargo se conserva como *distinta* que el mismo pensamiento al cual desborda.

Lévinas escribe a este respecto:

42 En la obra de 1974, **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, se atreve tímidamente nuestro autor a llamar “dios” al Infinito (pero se trata de un “dios” no contaminado con la ontología).

43 Lévinas, obra citada, 48.

44 Graciano González R. Arnáiz, **E. Lévinas: Humanismo y Ética**, 48. Cincel. Madrid. 1992.

“En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece exterior al pensamiento.”⁴⁵

Para Lévinas, y es aquí donde se va a separar *radicalmente* del pensamiento de Heidegger, el *aparecer* del Ser no agota todos los *eventos* sino que existe un *acontecimiento* que es previo al *aparecer* del Ser o al imperar de su *esencia*, un *acontecer* que no puede expresarse en el lenguaje predicativo de la ontología sino que en uno imperativo que es *precisamente* el de la ética.⁴⁶

Expresa *sin embargo* una fidelidad al método fenomenológico y a su exigencia de “ir derecho a las cosas”, porque descubre una *experiencia* (la experiencia *ética*) que existe antes que toda *comprensión* del Ser, cuestión que lo aleja de la Fenomenología pero en la medida en que se mantiene fiel al método y a sus exigencias.

Es una situación que expresa en el fondo una *paradoja*, por cuanto a Lévinas sólo le queda alejarse del método fenomenológico si lo que pretende es seguir siendo fiel a las exigencias del propio método y sin embargo, en la medida en que se aleja del método para dar cuenta de la existencia de un contenido que se muestra refractario al acto en que la conciencia se constituye en tanto que conciencia, con ello sigue siendo fiel al método, porque asume su exigencia de “ir derecho a las cosas” hasta las últimas consecuencias.

En el fondo, no se trata de una simple herejía de la Fenomenología de Husserl sino de algo más profundo aún; *pareciera* que estamos en presencia de un pensamiento *nómada* que sale del Ser pero para no retornar a éste, situación similar a la de Abraham cuya historia frecuentemente es comparada con la de Ulises por el propio Lévinas. Es que el filósofo lituano sabe bien que el retorno a Itaca, la tierra colonizada ya por la ontología del poder, no es posible y que a su pensamiento sólo le resta ser fiel al contenido que acaba de descubrir si asume el destierro como un destino que le pertenece, y del que cabe por lo demás efectuar una genuina “profesión de fe”.

¿Qué es lo que Lévinas descubre *verdaderamente* y que lo lleva a apartarse de la

45 Lévinas, obra citada, 48.

46 *Acontecer* no significa aquí algo como el *Ereignis* (heideggeriano) –el que podemos traducir por *acontecimiento* o *evento* en términos literales– mediante el cual el Ser se desvela en el mismo acto en que vuelve a velarse (siempre conforme al doble sentido que le concede Heidegger a la *aletheia*, como un *des-velar* para volver a velar). La idea del *acontecer* es aquí ética y no ontológica. No se refiere al Ser, sino que designa lo que lo sobrepasa (= lo *In-finito* expresado en el lenguaje de Lévinas.)

Fenomenología pero en la medida en que se mantiene fiel a las exigencias del propio método fenomenológico?

Lo que Lévinas descubre se puede resumir de la siguiente manera: existe en el Yo (**moi**) en tanto que el Mismo (**même**) un Deseo sin necesidad, el cual no puede verse colmado por ninguna clase de alimentos (ni terrestres ni espirituales). Este Deseo es “Deseo de lo completamente Otro”, un “Deseo de infinito”, comprendiendo este *infinito* como una *idea* que no obstante tampoco coincidiría con su **ideatum**. La idea de *infinito* se mantiene como distinta y separada de su contenido *ideativo*. La conciencia se descubre como *pasiva*, con una *pasividad* que es anterior a la antítesis entre la *actividad* y la *pasividad*, porque se trata de aquella *pasividad* en que se descubre el Yo cuando intenta dar cuenta de su encuentro (*ético*) con el Otro (**autrui**) no sólo diferente, sino también distinto y resistente al acto por medio del cual el Yo se constituye en tanto que Yo.

Lévinas va a descubrir que en este Deseo de lo enteramente Otro se funda la metafísica en tanto que metafísica. Es fundamental que aclaremos lo que Lévinas va a entender por “metafísica”. En primer lugar, conviene que aprendamos a distinguir entre lo que aquí vamos a llamar “metafísica” de lo que se conoce con este nombre en la historia de la filosofía. Metafísica no será lo que dice Aristóteles, por ejemplo, cuando habla de lo que entenderá por una “Filosofía primera”, acotando al mismo tiempo el que se tendrá por su objeto fundamental:

“Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser.”⁴⁷

Lévinas mantiene la denominación de “Filosofía primera”, pero a diferencia de Aristóteles, para quien el objeto de esta ciencia es el ser en tanto que ser y los accidentes propios de éste, Lévinas piensa que se debe salir definitivamente del ser, incluso despojando al ser de la palabra para dejar hablar al Otro, con el fin de permitirle a lo que es otro, no sólo diferente sino distinto del ser, entregar su mensaje.

Lévinas lo expresa ya en un artículo escrito tempranamente en 1935, apenas dos años después de su ruptura definitiva con Heidegger (1933) y cuando los nazis se habían consolidado en el poder, desencadenando las primeras perse-

⁴⁷ Aristóteles, **Metafísica**, libro IV, 1. Porrúa. México. 1992.

cuciones contra los judíos que terminarán en la llamada “Solución final”. Este artículo que lleva por título **De la evasión** recoge por primera vez lo que se convertirá en el hilo conductor del pensamiento ya maduro de Lévinas: salir definitivamente del Ser. Pero caben algunas preguntas: ¿salir hacia dónde? ¿Es que puede pensarse “seriamente” en salir del Ser, en dejar de ser? Lévinas cree haber encontrado esa salida del Ser en su texto de 1961. En **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad**, mediante el término *exterioridad* se quiere aludir precisamente a esa salida del horizonte del Ser, ruptura con la ontología desplazada por la ética en este caso. Lévinas se enfrenta aquí con Heidegger, para quien toda la metafísica permanece sumida en el “olvido del Ser” acallado por el ente, por las cuestiones relativas a lo ente y específicamente las relacionadas con el “Ente supremo” (Dios). Ciertamente que Heidegger entenderá por metafísica no una rama más de la filosofía sino que la filosofía misma, o como él mismo lo describe a la perfección en un artículo dedicado a Nietzsche (en **Sendas perdidas**):

“Se entiende generalmente por metafísica la verdad de lo existente como tal, no la doctrina de un pensador.”⁴⁸

La verdad de lo existente designa la verdad del ente, de la totalidad del ente que resplandece en su verdad, pero detrás de la cual se oculta el Ser en tanto que acontecer *desocultador*.

Es eso lo que Lévinas va a cuestionar del pensamiento de Heidegger, porque a juicio del filósofo lituano, Heidegger no fue lo bastante radical en su crítica de la metafísica occidental. Si existe un “olvido del Ser”, silenciado en el interior de la “metafísica onto-teo-lógica” hasta el extremo de anteponer al ente en lugar del Ser, ello ha podido *acontecer* porque antes ha sido *silenciado* de idéntico modo lo que se situaba “más allá del Ser, o de la esencia”, y ello por partida doble. No vamos a entender por *acontecer* lo que Heidegger engloba bajo el término “**Ereignis**”, y que traducido a nuestra lengua puede leerse como *acontecimiento*, literalmente hablando. Este *acontecer* del que hablamos aquí es un *acontecer ético*, no ontológico y consiste en reconocer un *rostro*, el rostro del Otro que me habla *interpelándome*. El Otro me interpela llamándome a la responsabilidad que por lo mismo se encuentra antes y es previa a la comprensión.

Lévinas lo expresa mejor que nadie en un artículo llamado **¿Es fundamental**

48 Martin Heidegger, **La frase de Nietzsche: Dios ha muerto**, 175. Losada. Buenos Aires. 1960.

la ontología? (1951) y en el que se va a articular un rechazo explícito a la llamada “ontología fundamental”:

“La relación con el rostro, acontecimiento de la colectividad –la palabra-, es una *relación* con el ente mismo en cuanto puro *ente*.”⁴⁹

El *acontecer* de que nos habla el filósofo en su artículo no es aquel que tiene relación con el *aparecer* del Ser ante cuya luz resplandecen los entes y se muestran en su verdad.

Este *acontecer* es el que se produce en el interior de una experiencia que obliga al Yo a salir de sí mismo con el fin de poder dar cuenta de este Otro que le habla desde su rostro expresando un mandato que no requiere de palabras para expresarse: “No matarás”.

En oposición a Heidegger, Lévinas va a concluir que la metafísica no sólo es anterior a la ontología en tanto que “Filosofía primera”, sino que consiste en una relación de ente a ente.

Lo anterior se opone radicalmente a Heidegger, para quien como hemos tenido ocasión ya de observar todo saber del ente es inseparable de una cierta comprensión de su ser, en cuya luz resplandece el ente mismo en su verdad.

Lévinas critica esta concepción del pensador alemán en su ya famosa autobiografía (**Signatura**):

“El ser y el ente, que no es, a su vez, un ente ¿es fosforescencia como Heidegger lo pretende?”⁵⁰

La respuesta es negativa y Lévinas la plantea en estos términos:

“A la ontología –a la comprensión heideggeriana del Ser del ser-, se lo sustituye primordialmente por la relación de ser a ser, que no equivale sin embargo a una relación de sujeto a objeto, sino a una proximidad, a la relación con el Otro.”⁵¹

El deseo metafísico y el lenguaje como ética

49 Emmanuel Lévinas, *¿Es fundamental la ontología?*, 22. Pre-texto. Valencia.

50 Emmanuel Lévinas, **Signatura**, *Difícil libertad*, 273. Lilmod. Buenos Aires. 2004.

51 Lévinas, obra citada, 274.

Lévinas define el “Deseo metafísico” como un “Deseo de lo completamente Otro” (véase **Totalidad e Infinito**, 53. Sígueme, Salamanca, España, 1995). Este Deseo no surge de una necesidad cuya satisfacción termine con la misma. No es un hambre que se pueda saciar con ninguna clase de alimentos. Ninguna caricia podría dar cuenta de ella a menos que se inventase un nuevo tipo de caricia. La metafísica es este Deseo cuyo objeto no calma el deseo sino que lo acrecienta. La respuesta a nuestra pregunta de que es lo que Lévinas va a entender por metafísica se responde de la siguiente manera: “Metafísica” designa en primer lugar, en conformidad con la partícula griega “**metha**”, lo que se encuentra más allá de lo físico —significado éste literal—; así por ejemplo, aparece ya en la recopilación que efectúa Andrónico de Rodas del conjunto de escritos aristotélicos. Recordemos que Aristóteles jamás emplea este término sino que prefiere hablar de una “Filosofía primera” a la que define como “ciencia del ser en cuanto ser y de los accidentes propios del ser”. La física, las matemáticas, la biología entre otras ciencias designan en este sistema a las “Filosofías segundas” que estudian las distintas regiones del ser pero no al ser en tanto que ser. Hemos visto que Lévinas conserva la denominación de “Filosofía primera”, pero a su juicio no es a la ontología a la que le compete reivindicar para sí este nombre, sino que a la ética. Por lo tanto a diferencia de Heidegger, para quien es toda la metafísica occidental la que permanece sumida en el “olvido del Ser”, desplazado del centro por las cuestiones relativas al ente y en especial lo referente al llamado “Ente supremo” (Dios), Lévinas va a descubrir una relación mucho más originaria que aquella que va del ente al ser y del ser al ente, y que es una relación que se da entre un ente con otro ente. No se trata sin embargo de la relación entre un sujeto con un objeto. Lo anterior en realidad se reduce a una representación en la cual es la conciencia la que descubre en los objetos del mundo otros tantos contenidos que desde el principio han estado en ella como perteneciéndole desde siempre. El idealismo de Berkeley sin ir más lejos descubre que en las cualidades sensibles de las cosas es el espíritu mismo el que puede reconocerse en dichas cualidades. En la representación, en realidad, no salimos de los límites de la conciencia o si se prefiere del Yo, sino que permanecemos en el interior de ellos, como gozosa confirmación de los poderes de la propia subjetividad.

¿Qué clase de relación es ésta, en la cual se pretende que nos evadamos del ser,

saliendo de nuestro Yo?

Las preguntas que pueden formularse a Lévinas son varias: ¿cuál es el sentido de proponer un “más allá del ser, o de la esencia” sin que lo anterior signifique incurrir en una postura nihilista, la cual se condena ella sola a no poder pensar nada, sino la negación misma de cualquier “recto pensar”? ¿Existe acaso un “pensar recto” que no se limite simplemente a ser un puro “pensar el ser desde el ser”? ¿Un “pensar sin el ser”, qué cosa es sino un puro nihilismo? De hecho, el primado sin contrapesos de la ontología parece incontestable.

Pero la respuesta de Lévinas no deja de sorprendernos: antes que la relación entre el ente y el ser o al revés, entre el ser y el ente, o a esta otra relación entre un sujeto que se enfrenta con un objeto al cual pretenderá subsumir por medio de la representación no reconociendo en la supuesta objetividad del objeto cosa alguna sino un contenido presente desde siempre en la propia conciencia, es posible reconocer *otra* relación pero no entre los entes con esa neutralidad ética a la cual se los puede remitir según corresponda y en la que, como ya lo reconocía el mismo Lévinas, los entes ganan una figura pero pierden el rostro. La *relación* de que nos habla Lévinas consiste en que dos seres igualmente distintos, situados *asimétricamente*, entran en relación pero absolviéndose al mismo tiempo de dicha relación y conservándose siempre distintos, separados por una distancia que ninguna clase de representación puede ser capaz de cubrir. No es la relación entre un sujeto enfrentado a un objeto al que intenta subsumir por intermedio de la representación. Por el contrario: esta relación de que se nos habla en el pensamiento de Lévinas, a diferencia de lo que ocurre en la ontología en la que los entes son traicionados, siendo subsumidos y perdiendo su individualidad para resplandecer en la luz del Ser, -un ser que ya no puede ser sin desaparecer como lo expresa Heidegger-, no violenta a sus miembros sino que los saca de su *ensimismamiento*. Esta relación, en la cual sus miembros se absuelven mutuamente de este su entrar en relación conservándose como separados en una distancia que ninguna representación puede subsanar, es el *lenguaje*.

Lévinas va a llamar el Mismo (**même**) y el Otro (**autrui**) a los miembros que integrarán esta ecuación tan especial porque se da desde una radical *asimetría*. En efecto, ni el Mismo ni el Otro existen en un espacio igual, sino que lo que determinará desde ahora en adelante esta singular relación en la que tanto el

uno como el otro se absuelven mutuamente es su condición de distintos, irreductibles a la posibilidad de situarse desde fuera de esta relación a fin de poder dar cuenta de la misma desde una aparente objetividad que destruiría para siempre la dimensión *heterónoma* de la misma, en la que el Otro importa mucho más que el Mismo sin situarse en el nivel que al Yo le correspondería sino que en uno completamente distinto. Llamaremos Yo (**moi**) al Mismo y lo denominamos de ese modo, porque lo hemos tomado partiendo de una dimensión en la que el Yo se resuelve desde siempre y que no es otra que aquella en la cual la propia subjetividad descansa desde un inicio, desde el momento mismo en que el sujeto se articula y se ejerce como subjetividad. La filosofía conoce a esta dimensión en la que el Mismo reposa y se encuentra consigo concediéndole el nombre de *identidad*. El Mismo o el Yo es y se resuelve como *identidad*.

Lévinas va a escribir sobre esto:

“Ser Yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El Yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino un ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar la identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.”⁵²

Los rasgos centrales del Yo que se resuelve en lo Mismo son: existir separadamente, manifestándose en el egoísmo en que el propio Yo se sabe desde siempre, mediante la posesión y el trabajo como “vida económica”. La separación, el egoísmo del goce en que el Yo se ejerce como ciudadano del universo, la posesión y el trabajo, las obras principalmente, no hacen otra cosa que confirmarlo en tanto que *identidad*. Lévinas llamará *ateísmo* a este ser separado, escindido que se resuelve en tanto que un *acontecer* tan radical e irreversible como puede serlo el existir económicamente, manifestándose en las obras que no hacen otra cosa que confirmar en apariencia los poderes de este Yo que es siempre el Mismo y no otro, en el egoísmo del goce que se recrea en el disfrutar el pan que se lleva a la boca.

El desnucleamiento del sujeto: del uno al sí mismo

52 Emmanuel Lévinas, obra citada, 60.

El programa de Lévinas es muy concreto: “dejar que el Otro hable y pueda comunicarnos su mensaje”. Por ello es que el *aparecer* del Ser no puede mostrarse como agotando las otras dimensiones en que se acierte a pensar la subjetividad. En su obra de 1974, **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, Lévinas lo confirma:

“El aparecer del ser no es la última legitimación de la subjetividad; en esto es en lo que el presente trabajo se aventura más allá de la fenomenología.”⁵³

No compartimos la postura de Graciano González R. Arnáiz⁵⁴ de ubicar a la filosofía de Lévinas dentro de aquellas “filosofías del diálogo” (por ejemplo, la llamada “Ética del discurso” de Karl Otto Apel o bien el también conocido “formalismo moral” de Jürgen Habermas, para no citar sino algunas corrientes). La filosofía de Lévinas es mucho más que una simple “filosofía del conversar” como lo propone el autor antes citado.

Creemos que Derrida se encuentra más cerca de la verdad, cuando en su ya célebre artículo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas que lleva por título el sugerente nombre de **Metafísica y violencia** (artículo que se publicó por primera vez en la **Revista de metafísica y moral**, en el año 1964, como respuesta al autor de **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad**) nos dice que la filosofía de Lévinas no puede ser comprendida:

“ni como una dogmática, ni como una religión, ni siquiera incluso como una moral. No parte, en última instancia, de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse comprender como recurso a la experiencia misma. Experiencia en lo que tiene de más irreductible: paso y salida hacia lo otro; y ese otro en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro.”⁵⁵

Vamos a intentar demostrar en las páginas que siguen como el sujeto queda descolocado frente a lo otro que él, abdicación radical del Yo que cede su lugar al Otro, y que no permanece sin consecuencias.

Para ello, nos interesa aclarar de antemano la diferencia radical que existe en-

53 Emmanuel Lévinas, **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, 264. Sígueme. Salamanca. 1995.

54 C. f., Graciano González R. Arnáiz, **Emmanuel Lévinas: humanismo y ética**, 85. Cincel. Madrid. 1992.

55 Jacques Derrida, **Metafísica y violencia**, 123. Anthropos. Barcelona.

tre la filosofía de Lévinas, una “filosofía *de la otra orilla*”, y esas otras “filosofías del diálogo” tomando como ejemplo de ello el pensamiento de Martin Buber. El pensamiento de Buber, al igual que el pensamiento de Gabriel Marcel, quiere pensar una relación con el otro entendido siempre como un “Tú” con minúscula para diferenciarlo de este Otro de que habla Lévinas, aunque cabría hablar también en su defecto de *próximo*, si se quiere traducir convenientemente el vocablo francés empleado por el pensador lituano: “**autrui**”- concebido en uno y en otro caso como un “Tú”⁵⁶.

Buber distingue dos tipos de relaciones de signo igualmente originario:

- A.) La relación Yo _ Tú.
- B.) La relación Yo _ Eso.

Buber va a definir la relación Yo _ Tú y la relación Yo _ Eso en los siguientes términos:

“Como enviado el hombre existe frente al ser existente ante quien se le ha colocado. Como ser producido, se encuentra junto a todos los seres existentes en el mundo, junto a los cuales ha sido colocado. La primera de estas categorías tiene su realidad viviente en la relación Yo _ Tú, la segunda la tiene en la relación Yo _ Eso.”⁵⁷

La relación Yo _ Tú se define en términos existenciales aunque no necesariamente existencialistas; la segunda relación, Yo _ Eso, sólo en términos de sujeto y objeto. Buber lo expresa de la siguiente forma:

“Para el hombre, lo existente es un ser situado frente a él, o bien un objeto pasivo. La esencia del hombre surge de esta doble relación con lo existente. No son dos fenómenos externos, *sino dos modos básicos de existir con el ser*.”⁵⁸

Pero Ya Franz Rosenzweig le critica a Buber que en la relación Yo _ Tú quede fuera la tercera persona –él o ella (o el eterno tercero excluido de la lógica formal). Lévinas va más allá: para este último, la filosofía del diálogo de Buber es claramente insuficiente, por cuanto en ninguna parte se aclara cual es la base

⁵⁶ En la filosofía de Gabriel Marcel, que se sitúa a sí misma dentro del “existencialismo cristiano”, se distingue entre el *individuo* y la *persona* que sólo existe cuando se vuelve capaz de **acoger** al otro, de un modo amoroso y solidario.

⁵⁷ Martin Buber, **Eclipse de Dios**, 161-162. Fondo de Cultura Económica. México. 1995.

⁵⁸ Buber, obra citada, 71.

metafísica en la que encuentra su fundamento la relación Yo _ Tú y la relación Yo _ Eso, sino que se deja subsistir este último punto como un problema no resuelto de esta doctrina. Siguiendo la crítica efectuada por Franz Rosenzweig, Lévinas va a distinguir entre el “Tú” de Buber, con quien me puedo tutear, y el Otro, frente al cual no puedo fingirme in-diferente. El Otro no es el “Tú”, aunque se trate en efecto de otro Yo, otro pero *no* el Otro que justifica mi libertad y frente a cuyo rostro no puedo alegar in-diferencia, respondiendo como Caín: “¿Soy acaso el guardián de mi hermano?” (**Génesis**, 4, 9).

El Otro es, en primer lugar, el pobre, la viuda, el huérfano o el extranjero. El Otro es el próximo, no un “Tú” con el que puedo tutearme y que en su defecto, puede llegar a convertirse en cómplice del Yo. Lévinas habla del *lenguaje* como de una *relación* en la que los dos miembros relacionados se absuelven mutuamente de su relación permaneciendo igualmente distintos. Pero se trata de una relación *ética* y cuya *esencia* es la *justicia*. No se trata de un diálogo en el que ambos miembros de la ecuación son iguales. Entre el Yo y el Otro no hay *simetría*. El Otro no es un *escándalo*, en presencia del cual el Yo tuviese que defenderse, a fin de salvaguardar su *esencia*.

Nos falta por aclarar convenientemente varios conceptos que todavía no están lo suficientemente claros. Hemos estado empleando los términos de lo Mismo y el Otro, pero no queda para nada explicado como pensamos evitar con esto el peligro de volver a recaer en la totalidad. Se ha venido hablando de lenguaje o discurso pero no se ha explicitado todavía lo bastante la diferencia con las “filosofías del diálogo”. Hemos diferenciado desde la primera página de este capítulo las ideas de totalidad e Infinito pero aún no se aclara lo suficiente en que consiste la totalidad y su diferencia con el Infinito. Además se ha insistido en reconocer la deuda de Lévinas con Descartes y su “idea de lo Infinito” pero no nos hemos preocupado por desarrollar mayormente este tema.

Nos centraremos en aclarar el primero de estos puntos toda vez que en la presente sección nos interesa tan sólo desarrollar el tema levinasiano del desnucleamiento del sujeto. Dejaremos para más adelante el desarrollo de los otros puntos con el fin de ofrecer una visión panorámica de la filosofía de Lévinas y entroncarla con el tema del pensamiento latinoamericano en el próximo capítulo. Empezaremos por retomar lo que ya dijimos del Mismo o el Yo en la sección anterior. Dijimos que el Mismo se asume como Yo en la medida en que es

identidad. Lo que lo caracteriza es la *separación*, el existir *separadamente*. Pero esta *separación* ocurre en el ser mismo, y significa ruptura de una *totalidad* que ya no vuelve a re-*constituirse*, porque ha quedado interrumpida de una vez y para siempre por esta *separación* la cual se presenta con características de *definitiva*. Dejemos que hable Lévinas –por cuanto en la presente sección y en las posteriores sólo hablará por lo demás el filósofo lituano y nadie más- y nos explique en que consiste esta ruptura de la *totalidad* que se presenta como definitiva, como un acontecer irreversible que se produce dentro del Ser:

“La idea de lo Infinito supone la separación del Mismo con relación al Otro. Sin embargo, esta separación no puede fundarse en una oposición al Otro, que sería puramente antitética.”⁵⁹

La palabra clave aquí es *separación*, ruptura de la totalidad y de la participación en dicha totalidad.

Sin embargo, cabe la siguiente pregunta: ¿qué clase de separación es ésta? Lévinas prosigue su explicación destacando la diferencia que existe entre la simple antítesis, en la que los polos de la ecuación se reúnen y son integrados dentro de la totalidad que les otorga una mirada, y esta separación de que aquí hablamos. Por ejemplo, en Hegel se concibe a la historia en su totalidad como una mediación entre el saber y la verdad, por medio de los cuales el espíritu alcanza su completa realización. El idealismo especulativo también se esfuerza por integrar lo otro de la conciencia en la conciencia misma por medio de la reconciliación que el espíritu logra consigo mismo.

En su **Fenomenología del espíritu**⁶⁰, Hegel empieza por la *certeza inmediata*, para la cual el objeto es el puro ser en sí otro de la conciencia. Pero tan pronto como la conciencia piensa en esta *otredad* cae en la cuenta de que el objeto sólo existe como un “en sí” *para ella*, para la *conciencia*, y que el contenido *objetivo* que la conciencia creyó otorgarse en la *certeza* deja de ser tal apenas es la conciencia misma la que se reconoce en dicho contenido, únicamente en lo que *ella* se ha otorgado como contenido y ninguna cosa más, sin tolerar ningún otro “en sí” que sólo es lo que es *para nosotros*. La dialéctica de la conciencia y la autoconciencia cancela cualquier separación restableciendo la unidad dentro de la totalidad misma. Peor aún: en la relación entre el señor y el esclavo se celebra la

59 Lévinas, obra citada, 76.

60 Hegel, **Fenomenología del espíritu**, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2007.

reconciliación final, por medio del *reconocimiento* mutuo de las autoconciencias. Lo otro ha sido finalmente *integrado* dentro de la totalidad que se descubre como *historia* en la mediación absoluta que le conceden el saber y la verdad.

Volvamos a preguntarnos: ¿qué clase de separación es de la que hablamos aquí? Lévinas nos responde: la separación de que se nos habla es la separación del psiquismo⁶¹. Se trata de la interrupción del tiempo común, del tiempo de la historia que a la larga integraría violentando a las distintas personalidades en su largo cortejo de cadáveres, una historia escrita por los sobrevivientes. En la historia, sólo hay despojos y sobrevivientes. Pero por medio del psiquismo se instaura una separación que interrumpe de una vez y para siempre el primado de la totalidad reinante entremedio del tiempo común o tiempo histórico.

Lévinas lo plantea de la siguiente manera:

“La separación del Mismo se produce como modalidad de una vida interior, de un psiquismo. El psiquismo constituye un *acontecimiento* en el ser, vuelve concreta una conjunción de términos que no se definían de antemano por el psiquismo y cuya formulación abstracta oculta una paradoja.”⁶²

El psiquismo instaura, hace posible, la separación como vida interior y la interioridad se nos revela como sensibilidad y goce, en el *ateísmo* del yo que se sabe separado y sin participación posible dentro de la unidad de una totalidad que se ha roto cancelándose por efecto del psiquismo, un verdadero *acontecer* que trastoca de una vez y para siempre el imperio de la totalidad ontológica.

Este *acontecer*, lo reiteramos ahora una vez más, no es lo que Heidegger engloba bajo el término de “**Ereignis**”, que al traducirlo a nuestra lengua podemos leerlo como “acontecimiento”, literalmente hablando. Aquí *acontecer* significa la escisión definitiva del ser en la pluralidad, en un Mismo y el Otro que se absuelven mutuamente al relacionarse manteniéndose separados, distantes, en una distancia que ninguna representación puede romper ni trastocar. Pero Lévinas va a interpretar esta escisión en términos de *separación* y *ateísmo* del yo que se sabe existiendo *separadamente*. En la terminología del pensador lituano, el *ateísmo* designa a un yo que se sabe existiendo sin participación en relación

⁶¹ En su obra de 1974, Lévinas va a definir el *psiquismo* en términos de *hipótesis*: encarnación de un alma en un cuerpo, como vulnerabilidad y exposición, herida originaria del Yo que la soporta con una *paciencia* que resulta previa a cualquier antítesis entre pasividad y actividad. Es la pasividad de la criatura.

⁶² Lévinas, obra citada, 77.

con una totalidad, previo a la afirmación o negación de cualquier vínculo con la divinidad.

El tiempo de la historia se ha roto definitivamente en una multiplicidad de instantes, cada uno de los cuales afirma a un psiquismo que en cuanto sensibilidad del goce confirma a su vez a un ser separado, que se sabe como existiendo *separadamente* aunque sin llegar a convertirse en un ser *causa sui*. Al ser que se mantiene en la separación sin participación posible dentro de una totalidad, rota definitivamente y sin esperanzas de volver a re-*constituirse* nuevamente, Lévinas lo llamará *voluntad*. Más adelante volveremos sobre el tiempo de la historia y la ruptura de su imperialismo sobre los seres a los que subsume luego de violentarlos arrancándolos de su particularismo para reintegrarlos forzosamente en una totalidad.

La separación comprendida en tanto que *acontecimiento* del ser nos conduce a la cancelación definitiva de la totalidad. En efecto, Heidegger puede admitir sin problemas el fenómeno de la intersubjetividad en la que el **Dasein** aparte de que cotidianamente se cura de todos aquellos entes que le salen al encuentro al interior de un *mundo*, también es capaz de reconocer la existencia de un auténtico *procurar por* distinto del mero *curarse de*, en el cual el **Dasein** no se *cura* sino que *procura* en relación con otro ente que igualmente admite la misma “estructura *existencial*” del primer **Dasein**. Heidegger reconoce que el fenómeno ontológico de la intersubjetividad comporta una estructura radicalmente distinta de la del mero *curarse de*. Pero en él, la estructura del “ser con” (“**Mit-sein**”) es sólo eso, una estructura ontológica que existe aunque no encontremos ningún otro ente que admita idéntica estructura *existencial*. La posible relación del **Dasein** con otro **Dasein** no se da nunca en Heidegger como siendo precedida por un *acontecer* radical dentro del propio ser, que consiste en que desde ahora en adelante el ser ya no es más simple totalidad, una neutralidad ante cuya luz resplandecen los entes enfrentados en su verdad, sino que ahora el ser mismo es *ser para otro*. La relación entre el Mismo y el Otro, relación en la que cada uno se absuelve mutuamente manteniéndose distantes, distintos uno de otro⁶³, no se resuelve nunca en la generalidad de un “Nosotros” que podría restablecer la totalidad rota por el *acontecimiento* mismo de la separación.

Esta separación en que se afirma el egoísmo del goce en que se resuelve el

63 No hablamos de *diferencia* sino de *distinción*, porque la *diferencia* se predica de lo *idéntico*, por lo que nos mantendríamos siempre dentro de la totalidad.

psiquismo, separación *atea* conforme a la terminología empleada por el mismo Lévinas, recibe un nombre: el de *ipseidad*.

Llamaremos *ipseidad* al existir sin género, fuera de un concepto que podría transformar toda individuación en simple particularidad *individual*, confirmadora de una generalidad realizándose en muchos individuos pero cuyo ser no sería otra cosa que mera manifestación de esta generalidad.

La sensibilidad del goce en que egoístamente existe el Yo se realiza como *ipseidad*⁶⁴. Con esto, la separación es conducida al extremo por cuanto no habría separación y por ende ateísmo, si sólo nos contentásemos con admitir la existencia de otro pero como mera individuación de un género, universalidad abstracta como aquellas que reconoce la lógica formal desde el **Órgano** de Aristóteles. Si el Mismo y el Otro son sólo eso, simples individuaciones de una generalidad que mantiene la primacía lógica pero también ontológica de un concepto, de una totalidad, estaríamos traicionando la idea de Infinito con que hemos estado trabajando hasta aquí. Si la totalidad no llega nunca a realizarse, lo anterior es *simplemente* porque el Infinito no se deja integrar, sino que se descubre como un contenido *refractario* y absolutamente inadecuado para la totalidad, a la que *resiste*.

Lévinas confirma lo anterior:

“La ipseidad del Yo consiste en quedar fuera de la distinción de lo individual y lo general.”⁶⁵

En **De otro modo que ser, o más allá de la esencia** (1974), la subjetividad es reconocida en cuanto “unicidad”, irreductible por ello mismo a las pretensiones del ontólogo de reducirlas a totalidad.

En griego, el Mismo es **to autós**; que este Yo, cuya separación llega a la no participación y al egoísmo ateo, de quien se sabe existiendo *en lo de sí* o si se prefiere también, *separadamente*, sea capaz de relacionarse con *otro* distinto de él, parece hasta irrisorio. El problema que nos plantea la separación es el siguiente: ¿cómo el ser separado, **to autós**, es capaz de emerger como “ser para otro” (*esencialmente* bondad)? Recordemos que esta separación se comprende en tanto

64 En su famosa obra **El ser y la nada** (1943), Sartre desarrolla el “principio de ipseidad”, siempre a propósito del “ser para sí”, el cual designa a un ente cuyo ser consiste en no tener ser, condenado a la libertad y obligado por ello a tener que enfrentar al otro como otra libertad que lo niega, privándolo de su esencia.

65 Lévinas, obra citada, 137.

que *ipseidad*. Se entiende por este “principio de *ipseidad*” la existencia sin género, *separada*, del Yo, quien existe y se mantiene en *lo de sí* (*ateísmo* del goce). Pero hablamos también de un *des-posicionamiento* del sujeto, que *abdica* en el momento mismo en que se sabe existiendo en *lo de sí*, negándose a participar y cancelando de una vez y para siempre el imperialismo ontológico que ejercía la *totalidad*. El problema consiste en la existencia *separada* del sujeto egoísta, que en medio de su goce, se encuentra súbitamente *des-colocado* viéndose obligado a *abdicar*, renunciando a ejercer sus poderes, a experimentarse como *libertad*.

Preguntémonos: ¿qué ha ocurrido aquí? ¿Cómo el mismo yo egoísta y gozoso, que permanecía *esencialmente* en lo de sí, termina por *abdicar*?

Para Lévinas, lo que sucede con este psiquismo que se sabe entregado a sus propios poderes, *egoísta* en su no participación y plenamente *gozoso*, ciudadano del universo, es que de improviso se descubre como conteniendo más de lo que es capaz de albergar. El Yo que se sabe existiendo en lo de sí, entregado a la *autarquía* del uno mismo, soberano absoluto del ser y para quien existe este mundo, descubre también que en él *hay* un excedente, un contenido que se presenta como *refractario* a toda integración en el interior de un psiquismo que hasta ahora se nos aparecía en tanto que soberano y dueño de sí. Para que un sujeto, que hasta aquí nada hacía presagiar que no era enteramente dueño de sí, termine por *abdicar*, es necesario que en él mismo se produjese un prodigio. Este prodigio consiste en la idea de Infinito, de una desmesura que desborda prácticamente al continente que la contiene, de un sujeto que se descubre como albergando más de lo que es capaz. No se quiere indicar nada relativo a un milagro en todo caso cuando se habla de un contenido que desborda al continente que lo contiene. La reflexión cartesiana es enteramente racional y consiste en descubrir en el **cogito** un contenido que lo termina por desbordar. Hablar de prodigio no debe inducirnos a creer en ninguna clase de milagro. Lo único prodigioso en la reflexión de Descartes es que el **cogito** se descubre como albergando más de lo que es capaz, como *esencialmente* pasivo con una pasividad anterior a la antítesis entre pasividad y actividad.

Aclaremos algunos puntos que todavía no están muy claros. La reflexión cartesiana se da en el contexto de la demostración de la existencia de Dios. La prueba que desarrolla Descartes recibe el nombre de *ontológica* y Kant fue el primero en designarla con dicho nombre en su **Crítica de la razón pura**. El argumento de Descartes recoge básicamente la prueba que desarrolla San

Anselmo de Aosta en el medioevo, aunque con notorias modificaciones. Para San Anselmo, el argumento se dirige a refutar al insensato que en su vanidad pretende que no hay Dios⁶⁶.

No es nuestra intención el desarrollar aquí el argumento de Descartes por lo que nos contentaremos con indicar algunas cosas muy sumariamente. Nos interesa el aclarar algunas cosas relacionadas con esta idea del Infinito (de Dios, según Descartes), porque Lévinas retoma este aspecto del pensamiento cartesiano aunque con propósitos muy diferentes.

Descartes nos dice:

“Conozco lo Infinito por una verdadera idea, y no por la negación de lo finito, del mismo modo que comprendo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz; *veo claramente* que en la sustancia infinita se encuentra más realidad que en la finita, y que tengo primero la noción de lo Infinito que la de lo finito, primero la de Dios que la de mí mismo.”⁶⁷

Y luego, agrega:

“No se puede afirmar que esta idea es materialmente falsa y, por consiguiente, sacada de la nada, ni que está en mí por lo defectuoso de mi naturaleza, como ocurre con las ideas de calor, frío y otras semejantes.”⁶⁸

O sea, que de un ser imperfecto no puede concluirse que sea capaz de albergar la *idea* de un ser perfecto, y, dado que de la nada no puede derivarse ninguna cosa, *debe concluirse* que semejante *idea* tuvo que ser depositada en él por *otro ser*. En *esencia*, es este el argumento de Descartes. El ser, de quien albergo su *idea* separada del contenido por ella designado y totalmente in-adecuada para expresar semejante exceso o desmesura, debe *existir* antes que yo y ser la causa de que en mi imperfección me encuentre capaz de albergar lo que de ninguna otra manera sería capaz de explicarme.

Descartes resume su posición proponiendo el siguiente razonamiento:

66 El argumento es el siguiente: supongamos que hubiese un insensato el cual, admitiendo que mediante la idea de Dios estamos pensando en el supremo bien y la más excelsa realidad, declarara seguidamente que no hay Dios. Dicho insensato se contradeciría, pues cuando concluye que aquello que puede existir en la realidad y no sólo en el pensamiento, es necesariamente superior que lo que solamente existe en el pensamiento, se ve obligado a concluir que hay algo mayor que Dios, lo que es absurdo y contradice a la razón. En consecuencia, existe ese bien soberano y esa realidad más excelsa que todas las demás, a la que damos el nombre de ‘Dios’.

67 Descartes, **Meditaciones Metafísicas**, III, 68-69. Porrúa. México. 1992.

68 Descartes, obra citada, 69.

“Esta idea de un Ser soberanamente perfecto e infinito es verdadera porque, aun en el caso de que pudiéramos imaginar que tal ser no existe, no podemos hacer que su idea no nos represente nada real.”⁶⁹

La posición de Lévinas en relación con el argumento ontológico es la siguiente: descubro en mí un contenido *absolutamente* refractario a la síntesis de la conciencia. Este contenido se resiste a ser subsumido dentro de la conciencia. Dicho de otro modo: en mí descubro “lo otro distinto de mí”, una *excedencia*, que no consigo reintegrar en relación con el resto de mi psiquismo. Lo que a Lévinas le interesa preservar del argumento cartesiano es que *existe* un contenido que desborda a su continente, una desmesura a la que no consigo reducir porque se me revela como *resistente*, in-integrable en relación con el resto del psiquismo.

En oposición a Husserl, el sentido no proviene del Yo purificado por intermedio de la reducción fenomenológica, sino que de una *exterioridad* que se resiste a ser subsumida en el juego de **noesis y noemas**. El Otro no es un contenido susceptible de sufrir la reducción fenomenológica que lo convertiría en simple **noema** de una **noesis**. La argumentación cartesiana lo coloca sobre la pista de una desmesura que desborda al **cogito**.

Este sujeto satisfecho, ciudadano del universo, y para quien todos los bienes de este mundo han sido dispuestos de antemano, renuncia a su disfrute y sacándose el pan de la boca se lo brinda al hambriento.

La filosofía de Lévinas consiste en que un sujeto satisfecho, *en esencia* apologético, acepta deponer su *apología* y compartir su pan con el hambriento. Varias preguntas subsisten *sin embargo*: ¿cómo podemos esperar que el egoísmo *ateo* del yo que se sabe existiendo *separadamente* renuncie en pro del otro deponiendo su apología? El Yo existe como apología, su libertad consiste en un ejercicio *apologético*. Que este mismo ser satisfecho y cuya inclinación más natural sería a permanecer en aquel *estado*, ejerciendo plenamente su vocación apologética, acepte deponer la *apología* y abandonar la cómoda situación en la que se encontraba, *egoístamente* abandonado en *lo de sí*, parece casi un *milagro*. *Sin embargo*, es lo que ocurre determinando cualquier relación *posterior* entre el metafísico y la metafísica, *asimétricamente* situados ambos. Hemos visto que lo anterior sólo puede ocurrir cuando este sujeto ya satisfecho, separado y ateo en su condición

69 Descartes, obra citada, 69.

más originaria, desea lo otro de *sí* con un hambre que ningún alimento podrá saciar jamás, ni terrestre ni celeste, porque no se trata de un hambre que surja de la privación del alimento sino que de su exceso. Lo deseado no disminuye el deseo sino que lo acrecienta. Deseo significa aquí lo contrario de cualquier necesidad. El sujeto satisfecho y feliz desea aquello que es lo totalmente otro de sí. El Deseo es deseo de una patria en la que no hemos nacido, deseo de lo que ninguno de nosotros ha visto jamás.

Lévinas escribe:

“El Deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro.”⁷⁰

Este término designa *simplemente* aquello que es lo *totalmente otro*, *absolutamente otro*, en el sentido de que se encuentra completamente *absuelto* de cualquier referencia a lo Mismo.

Lévinas agrega con el propósito de aclarar cualquier malentendido que pueda surgir al respecto:

“El término de este movimiento –la otra parte o lo otro- es llamado *otro* en un sentido eminente.”⁷¹

El filósofo lituano prosigue:

“El Deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El Deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que no se podría satisfacer.”⁷²

Reiteremos nuestra pregunta previa: ¿cómo un sujeto satisfecho, y en esencia *apologético*, detiene la *apología* de su yo y admite reconocerse culpable de una culpa de la que es inocente, *responsable* por otro con el que no existen ni negociaciones ni prebendas?

La respuesta de Lévinas es la siguiente: el sujeto detiene su *apología* cuando

70 Lévinas, obra citada, 57.

71 Lévinas, obra citada, 57.

72 Lévinas, obra citada, 58.

descubre en él *lo otro de sí*, una idea cuyo contenido desborda a su propia idea, un exceso, que lo trasciende y lo pone en relación con lo que es lo *totalmente otro*. Lévinas, quien sigue a Descartes en este punto, llama “idea de lo Infinito” a este contenido refractario a la obra de la conciencia, que descubre su *intencionalidad* en el proceso mismo en el que se reducen los contenidos de ésta por intermedio de la reducción fenomenológica. El Otro *no es* un contenido más que la conciencia puede poner y al que posteriormente puede reducir. Aparece como totalmente ajeno al juego de **noesis** y **noema**.⁷³

En oposición a Hegel, la totalidad no puede surgir porque el Infinito se niega a cualquier posibilidad de una reintegración en el interior de la totalidad misma. Pero Lévinas se opone igualmente a Husserl, porque el sentido no procede ahora del Yo, pura subjetividad trascendental, sino que de una *exterioridad* a la que no se puede subsumir ni de la que tampoco es posible dar cuenta, desde el Yo al menos.

En *síntesis*, puede existir un desnucleamiento del sujeto o lo que no sería sino lo mismo, este Yo quedaría descolocado porque existe el Otro que sin ser una libertad frente a la cual sólo caiga defenderse, expresa una orden frente la cual no cabe la *in-diferencia*.

Un ser que existe separado, sin participar y que rompe con la totalidad, gozoso y que se sabe ciudadano del universo, detiene su *apología* y acepta compartir su pan con el hambriento en la medida en que desea y su Deseo es deseo de lo que es *absolutamente otro*, distinto de sí.

Metafísica y violencia: de la ontología de la guerra a la escatología de la pa

Los resultados que hemos obtenido hasta aquí pueden ser resumidos de la siguiente manera: se ha producido una fisura en el sujeto que *en esencia* es apología. El Yo en tanto que Uno (**to autós**) se ve desplazado y expuesto al descubrir “lo otro en él”. Lo otro *de sí* no consiste en un contenido susceptible de ser asimilado y reintegrado por la conciencia en su proceso de síntesis. Lo

⁷³ En su texto de 1972, **El humanismo del otro hombre**, Lévinas desarrolla la idea de la *obra*, en la cual el sujeto sacrifica su tiempo generosamente en pro de lo que vendrá, un tiempo que existe sin él y del que nunca verá nada, pero para el cual vive (siendo Abraham el modelo de este vivir no por uno sino por lo distinto de uno).

otro se descubre como un contenido *refractorio* a la síntesis de la conciencia, *esencialmente* resistente, y que no se deja subsumir por ésta entendida en tanto que *intencionalidad*. El Yo o el Mismo se ha visto desplazado al descubrir “lo otro en él”, *distinto de sí*, un contenido *refractorio* a cualquier síntesis que pueda intentarse desde la conciencia, *resistente*, no ya diferente sino *simplemente* distinto del Yo. Que este contenido *refractorio* que el yo descubre en él no es diferente sino sólo *distinto*, permite una única cosa, crucial si lo que se desea es romper con la totalidad: aquello que aparece como *distinto* de lo *de sí*, y no simplemente diferente, impide que la conciencia pueda intentar subsumir dicho contenido por medio de una nueva reducción fenomenológica, que haría del contenido *extraño* simple **noema** dispuesto para una **noesis**.

Ello explica que un sujeto satisfecho y que se sabe ciudadano del universo, pueda deponer *voluntariamente* su apología y quitándose el pan de la boca, dársele al hambriento. Lo anterior nos indica que se ha producido una fisura en el sujeto, quien descubre lo otro *distinto de sí* y al hacerlo, depone de una vez y para siempre su apología, porque se sabe ahora *responsable* del Otro que lo acusa sin formular palabras y en presencia de quien debe reconocerse *culpable*, culpable de una culpa que no es la suya pero de la que debe responder sin poder escabullirse alegando inocencia. Frente al Otro, a la viuda o al huérfano, nadie puede invocar inocencia, ni tampoco puede pasar *in-diferente* por su lado pretendiendo no haberse enterado de nada.

Ha llegado la hora de encarar los otros problemas que surgen de la propia filosofía de Emmanuel Lévinas. Uno de ellos es el problema que nos plantea la escatología de la paz frente a una ontología de la guerra.

Lévinas distingue entre un yo que se sabe *uno* (**to autós**) del yo (**je**) que se ve expuesto, herido y abandonado ante la mirada del Otro (**autrui**) que lo acusa de una culpa de la que es *inocente*, pero de la que debe responder, no uno sino único, cancelando la *apología* que le caracterizaba de una vez y para siempre, sin poder retornar a su Itaca natal, simple *sí mismo* (**soi**) que le acusa y frente al que no caben las negociaciones ni las sutilezas.

Lo que hemos expuesto en las páginas anteriores puede ser expresado de otra manera: detener la ley del Ser. No sólo entregarle la palabra al Otro, sino también detener la ley del Ser transformando el *interés* en *desinterés*. En eso consiste

el problema que nos plantea la escatología de la paz frente a la ontología de la guerra.

Nos centraremos ahora en el análisis de algunos pasajes del texto de 1974, **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Nos interesa de este texto *especialmente* la primera parte, llamada por Lévinas de un modo sugerente: **El argumento**. Esta parte lleva por subtítulo: **Esencia y desinterés**. Nos ocuparemos tan sólo de aquellos puntos que afectan directamente a este trabajo. El texto de 1974 va a dialogar *polifónicamente* con el texto de 1961. Si en **Totalidad e Infinito**, Lévinas se preocupa de desmontar la idea de totalidad oponiéndole esta otra idea de Infinito, realizando la crítica de aquella filosofía que parte de lo Mismo sin objetar su predominio sobre lo Otro, en el texto de 1974 su interés va a ser otro. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia** tiene como pretensión dialogar con Heidegger sobre la base de su crítica a la metafísica occidental. Partiendo de aquí el pensador lituano va a proponer a su vez que la crítica que lleva adelante Heidegger sobre el “olvido del Ser” en que se encontraría sumida prácticamente toda la metafísica occidental, desde la época de Platón y Aristóteles en adelante, sea objeto de otra crítica que destaque lo que Heidegger pasa por alto en su primera crítica, una especie de “crítica de la crítica”. Lévinas cree que se debe pensar en aquello que Heidegger no pensó tal vez porque no pudo. El pensador lituano aspira a pensar desde los intersticios mismos del discurso filosófico de Heidegger. Ahora bien: si para el pensador de Friburgo, es el Ser lo único que importa y el tema central de toda la reflexión filosófica, cualquier otro problema resultaría anexo al problema fundamental de toda la filosofía occidental desde la época griega en adelante: ¿qué es el Ser? También el problema de la ética quedaría supeditado al problema de la ontología y su única preocupación fundamental: ¿qué significa pensar desde el Ser?

Pero Lévinas sostendrá *precisamente* que existe un ámbito que es previo al de la ontología, y que el predominio de la reflexión ontológica sobre el conjunto de las preocupaciones metafísicas resulta más infundado que justificado en lo real, en la cosa misma. No es el único en todo caso⁷⁴. Sin embargo, nos interesa por el momento el diálogo que se producirá entre Heidegger y Lévinas en torno al problema del Ser y a su predominio sin contrapeso sobre los otros problemas

⁷⁴ Xavier Zubiri cree ver en este predominio sin contrapeso de lo ontológico el resultado de una verdadera **entificación** de la **realidad**, la cual se confunde ahora con el ser o ente, para de este modo terminar pensando la realidad en conformidad con la unidad analógica de las categorías aristotélicas y la tutela que sobre ellas ejerce el ser.

que entraña la filosofía, primacía que Lévinas discute.

¿Qué se entiende por Ser y en que consiste su ley ontológica fundamental? Esa es la pregunta con que se abre la obra de 1974 y a la que la parte dedicada a exponer el argumento del libro pretende responder. Para Lévinas, el Ser es el interés y su ley fundamental es la de la guerra, el **polemos** de Heráclito, en cuyo nombre se aplasta toda diferencia y se subsume a todo cuanto pretende oponerse a esta ley ontológica fundamental. En la gesta anónima desplegada por el Ser no hay sitio para las víctimas, “aquellas florecillas que crecen al borde del camino y que son arrancadas por el viento de la historia” –en el decir de Hegel, según la expresión literal que podemos encontrar en sus **Lecciones sobre filosofía de la historia universal**- sino tan sólo para los vencedores, y en el cortejo de la historia ni siquiera eso. En la historia sólo encontramos sobrevivientes. Quienes cuentan la historia son los que han sobrevivido a ella.

Lévinas nos dice:

“El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, *todos contra todos*, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto.”⁷⁵

Este pasaje es muy claro: la ley del ser es la de la guerra de todos contra todos, es la de la alergia de los distintos *egos* destinados a neutralizarse los unos en detrimento de los otros. Esta ley ontológica posee un sentido positivo que se lo otorga el **conatus essendi**. Lévinas recoge esta idea de Spinoza, quien quería significar con esto que el *ser* consiste en el esfuerzo de los entes por continuar siendo lo que *son*. *Esencia* quiere decir en buenas cuentas no tanto lo que un ente *es* sino el esfuerzo que realiza por seguir siendo lo que es.

El filósofo continúa:

“La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, a pesar de la diferencia de regiones a las que pueden pertenecer los términos del conflicto. De esta manera, *la esencia es el sincronismo extremo de la guerra*.”⁷⁶

Ahora bien: si es la guerra lo que rige a la historia y también a la política, el

75 Emmanuel Lévinas, obra citada, 46.

76 Lévinas, obra citada, 47.

arte de ganar la guerra aunque con las artimañas de la diplomacia, la moral ha de situarse en otra parte. Es aquí donde hace su aparición el término “escatología”, porque Lévinas opone a la ontología de la guerra una escatología de la paz. En la introducción a **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad** (1961), Lévinas nos sitúa en la disyuntiva dramática de una escatología que no supone ninguna teología, sino que lo que hace es juzgar a la historia. Podemos comprender ahora de mejor manera lo que el filósofo quiere decir cuando habla de *totalidad*. “Totalidad” va a significar tanto el ser en cuanto se comprende como *interés*, alergia de los *egos* que luchan entre sí anulándose mutuamente para desaparecer subsumidos en la neutralidad ética y axiológica de la historia, como también el Estado cuya misión es hacer e imponer la paz pero sin las personalidades que se ven sacrificadas en la funcionalidad del sistema, y hasta la historia cuyo cortejo de cadáveres es bien comprendido por todos y su gesta anónima el relato de simples sobrevivientes.

Lévinas muestra la disyuntiva que supone optar entre la ontología de la guerra o la escatología de la paz:

“La escatología pone en relación con el ser, más allá de la totalidad o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente.”⁷⁷

En el texto de 1972, **El humanismo del otro hombre**, Lévinas relaciona ese “más allá de la totalidad o de la historia” con la bondad que impera antes que la antítesis entre el bien y el mal. El Bien es previo al Ser. Es posible trascender la *egología* en que toda la filosofía occidental se encuentra sumida, no tanto por la destrucción de la subjetividad o su reducción a simple época en la historia igualmente anónima y sin rostro del ser, sino por el llamado que se lee grabado como a fuego en el rostro del Otro, llamado que ordena la deposición de los *egos* y la cancelación de la *apología* en pro de la responsabilidad para con el próximo, finalización de la guerra y su secuela de destrucción y muerte por la paz pero no por la paz que ofrece la política con sus maniobras y dilaciones, sino por aquella que trae consigo la ética y el cumplimiento de sus exigencias. En el rostro del Otro se lee una orden, un mandamiento que no se sabe de donde procede pero que nos coloca en la *huella* del Infinito, comienzo absolutamente *an-árquico* pues precede a todo principio en el *ego*: “No matarás.” El Otro es el único a quien se puede querer matar, inclusive en la imposibilidad de lograrlo, del *no poder* en que mis poderes se estrellan una y otra vez con esta

77 Emmanuel Lévinas, obra citada, 49.

porfiada *resistencia*, negativa rotunda al ejercicio asesino de mi libertad: “No matarás.”

Lévinas agrega por su parte:

“La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla.”⁷⁸

Una historia suspendida ante la inminencia de un juicio, la marcha alegre de los vencedores siendo juzgada por aquellos a los que han aplastado, un “tiempo mesiánico” que interrumpe la continuidad del “tiempo de la historia”, constituye definitivamente algo que se ubica “más allá de la totalidad y de la historia”⁷⁹.

La ética y el lenguaje: de la libertad a la responsabilidad

Hemos hablado de ética pero dejando en la nebulosa lo que Lévinas entiende por esta palabra; también hicimos lo mismo con el lenguaje pero sin aclarar nada mayormente. Llegó el momento de que aclaremos lo que vamos a entender por “ética” y “lenguaje”, transitando de la libertad a la responsabilidad. Una declaración de Lévinas en la parte final de su obra **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad** (1961) nos pone sobre la senda correcta de este problema:

“La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.”⁸⁰

Esta es la tesis fundamental de Lévinas: comprender a la moral no en tanto que rama de la filosofía, sino que como “filosofía primera” (“metafísica”).

Quebrar la ley del Ser equivale a buscar el sentido en una “exterioridad”, en un “afuera” del Mismo o si se prefiere en lo Otro del Yo, *distinto pero no diferente*. Que hablemos de *distinción* pero no de *diferencia* debe comprenderse a partir de nuestra voluntad de dejar hablar a *lo otro*, arrebatándole la palabra al Ser para entregársela a Aquel que no se presenta como otra libertad opuesta a la mía y de la que debo defenderme, sino como el Maestro que viene a enseñar. Debe

78 Lévinas, obra citada, 49.

79 Lévinas opone consecuentemente un “tiempo *in-finito*” al tiempo finito del “ser para la muerte” heideggeriano aguardando el tiempo mesiánico.

80 Lévinas, obra citada, 308.

entenderse el “de otro modo” como un “de otro modo *ético*, no *ontológico*”. Con esto busca pensarse en lo que puede encontrarse situado “más allá de la *esencia*”, no porque busquemos minimizar la importancia o inclusive la dignidad de las investigaciones ontológicas que tienen al Ser como su único problema fundamental, sino porque el mero aparecer del ser en tanto que horizonte desde donde comprender al ente no agota al ser de ningún modo. Cabe comprender al ser *esencialmente* como bondad, no ya en su *apología* sino que renunciando a la misma, deponiendo voluntariamente su libertad para permitir que el Otro la justifique.

Hemos hablado de *experiencia* aunque la manera en que el término se ha venido empleando hasta aquí en filosofía sea más que equívoco. En el sentido convencional que se le otorga a este concepto dentro de la literatura filosófica, *experiencia* significa un saber que parte del sujeto pero para retornar al sujeto, del Yo pero volviendo al Yo. En la fenomenología husserliana, se amplía el sentido que posee la *experiencia*, porque se va a considerar a la *intuición trascendental* dentro de la experiencia⁸¹, como otra *experiencia* aunque entendida de modo distinto a como la comprendía el *empirismo* tradicionalmente.

La filosofía de Lévinas se va a diferenciar *radicalmente* del pensamiento de Husserl, porque va a considerar que el sentido no procede del Yo después de todo, de la inmanencia misma de la propia “subjetividad trascendental”, sino que de una *exterioridad* que se ubica “más allá del Yo” y que se presenta como un contenido *refractario* a cualquier intento que proceda de la conciencia para intentar subsumir aquello que *parece* oponérsele, *resistiéndose* al acto mismo por medio del cual la conciencia consigue dar cuenta y reducir *consecuentemente* todos sus contenidos al simple juego de la **noesis** y el **noema**.

La Fenomenología *finalmente* no cuestiona al Yo, sigue siendo una filosofía que arranca de lo Mismo pero para arribar a lo Mismo y en cuyo trayecto lo Otro termina siendo subsumido dentro de lo Mismo, traicionado en su *alteridad* que acaba siendo desconocida para una filosofía que desconoce todo lo que no conduzca al restablecimiento de una “idea de totalidad”.

En la simple *intencionalidad* de la conciencia, tenemos que lo Mismo entra en re-

81 Por *intuición trascendental* entenderemos aquí el acceso privilegiado al contenido inteligible (que también es llamado estructura *eidética*) de los fenómenos. Esta “estructura *eidética*” designa lo que en el lenguaje tradicional de la filosofía llamaríamos, la “esencia”, y que según lo cree Husserl constituye una genuina *ultimidad*.

lación con lo Otro pero sin permitir que lo Otro determine al Mismo, sino que es siempre el Mismo lo que acaba por subsumir a lo Otro a fin de reintegrarlo en su propia inmanencia y desde allí conseguir explicarlo.

A Lévinas sólo le queda confirmarlo, porque en la relación *intencional*:

“el Mismo está en relación con el Otro, pero de tal manera, que el Otro no determina en ella al Mismo, sino que es siempre el Mismo el que determina al Otro.”⁸²

En la fenomenología de Husserl, asistimos a una **Sinngebung** (= una “donación de sentido”) desde la conciencia misma, desde el Yo pero en la que lejos de ser la subjetividad la que acaba cancelándose lo que se cancela es la alteridad de lo otro, al que sólo le resta hacer frente en y desde sí (al modo de un “fenómeno”, sin rostro).

En oposición a Husserl, Lévinas propone una **Sinngebung** de raíz ética la cual consistiría en postular una relación que respete al Otro, que no lo violenta como ocurre con la ontología para la cual sólo importa el Ser, y no lo que conduce “más allá del ser” (= *In-finito*).

Lenguaje y rostro: el otro como epifanía

Lévinas llama *lenguaje* a una relación en la que los puntos que entran en contacto se absuelven mutuamente de dicha relación, permaneciendo distintos e igualmente separados sin que exista ninguna instancia que les permita acortar la distancia o inclusive abolirla eventualmente.

Los miembros que entran en relación no llegan a conformar un “sistema” (= una *totalidad*) que los explique englobándolos. No existe ninguna instancia ajena a los puntos que confluyen en la relación misma que los explique por intermedio de un tercero. Para que esto pudiese suceder, uno de los miembros o los dos tendrían que ser capaces de asistir desde fuera y examinarse como objetos en lugar de sujetos de su propia relación, cuestión que restablecería la tiranía de la *totalidad* pero al precio de traicionar la *esencia* misma del *lenguaje* comprendido en tanto que *relación* que respeta a sus miembros sin necesidad de

82 Lévinas, obra citada, 143.

violentarlos.

Lévinas propone que la auténtica **Sinngebung** tiene lugar en la relación del lenguaje, en la que tanto el Mismo como el Otro comienzan por absolverse de modo mutuo, permaneciendo distintos e igualmente separados a como lo estaban antes de entrar en relación.

Lo que a nosotros nos interesa de esta concepción es la importancia que Lévinas le concede al *lenguaje* y su parentesco con la ética. Creemos en todo caso que la importancia capital que asume el *lenguaje* en el pensamiento de Emmanuel Lévinas no ha sido atendida suficientemente por los autores, con la excepción del trabajo de Graciano González R. Arnáiz⁸³. Pero el autor hispano comete un error, porque pasa por alto la gran diferencia que existe entre la filosofía de un Lévinas y aquellas otras “filosofías del diálogo”, con las que Graciano González cree poder relacionar a Lévinas. La concepción que Lévinas tiene del problema ético no tiene relación alguna prácticamente con las llamadas “éticas deontológicas” (por ejemplo, con la “Ética del Discurso” propuesta por Karl Otto Apel, para no señalar sino un caso). La diferencia es advertida ya por Derrida en su discurso de despedida a Emmanuel Lévinas, con ocasión del deceso del filósofo lituano ocurrido en 1995.

Dussel es uno de los pocos autores no europeos que le concede importancia al problema del lenguaje aunque no relacionándolo directamente con Lévinas. Derrida advierte en ese discurso al que aludíamos antes que el problema fundamental para Lévinas no tiene nada que ver con la ética tal como se la ha entendido en la tradición filosófica occidental. Su problema consiste en como articular lo santo y su diferencia con lo sagrado. Lo sagrado es lo sagrado del paganismo. Es la inmersión del hombre en el anonimato del *hay* en la que dioses sin rostro se le revelan desde la manifestación exuberante de las fuerzas impersonales del cosmos. Se trata de la presencia real, en la vida del hombre abandonado a su goce egoísta, *separado*, sin participación, del *numen* y de lo *sagrado numinoso* que arrebatan al hombre transportándolo fuera de sí, sumergiéndolo en una comunidad que se reúne en torno a la tierra en tanto que *Madre ancestral* pero sin *responsabilidad*.

Vamos a examinar el problema de la ética en Lévinas y su concepción del

83 C. f. Graciano González, **Emmanuel Lévinas: humanismo y ética**, 84-85. Cincel. Madrid. 1992.

lenguaje en relación con la recepción que efectúa el pensador lituano del problema de la diferencia entre *noúmeno* y *fenómeno* tal como se presenta en Kant. Empezaremos la presentación de este problema citando un pasaje del texto de 1972, **El humanismo del otro hombre**, donde se nos dice entre otras cosas que la *orientación primera* de la ética:

“sólo puede ser planteada como un movimiento que va de lo idéntico hacia un Otro que es absolutamente Otro.”⁸⁴

Este movimiento responde a la llamada que es posible leer en el rostro del Otro, llamada que es expresión de una orden que sin necesidad de palabras se nos efectúa desde un pasado *in-memorial*, inscrito en el rostro del Otro que nos acusa, *reos* de una acusación de la que no podemos defendernos.

Lo que Lévinas llamará *lenguaje* corresponde en realidad a una especie de *epifanía* en la que reconocemos un *rostro* que nos habla. No se trata del llamado anónimo e impersonal que efectúa el Ser y al que responden los poetas y los pensadores. Aquí existe otro distinto de mí que me llama, que me interpela y ante cuya interpelación nada puedo, culpable de una culpa que no es la mía pero de la que debo responder, contraída en un tiempo que no es el mío pero que leo estampada en el rostro del Otro como a fuego. El Otro nos habla, nos llama desde la *epifanía* de un rostro que es el del pobre, el de la viuda o el huérfano, en presencia de los cuales no es posible ya la *in-diferencia*.

Lévinas llama *rostro* al modo en que el Otro se presenta, modalidad que trasciende la simple condición de una imagen y que se resiste a la formalización que desde la visión cabría que formulásemos, *epifanía* que significa pero en ausencia de aquello que constituye su *sentido*.

El filósofo lituano agrega en seguida que:

“el modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro.”⁸⁵

El rostro del Otro es *epifanía*, expresión que consiste en la formulación de un llamado que es siempre una orden, un mandamiento: “No matarás.”

La *esencia* del *lenguaje* es la *justicia*, una relación en la que los miembros que se

84 Emmanuel Lévinas, **El humanismo del otro hombre**, 49. Caparrós Editores. Madrid. 1993.

85 Lévinas, obra citada, 74.

relacionan se encuentran distantes, *separados*, como absolviéndose mutuamente de entrar en relación pero presentándose como rostro, en absoluta *orfandad*. El rostro es *desnudez*, pobreza que expresa una *orfandad* y al mismo tiempo un *desamparo*, más radical y carente que la de cualquier carencia material, susceptible de remediarse con sólo adoptar las políticas adecuadas, *carencia* que resulta previa a la antítesis entre pobreza y riqueza.

El rostro del Otro nos habla, nos interpela y acusa y frente a esa acusación nada podemos decir en nuestro descargo, en nuestra defensa.

El rostro del Otro se ubica más allá de cualquier idea preconcebida que pueda existir de lo otro en mí, con lo que se disipa el menor residuo de esperanza que la conciencia todavía albergaba de una posible defensa en contra de esta acusación que nadie sabe de donde puede proceder. A juicio de Lévinas, y en esto reside su argumentación, el rostro no se desvela pudiendo ser restablecida su verdad dentro de una *economía* general de la verdad, mediante un retorno al ser, todavía en lo Mismo sin poder romper con la totalidad para remontarnos *más allá*. El rostro es expresión, *puro significante*, significando en ausencia de aquello que es lo *significado*.

La verdad de que nos habla el rostro del Otro no es *develamiento* del ser sino *testimonio*, acusación de la que no podemos defendernos más indefensos que de cualquier agresión a cuerpo descubierto, porque se nos hace *reos* de una acusación a la que no podemos responder pero de la que *sin embargo*, somos *responsables*.

Pero ¿es que acaso no hay una contradicción en todo esto? ¿Qué clase de acusación es esa de la que se nos *responsabiliza* y de la que no podemos zafarnos? La respuesta la encontramos en “**Génesis**”, 4, 9-11:

“El Señor dijo a Caín: -¿Dónde está Abel, tu hermano? Caín respondió: -No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano? El Señor le replicó: -¿Qué has hecho? La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra.”

“*La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra*” —le contesta Dios a Caín—. La pregunta que cabe formular aquí es la siguiente: ¿qué tipo de llamada es ésta ante la cual el Yo siempre llega tarde, atrasado, y que le acusa haciéndolo reo de una acusación de la que no puede escapar?

Es una llamada que transcurre en otro *tiempo*, *diacronía absoluta*, que desborda a

la memoria y anula los poderes de la conciencia, *impidiendo* que se produzca la *síntesis* en la que el Yo se recobraría integrando en una nueva *representación* todos aquellos contenidos que parecen *resistirse*. La llamada del Otro *desfonda* al sujeto, lo deja sin defensas frente a una acusación de la que no puede alegar *inocencia*, porque ocurre en un *tiempo* que no es el mío, *pasado inmemorial*, para siempre ausente y que escapa a los poderes y sortilegios de la memoria por intermedio de los cuales se recobra el psiquismo, *esencialmente* apologético como ya lo habíamos hecho notar previamente.

¿Cómo escapar del *misticismo* más absoluto ante una llamada que nadie sabe de donde procede y que reclama una *deuda* de que la no tenemos *memoria*? ¿Qué tiene que ver con la filosofía esta llamada *misteriosa* que parece jugarse en la *noche de los tiempos*, *absolutamente mítica* por lo demás porque de la misma no se conserva *memoria*?

Si lo que decimos aquí, conserva aún un sentido y si ese sentido es problema de la filosofía el dilucidarlo, no de la *religión*, cabe esforzarnos por responder a estas preguntas *absolutamente* cruciales y pertinentes además para nuestra empresa de decir lo otro.

Para Lévinas, se trata de una *experiencia* pero de tal naturaleza que su contenido es desde ya un contenido *ausente*, que se significa pero en ausencia de su *significado*.

Parece una contradicción, y Derrida lo advierte ya en sus finísimos análisis críticos sobre la concepción de *experiencia* que desde siempre se ha tenido en la filosofía.

La *experiencia*, -nos dice Derrida con muchísima razón en la “**Gramatología**”:

“Ha designado siempre la referencia a una presencia, tenga o no esta presencia la forma de la conciencia.”⁸⁶

El rostro del Otro no es *fenómeno*, cae por entero más allá de lo *fenoménico*; es *noúmeno*. Para decirlo en términos fenomenológicos, se trata de un contenido que desborda la idea que podemos forjarnos en nuestro espíritu sobre ello, un contenido *resistente* que significa en ausencia del significado del que no es sino

86 Jacques Derrida, **Gramatología**, 89. La cita proviene de la obra de Graciano González (véase aquí obra citada. Cíncel. Madrid. 1992).

un mero significante. El rostro del Otro expresa, no se deja englobar en un develamiento que lo devolvería de lleno a las redes del ser, subsumido en el interior de una *economía general* de la verdad que ilumina a los entes mostrándolos en lo que son en la medida en que restituye dicho ser al Ser. Lévinas distingue entre una verdad que se *descubre* y una verdad que se *testimonia*. El rostro del Otro es *expresión*, puro *significante* que significa pero en ausencia de aquello de lo que es *expresión*. Esta es la razón de que Lévinas pueda postular un *lenguaje*, discurso cuya *esencia* consiste en la *justicia*.

Sin embargo, ¿puede hablarse de *justicia* y de una *experiencia* la que empero, no cumple con el requisito *esencial* de la experiencia, porque el rostro del Otro significa pero en ausencia del significado del que es simple significante? ¿Es todavía *filosofía* esto de lo que hablamos aquí o nos estamos moviendo peligrosamente ya en los márgenes mismos del discurso filosófico?

Huella e infinito: hacia una experiencia de la santidad.

Lévinas va a decir que el rostro del Otro es *huella*, significación que significa pero en ausencia de lo significado mismo, una “huella de la Huella”.

En **Proverbios**, 30, 18-19, leemos:

Tres cosas me son ocultas; aún tampoco sé la cuarta:

“El rastro del águila en el aire; el rastro de la culebra sobre la peña; el rastro de la nave en medio del mar; y el rastro del hombre en la doncella.”

La *huella* es un signo pero que significa en ausencia del contenido del que es significación. Se trata de un surco que se abre en medio del arado, *análogamente* algo así como el rastro que deja el águila en el aire al batir furioso de sus alas o el rastro de la culebra en la peña. La huella misma es *testimonio* que testifica pero en ausencia del testificado, un testificado que jamás ha estado *presente* y cuyo tiempo *definitivamente* no es el nuestro, *pasado heteróclito* y que cancela cualquier posibilidad de una *sincronía* entre la conciencia y este contenido que tampoco coincide con su idea, lo expresado en oposición con aquello que lo expresa.

El rostro que nos habla, que es *expresión* de un contenido *refractario* y *resistente* a

los intentos por parte de la conciencia de reducirlo a una síntesis, a la *representación* mediante la cual el Yo se apodera por medio de una hábil estratagema del contenido que se le opone, reconociéndose en esa *alteridad* a la que trata de madruguar venciendo su *resistencia*, no con un proceder *recto* sino *oblicuo*; este mismo rostro que nos habla, expresa ya un mandato: “No matarás.” Pero a lo mejor esta *experiencia* de que nos habla Lévinas encierra ya una contradicción insuperable y que terminaría por abortar la empresa de salir de los pliegues del Mismo para ir hacia lo Otro que es *absolutamente* Otro.

¿Qué pasaría si después de todo no veo al Otro, si su rostro nada me dice, y si para escapar a la terrible acusación que puedo leer en el rostro de la viuda o el huérfano creyese poder escapar matando al Otro, destruyéndolo si es que una cosa así pudiese ser posible?

Dejemos ahora que un corresponsal de guerra del **London Sunday Times** nos describa el infierno del campo de exterminio nazi de Bergen-Belsen –durante el avance de los aliados rumbo a Berlín⁸⁷, asistiendo con sus propios ojos al horror de los campos de muerte:-

“Y, ahora, ante mis ojos, aparecía una destrucción lenta de seres humanos, desposeídos de toda dignidad, obligados a descender al nivel de las bestias, y en tal estado morir en espantosa ruina.”⁸⁸

Pero el relato del corresponsal de guerra no se detiene sino que prosigue:

“Esta situación, este infierno que sobrepasa los turbulentos sueños de Dante, *opreme a unas 60.000 almas...* ¿almas? Estos no son almas; *son parodias trágicas de la humanidad que se sientan y pudren sobre sus propios excrementos*; son seres, *otrora humanos*, actualmente reducidos a una muerte esquelética mediante una lenta y deliberada exterminación, pero antes desposeídos de todo residuo de dignidad humana, de forma que, en verdad, *están muertos antes de morir*. Junto a las alambradas yacen muertos hombres, mujeres y niños, unos cubiertos con harapos, otros desnudos, casi irreconocibles como residuos de la especie humana, aunque sólo hace una hora que murieron.”⁸⁹

Es cierto que el Otro se presenta y propone su tema, lo *tematiza*, de un modo tal

87 Manuel Reyes Mate ha hablado de una *racionalidad anamnética*, la cual se centra en el recuerdo pero no en cualquier recuerdo, sino que partiendo de la compasión por los vencidos, por las víctimas, transforma su recuerdo en el punto de partida de una nueva racionalidad.

88 Abraham Rothberg, **Historia gráfica de la II Guerra Mundial**, 111, testimonio de R. W. Thompson, corresponsal de guerra del **London Sunday Times**. Aura. Barcelona. 1967.

89 Rothberg, obra citada, 112.

que nunca es él lo *tematizado* sino lo que él mismo propone como tema. Lévinas llama *lenguaje* a este comercio y cree que es la justicia la *esencia* de todo discurso⁹⁰. Pero para que esto pueda suceder y el *lenguaje*, -aquella relación en la que los puntos que se reúnen se absuelven tan pronto entran en comunión-, cumpla su papel de constituirse en un *comercio ético*, cuya *esencia* no es otra que la *justicia* en sentido bíblico y no sólo griego⁹¹, el Mismo o el Yo tiene que escuchar la voz del Otro y ver en él, no a un enemigo sino al Maestro que viene a enseñar. Parece que están en lo cierto los críticos al observar una especie de *ideación* en la que caería el pensador lituano, una especie de eco o residuo platónico de la que el propio Lévinas era bien consciente, al establecer la relación entre la Idea platónica del Bien (el **agathós**) y el Infinito cartesiano que desborda al **cogito**.

La subjetividad sólo puede ser desfondada en la medida en que el Yo (**moi**) descubra que el sentido no comienza con él, que previamente a su constitución como sujeto, existe *algo* antes que no ha esperado a que el Yo se constituya y se afirme como libertad *apologética* y que *sin embargo*, aparece como auténtica donación de sentido (una **Sinngebung** pero de naturaleza ética).

La experiencia de que nos habla Lévinas es *ética*, y consiste en el *cara-a-cara* en el que estoy yo y el otro, pero este otro no es *otra libertad* que no haría sino profundizar la alergia de los *egos* y su guerra interminable, sino que es el *Maestro* con un mensaje que viene de lo alto y se inscribe en el rostro del Otro.

Podemos responder ahora a las interrogantes que surgían en las secciones anteriores del presente capítulo: ¿cómo escapar a las consecuencias previsibles por lo demás de un verdadero *misticismo*?

La respuesta de Lévinas es la siguiente: no hay *misticismo*, porque la experiencia ética del *cara-a-cara* tiene lugar en el *lenguaje*, no en la *intimidad* cerrada del místico. Ni el Mismo ni el Otro son transportados fuera de sí, no es la violencia de lo sagrado lo que aquí *acontece* sino que *en realidad*, nos encontraríamos en presencia de todo lo contrario.

Lévinas, así como antes lo advirtieron Buber y Rosenzweig, no se cansa de

90 Para Lévinas, el rostro del Otro expresa pero sin palabras, sin requerir de un acto de fonación, una orden, un mandato: No matarás. Con este mandamiento, cree Lévinas que se le pone un límite al ser y a su ley, por cuanto se suspende *éticamente* la hegemonía del **conatus**.

91 Mario Casalla lo demuestra de modo magistral en su trabajo, **El cuarteto de Jerusalén**, donde analiza la relación entre la justicia, la verdad, la paz y el alimento, desde un punto de vista bíblico (véase **Márgenes de la justicia**, Bs. Aires, Altamira, 2000.)

hacer notar que no se trata de una *intuición* que acontezca en la *inefabilidad* de la comunión mística con la divinidad, una experiencia en la que el yo se ve desbordado y hasta anonadado por la irrupción de lo sagrado. No es *amor* de lo que aquí se habla sino que de *justicia*, de una experiencia en la que ninguno de sus miembros se ve anegado por una violencia que en último instancia, los termina por someter a una *totalidad* en la que desaparecen y su individualidad no cuenta ya.

La experiencia del *cara-a-cara* nunca se da a espaldas de quienes se someten a sus términos; *acontece* en la separación en la que tanto el Mismo como el Otro se mantienen a distancia, *absolviéndose* mutuamente de su relación. Sólo el *lenguaje*, entendido en el presente contexto al modo de un *comercio ético*, hace posible este milagro de que dos seres que se mantienen separados entren en relación *absolviéndose* sin embargo de esta relación y manteniendo una distancia que ninguna representación podría anular, sin violencia y haciendo posible la *trascendencia*. Se comprende además que Lévinas pueda ver en el *lenguaje* la realización plena de la *justicia* y una genuina *liberación* de aquellas violencias en la que lo sagrado del paganismo mantenía a los hombres⁹².

¿Qué es la *ética* en un contexto en donde como ha quedado claro ya de lo que se trata es de hacerle justicia a la experiencia del rostro?

Para Lévinas, el *cara-a-cara* de la ética acontece en la significación del rostro, en la que el Otro se me presenta no como una libertad opuesta a la mía y de la que debo defenderme, sino como el Maestro que viene a impartir una enseñanza. Dejemos que sea el propio Lévinas quien nos responda y veamos si nos encontramos en condiciones de extraer algunas conclusiones de índole general. El filósofo lituano propone la siguiente definición de *ética*:

“Llamamos ética a una relación entre dos términos en los que el uno y el otro no están unidos, ni por una síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto, y en la que, sin embargo, el uno tiene un peso o importa o es significativo para el otro; (una relación) en la que ambos están unidos por una intriga que el saber no podría ni desvelar ni discernir.”⁹³

Ahora bien: desde el trabajo de 1961, a dicha relación se la llamará *lenguaje*,

92 Según Lévinas, la experiencia del rostro nos permite transitar de la tiranía de lo sagrado, en donde no hay responsabilidades, a la santidad en donde el sujeto es responsable por el Otro, de quien debe responder.

93 Emmanuel Lévinas, **Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger**, 225, N. 1. La cita proviene del libro de Graciano González (véase aquí obra citada. Cincel. Madrid. 1992).

nombre que tentativamente se le otorgaba ya en el artículo **¿Es fundamental la ontología?** (1951) a esta *relación*, aunque en ese trabajo todavía se insistiese en llamar *religión* a lo anterior, creando una confusión que en el texto de 1961 ha desaparecido del todo.

Aquí el término “religión” se reserva para la relación entre un ser separado y contingente con el ser eterno e infinito. Lo más importante desde ahora en adelante será la exploración y fenomenología de esta relación *única* en la que sus términos permaneciendo separados se absuelven mutuamente de su *relacionarse*. El fundamento de esta *experiencia* tan especial de la que nos habla Lévinas sigue siendo el *cara-a-cara* (ético) entre el Mismo y el Otro.

No insistiremos en la crítica que a esta idea de Lévinas se le formula en la filosofía (por ejemplo, Derrida en su artículo de 1967) sino que procuraremos resumir sus resultados más importantes en lo que resta de este capítulo.

El rostro del Otro es significativo para el Yo, porque le habla; lo interpela (siendo la interpelación un *acto de habla*). El Otro me habla, su rostro expresa una orden sin necesidad de recurrir a un acto de fonación: “No matarás.” Para Lévinas, el mandamiento del “No matarás” rompe la ley del Ser desafiando la tiranía del **conatus**, porque supone un límite que se le coloca al ser. Ese límite no tendría sentido dentro de la ontología, para la cual sólo el Ser importa *realmente* sino que supone salir fuera de la ontología, sin retornar a ella. En el artículo de 1935, **De la evasión** (escrito apenas dos años después de la ruptura con Heidegger), Lévinas expresaba ya la decisión de salir del ser quitándole la palabra para entregársela a lo otro. En el trabajo de 1961, *finalmente* esta salida del ser (*evasión* como se la llamaba en 1935) termina de articularse definitivamente, asumiendo un sentido muy concreto: el sentido no procede del Mismo (contra Husserl) sino que de lo Otro; pero el Otro es *exterioridad*. La salida del ser asume el sentido de la *exterioridad* concebida desde ahora como *lenguaje* y *ética*.

Un ser que se define como *interés*, cuya ley es la de la guerra de todos contra todos, una verdadera **gigantomaquia** de *egos* que luchan por neutralizarse mutuamente, ve su ley quebrantada y él mismo se descubre como desbordado por lo Otro que asume los rasgos del pobre, la viuda o el huérfano. En el trabajo de 1972, el ser se define en términos de “ser para otro”, y a este *des-interés* que sucede al *interés* (concebido como *apología* en 1961) se le reconoce como bondad. El ser es *bondad*.

Recordemos por un instante la problemática expresada por el kantismo en

torno a los límites de la razón especulativa para acceder a un saber verdadero de aquellas verdades últimas de la metafísica (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la libertad). Planteaba Kant que la razón especulativa tenía que regular su uso dentro de las fronteras mismas de la experiencia posible. La ciencia de su época, respaldada por su método matemático y a priori, parecía que le ofrecía un sólido respaldo a su propuesta de regular el uso de la razón especulativa. A la metafísica le quedaba sin embargo el dominio de la moral y es aquí donde la razón podía encontrar una solución a sus angustiosos problemas. Lévinas resuelve el problema metafísico invirtiendo el planteamiento heideggeriano: si para Heidegger, el Ser es puro *acontecer apropiador* y el **Ereignis** se cumple en el *rememorar* (**Andenken**) en el que se colocan en libertad los elementos que en la metafísica *onto-teo-lógica* permanecían como puro pensar el ente por el ente, en Lévinas sucede todo lo contrario. Para el filósofo lituano, el Ser es *significar* y lo que emerge de este *significar* es una relación entre ente y ente, no aquella relación que va del ente al ser o viceversa. Dicho de otro modo: el ente prevalece sobre el ser así como la metafísica frente a la ontología. El hombre es el ente por excelencia y su relación con el otro hombre adquiere ahora la forma de la *ética*. Heidegger ha olvidado al ente por el ser, la relación *ética* por el *acontecer ontológico* en el que un ser sin rostro nos habla, pero sin el Otro.

Retorno a Kant, al imperativo categórico pero no sin antes imprimirle al problema un giro radical, que modificará completamente la propuesta levinasiana frente al tema de la *ética*.

El humanismo y el rostro: de la autonomía a la heteronomía

El giro que Lévinas le imprimirá a la ética consiste en fundar su reflexión acerca de la moral desde la primacía absoluta que adquiere el Otro sobre el Mismo.

Para decirlo de otra manera, el origen de la moral no va a estar concedido ahora por la supuesta autonomía del sujeto y la soberanía indiscutida que ejerce la razón como dueña y señora del universo, fuente última de toda legalidad tanto en la naturaleza como en la historia. Lévinas piensa que el fundamento de toda la ética tiene un origen heterónomo, en el Otro que me acusa y de quien me he convertido en su *rehén*. Cuando Kant, en su **Crítica de la razón práctica**, cree encontrar la salida a las *antinomias* de la razón en los postulados que

la razón pura práctica se otorga en virtud de su imperativo categórico, insiste en que el fundamento de la moralidad reside en la propia voluntad libre del sujeto, y de su ley moral, legislación universal emanada de la razón misma y ante la cual ha de doblegarse toda rodilla. Para eso, el filósofo germano se ve obligado a postular la existencia de una doble *causalidad*, cuyo origen consiste en las distintas acepciones que asume la palabra *causalidad* en el lenguaje técnico empleado por Kant. Por un lado, *causalidad* designa un concepto puro del entendimiento que se aplica de una manera *absolutamente* a priori a cualquier objeto empírico, independientemente de si existe tal objeto o no existe; por otro lado, es posible postular la existencia de una segunda *causalidad*, distinta de la primera, a la que el filósofo identificará con la voluntad libre concebida no en tanto que fenómeno sino que como un *noúmeno*. O sea: el hombre es por un lado puro fenómeno, y como cualquier otro objeto de la naturaleza se encuentra gobernado por las mismas leyes que rigen a todos los fenómenos del universo. Pero por el hecho de que posee una “voluntad libre”, fundamento último de la moral, es también una “cosa en sí” (**Ding an sich**).

Un mismo ser se concibe como “fenómeno” y “cosa en sí” y la aparente paradoja que advertimos se explica fácilmente si distinguimos entre la *causalidad natural*, la cual rige por igual a todos los fenómenos de la naturaleza, y una segunda causalidad de índole distinta, que encuentra su fundamento en la existencia de la voluntad libre.

Una cosa es clara: para Kant, es la voluntad libre la única que puede garantizarle a la razón soberana un acatamiento universal a sus leyes. El origen de la moralidad es autónomo, no heterónomo. Cuando el filósofo alemán descalifica a los sentimientos negando que pudiesen servir de fundamento a la ley moral – de hecho, se opone a las opiniones de los pensadores utilitaristas que veían en el sentimiento uno de los fundamentos de la moral, así por ejemplo Adam Smith que hacía depender toda la moral de la benevolencia y la simpatía en el trato hacia los demás- tildándolos ciertamente de patológicos, llega a afirmar que el único fundamento de toda ley moral es la razón soberana y una voluntad libre. Puede observarse evidentemente que el origen de la moral no reside en ningún contenido patológico, ajeno a la razón, y alguna influencia kantiana es posible advertir también en Lévinas al insistir que el fundamento de la relación ética entre el Mismo y el Otro se encuentra en el lenguaje, y no por ejemplo en el amor. El amor no sería lo bastante puro como para responder desde sí y por sí

de la moralidad y de sus exigencias. El amor nada tendría que ver con la *justicia* que es lo que exige Lévinas en su texto de 1961⁹⁴.

Pero el retorno a Kant no carecerá de consecuencias, y el profundo giro que el filósofo lituano le imprimirá a la problemática relacionada con la ética así lo atestigua. El giro consiste ahora en que el origen de la moralidad no reside en la existencia de un sujeto *autárquico*, libre y dueño de sí, soberano del universo, como en Kant. Muy por el contrario: para Lévinas, el origen de la moralidad se encuentra en la primacía *absoluta* que el Otro va a asumir frente al Mismo, primacía que se explica por el hecho de que la relación entre el Mismo y el Otro es de origen *asimétrico*, porque ninguno de los dos se encuentra a un mismo nivel. El origen de la ley moral no es autónomo sino heterónomo. No descansa en un sujeto abandonado a su propia *inmanencia gozosa*, pura autarquía de la razón, sino que en la primacía absoluta que el Otro ejerce sobre el Mismo. Lévinas postula un origen heterónomo para la moralidad que va a consistir en la experiencia ética del *cara-a-cara* en que el Otro se presenta como rostro. La experiencia del rostro nos pone sobre la base de una relación sin simetría, en donde ninguno de los términos de la misma se ubica en idéntico nivel, porque el Otro no es nuestro “igual”, con el que podemos tutearnos y a quien se puede convertir en cómplice. La experiencia ética del *cara-a-cara* es única, por cuanto los términos de la relación no están a un mismo nivel. El Otro no es un mero *alter-ego*, un “tú” a quien puedo tutear y hacer partícipe de mis proyectos, sino que el Otro es lo *absolutamente* Otro: el pobre, la viuda o el huérfano, el extranjero. Sobre el extranjero leemos en el **Deuteronomio**, 10, 19:

“Ama, pues, al forastero porque forastero fuiste tú mismo en el país de Egipto.”

Y en el versículo 18, inmediatamente antes de este mandato de amar al *forastero*, leemos:

“Hace justicia al huérfano y a la viuda, y *ama al forastero*, dándole pan y vestido.”

Se nos dice que debemos amar al *extraño*, saciando su hambre con pan y cubriendo su desnudez con vestidos. El Otro es el “él”, nunca el “tú”, no está a un mismo nivel que nosotros pero frente a ese “él” ninguno es inocente.

Lévinas va a proponer un *humanismo* nuevo, purificado de las trampas del yo,

⁹⁴ En **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, Lévinas propone considerar a la filosofía no tanto como un “amor al saber”, sino más bien como un “saber del amor”, un amor sin *concupiscencia* y exigente en cuanto ordena a que se ame al otro más que a uno mismo llegando a dar la vida inclusive por quien se ama: un *morir por otro*.

un *humanismo del otro hombre*.

Lévinas propone un sujeto que *abdica* voluntariamente, deponiendo su *apología*, que se saca el pan de la boca para ofrecérselo al hambriento y de este modo saciar su hambre. El sujeto levinasiano es un sujeto desfondado, porque va a advertir que previamente a él hay un sentido que viene desde lo alto y que puede leerse en el rostro del Otro a manera de una orden, de un mandamiento: “No matarás”. El Otro existe antes que yo, y frente a él nada puede mi libertad que se descubre como *asesina*. El que la libertad pueda descubrirse como *homicida* requiere de una explicación, porque contradice todo lo que siempre se ha creído hasta aquí. No necesitamos remitirnos a ciertos pasajes de Sartre, con su concepción del hombre como un ser condenado a ser *libre*, para darnos cuenta que la tesis de que la libertad *apologética* puede resultar *asesina* encerraría a lo menos una paradoja, por cuanto contradice todo lo que se tiene por justo hasta aquí. Pero ésta es la tesis de Lévinas y requerimos de una explicación detallada, porque es este el lugar donde se juega toda la concepción del filósofo lituano, y necesitamos examinarla con mayor detención.

Kant define el imperativo categórico de la siguiente manera:

“Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda ser considerada como un principio de legislación universal.”⁹⁵

Y prosigue afirmando en el *Corolario* de la ley moral universal definida inmediatamente antes:

“La razón pura es práctica por sí sola, y da (al hombre) una ley universal, que llamamos *ley moral*.”⁹⁶

El fundamento de la *ley moral* no se encuentra en una autoridad externa, sino que la encontramos en la misma razón. No se trata de la doctrina del **Orthos logos**⁹⁷ que puede estudiarse en Aristóteles (por ejemplo, en su **Ética a Nicómaco**) sino que en el planteamiento kantiano, por el contrario, es la propia razón la que es recta en sí y por sí, y no requiere del auxilio de ninguna clase de autoridad ajena. Lo anterior basta para dimensionar la magnitud del giro que

95 Manuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, 53. Mestas. Madrid. 2004.

96 Kant, obra citada, 55.

97 En Aristóteles, la razón no es recta por sí sino en la medida en que acata y obedece a la prudencia (*phronesis*), la cual es definida como aquella virtud suprema que permite distinguir al hombre sabio del necio.

le imprimirá Lévinas a su planteamiento moral.

Para Lévinas, el ejercicio de una libertad sin la justificación que le proporciona el Otro vuelve *asesina* a la propia libertad. Justificar significa en el lenguaje de que se vale Lévinas lo relativo a un *invertir* la misma libertad. La libertad queda *invertida*, o sea que se la dignifica cuando en lugar de defenderse del Otro *obedece* la voz que viene de lo alto y que ordena *no matar*.

En la medida en que no soy yo, la fuente del derecho y la moral, sino que el Otro, distinto de mí, ello nos lleva a un derrocamiento del sujeto.

El sujeto de la tradición continúa en realidad en la senda de la metafísica de la sustancia. Este sujeto, el Mismo o el Yo, es definido por Lévinas como *apología*, y lo que lo caracteriza es la *identidad* y la persistencia en dicha *identidad*. Aunque la ontología fundamental de Heidegger pareció que podía *deconstruir* con éxito a este sujeto, demostrando que detrás de él se encontraba una pervivencia de la antigua metafísica de la sustancia, la ontología misma, por el hecho de que no cuestiona el predominio de lo Mismo sobre lo Otro es ya una filosofía de la injusticia. *In-justicia* resulta ser la palabra clave en toda esta discusión sobre la esencia de la libertad y de su ejercicio *asesino*, *injusto*, necesitado de una *justificación*.

¿Por qué el ejercicio de la libertad puede degenerar en *injusto*, violento y usurpador? Porque se basa en el despliegue de los poderes del Yo los que no pueden ser contestados por ningún otro Yo. El Yo, concebido aquí como existencia separada, *egoísta*, que insiste en su negativa a participar y por lo mismo, *ateo*, se sabe soberano sin que nadie ose desafiar esa soberanía o sus derechos. Lévinas llama *Mismo* (**mème**) a este sujeto egoísta y ateo, libre y autónomo. Ahora bien: el sujeto tiene que partir de su propia condición de *ser separado*. Por eso es que Lévinas insiste en que su filosofía debe entenderse como una defensa del sujeto. Pero este sujeto, soberano del universo, requiere de una justificación de su libertad *esencialmente* apologética que de lo contrario, degeneraría en tiranía. Esa justificación sólo puede provenir de lo que está fuera, de una *exterioridad* que cual curvatura del espacio ético del ser, permite que este mismo “ser uno” (**to autós**) emerja ahora como un “ser para otro” (= como *bondad*). La libertad *apologética* requiere de una *justificación*, la que sólo del Otro puede provenir; otro que no es un “tú” con el que me tuteo sino que el “él”; la tercera persona que siempre es excluida (eterno *tercero excluido*). Lévinas distinguirá de modo riguroso entre el Otro (**autrui**) —que en el lenguaje del filósofo lituano designa

al pobre, a la viuda o al huérfano- de lo Otro (**autre**) que designa la *terceridad* absolutamente *otra* (= la idea de lo Infinito en Descartes). Los reproches de ciertos autores⁹⁸ a la variedad de matices con que Lévinas emplea el término *otro* pasan por alto la rigurosidad con que el pensador lituano introduce estos conceptos a despecho de su ambigüedad natural.

Es aquí donde Lévinas va a dar un paso decisivo en su tarea de destronar a este *Mismo*. Si lo que caracteriza a este Yo es su existir separado, sin género (*principio de ipseidad*) que lo reúna en la unidad de un concepto, el Otro es *illeidad* pura y simple. Lévinas juega con las posibilidades que le ofrece la lengua introduciendo el neologismo **ille** (= “él”) para caracterizar a este otro. El Otro es *illeidad*, tercero y por lo mismo primero antes que el Yo, porque es de *él* de quien procederá el sentido (genuina **Sinngebung** de corte ético) que investirá a la libertad de una dignidad que sin ella se presentaría como *asesina*.

Lévinas llama *humanismo del otro hombre* a esta doctrina, en la que el sujeto queda descolocado, al advertir que el sentido no procede de él sino que de otro que no es él, distinto aunque no diferente, quien lo llama *interpelándolo*.

El Otro *interpela* al Mismo, lo acusa haciéndolo *reo* de una culpa a la que no puede responder, porque se fundamenta en una *deuda* contraída en un pasado *inmemorial*, *diacronía absoluta* que altera la sincronía de la conciencia para cual todos sus contenidos están *presentes* aunque se trate de acontecimientos o de vivencias evocadas desde el *pretérito*.

El *derrocamiento* del sujeto puede producirse, no porque provenga del hecho de que la subjetividad moderna se descubra ahora como mera *época* a subsumir en el seno de una historia del ser igualmente *anónima*, sino porque *existe* algo que es previo al sujeto.

La donación de sentido no proviene del sujeto en tanto que Yo o Mismo (**mème**) sino que de una instancia que resultará previa a la propia constitución ontológica del sujeto como subjetividad, instancia que revelará una *excedencia* imposible de ser subsumida por parte del sujeto o de la conciencia entendida ahora en tanto que *intencionalidad*.

En la obra de 1961, Lévinas examinará esa *excedencia* relacionándola con la

98 C. f. Enrique Dussel, **Método para una filosofía de la liberación**. Sígueme. Salamanca. 1974.

“idea de lo Infinito” (en Descartes). El sujeto que descubre en él un contenido *refractario* a cualquier síntesis de la conciencia se sabe ahora capaz de albergar aquello que lo sobrepasa. En 1974, el *derrocamiento* del sujeto acontece al atender ese yo satisfecho y egoísta a la llamada que le formula el Otro, la viuda o el huérfano, llamada que le hace descubrir que él es culpable y que su libertad se revela ahora como *esencialmente asesina*.

¿Cómo es que llega a producirse este verdadero *derrocamiento* del sujeto? Lévinas nos responde del siguiente modo: el sujeto llega a considerarse él mismo como *indigno* sólo cuando atiende el *llamado* que puede leerse en el rostro del Otro. Por eso es que el rostro puede concebirse en tanto que *epifanía*. Esta *epifanía* nos habla, nos llama y escuchar este llamado es ahora la tarea del sujeto. El sujeto escucha este llamado sólo en la medida en que él mismo se descubre como feliz. Un yo *esencialmente* feliz, que se complace en saborear el pan al llevárselo a la boca, puede atender a la llamada que le formula el Otro y arrancándose el pan de la boca ofrecérselo al hambriento a fin de saciar su hambre.

Cuando el sujeto escucha el llamado del Otro que le grita desde el rostro (el rostro del hambriento, de la viuda o el huérfano) llega a descubrir lo que de *in-dignidad* puede existir en su *felicidad egoísta*, despreocupada, que vive y pasa con *in-diferencia* por el lado de los otros sin verlos. Recordemos que para el mismo Heidegger, la *in-diferencia*, el pasar “uno por el lado de otro” sin importarle nada de lo que a éste le suceda, constituye un modo *deficitario* del “ser con” (“**Mit-sein**”) en tanto que genuina estructura ontológica. Pero Lévinas va más allá: yo mismo puedo descubrirme como *indigno*, el ejercicio de mi libertad *asesino*, al atender el llamado del Otro y comprobar que haga lo que haga, nunca consigo responder del todo a este llamado. La culpabilidad del yo no consiste en un defecto de atención. Radica en que haga lo que haga, el yo siempre llegará tarde al llamado del Otro sin que jamás el atender ese llamado consiga sofocar mi culpa, culpa que obedece al hecho de que se inspira en una deuda contraída en un pasado inmemorial, *diacronía absoluta*, ¿en que sentido? En el sentido de que se encuentra absolutamente *absuelta* de concordar con la sincronía que exige la conciencia. El sujeto queda ahora *des-fondado*, la fisura que descubríamos en el yo se convierte en hemorragia a la que ninguna sutura puede reparar, cuando es herido por esta culpa que lo transforma literalmente en el *rehén* del Otro, ante quien debe responder llegando hasta la *sustitución*.

Resumamos lo que hemos descubierto en este capítulo: el sujeto que empieza por existir *separadamente*, el Mismo o el Yo (**moi**) termina por ser *derrocado*, al extremo que de uno (**to autós**) se convierte ahora en único, *unicidad*, que lo señala como culpable de una culpa de la que es inocente pero de la que debe responder. El Mismo se ve desplazado a un *sí mismo* (**soi**) que lo acusa, haciéndole notar que haga lo que haga nunca consigue responder a la llamada que le formula el Otro, llegando siempre tarde por la sencilla razón de que su tiempo no coincide con el tiempo en que esta llamada fue hecha, *diacronía absoluta* de la llamada que nos coloca en presencia de un *pasado heteróclito*, que escapa a los poderes y sortilegios de la conciencia en tanto que memoria, poderes que exigirían una *sincronía* imposible, no porque la memoria sea frágil sino porque la llamada y el tiempo en que la misma se formula nunca podrán concordar con el tiempo en que existe la memoria, un *pretérito* que nunca ha sido ni será *presente*. El Otro nos acusa, nos sindicando *responsables* de una culpa de la que no existe *reciprocidad* y que lleva a Lévinas a proponer un *humanismo* más bien paradójico: un *humanismo* sin reciprocidad, un *humanismo* no del hombre en tanto que sujeto libre y dueño de su destino, sino que de la llamada que sugiere una orden terminante: “No matarás.” Este *humanismo* descansa en la experiencia ética del *cara-a-cara*, un *humanismo del otro hombre*, de la epifanía del rostro comprendido como una “huella de la Huella”, huella del *in-finito*.

El yo que llega al extremo de acusarse frente al otro nunca más será el sujeto feliz, indiferente, que pasa por el lado del otro sin verlo siquiera, sino que el sujeto que se acusa, un yo (**je**)⁹⁹ herido por el otro y que sucumbe para siempre en su condición de libertad *apologética*.

Ha llegado la hora de que intentemos relacionar estas reflexiones filosóficas sobre el Otro, todavía bastante abstractas, con la problemática concreta que nos presenta América Latina¹⁰⁰.



99 En español, no podemos distinguir entre **moi** y **je** pero en francés al parecer existe una clara diferencia, y así lo hace notar Lévinas. **Moi** designa ese Yo que queda expuesto al sí mismo (**soi**), que lo acusa y destruye sus defensas. **Je** parece referirse, en cambio, al Yo herido por la irrupción del Otro, y que acepta abdicar en el momento mismo en que la conciencia parecía recuperarse para de esta manera seguir ejerciendo su hegemonía universal.

100 Es aquí donde procederemos a tender un puente entre Lévinas y Dussel, entre la “Ética” como “Filosofía primera” (Lévinas) y una “Ética de la liberación” (Dussel).

Capítulo III



Principales antecedentes históricos de la recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Levinas

El proceso de recepción que efectúa Dussel del problema



del otro en lévinas entendido como una auténtica “fusión horizónica”: de una liturgia del otro a su liberación

Nos interesa la recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Emmanuel Lévinas. Lo anterior nos obliga a otorgarle a este capítulo un carácter marcadamente técnico.

Nos interesa de sobremanera tornar comprensible la transición que efectuaremos en el presente capítulo desde el pensamiento de Lévinas a la problemática latinoamericana y su entronque natural con una “Filosofía de la liberación”. Esta transición, por el simple hecho de entrañar una recepción que se efectúa del pensamiento de Lévinas desde el contexto de una “Filosofía de la liberación”, nos va a obligar a entrar de lleno en la discusión suscitada en relación con el sentido que hemos de concederle aquí al concepto de recepción.

Dividiremos el capítulo por lo mismo en tres partes las que se interrelacionarán mutuamente hasta otorgarle a la exposición un sentido coherente.

Estas partes son: a.) El carácter técnico del concepto de recepción y su justificación teórica en relación con el empleo ideológico que la propia “Filosofía de la liberación” hace de dicho concepto;

- b.) Los antecedentes históricos y las principales corrientes ideológicas que confluyen dentro de la “Filosofía de la liberación”.
- c.) Importancia de la figura de Enrique Dussel dentro de la “Filosofía de la liberación”.

El concepto de recepción en relación con los tres circuitos comunicativos distinguidos previamente

En el primer capítulo, se procedió a distinguir tres instancias o circuitos comunicativos. Estos circuitos comunicativos se interrelacionan entre sí desde el proceso mismo de la recepción. La recepción conlleva un proceso que se desenvuelve en tres instancias a las que se identificó previamente como: a’.) Una instancia de la producción donde situamos a Lévinas. Le dedicamos los dos primeros capítulos a esta instancia o primer circuito comunicativo.

B'.) Una instancia de la recepción dentro de la cual situaremos ahora a Enrique Dussel.

C'.) Una instancia de la comunicación dentro de la que nos situaremos nosotros como partícipes del diálogo que sostienen Lévinas y Dussel.

Debemos encarar ahora el problema técnico que nos plantea el concepto de recepción, al que vagamente nos hemos referido ya en los dos capítulos anteriores, aunque sin entrar mayormente en detalles.

Empleo ideológico del concepto de recepción en horacio cerutti: aclaraciones previas

Horacio Cerutti es quien emplea de un modo más explícito el concepto de recepción oponiéndolo a la idea de producción. Nos referiremos en especial a su libro **Filosofía de la liberación latinoamericana** (1992)¹⁰¹. Creemos imprescindible aclarar de entrada la forma en que aquí va a emplearse el concepto de recepción, principalmente por la amplitud de matices que es posible encontrarle a una palabra tan rica en significados diversos.

En la página 20 de la *Introducción* a su libro dedicado a la “Filosofía de la liberación”, Cerutti se refiere explícitamente a dos de las instancias que hemos distinguido más arriba:

“En su producción todo discurso es ideológico y en su recepción puede tener función científica o ideológica, entendiendo por la primera la autoconciencia de su origen y de su relatividad y por la segunda una pretensión de absolutez.”¹⁰²

¿Qué es lo que entiende Cerutti por *función ideológica* en el presente contexto?

En un artículo titulado **Propuesta para una filosofía política latinoamericana** (1975), Cerutti reconocía dos sentidos diferentes para el empleo de la

¹⁰¹ Utilizamos la segunda edición del año 1992, Fondo de Cultura Económica, México D. F. El trabajo de Cerutti contó con una breve presentación a cargo del filósofo mexicano Leopoldo Zea. En nuestra opinión, esta obra constituye una buena introducción al tema de la filosofía de la liberación latinoamericana, aunque no esté exenta de polémica.

¹⁰² Cerutti, Horacio, obra citada, 20-21.

palabra *ideología*. El primer sentido aparece conceptualizado en términos positivos.

El segundo asume como propia la acepción peyorativa que se le adjudica a la palabra *ideología* dentro de la filosofía y las ciencias sociales.

Resumamos los dos sentidos que le concede Cerutti a esta palabra y veamos lo que de aquí puede desprenderse:

- 1.) Una ideología es un conjunto de ideas que sirven para orientar una singular praxis política otorgándole sentido y coherencia en el tiempo (= sentido positivo de la *ideología*).
- 2.) La ideología es una función encubridora de intereses previos que hacen de la misma una “falsa conciencia”¹⁰³ (= sentido negativo, peyorativo, de la *ideología*).

Es evidente por el contexto en que Cerutti realiza tal distinción, que a la primera instancia (la de la producción) le corresponde la segunda acepción de la palabra *ideología*, mientras que a la segunda instancia (la de la recepción) le resulta pertinente la primera acepción (más positiva) que entraña dicha expresión por demás polémica.

Queda claro además que el proceso de recepción es siempre “crítico”, por lo que asume como propio el primer sentido que le confiere Cerutti a la palabra *ideología*. En la terminología empleada por el filósofo argentino, este sentido crítico que se le confiere a la recepción aunque no con los alcances técnicos que aquí se le otorgará a dicho concepto, corresponde a la construcción de la imagen y de una contra-imagen de la “Filosofía de la liberación”. En la imagen tenemos la auto-imagen con que la propia filosofía se representa a sí misma. Pero en la auto-imagen pugna ya por emerger una contra-imagen que anule a la primera.

En la *introducción* a este trabajo, nos referíamos ya a lo que íbamos a entender por “recepción”, aunque de un modo bastante genérico. Creemos que ha llegado la hora de aclarar el sentido que aquí le vamos a conceder a un concepto

103 Para Friedrich Engels: “La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador *conscientemente*, en efecto, pero con una *conciencia falsa*.” (Engels, **Carta a Franz Mehring**, en Berlín, Londres, 14 de julio de 1893, 2, en Marx-Engels, **Obras Escogidas**, tres tomos, Moscú, 1974).

tan rico en matices diversos. Para hacerlo, declaramos de inmediato que nos vamos a situar en el contexto que la teoría de la recepción le va a conferir a dicho concepto, otorgándole un sentido técnico y un alcance preciso.

Empezaremos por distinguir entre “texto” y “obra”. Un “texto” no es otra cosa que una construcción de lenguaje. Comprendemos el lenguaje como un acto que genera consecuencias. Hablar es hacer. Mucho más importante que la simple *referencia* a algo, a un *referente* ubicado fuera de lo que se nos dice, con independencia de lo *dicho*, es el *decir*. Llamaremos *decir* a toda acción del *lenguaje* con consecuencias. El estudio de las consecuencias que tiene todo discurso, de sus efectos sobre el conjunto de los destinatarios a los que va dirigido, lo llamaremos *pragmática* (en el sentido que le concede a esta palabra Charles Morris entre otros autores)¹⁰⁴.

Un “texto” se convierte en “obra” en la medida en que se lo convierte en objeto de una “recepción”. Llamaremos “recepción” al estudio del encuentro de la “obra” con un “lector”.

Entenderemos por “recepción” un proceso complejo que abarca en un todo coherente tanto a la comprensión, como a la interpretación y a la aplicación dentro de una misma “experiencia hermenéutica”, a la que vamos a definir siguiendo en este punto a Hans G. Gadamer como una “conciencia de la historia de los efectos”¹⁰⁵.

Para Gadamer, no se debe entender por “historia de los efectos” otra cosa sino el “ser de aquello que se comprende”¹⁰⁶.

Ahora bien: puesto que, para la ontología hermenéutica que desarrolla Gadamer este ser no es otra cosa que lenguaje¹⁰⁷, debemos advertir desde ya que si recurrimos a Gadamer en este apartado, lo anterior no quiere decir que nos

104 Llamaremos “pragmática” a la relación entre el signo lingüístico y los usuarios de este signo. Utilizamos esta definición canónica, ante todo por dos razones: 1.) En primer lugar, por su simplicidad; 2.) Pero también porque es la definición que más se aproxima al objetivo final de esta investigación, que no es otro que someter a un examen crítico la recepción que lleva a cabo Enrique Dussel del problema del Otro dentro del pensamiento de Emmanuel Lévinas.

105 C. f., Hans G. Gadamer, **Verdad y Método**, 14. Sígueme. Salamanca. 1999.

106 El ser de lo que se comprende no es otra cosa que lenguaje y este lenguaje es el de la tradición cultural concebida aquí como un “todo unitario” que postula o produce un lector o intérprete.

107 La tesis de Gadamer propone concebir al lenguaje como el verdadero “modo de ser” de lo que se presenta ante la comprensión: “Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión.” (Gadamer, obra citada, 568). Esta tesis ontológica, para la cual “el modo en que se presenta algo forma parte de su propio ser” (568), debemos aceptarla con reservas.

pronunciemos a favor de su tesis, sino que simplemente nos ha parecido válido rescatar algunas nociones que el autor desarrolla en su libro, otorgándoles aquí eso sí un alcance marcadamente técnico que en Gadamer no podían tener por lo mismo.

Estas nociones que Gadamer trabaja en su libro, aunque concediéndoles a las mismas un significado rigurosamente filosófico, dentro de su pretensión de construir una ontología hermenéutica, son: a.) la noción de comprensión; b.) la noción de interpretación; c.) la noción de aplicación; d.) la noción de horizonte de expectativa.

El proceso hermenéutico como proceso unitario de tres momentos: “comprensión”, “interpretación” y “aplicación”

El gran mérito que le asiste a Gadamer es el de haber concebido el proceso hermenéutico como un “proceso unitario”, donde se destacan tres momentos fundamentales: la comprensión, la interpretación y la aplicación.

No nos interesa insistir aquí en la tesis de Gadamer, cuya finalidad es la de presentar al fenómeno hermenéutico como un fenómeno universal, en principio extensible a cualquier ámbito (excediendo naturalmente el ámbito en que tradicionalmente se ha desplegado el trabajo hermenéutico: el ámbito jurídico, el teológico o el histórico-filológico).

Gadamer entiende por comprensión no el comportamiento subjetivo de un sujeto ante un objeto dado, sino que el comprender pertenece, sin importar las formas peculiares que pueda adoptar, al ser mismo de lo que se comprende, y este ser asume la forma de una “historia de los efectos”¹⁰⁸.

Nótese que detrás de este concepto está Heidegger, quien ya en **Sein und Zeit** (1927) hace presente que la comprensión es un genuino *existenciar* (dentro de la terminología heideggeriana, con ello se quiere designar un genuino “modo de ser” del **Dasein** en su “**In-der-Welt-sein**”).

Lo que quiere decir Gadamer es que, justamente, la comprensión no designa

108 C. f., Hans G. Gadamer, obra citada, 13-14.

la actividad de un sujeto frente a un objeto. La tesis central de su ontología hermenéutica, que nosotros debemos sopesar con sumo cuidado, consiste en que la *comprensión* sin importar sus formas designa siempre el movimiento del ser de lo comprendido, y este movimiento asume ahora sí la forma peculiar de una “historia de los efectos”. Dicha concepción hermenéutica debe ser tenida en cuenta con todas las reservas del caso, porque nuestro punto de partida es distinto y se sitúa definitivamente antes que ese *ser* que en su movimiento comprensivo se descubre en tanto que *lenguaje*. Lévinas también nos habla del *lenguaje*, pero su planteamiento no coincide en modo alguno con la hermenéutica filosófica de Gadamer, sino que involucra algo muy diferente.

Lo importante para nosotros de este aserto de Gadamer es lo siguiente: sin importar si aceptamos o no las consecuencias ontológicas que cree extraer el autor alemán, aquí se vincula en forma definitiva la comprensión con la interpretación. Comprender es interpretar. No importa que en Gadamer la comprensión designe el movimiento que realiza el mismo ser de lo que se comprende al arribar a su comprensión en la forma de una “historia de los efectos”. La interpretación se vincula de tal modo con la comprensión que, su separación ni aún cuando se invoquen razones metodológicas para ello, se torna imposible.

Gadamer escribe a este respecto:

“La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro.”¹⁰⁹

En eso radica la esencia de lo que aquí hemos dado en llamar *recepción*: el acto por medio del cual se interpreta un texto pertenece a dicho texto como algo que le es propio. La interpretación no se puede separar de la comprensión, aunque no necesariamente concordemos con las consecuencias ontológicas que cree extraer Gadamer, a través de su teoría de la experiencia hermenéutica. Para nosotros, no se trata de adherir a una ontología hermenéutica según la cual la comprensión designa no tanto la actitud o el comportamiento subjetivo de un sujeto en relación con un objeto, sino el movimiento mismo que realiza el ser de lo comprendido por intermedio de la interpretación. Nosotros llamaremos *pragmática* a una corriente dentro de la lingüística, para la cual el discurso es acción y sus efectos, el objeto a estudiar. Lo que nos interesa aquí no es discutir el supuesto ontológico sobre el cual se apoya Gadamer para construir su herme-

109 Hans G. Gadamer, obra citada, 401.

néutica filosófica. Por el contrario, nos interesa enfatizar desde una perspectiva pragmática del acto comunicativo, que el discurso es acción y que sus efectos se inscriben dentro del propio discurso. Podemos estudiar los efectos del discurso sin salirnos del discurso, porque en conformidad con el paradigma general de la pragmática que hemos abrazado en el presente trabajo, los efectos del discurso se inscriben dentro del mismo discurso y a él debemos retornar siempre.

Recurrimos a Gadamer no porque adhiramos a su tesis filosófica, sino porque en su obra se va a proceder a fundar en lo epistémico una nueva concepción teórica, que verá en el papel desempeñado por el lector un aspecto crucial para la nueva hermenéutica filosófica.

Esta teoría de la recepción¹¹⁰, cuyos fundamentos epistemológicos descansan en una metodología que toma en consideración el papel desempeñado por el lector dentro del proceso en el que el texto se convierte en obra posibilitando la comprensión, surge de Gadamer aunque no se acepte su teoría del ser como comprensión (y lenguaje).

En nuestra opinión, la “Filosofía de la liberación” —escribimos con mayúscula “Filosofía”, porque aquí no estamos caracterizando a un conjunto de filósofos o a sus posibles doctrinas, ni siquiera a uno solo de estos pensadores, sino que el empleo de la mayúscula se justifica plenamente en el presente contexto, porque estamos en presencia de un verdadero movimiento que trasciende las fronteras de un país o inclusive de un continente, y en el que se inscriben distintos pensadores aunque su origen radique en la Argentina de la década de los años setenta— constituye no sólo una simple “interpretación” de ciertas líneas filosóficas provenientes de Europa, sino que asume la forma de una genuina “aplicación” en el sentido que le concede Gadamer a dicha palabra, otorgándole el carácter de un concepto teórico de gran relevancia dentro de la hermenéutica filosófica. Llamaremos *aplicación* a la concreción o actualización que del sentido de un texto lleva a cabo un lector.

Para nosotros, la *aplicación* resulta fundamental si lo que queremos estudiar es la “historia de los efectos” que una tradición ha ejercido sobre una comunidad de lectores, una “Comunidad de la comunicación” finalmente en el sentido que le

110 La Escuela de Constanza, en Alemania, influida poderosamente por la doctrina de Gadamer, elaborará los fundamentos epistemológicos de una metodología de análisis que consiste en determinar el papel del lector dentro del proceso que conduce a un “texto” a convertirse en “obra” (es a dicho proceso al que aquí llamaremos “recepción”, otorgándole a esta palabra un valor como concepto analítico.)

conceden a este concepto Apel o Habermas.

Creemos que la “Ética de la liberación”, en el sentido que Enrique Dussel le otorga a esa expresión, constituye una genuina *aplicación* (es decir, como concreción o actualización) de ciertos potenciales hermenéuticos contenidos en el discurso filosófico de Emmanuel Lévinas, aunque esta misma *aplicación* no concuerde desde luego con lo que el propio Lévinas consideraba que era la “esencia” de su planteamiento.

En un encuentro con Lévinas, Dussel se lo hace notar al filósofo lituano: el Otro no es lo *absolutamente* Otro, no concuerda con esa experiencia de lo santo de la que Lévinas nos ofrece un magnífico testimonio por lo demás¹¹¹, sino que el Otro es siempre otro frente a un sistema para el cual el Otro es lo que se ubica fuera, sin entrar ni integrarse dentro de esa totalidad positiva que es el sistema. El Otro es siempre otro al margen de un sistema ya establecido, como el excluido o el marginado, el bárbaro o el incivilizado, “Aquel” que no es como “Nosotros” ni comparte nuestros prejuicios sin tampoco hacerlos suyos. Como lo plantea abiertamente Dussel, cuando expone sus diferencias con Lévinas pese a reconocer la enorme deuda que su propia filosofía tiene con el pensador lituano, éste:

“/.../ habla siempre del otro como lo *absolutamente* otro. Tiende entonces a la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea.”¹¹²

Lo que una “Filosofía y una Ética de la liberación” hacen frente al pensamiento de Lévinas, por lo menos en la línea que representa Enrique Dussel, es enfrentar el tema del Otro actualizando algunas posibilidades interpretativas que no necesariamente habían sido consideradas por el pensador lituano en relación con su propio pensamiento, aunque para ello y como siempre ocurre con cualquier “interpretación” que se precie de tal, se omitan otras “posibilidades” que también ofrece el pensamiento de Lévinas.

Sostenemos finalmente que la lectura que efectúa Enrique Dussel del proble-

111 Derrida nos dejó un magnífico testimonio de aquello en su discurso de despedida a Emmanuel Lévinas, con motivo de su muerte: lo que Lévinas intentó hacer fue pensar la experiencia de lo santo a través de la epifanía del rostro, “huella de la Huella”, que testimonia del paso del Infinito.

112 Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, 181. Sígueme. Salamanca. 1974.

ma del Otro en Lévinas sólo puede provenir de quien considera que el “Otro” somos justamente “Nosotros”, los latinoamericanos, nunca un europeo plenamente asimilado a la totalidad europea.

Cuando hablamos de *aplicación* no intentamos en ningún momento restarle seriedad a la empresa filosófica latinoamericana, sino que echamos mano de una categoría analítica que nos permite hacernos plenamente cargo de la magnitud del problema que nos plantea un filosofar de liberación, que aspire a ser auténticamente *liberador*.

Esta *aplicación* o *aplicaciones* se encuentran contenidas en el propio discurso filosófico levinasiano. Desde nuestra perspectiva pragmática, lo que nos interesa estudiar en el presente trabajo no es lo que Lévinas dijo *realmente*, sino que los efectos que su discurso puede tener sobre Enrique Dussel: dicho de otra manera, sin impacto no hay recepción.

Reconstrucción de la pregunta a la que responde el pensamiento de lévinas: la recepción como “fusión horizóntica”

La teoría de la recepción propone una “fusión de los distintos horizontes de expectativa”, esto quiere decir tanto el horizonte de la obra como el de la propia comunidad a la que va dirigida la obra, lo que nos obliga a formularnos la siguiente interrogante: ¿cuál es la pregunta histórica a la que intenta responder el pensamiento de Lévinas? ¿En que se diferencia la respuesta de Lévinas a dicha pregunta de otras respuestas similares (pensemos en la respuesta que proporciona Jean-Paul Sartre entre otros autores)? La teoría de la recepción exige reconstruir la pregunta original a la que responde Lévinas antes de abordar el problema de la “fusión *horizóntica*” en que se plasmará finalmente la propia recepción.

Este problema justifica plenamente nuestra decisión de dividir el presente estudio en tres circuitos comunicativos. También se justifica la distinción analítica que propusimos en el primer capítulo entre “contexto histórico” y “situación comunicativa”. Al ubicar a Lévinas en la instancia de la producción (o primer circuito comunicativo), logramos situar el problema que nos planteaba la comprensión de su discurso filosófico en el contexto histórico, y al hacerlo obtuvi-

mos ciertos elementos de juicio necesarios para proceder a la “reconstrucción” de la pregunta originaria a la que da respuesta el pensamiento de Lévinas.

Esta pregunta, a la que intenta dar respuesta Lévinas, puede formularse como sigue: ¿encuentra el hombre su plena *humanización* en la experiencia de la *libertad*, previa a la responsabilidad que se le abre ante su encuentro con el Otro que lo interpela, convocándolo a una *responsabilidad* sin esperanza de reciprocidad (*in-finita* por ello mismo) y anterior a su propia libertad? La respuesta que otorga Lévinas a ese problema es negativa: el hombre no es hombre sino en la medida en que renuncia a *ser* lo que es, una “libertad apologética”, y acepta *responsabilizarse* por el Otro hasta el extremo de llegar a morir por ese otro, de quien es responsable hasta la propia muerte.

No concuerda con la respuesta de Sartre, para quien el hombre se encuentra condenado a la libertad, a tener que decidirse en cada momento en lucha con el Otro que lo amenaza, despojándolo de su *intimidad* para convertirlo en cosa.

Lévinas escribe con dramático acento:

“¿El sujeto alcanza la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro ser humano en la elección que lo eleva a ese nivel? Elección que proviene de un dios –o de Dios-, que lo contempla en el rostro del otro ser humano, su prójimo, lugar original de la Revelación.”¹¹³

La conclusión se impone por sí sola: el Otro existe antes que el Yo, y la relación en la que el Mismo entra en conexión con el Otro es de naturaleza asimétrica, lo que nos conduce a una responsabilidad *in-finita* sin reciprocidad.

La recepción que efectúa Dussel del problema del Otro en Lévinas parte de este punto. El pensador argentino no sólo acepta la terminología levinasiana, sino que asume su punto de partida pero para ir más allá de Lévinas. Por eso es que hemos concebido esta transición como un verdadero remontarnos desde una liturgia del Otro hasta su efectiva liberación

La crítica de Dussel a Lévinas comienza aquí: Lévinas siempre nos está ha-

113 Emmanuel Lévinas, **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo, Post scriptum**, 24. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2006. Debe leerse este punto en clave hermenéutica para de esta manera poder establecer la influencia que el pensamiento de Lévinas ejerce sobre la teología de la liberación. En especial, nos parece fundamental entender la idea del “pobre” ante todo en clave hermenéutica, no tanto como una categoría sociológica o económica sino metafísica, en un sentido más amplio.

blando del Otro (autrui). Pero el Otro de que se nos habla es lo *absolutamente* Otro. Ahora bien: el Otro *absoluto* es Dios (en sentido metafísico). Lévinas se mueve en el fondo sobre una enorme ambigüedad, porque si bien reconoce que el Otro es el “pobre” en el sentido del extranjero, la viuda o el huérfano (Deuteronomio, 10, 19) no por ello se muestra menos ambiguo. Nada nos dice, por ejemplo, acerca de cómo logramos que el pobre deje de ser pobre. Si el “pobre”, asumiendo la palabra en toda su riqueza semántica, y no sólo como una categoría económica, es el “no-persona” en el sentido de un “mundo” (tomando esta expresión en su sentido técnico, filosófico y sociológico) —y es lo que nos dice Gustavo Gutiérrez¹¹⁴— no hay en Lévinas ni una sola palabra sobre este último punto.

Lévinas tiene el mérito de haber colocado el problema del Otro sobre la mesa. Pero no puede ayudarnos cuando deba encararse la problemática concreta que nos plantea el concepto mismo de liberación, delimitando de paso el status epistemológico que le asiste a una filosofía latinoamericana. Por ello resulta clave de que entendamos lo que quiere decir la “fusión *horizónica*”, como respuesta a la interrogante de que es lo que debe entenderse por “recepción”, siempre dentro del contexto de una “Filosofía de la liberación”.

La teoría de la recepción toma la noción de “horizonte de expectativa” de Gadamer¹¹⁵. Vamos a remitirnos al pensador germano con el propósito de arrojar alguna luz sobre dicho problema hermenéutico. Nos parece fundamental aclarar lo que aquí vamos a entender por “horizonte de expectativa”, a fin de dar por finalizada la discusión teórica sobre el concepto de “recepción”, para centrarnos luego en el status epistemológico que le concederemos a la filosofía latinoamericana como “filosofía” en sentido estricto. La importancia que tiene Enrique Dussel dentro de esta filosofía constituye un problema que debatiremos en la parte final del presente capítulo.

Gadamer nos proporciona la siguiente definición de “horizonte de expectativa”:

“Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.”¹¹⁶

Para Gadamer, el punto de partida de una teoría de la comprensión herme-

114 C. f. Gustavo Gutiérrez, *La verdad os hará libres*. Sígueme. Salamanca. 1990.

115 Hans R. Jauss toma estas ideas de Gadamer y las aplica al estudio de la literatura y el arte (véase su obra *La historia de la literatura como provocación a la ciencia de la literatura*).

116 Gadamer, obra citada, 372.

néutica consiste en la finitud de la experiencia histórica y del horizonte de expectativa que ella implica, horizonte finito y de cuya finitud radical no podemos abstraernos.

La recepción se produce cuando el intérprete, superando sus propios prejuicios y dejándose interpelar por la tradición a la que pretende comprender, deja que sea ella misma la que le revele algo de su ser más íntimo sin que ello signifique que su propio horizonte de expectativa debe desaparecer. La comprensión se produce sólo si hay una efectiva “fusión de los horizontes de expectativa”, entre los prejuicios de entrada con los que el intérprete debe contar y de los que no es posible deshacerse del todo, porque una teoría de la comprensión hermenéutica debe contar siempre con la finitud de la experiencia histórica de quien interpreta, y el horizonte que se desprende de la propia tradición a la que se pretende arrancarle una parte de sus secretos. La tradición nos habla, nos interpela, y en ese diálogo que se entabla entre el texto y su intérprete (o lector) se juega la posibilidad misma de una comprensión que resulte fecunda en sugerencias hermenéuticas, en aportar nuevas claves interpretativas.

De Hans R. Jauss, rescatamos la siguiente cita que aunque referida al ámbito de los estudios literarios y de historia del arte, creemos que resulta perfectamente aplicable a nuestro problema:

“El *sentido* de la obra de arte no ha de ser concebido como sustancia intemporal sino como totalidad constituida en la historia misma.”¹¹⁷

Para nosotros, la cita de Jauss resulta perfectamente aplicable a nuestro problema, porque habiéndonos propuesto estudiar la recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Lévinas, que la obra del pensador lituano devenga una *totalidad* con sentido se nos hace perfectamente comprensible a la luz de esta teoría, por mucho que en sus orígenes estuviese enfocada de modo preferente a los problemas que entraña una ciencia de la literatura y la historia del arte.

Para el mismo Jauss, se trata de estudiar los efectos (bajo la forma hermenéutica de una “historia de los efectos”) suscitados por el texto y su recepción por parte de la conciencia, que asumiendo los distintos “horizontes de expectativa” haga posible la comprensión a través de una “fusión *horizónica*”.

Ahora bien: el hecho de que hagamos uso del instrumental analítico que nos

117

Hans R. Jauss, *La Ifigenia de Goethe y la de Racine*, 218. Visor. Madrid. 1989.

brinda la teoría de la recepción no debe conducir a confusiones en el sentido de pensar que compartimos los supuestos filosóficos que se encuentran detrás de esa teoría. Nos sentimos liberados de dichos supuestos filosóficos los cuales, procedentes de la teoría de Gadamer sobre la experiencia hermenéutica, influyen en algunos de los representantes de la teoría (por ejemplo, Jauss).

Más aún: nosotros consideramos que es perfectamente posible estudiar los efectos que tiene el discurso sobre el conjunto de sus potenciales destinatarios a la luz del enfoque pragmático. Llamamos pragmática a la tercera dimensión del signo que consiste en considerar los efectos los cuales pueden estudiarse *consecuentemente* dentro del propio discurso¹¹⁸. No necesitamos por ello adherir a los postulados filosóficos de la hermenéutica de Gadamer, y el que utilicemos algunos de sus conceptos analíticos no debe prestarse a confusiones de ninguna índole. Simplemente utilizamos la teoría, porque nos permite situar el problema desde una perspectiva metódica y epistemológica a la vez, permitiéndonos efectuar la transición de Lévinas a Dussel y la filosofía latinoamericana, haciendo claramente transparente este paso que nos conducirá de una liturgia del Otro a un enfoque que propone su liberación.

Antecedentes históricos y corrientes ideológicas presentes dentro de la “filosofía de la liberación”

En este apartado, se considerarán dos cuestiones fundamentales:

- A.) El status epistemológico de la filosofía latinoamericana.
- B.) La posición que ocupa una “filosofía de la liberación”¹¹⁹ dentro de la primera.

Dedicaremos solamente algunas líneas al primer aspecto –hablaremos brevemente de la polémica sostenida por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea que, a juicio nuestro, aclara suficientemente este problema- y nos abocaremos a discutir la segunda cuestión que, a nuestro parecer, afecta de modo directo al objeto del presente trabajo.

El “status epistemológico” de una “filosofía latinoamericana”

¹¹⁸ Nos basamos en el modelo semiótico de Charles Morris, según el cual a las dimensiones sintáctica y semántica del signo, debe considerarse igualmente una tercera dimensión pragmática la cual no se interesa tanto por lo que el discurso dice, sino por sus efectos sobre los posibles destinatarios de éste último.

¹¹⁹ Hablamos aquí de “filosofía de la liberación”, empleando minúscula, porque nos estamos refiriendo no al acto fundante que para los autores involucrados en este movimiento, ciertamente que constituye un nuevo modo de pensar, sino a la etapa del pensamiento americano que responde a dicha designación.

Entenderemos por *epistemología* el estudio de las condiciones de producción de todo discurso científico. Seguimos a Horacio Cerutti en este punto, aunque no nos identifiquemos ni mucho menos con el “sector crítico” de la filosofía de la liberación al que dice representar, ni tampoco aceptemos su propuesta filosófica de fondo. En el presente trabajo, nos sentimos lo suficientemente libres como para emplear distintos conceptos con valor analítico, aunque preservando siempre la necesaria cuota de rigor que se precisa para evitar toda clase de ambigüedades.

Dos posturas coexisten sobre este punto: una de ellas es la sustentada por Augusto Salazar Bondy, en su trabajo de 1968 **¿Existe una filosofía de nuestra América?**, donde se responde negativamente a la pregunta de entrada que titula su trabajo. La otra es la sustentada por Leopoldo Zea, en su trabajo de 1969 **La filosofía americana como filosofía sin más**, una recepción crítica del trabajo anterior con el que pretende dialogar. No nos extenderemos más allá de la polémica Salazar Bondy – Zea, porque no toca directamente al objeto de nuestro trabajo que se limita a estudiar la recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Lévinas. Sólo importa de modo tangencial, dado que lo que corresponde en este capítulo es delimitar el contexto y la situación comunicativa en que se desenvuelve el pensar latinoamericano de liberación y en especial, el pensamiento del mismo Enrique Dussel, a fin de proponer e introducir el segundo circuito o instancia comunicativa (el momento de la recepción).

Revisaremos brevemente la controversia entre el pensador peruano, Augusto Salazar Bondy, y el maestro mexicano Leopoldo Zea.

Salazar Bondy se plantea tres interrogantes:

- 1.) ¿Ha habido “filosofía” propiamente latinoamericana, *en o desde* nuestra América?
- 2.) ¿Podría haber una “filosofía latinoamericana”? ¿Bajo que condiciones o presupuestos?
- 3.) ¿Tiene sentido plantear a Latinoamérica como tema u objeto de un pensar filosófico?

A la primera interrogante, el pensador peruano responde negativamente consi-

derando que lo habido hasta aquí no sería otra cosa que una mera recepción¹²⁰ de temas y problemáticas importadas desde Europa, sin la adecuada y conveniente depuración de dichas temáticas desde la propia especificidad latinoamericana.

A la segunda interrogante, Salazar Bondy responde condicionando de entrada la posibilidad de que una auténtica “filosofía” americana pueda surgir, a la exigencia de romper la situación de opresión y de dependencia que sufre Latinoamérica.

A la tercera interrogante, la respuesta también es negativa dado el hecho de que carece de todo sentido el querer transformar en objeto de un pensar filosófico lo que a todas luces resulta poco menos que “inasible” por cualquier lado que se lo mire o considere, fuera de la consecuente ambigüedad y ausencia casi completa de una concreción en el ámbito de una praxis críticamente asumida.

Zea responde a este trabajo de Salazar Bondy en los siguientes términos: no es posible, al menos en lo que se refiere al trabajo filosófico, utilizar el procedimiento de la “tabula rasa” y declarar que todo lo habido en América Latina, antes y ahora, en materia de una reflexión filosófica, no existe o no es verdadera “filosofía” sino simple recepción. Leopoldo Zea criticará a Enrique Dussel en los mismos términos, porque a su juicio el pensador argentino olvida la historia previa del pensamiento latinoamericano, pretendiendo que aquél nace únicamente a partir del pensar filosófico de liberación.

En cuanto a la segunda interrogante planteada por Salazar Bondy, Zea responde que un pensar filosófico americano se encuentra desde ya inmerso en el proceso de transformación de aquellas condiciones de opresión y de dominación o efectiva liberación de las mismas.

Lo que Leopoldo Zea entiende como “filosofía sin más” es precisamente este último punto, lo que pasa en todo caso por integrar la variante ideológica del pensar filosófico y no sólo su variante historicista.

Una cita del pensador mexicano ilustra de mejor manera el último punto:

¹²⁰ Aquí se deja ver la gran ambigüedad analítica con que se hace uso (y abuso podríamos añadir) del concepto de recepción sin una adecuada concreción del mismo. “Recepción” significa, de acuerdo a este contexto, falta de originalidad o lo que todavía es peor, abierta *in-autenticidad*.

“Dicha filosofía latinoamericana, se ha expresado como ideología y como filosofía de la historia. Como ideología en cuanto que sus metas no son abstractas u objetivas, en el sentido de ser extrañas a la realidad sobre la que pretenden actuar y al hombre que se propone actuar sobre ella. Filosofía de la historia en cuanto encuentra en el pasado, que ha de ser concientizado, un sentido. Sentido que se corresponde con el que es propio de otros pueblos en nuestros días, y que ha nacido de una misma preocupación. *La preocupación por poner término a la situación de dependencia de la cual se deriva el sentido de que hablamos.*”¹²¹

La tercera de las interrogantes planteadas por Salazar Bondy es respondida por Zea de la siguiente manera: lo *latinoamericano* puede constituirse en objeto de una reflexión filosófica cuando se cae en la cuenta de que toda “filosofía” surgida en América es desde ya “latinoamericana”, de un modo *adjetivo*¹²² por lo demás. En 1974, la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea fue zanjada definitivamente por el maestro mexicano luego de la muerte del primero, pero como controversia filosófica debe tenérsela en cuenta si queremos entender algunas de las características principales con que se revistió desde un inicio el movimiento designado con el nombre de “filosofía de la liberación”.

Para nosotros, el que se reflexione sobre el status epistemológico de una “filosofía latinoamericana”, y se coloque el énfasis en las condiciones mínimas que debe cumplir una “filosofía” que se diga americana, es correcto siempre y cuando se entienda que el plantear una problemática como aquella que suscitó la controversia entre Salazar Bondy – Zea nunca debe hacernos perder de vista el fenómeno de fondo del que dicha controversia no era sino un síntoma: existe y ha existido una reflexión, sin que ahora importe mucho determinar si es *sobre*, *de* o *para* Latinoamérica, que legítimamente puede considerarse como “filosófica”. La “filosofía americana” tal vez no sea ni pueda ser nunca una “filosofía sin más” (Zea). Pero de que tenemos una reflexión en América Latina, para la cual el empleo de una u otra preposición importa poco (si es *de*, *sobre* o *para*), que legítimamente puede reivindicar para sí un status de “filosofía”, constituye algo que aquí no ha estado en discusión.

Tampoco nos parece que constituye una objeción insalvable la acusación es-

121 Leopoldo Zea, *La filosofía actual en América Latina*, 9-10. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Bs. Aires. Argentina. 1975.

122 La polémica acerca de si la “filosofía de la liberación” es “americana” en términos sustantivos (o adjetivos) divide al “sector populista” y al “sector crítico” de esta filosofía (confróntese el llamado *Manifiesto de Salta*, de 1974, al que se adscriben los llamados “disidentes” como Horacio Cerutti o Hugo Assmann, entre otros).

grimida por Augusto Salazar Bondy, en el sentido de que toda la reflexión “filosófica” existente hasta aquí en América Latina es puramente “exegética”, “receptiva”, como si la “recepción” constituyese por sí sola un “pecado” del que la filosofía americana debiese proceder a purificarse antes de aspirar a ser admitida como “filosofía sin más”, para emplear la misma expresión de Leopoldo Zea, aunque no en el sentido que éste le otorga.

El fundamento de la crítica formulada por una parte de la filosofía latinoamericana reside en un criterio bastante discutible: la autenticidad. La reflexión que tenemos por “filosófica” en América Latina no es “auténtica” ni menos “original”. Sus problemas son importados y su tarea se reduce a mera “exégesis”, comentarios de otros comentarios sin mayor profundidad. Se señala de este modo, a manera de ejemplo, como si esta forma de proceder no mereciese desde ya una saludable sospecha de parte nuestra, que la generación de Francisco Romero marcó un período de normalización del pensamiento filosófico argentino y latinoamericano. Se habla de esta “normalidad filosófica” como si esa sola expresión significase de por sí una especie de esterilización de la reflexión filosófica tanto en Argentina como en el resto de Latinoamérica lo que ya es bastante discutible.

Para nosotros, el hecho de que la filosofía latinoamericana intente dialogar con la filosofía europea no descalifica ni agrega nada a la mayor o menor originalidad de esta “filosofía”, y su pretendido carácter exegético tampoco tendría por qué significar que la reflexión filosófica ha sido hasta aquí poco auténtica, cuando no abiertamente in-auténtica.

Principales antecedentes históricos del pensar filosófico de liberación: el concilio vaticano ii, la influencia de la teología de la liberación y la teoría de la dependencia

El nombre de “filosofía de la liberación” sirve para designar aquí a una corriente o movimiento filosófico originado en Argentina, y que en un comienzo agrupó a un conjunto de jóvenes filósofos argentinos¹²³ preocupados por una problemática común: la de la liberación de Argentina y de todo el resto de

¹²³ Entre esos jóvenes filósofos argentinos encontramos a Enrique Dussel, autor de quien trataremos *in extenso* en el próximo capítulo, pero del cual conviene que adelantemos algunos puntos que se debatirán posteriormente, Mario C. Casalla, Juan Carlos Scannone y Horacio Cerutti entre otros.

Latinoamérica de la dependencia (tanto de índole política, económica como también cultural).

En 1971, con motivo del II Congreso de Profesores de Filosofía realizado en Córdoba, se propuso designar con este nombre a un movimiento que en ese momento recién estaba naciendo. Varios hitos marcan a este movimiento filosófico y conviene ir examinándolos por separado. El primero de ellos es el Concilio Vaticano II, convocado en 1961 por el Papa Juan XXIII, y finalizado en 1965 por el Papa Paulo VI que reemplazó a Juan XXIII, muerto en 1963.

Dicho Concilio marca la apertura de la Iglesia Católica hacia los problemas que afectaban al mundo en ese momento. Uno de esos problemas era y sigue siendo la enorme brecha social existente entre los países del llamado “Primer Mundo” y las naciones pertenecientes al “Tercer Mundo”.

La encíclica papal **Populorum progressio** (1967), de Paulo VI, constituye uno de los hitos que va a marcar la Conferencia Episcopal que se celebrará un año después de publicada dicha encíclica, en la ciudad de Medellín, Colombia, y que señala el reconocimiento por parte de la Iglesia de los gravísimos problemas que afectan a Latinoamérica.

Tanto Medellín (1968) como posteriormente Puebla (1979) confirman las preocupaciones pastorales de la Iglesia frente a la creciente explotación económica de los pueblos pertenecientes al “Tercer Mundo” y a la depredación de sus recursos humanos a manos de las naciones más desarrolladas y poderosas. Se trata de una auténtica preocupación evangélica por los más humildes y desposeídos. En ambas Conferencias Episcopales, la teología de la liberación estuvo muy presente y a ella nos referiremos brevemente, porque su influencia sobre el movimiento filosófico surgido en Argentina (1971) con el nombre de “filosofía de la liberación” será enorme.

La teología de la liberación comprende una rama de la teología latinoamericana actual, cuyo discurso interpelado directamente por la situación de pobreza y de abierta inhumanidad que se observa en muchos de los pueblos latinoamericanos, decide reflexionar a la luz de la revelación bíblica sobre “una” situación que nos descubre la presencia siempre alienante del pecado. Para la teología de la liberación, el pecado es la causa última que explica la injusticia

y la opresión que sufren los hombres a manos de otros hombres, y no sólo las estructuras económicas o sociales por muy influyentes que aquellas nos puedan parecer. En eso se separa también del marxismo, aunque algunos teólogos crean posible el hacer uso de las categorías marxistas (por ejemplo, la categoría económico-social de clase y la tesis filosófica-histórica de la lucha de clases) pero sin comprometerse con el sistema filosófico que el marxismo conlleva de suyo: el materialismo dialéctico. El aporte más importante efectuado por la teología de la liberación consiste en haber hecho uso del instrumental analítico que le brindaban las ciencias sociales (la economía y la sociología latinoamericanas) dentro de su reflexión teológica. Ahora bien: ese punto fue también el más resistido por la teología dogmática. Los teólogos tradicionalistas acusaron a ciertos teólogos de la liberación de estar demasiado atados al empleo de algunas categorías heredadas del pensamiento marxista. Otro reproche formulado a los teólogos de la liberación —por ejemplo, las ácidas críticas formuladas a Gustavo Gutiérrez, obligado a retractarse por la Jerarquía eclesiástica de sus posiciones en pro de esta teología— consistió en que, a juicio de los sectores más conservadores del clero latinoamericano, aquellos (los teólogos de la liberación) descuidaban por completo la función eucarística y la importancia de los sacramentos¹²⁴. El entonces Cardenal Joseph Ratzinger (el ahora Sumo Pontífice, Benedicto XVI) condenó la “reducción teológica” que implicaba, en su sentir, la identificación de la liberación evangélica con una liberación política de ciertas estructuras políticas y económicas de naturaleza alienante. Sin embargo, para un amplio sector de la Iglesia lo más peligroso de la teología de la liberación sigue siendo la vacilación que es posible observar incluso hoy entre algunos de sus representantes (por ejemplo, Hugo Assmann) a la hora de emplear las categorías analíticas del marxismo.

La pregunta que aquí puede formularse es la siguiente: ¿cómo puede justificarse el empleo de algunas categorías analíticas heredadas del pensamiento marxista sin abrazar al mismo tiempo el sistema filosófico al que ellas pertenecen?

Leonardo Boff es especialmente sensible sobre este último punto en particular, porque su cristología entraña de hecho una interpretación del mensaje de Cristo en términos de un instrumento de liberación de las masas oprimidas del Continente latinoamericano. Es ese aspecto de la teología de Boff el más

¹²⁴ Estas son las críticas que igualmente se le han formulado a Leonardo Boff (en especial por su “cristología de la liberación”) y a otros teólogos como Hugo Assmann o Juan Luis Segundo, sobre todo por el empleo que hacen del marxismo como instrumento de análisis, incorporándolo a su versión de la teología de la liberación.

resistido por la Jerarquía católica, porque conlleva ciertamente una “reducción teológica” del misterio cristiano a mero instrumento de liberación de las masas oprimidas, cuestión que también retomará Ignacio Ellacuría en su teología.

El mismo Ignacio Ellacuría escribe al respecto:

“/.../ el anuncio del Reino de Dios tenía mucho que ver con la historia de los hombres y esta historia quedaba contradicha por el anuncio efectivo del Reino.”¹²⁵

Ellacuría prosigue:

“La historia de la salvación no es ajena nunca a la salvación en la historia.”¹²⁶

Esta última frase permite sintetizar la “médula racional” de toda la teología de la liberación. Pero el gran aporte de dicha teología ha sido sin lugar a dudas distinguir varios niveles dentro de la liberación. Estos niveles son tres:

- 1.) Liberación política: corresponde a la liberación del hombre de todas sus cadenas (especialmente las concretas: políticas, económicas, sociales, culturales, etc.)
- 2.) Liberación del hombre en la historia: corresponde a una liberación radical del hombre que se comprueba en la historia, fiel a su destino natural pero también sobrenatural.
- 3.) Liberación del pecado (llamado también nivel soteriológico de la liberación): corresponde a la liberación del hombre de lo que se encuentra en la raíz de todas aquellas formas de sujeción a las que se halla atado: el pecado, ruptura del hombre de su vínculo de filiación amorosa con el Padre y por ello, fuente última de todos los males que azotan a la historia, pasados pero también presentes¹²⁷.

Otro antecedente de esta filosofía lo constituye la llamada “teoría de la dependencia”. Se entiende por “teoría de la dependencia” el análisis que desde la ciencia económica y la sociología (latinoamericanas) se efectúa sobre las causas

¹²⁵ Ignacio Ellacuría, *Por qué muere Jesús y por qué le matan*, 19. Revista Latinoamericana de Teología. Buenos Aires. 2006.

¹²⁶ Ellacuría, artículo citado, 22.

¹²⁷ En un encuentro de teólogos latinoamericanos, llevado a cabo en El Escorial (del 8 al 15 de julio de 1972), quedaron perfiladas las dos líneas básicas dentro de la teología latinoamericana: una de perfil cercano al marxismo (Hugo Assmann entre otros) y otra no marxista (impulsada por Juan Carlos Scannone y otros teólogos no proclives al marxismo).

del atraso y el subdesarrollo (tanto a nivel político como económico) que afectan a nuestros pueblos. La teología de la liberación estuvo muy influida por esa teoría y a ella se remitirán los teólogos que militan en esa corriente.

Uno de sus principales exponentes, y tal vez si el más consciente de las limitaciones que la teoría podía tener, fue Fernando H. Cardoso (posteriormente Presidente de Brasil). Para este autor, en lugar de hablar de una “teoría”, con toda la carga epistemológica que ello trae aparejada, sería mejor hablar de una “situación de dependencia”.

Veamos la siguiente descripción que de la “teoría de la dependencia” realiza el mismo Cardoso:

“La noción de dependencia alude directamente a las condiciones de existencia y funcionamiento del sistema económico y del sistema político, mostrando las vinculaciones entre ambos, tanto en lo que se refiere al plano interno de los países como al externo.”¹²⁸

Para mayor abundamiento, se nos agrega inmediatamente:

“no quisiéramos que las hipótesis y las interpretaciones provisionales que hicimos fuesen transformadas, sin el análisis de situaciones concretas, en afirmaciones categóricas.”¹²⁹

La “teoría de la dependencia” intenta explicar las causas del subdesarrollo económico y de la dependencia política de las naciones tercermundistas en relación con las naciones del Primer Mundo. Para ello, se formulan con valor analítico las categorías de centro y periferia que en conformidad con lo propuesto por esta teoría, explicarían la posición que ocupan los países dependientes y subdesarrollados dentro del “sistema-mundo”¹³⁰. Este “sistema-mundo” asume un corte claramente imperial, y los conceptos de centro y periferia se presentan como categorías con valor ontológico, no sólo metodológico. Por eso es que Dussel presenta al Otro como lo que se encuentra fuera, excluido del sistema, miembro de una periferia negada y oprimida a la vez desde el centro imperial. El Otro no es lo *absolutamente* Otro (Dios). Dussel responde de este

128 Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, **Dependencia y desarrollo en América Latina: Ensayo e interpretación sociológica**, 24-25. Santiago de Chile. 1972.

129 Cardoso y Faletto, obra citada, 62, N. 2.

130 C. f. Enrique Dussel, **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**. Trotta. Madrid. 1998.

modo a las críticas formuladas por G. Vattimo, para quien no podemos hablar de una “Ética de la liberación” en sentido estricto, porque el Otro no representaría más que un motivo teológico que se pretende imponer a la filosofía en forma indebida.

Veamos el siguiente pasaje extraído de la obra de Eduardo Galeano, **Las venas abiertas de América Latina** (1985), que se inscribe por completo dentro del horizonte señalado por la “teoría de la dependencia” (en el espíritu de la misma):

“La lluvia que irriga a los centros de poder imperialista ahoga los vastos suburbios del sistema. Del mismo modo, y simétricamente, el bienestar de nuestras clases dominantes –dominantes hacia dentro, dominadas desde fuera– es la maldición de nuestras multitudes condenadas a una vida de bestias de carga.”¹³¹

Para la “teoría de la dependencia”, lo que explica el subdesarrollo económico es la transferencia de excedentes que se produce como consecuencia de la apertura de nuevos mercados, excedentes que fluyen directamente a los países del centro imperial, mientras se condena a la miseria más absoluta a vastas zonas del planeta representativas de la periferia del mismo “sistema-mundo”. El subdesarrollo económico designa simplemente “un estado o grado de diferenciación dentro del sistema productivo”¹³². Este sistema económico-productivo, de corte claramente imperial, corresponde a la fase descrita por Karl Marx del “capitalismo monopolístico”, la “fase imperialista” alcanzada por el sistema luego de la primera Gran Guerra (1914-1918) (a juicio de Lenin). Para algunos teóricos de la dependencia (por ejemplo, André Gunder Frank entre otros autores), la dependencia en América Latina atraviesa por tres períodos o fases:

- 1.) Período de conquista y colonización.
- 2.) Período de la intersección en la división internacional del trabajo.
- 3.) Período de la penetración neo-imperialista (a partir de la primera Gran Guerra).

Una de las tareas asignadas a la teoría es la de proponer una “historia económico-social” de la dependencia y del subdesarrollo. Para esto, los teóricos de dicha corriente (lo reconoce abiertamente el mismo Cardoso) asumen la teoría del imperialismo de los clásicos del marxismo (Marx y Lenin), complementán-

131 Eduardo Galeano, **Las venas abiertas de América Latina**, 3-4. Siglo XXI. España. 1985.

132 Véase Cardoso-Faletto, obra citada, 24-25.

dola con la categoría analítica de la dependencia (máximo logro epistémico de las ciencias sociales latinoamericanas). Sin embargo, el no considerar la etapa o período del imperialismo y la nula utilización de la categoría analítica de los “modos de producción” (feudal, burgués, etcétera) propuesta por el marxismo, dará pie a que se produzcan ácidas polémicas entre algunos de los autores que adhieren a la teoría¹³³.

No es nuestra intención entrar en la polémica que dividió a los representantes de esa teoría —a saber, entre los partidarios de la tesis de André Gunder Frank, para quien dada la imposibilidad de los países tercermundistas de poder desarrollarse en medio del actual sistema imperial, surgía la posibilidad de que distintas revoluciones estallasen a nivel de sus respectivos estados nacionales, por una parte; por la otra los seguidores de la tesis de Fernando H. Cardoso, para quien existía la posibilidad de una convivencia a nivel del sistema económico— productivo, con reformas en los distintos países que configuraban la periferia del centro imperial—. Creemos que con lo dicho hasta aquí se configura un contexto histórico e ideológico que va a influir directamente sobre la “filosofía de la liberación”, posibilitándonos la comprensión de ese nuevo pensamiento cuya problemática fundamental sigue siendo el dilema: Dependencia / liberación. La liberación, de cualquier manera que lo anterior se entienda, se convierte en el problema a enfrentar y resolver desde un pensar que se pretende liberador. No todos los filósofos que se agrupan en esta tendencia del pensamiento latinoamericano son de la misma opinión, y conviene desde ya aprender a distinguir entre las distintas tendencias que conviven al interior de dicha “filosofía”.

Siguiendo en este punto a Horacio Cerutti puede hablarse de a lo menos dos sectores claramente reconocibles al interior de la “filosofía de la liberación”:

A.) El sector populista: Cerutti comprende dentro de ese sector dos subsectores: 1.) el subsector populista de la ambigüedad concreta (en el que Cerutti ubica a Rodolfo Kusch y a Mario C. Casalla); 2.) El subsector de la ambigüedad abstracta (donde ubica a Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles y Juan Carlos Scannone).

B.) El sector crítico: Cerutti distingue también aquí dos subsectores: 1.) el sub-

133 Esta es una de las razones por las que Cerutti le niega el status de “teoría” a la “teoría de la dependencia” (aunque le reconoce el de “doctrina”, pero entendida como “ideología” finalmente en sentido marxista.)

sector historicista (donde ubica a Arturo A. Roig); 2.) El subsector problematizador (en el que se ubica él mismo, con un pensamiento que asume claramente la metodología de análisis marxista de la realidad americana).

Utilizamos el esquema propuesto por Cerutti en razón de su simplicidad y no porque compartamos el juicio filosófico que se esconde detrás. Por ello es que en este trabajo, los conceptos analíticos tendientes a englobar las distintas direcciones que es posible encontrar dentro de la filosofía de la liberación, no conllevan ningún juicio de valor (positivo o negativo). Nos servimos del esquema de Cerutti por su funcionalidad pero sin que aquello signifique tomar partido por la línea filosófica seguida por el autor argentino.

Otros acontecimientos, que van a influir en el lanzamiento de esta rama de la filosofía latinoamericana son, en un plano estrictamente filosófico:

1.) La recepción del pensamiento del filósofo martinicano-argelino Franz Fanon. Fanon propone una fenomenología del vencido, del conquistado, destinada a consumir una “destrucción” de la ontología del vencedor o el conquistador. Su descripción de la colonización otorgándole a esta palabra un sentido ontológico, y no sólo geopolítico, va a influir poderosamente en el pensamiento argentino y también latinoamericano. Para los principales representantes de la filosofía de la liberación (especialmente Enrique Dussel), Fanon es el primer “filósofo de la liberación” en un sentido genuino.

2.) El pensamiento norteamericano que se articula en torno a las ideas de Herbert Marcuse, filósofo neo-marxista que aportará una nueva “interpretación” del pensamiento marxista, en la línea de la Escuela de Frankfurt especialmente. Dussel reconoce su deuda con Marcuse, atribuyéndole el mérito de haber concebido la ontología en términos de una “filosofía política”, antecedente directo de la “filosofía de la liberación”.

3.) La polémica mantenida por Leopoldo Zea con Augusto Salazar Bondy en torno al status epistemológico que debería tener una “filosofía” si de verdad quiere ser auténticamente “latinoamericana”. Esta polémica fue examinada con algún detalle en la sección anterior por lo que no corresponde que volvamos a retomarla.

Importancia de Enrique Dussel para la filosofía de la liberación: an-

tededentes biográficos y literarios del autor

Llegó la hora de que aterricemos el problema en Enrique Dussel específicamente. Nos interesa ahora delimitar rigurosamente la segunda instancia o circuito comunicativo que ya distinguimos en el capítulo primero. En ese capítulo, nos atuvimos a la descripción del primer circuito comunicativo al que llamamos “circuito de la producción”. En él ubicamos a Lévinas, al que situamos oportunamente en su contexto histórico y en la situación comunicativa en la que se va a desarrollar su discurso filosófico, del que nos ocupamos en el capítulo segundo. Ahora nos corresponde situar a Enrique Dussel dentro del segundo circuito comunicativo que hemos distinguido aquí, al que llamaremos consecuentemente “circuito de la recepción” y del que se han señalado ya sus principales antecedentes históricos y también ideológicos (importancia de la teología de la liberación y de la teoría de la dependencia).

Pero conviene ahora tomar en consideración algunos antecedentes biográficos que nos ayudarán a situar al autor en relación con su contexto histórico.

Enrique Dussel nace el 24 de diciembre de 1934 en la Paz, un pequeño pueblo de la provincia argentina de Mendoza.

El autor evocará mucho más tarde el lugar donde nació en una autobiografía intelectual:

“Nací en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo **Cien años de soledad**.”¹³⁴

Y prosigue su evocación en los siguientes términos:

“Nunca me he sentido extraño en mi pueblo; me alegro con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia.”¹³⁵

Entre 1953 y 1957, estudia Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Se licencia con la tesina **La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles**.

De su sólida formación en los clásicos del pensamiento occidental, el mismo

¹³⁴ Enrique Dussel, *En busca del sentido (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*, 14. Anthropos. Barcelona. 1998.

¹³⁵ Dussel, artículo citado, 14.

Dussel nos cuenta:

“Creo que conozco los clásicos, en sus lenguas, y en detalles bien precisos.”¹³⁶

Lee a Platón y a Aristóteles en griego, a San Agustín o Santo Tomás de Aquino en latín, Descartes en francés, Scheler o Heidegger en alemán.

Entre 1957 y 1959, estudia en Madrid. Se doctora en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (Complutense). Su tesis doctoral (defendida en junio de 1959) proseguía la investigación de su tesina y apuntaba a una defensa del humanismo integral de J. Maritain y su “personalismo comunitario”: **El bien común. Su inconsistencia teórica**. En Madrid, se relaciona con Xavier Zubiri, J. L. López Aranguren, Julián Marías, etc.

Entre 1959 a 1961, vive en Nazaret (Israel), con el sacerdote francés Paul Gauthier. Trabaja como carpintero de la construcción. Descubre, con Gauthier, al pobre como oprimido. Desde entonces el pobre será el principal paradigma hermenéutico de sus reflexiones filosóficas, históricas y teológicas. Estudia hebreo y árabe. Lee las Sagradas Escrituras en hebreo.

El mismo Dussel lo reconoce así:

“Los dos años de la experiencia israelita, /.../ la vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina; ahora eran los “pobres” (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano /.../ Esta era la “experiencia originaria” que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura.”¹³⁷

En 1961, se instala en Francia. Estudia Teología e Historia en La Sorbona.

Trabaja como bibliotecario, para costearse sus estudios. En 1963, viaja a Alemania. En Munich, conoce a Johanna Peters, con quien se casará poco después. Tienen dos hijos: Enrique (1965) y Susana (1966). Estudia historia con Joseph Lortz, con quien comienza los estudios para el doctorado en historia de la Iglesia. En 1965, se titula de Licenciado en “Estudios de la Religión” en el Instituto

136 Dussel, artículo citado, 15.

137 Dussel, artículo citado, 17.

Católico de París.

En 1967, obtiene el doctorado en Historia. La tesis, dirigida por Robert Ricard se titula **Les Evêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l' indien (1504–1620)**. Esta tesis se publicó en 1970. Publica también **Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina**.

Entre 1967 a 1968, consigue una beca para estudiar en México con Leopoldo Zea. Pero finalmente regresa a Argentina y acepta la invitación de la Universidad Nacional Resistencia (Chaco) para ser profesor adjunto de antropología y ética. Desde 1968 es profesor de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza).

En 1969, publica **El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas**.

En 1970, concibe por primera vez el proyecto de una “filosofía de la liberación” aunque siempre bajo el influjo de Hegel, Husserl, Heidegger y la fenomenología. Publica **Lecciones de ética ontológica**.

En 1971, lectura de la obra de Emmanuel Lévinas **Totalité et infini** (escrita por Lévinas en 1961). Despierta de su “sueño ontológico” (parafraseando a Kant). Publica ese mismo año **Para una des-trucción de la historia de la ética**.

En 1973, comienza la publicación de **Para una ética de la liberación latinoamericana** (con un total de 5 Vol.) La noche del 2-3 de octubre Dussel y su familia son objeto de un atentado con bomba, por parte de la extrema derecha (miembros del sindicato metalúrgico a través del denominado “Comando Ruci”), que destruyó la mitad de su casa en Mendoza. Le acusan de “marxista” y de “corruptor de la juventud”. Se suceden las amenazas de muerte por escuadrones paramilitares.

En 1975, abandona Argentina escapando de la represión desencadenada sobre los intelectuales sospechosos de tener influencias “marxistas”. La Junta Militar, encabezada por el General Jorge Rafael Videla, censurará todos sus libros a los que quemará con el pretexto de que llamaban a una virtual “sedición” del país. Dussel se instalará definitivamente en México y en 1976 asume como profesor

de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En 1977, publica su obra **Filosofía de la liberación** la que escribe casi de memoria, sin bibliografía. Sus libros y ficheros quedaron en Argentina.

Desde ese momento hasta ahora, su producción intelectual no ha disminuido, colocando las bases de una “Filosofía y Ética de la liberación” (incluyendo una “erótica”, una “económica”, una “pragmática”, una “política de la liberación”).

Es hora de que revisemos brevemente el **Manifiesto**, firmado por distintos intelectuales y filósofos argentinos, que constituye el lanzamiento oficial de la “filosofía de la liberación” en 1975¹³⁸.

Dussel concuerda en que la primera formulación de este nuevo modo de pensar data de 1970. El lanzamiento oficial se llevará a cabo en el Encuentro de Filosofía acontecido en Morelia, México, en 1975. El **Manifiesto** que examinaremos aquí aparece en el primer número de la **Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales**, órgano oficial de dicha “filosofía”. Compararemos este **Manifiesto** con el **Manifiesto Salteño**, escrito en 1974, al que se adscribe Cerutti junto al grupo de los “disidentes” dentro de la “filosofía de la liberación”.

Este **Manifiesto** se inicia con una afirmación:

“Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina.”¹³⁹

El **Manifiesto** agrega a continuación:

“No se trata de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquisto, yo pienso* o yo como *voluntad de poder* europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo).”¹⁴⁰

Cerutti, como representante del grupo declarado “disidente” al interior de esta

138 Entre los filósofos que firmaron el **Manifiesto**, adscribiendo oficialmente a este nuevo movimiento filosófico, se encontraban Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, Mario C. Casalla, Juan Carlos Scannone y el propio Horacio Cerutti.

139 **A manera de manifiesto**, 2. Buenos Aires. 1975.

140 Texto citado, 2.

filosofía, cuestiona la “homologación” que se efectúa de uno u otro tipo de imperialismo, acusando la influencia del Heidegger de **Carta sobre el humanismo**, quien es el primero en señalar la existencia de dos bloques imperialistas que parten de una misma “lógica”¹⁴¹.

El **Manifiesto** prosigue:

“Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático.”¹⁴²

Dicho pensar se concibe como un nuevo tipo de pensar, porque intenta reflexionar desde los márgenes del pensar dominante, situándose “más allá” de este último. Pensar al indio, al negro, al mestizo, no como un “objeto” más puesto por el pensar, sino como una alteridad y como la fuente de donde procede la inspiración misma que moviliza a este nuevo pensar. Aquel pensar es un pensar desde la exterioridad, desde el Otro (para emplear el lenguaje de Lévinas), y por eso es que Enrique Dussel puede reivindicar para su filosofía la condición de **philosophia prima** (“Meta-física”).

Veamos el siguiente pasaje que pertenece a un artículo publicado por Enrique Dussel, en el número segundo de la **Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales**:

“La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de ‘sentido’.”¹⁴³

Y Dussel finaliza su artículo con una afirmación, verdadero programa de acción, que resume su propia filosofía:

“*Hay ‘alguien’ más-allá del ‘ser’: es real aunque no tenga todavía sentido.*”¹⁴⁴

La “filosofía de la liberación” pretende criticar el supuesto fundamental de la

141 No concordamos con Cerutti en este punto, porque para nosotros tanto uno como otro imperialismo son “hijos” de la modernidad, y operan con su misma “lógica”, aunque con discursos diferentes.

142 Texto citado, 2.

143 Enrique Dussel, **La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica**, 65. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Bs. Aires. 1975.

144 Dussel, artículo citado, 65.

filosofía europea: el “ser” (**Sein**). El “Ser” es pensado como “Fundamento” (**Grund**). Toda diferencia se juzga desde ese mismo fundamento o identidad.

Toda la filosofía europea es juzgada como una “filosofía de la identidad.”

El **Manifiesto** sostiene rotundamente que:

“Filosofía de la liberación entre nosotros es la única *filosofía latinoamericana* posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros.”¹⁴⁵

Es aquí donde pueden apreciarse las principales diferencias entre uno y otro sector al interior de esta filosofía. Para el sector “populista”, la filosofía de la liberación solamente podría existir como “filosofía primera” (en el sentido de Lévinas); para el sector “crítico”, la filosofía no puede ser nunca sino una “filosofía política”, “filosofía de la praxis” (para emplear la fórmula de Antonio Gramsci).

Citemos por un momento el **Manifiesto Salteño**:

“Queremos superar el *falso problema* de la ‘existencia’ de una filosofía ‘en’, ‘de’, ‘para’, etc., Latinoamérica. Postulamos, en cambio, una *filosófica* entendiéndola como una práctica específica dentro de las prácticas que configuran el todo social.”¹⁴⁶

Tanto el **Manifiesto** (oficial) como el “otro” manifiesto, van a concordar en un aspecto, que no es otro que el referido a la “novedad” que representa este pensar para América Latina.

Se separarán en el status epistemológico concedido a la filosofía y a la función que debe cumplir el intelectual.

Veamos otra cita del **Manifiesto Salteño**:

“No nos interesa, por tanto, el rol o la ‘imagen’ del filósofo, sino la ‘función filosófica’ exigida y exigible a todos y cada uno de los que integran ese todo social.”¹⁴⁷

Finalmente, a modo de conclusión, quisiéramos citar el siguiente pasaje del

145 Texto citado, 2.

146 **Manifiesto de Salta**, 297. El texto se reproduce en Cerutti (véase obra citada. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1992).

147 Texto citado, 297.

primer manifiesto que, a juicio nuestro, encierra la “esencia” del nuevo pensar:

“La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una *filosofía de la liberación*.”¹⁴⁸



Capítulo IV

Enrique Dussel y la Ética de la liberación



Una “ética de la liberación” como asunción y genuina superación de la ética en tanto que “filosofía primera”

En este capítulo, nos proponemos tratar sólo uno de los aspectos centrales que presenta el pensamiento de Enrique Dussel, aquel que se refiere directamente a Emmanuel Lévinas y la recepción crítica que se efectúa de su obra, sobre todo desde el horizonte de una “Filosofía y Ética de la liberación”.

Dividiremos el presente capítulo en cinco grandes apartados o secciones para intentar ofrecer al final del mismo una síntesis de lo abordado hasta aquí.

Las secciones en que se dividirá este capítulo son:

- A.) El método y el sujeto del filosofar liberador.
- B.) El punto de partida de una “Ética de la liberación”.
- C.) La recepción crítica del pensamiento de Emmanuel Lévinas o crítica de una crítica de la metafísica occidental.
- D.) Los principios de una “Ética de la liberación”.
- E.) Enrique Dussel y una “Filosofía de la liberación” para América Latina, Asia y África.

El método y el sujeto del filosofar liberador

Nos interesa examinar en esta primera sección el problema del método y el sujeto del filosofar (pretendidamente liberador).

Dividiremos el presente apartado en dos partes:

- 1.) La filosofía analéctica y su sujeto (según Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone).
 - 2.) El universal situado (según Mario Carlos Casalla).
- Dos supuestos acompañan la exposición del método y del sujeto de un filosofar liberador:
- A.) Todo discurso (otorgándole a la palabra “discurso” un sentido amplio: como discurso político, religioso o filosófico que es lo que nos interesa especialmente en el presente trabajo) es un “discurso situado”.

B.) Todo discurso tendrá consecuencias (o dicho de otro modo, ninguna clase de discurso resulta inocente, inocuo en sus efectos).

El primero de estos supuestos lo hemos tomado de Mario C. Casalla tal como se ha adelantado en páginas anteriores.

Según Casalla:

“/.../ todo discurso, toda reflexión (hasta la aparentemente más abstracta y, por supuesto, la filosófica) está *situada históricamente*. Sus límites le pertenecen y no le pertenecen, su objeto le es propio y también dado.”¹⁴⁹

Más adelante desarrollaremos los alcances epistemológicos de este método. Por ahora, sólo nos interesa subrayar la pertinencia de estos supuestos para los efectos de la presente investigación.

El segundo supuesto (que no se encuentra en Casalla) lo hemos tomado de Lukács (1959)¹⁵⁰.

La filosofía analéctica y su sujeto (según Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone)

Nuestro autor, Enrique Dussel, es quien más ha insistido en la necesidad de que el pensar filosófico latinoamericano (y muy especialmente, el filosofar que se quiere liberador) se abra a la tarea de pensar la realidad americana desde América Latina, problema que incide directamente en la forma que adoptará esta reflexión filosófica y no sólo en su contenido. Importa tanto la forma del filosofar como su contenido y, hasta cierto punto, puede decirse que la forma condicionará el contenido de este filosofar (pretendidamente liberador). El método del filosofar de liberación tiene que hacerle justicia al sujeto de este mismo filosofar. De ahí que en el presente contexto, la forma condicione el contenido, porque en la elección del método se decidirá en buenas cuentas la suerte de esta reflexión filosófica que intenta pensar desde Latinoamérica así como sus pretensiones de constituirse en un filosofar liberador.

¹⁴⁹ Mario C. Casalla, **Crisis de Europa y reconstrucción del hombre**, 102. Castañeda. Buenos Aires, 1977.

¹⁵⁰ Nos referimos a la obra de G. Lukács, **El asalto a la razón**, Fondo de Cultura Económica, México, 1959. Primera edición en español.

El método de esta filosofía recibe el nombre de *analéctica*. Fue Juan Carlos Scannone el primero en emplear la expresión en 1971¹⁵¹. Por su parte Enrique Dussel también la ha empleado a menudo, desde 1974 en adelante y con un sentido propio, que no necesariamente coincide con el que le otorga Scannone. Para los propósitos de este trabajo, vamos a emplear el concepto en el sentido que le concede Dussel y no Scannone, aunque ambos sentidos se complementan en el fondo.

Para Scannone, el método analéctico designa lo específico de una dialéctica de la analogía, por medio de la cual se hace posible pensar la eminencia (la trascendencia que asume el Otro, no como una libertad opuesta a la mía, sino como la del Maestro que viene a enseñar aunque ubicándose en una altura que no es la del *ego*).

Para Scannone:

“Ésta (se refiere a la analéctica) respeta las diferencias históricas, la irreductibilidad mutua de los niveles de conocimiento, una pluralidad de interpretaciones válidas y la apertura a la trascendencia de los otros, los otros pueblos y el totalmente Otro.”¹⁵²

En otro trabajo, el mismo autor contrasta la analogía tomista con la dialéctica hegeliana, y muestra como la analogía al reconocer la eminencia respeta la alteridad del Otro, aceptando su misterio y abriéndose a éste (a su radical exterioridad).

Scannone escribe:

“/.../ la dialéctica propia de la analogía¹⁵³, es decir, la *analéctica*, es el método apropiado para la filosofía de la liberación.”¹⁵⁴

151 Juan Carlos Scannone deriva este concepto del trabajo de B. Lakebrink, **Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik**, Ratingen, Alemania, 1968.

152 Juan Carlos Scannone, **Mediaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado**, 160. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Buenos Aires.

153 Scannone se refiere a las partes en que se divide la analogía: afirmación, negación, eminencia. En oposición a la dialéctica, la analogía tomista considera el momento de la eminencia, lo que le permite superar la pura negación de la negación en que se resuelve la dialéctica hegeliana. La contraposición entre una filosofía de la trascendencia y otra de la immanencia queda de manifiesto aquí.

154 Juan Carlos Scannone, **Filosofía de la liberación y sabiduría popular**, 84. Anthropos. Barcelona. 1998.

El mismo autor enumera sus razones:

“No sólo lo es en cuanto el otro, el pobre, está en altura, trascendencia y eminencia éticas (no reductibles a la primera afirmación ni a la negación) [lo otro *no* es lo mismo] o a la mera negación de la negación). También lo es porque, en el símbolo, el sentido segundo está en ‘eminencia’ con respecto al sentido primero y a su negación superadora.”¹⁵⁵

Pero a nosotros nos interesa el uso que le concede Enrique Dussel a la expresión *analéctica* y que, como tendremos ocasión de observar a medida que vayamos desarrollando el concepto, no necesariamente coincide con el sentido que le concede Scannone.

El texto en que Dussel desarrolla este concepto es **Método para una filosofía de la liberación**, Salamanca, 1974. Todas las citas que efectuemos de Dussel referentes a este punto las haremos en conformidad con dicho trabajo del pensador argentino. Comenzaremos con una cita de un trabajo si bien posterior del propio Dussel, pero que nos ilustra acerca de cómo concibe el pensador trasandino el método de la analéctica.

Dussel escribe:

“Nuestra reflexión comienza, desde una comunidad de comunicación empírica y hegemónica, considerando la imposibilidad del no ‘excluir’ a algún Otro. El hecho de la ‘exclusión’ es el punto de partida de la Filosofía de la liberación (exclusión de las culturas dominadas, de la comunidad filosófica latinoamericana, etc.)”¹⁵⁶

El punto de partida del filosofar liberador en general (y el de Dussel en particular) se centra en este aspecto: se parte del “otro”, del excluido o marginado, del “pobre” (en el sentido de Lévinas, por ejemplo) o de la existencia de las “víctimas” (en el sentido del último Dussel: el del texto de 1998). Pero el pensador trasandino agrega otro elemento de juicio para tener en consideración frente a este problema: es imposible, no en un sentido empírico sino que lógico, que no existan víctimas (producto no intencional de un sistema, cualquier sistema que pueda imaginarse). La “Filosofía de la liberación” parte de la existencia de las

155 Scannone, obra citada, 84.

156 Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*, 26. Anthropos. Barcelona. 1998.

víctimas (importante modificación terminológica introducida por Dussel en su texto de 1998) y desde ahí juzga la totalidad demostrando el carácter injusto de dicha totalidad (que causa víctimas sin poderlo evitar, aún si esas víctimas son el resultado no intencional en el sentido de no buscado, que el mismo sistema origina sin quererlo ni buscarlo). Este aspecto es importante a fin de entender la modificación que va a introducir Dussel en el concepto de analéctica.

Dussel y Scannone coinciden en el hecho de que ambos consideran que el método de la Filosofía de la liberación es la analéctica (o también llamada, analogía).

¿Qué entiende Dussel por “analéctica”? Dussel lo explica en el texto de 1974, dedicado a una exposición polémica de la dialéctica hegeliana, a la que invertirá situándose en la periferia de esa misma dialéctica. Sigamos la explicación que da el filósofo argentino sin aventurar comentarios por el momento.

Dussel parte aceptando la importante distinción efectuada por Paul Ricoeur entre una “vía corta” y una “vía larga”. La vía larga es la vía señalada por la hermenéutica, la vía que comprende la interpretación de los símbolos por intermedio de los cuales se expresa una comunidad. La clave hermenéutica adoptada por Dussel son las víctimas, los excluidos o marginados dentro de una “comunidad de comunicación” (para expresarnos en los términos propuestos por Karl Otto Apel o Jürgen Habermas).

Dussel partirá de una definición de la dialéctica: “dialéctica” será el modo que adopta el filósofo frente a los primeros principios de una ciencia (definición que Dussel toma de Aristóteles –considerando para esto los textos sobre lógica del filósofo griego-). Dussel escribe, a propósito de Aristóteles, que la dialéctica es:

“la manera de habérselas con lo originario en un plano existencial (práctico-histórico como veremos) y en lo temático existencial (cuestión de los primeros principios en la **Metafísica** y los **Analíticos**).”¹⁵⁷

No interesa por el momento verificar hasta que punto se aparta esta definición de lo que entiende Hegel por “dialéctica”¹⁵⁸. Basta tener en cuenta que para

157 Enrique Dussel, **Para una ética de la liberación latinoamericana**, Tomo I, 148. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973.

158 Para Hegel, se entiende por *dialéctica* el movimiento por medio del cual el **concepto** (**Begriff**), oponiéndose y componiéndose se realiza y accede a la *idea* (es decir, se convierte en *saber absoluto* según

Dussel, una dialéctica auténtica (porque la dialéctica hegeliana claramente no lo es al estar pensada desde la misma “totalidad opresora”) es una dialéctica que niega aquello que a su vez niega la plena positividad del Otro. Para Dussel, la analéctica significa el reconocimiento de la exterioridad y alteridad del Otro, el momento positivo en que se traduce esta misma “realidad”, más allá del Ser como fundamento de la totalidad, a la que se pretende juzgar pero situándose ahora desde las víctimas que el propio sistema origina (aunque no intencionalmente).

En un texto posterior, Dussel plantea lo que puede considerarse como la “esencia” del método analéctico: “El *ser* del capital *es* el valor, el *no-ser* (el no-valor) *es real*.”¹⁵⁹ La *analéctica* significa partir de la exterioridad, de lo que desde el punto de vista del sistema-totalidad imperante es *nada*, una *nada* que no obstante *es real* aunque para el *ser* signifique el *no-ser* (lo carente o desprovisto de ser). Enrique Dussel llamará “Ser” (**das Sein**) al “Fundamento” (**Grund**) de un sistema-totalidad. Este fundamento se define como identidad y todo lo que no entra dentro de este “ser-fundamento” es “no-ser” (nada). La ontología se *politiza*, porque ahora el “ser” pasa a designar el “fundamento” del sistema-totalidad. Todo lo que no entra dentro de este “fundamento” es nada (puro “no-ser”). Dussel tomará esta *politización* de la ontología de Marcuse, para quien la ontología designa ahora una “filosofía política”. Para Hegel, el Ser designa la *identidad* mientras que el Ente significa la *diferencia* (aunque la dialéctica apunte precisamente a subsumir la diferencia dentro de la identidad).

Para Dussel, la *analéctica* no significa una simple inversión de la dialéctica hegeliana, según la cual en lugar de partir de la “totalidad” (y por ende, del “ser” como “fundamento” de dicha totalidad) debe partirse ahora de la “exterioridad” (del “no-ser”, de la “nada”) para desde ahí proceder a juzgar la totalidad e invertirla.

Dussel escribe:

“La noción de analogía es ella analógica. La analogía del ser y de ente (cuya diferencia es ontológica: la ‘diferencia ontológica’) no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la ‘distinción meta-física’). Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y de

el decir de su **Fenomenología del espíritu**).

159 C. f. Enrique Dussel, **Hacia un Marx desconocido**, 62. Siglo XXI. México. 1988. La obra corresponde a una exégesis crítica del pensamiento del último Marx.

allí la denominación que proponemos (más allá de la de Heidegger) de ‘dis-tinción meta-física’.”¹⁶⁰

Conviene aclarar desde ya algunos conceptos que se emplearán de modo permanente en lo que resta de este capítulo.

Dussel entiende por “totalidad” un “sistema”. Toma la denominación de “sistema” de N. Luhmann (y la teoría de sistemas). Un “sistema” es una “totalidad auto-generadora”¹⁶¹, capaz de auto-organizarse en una interacción con el “medio” y con otros sistemas. Lo más importante de la teoría de Luhmann sobre los sistemas es que con dicho concepto se excluye la idea de “sujeto”. En efecto, el sistema se concibe como una especie de “meta-sujeto” para el cual todo lo que no es “sistema” es “medio”, lo que de acuerdo a la intención original de Luhmann permitiría excluir de una vez y para siempre la idea de “sujeto”.

Pero la intención de Dussel es todavía más radical: no sólo el ser se dice de muchas maneras; también el no-ser. La “Filosofía de la liberación” se aparta de esta manera del tomismo¹⁶², porque para la tradición filosófica occidental el ser coincide con lo real. Lo real y el ser lo mismo son. Todo lo que no es “ser” es “nada”. Pero se puede partir también de lo que es “de otro modo que ser”, y *no* “ser de otro modo” (según lo hace notar el mismo Lévinas, en su trabajo de 1974). Esto último es lo que se propone Dussel.

Así lo reconoce por lo demás Mariano Moreno Villa, en un trabajo dedicado a la relación entre Dussel y los principales filósofos europeos que han influido en la “Filosofía de la liberación” (Husserl, Heidegger, y Lévinas):

“El método dialéctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, a través de su propio interior: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes.”¹⁶³

160 Enrique Dussel, obra citada, 116.

161 Esta idea es fundamental: un sistema es una totalidad capaz de auto-generarse (en el sentido que le concede Humberto Maturana a esta expresión: **auto-poiesis**) y también autorreferente.

162 Para Tomás de Aquino: “El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza /.../ Ahora bien, como en Dios nada es potencial, se sigue que en Él la esencia no es distinta de su ser. Por consiguiente, su esencia es su ser.” (*Summa Theologica*, Pte. I, q. 3, a. 4).

163 Mariano Moreno Villa, *Husserl, Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la liberación*, 52. Anthropos. Barcelona. 1998.

Y prosigue el mismo autor en estos términos:

“El método adecuado para describir estas situaciones lo denomina Dussel ‘ana-léctico’ /.../ En sentido estricto no es un nuevo método, distinto del dialéctico, sino que estamos ante una especie de ‘ana-dialéctica’, en tanto que constituye un ‘momento’ del método dialéctico, pues da prioridad absoluta a lo que hay ‘más allá’ de la Totalidad: el otro como otro, como ‘dis-tinto’.”¹⁶⁴

Lo anterior es importante, porque nos otorga la clave hermenéutica para interpretar correctamente el concepto de “ana-léctica”. No se trata de un “método” diferente y opuesto a la dialéctica (hegeliana o marxista). Se trata más bien de un “momento” (el “momento ana-léctico”) que parte del otro como otro, “dis-tinto”, no sólo diferente, de la Totalidad: el otro será ahora el bárbaro, el no-humano, la “nada”. Se comprende también la oposición con el tomismo, porque si el “ser” es la “nada” (el “no-ser”) es *real*. Realidad y ser no coinciden. La “Filosofía de la liberación” le da la razón a Xavier Zubiri en este punto: la “realidad” es el **prius** (lo previo, lo que está o se ubica *aquende* el ser).

Llamaremos “Totalidad”, con mayúscula, a la relación que va de los entes al ser y del ser a los entes: “Totalidad Metafísica”. Hablaremos de “totalidad”, con minúscula, cuando nos refiramos al sistema o a sus distintos niveles. Así por ejemplo: para Dussel, el sistema-mundo que hoy por hoy rige todas las relaciones a escala planetaria es una totalidad imperial con su “centro” y sus distintas periferias (todas ellas igualmente oprimidas).

Será exterioridad lo que el sistema-totalidad no consigue integrar, un contenido que se muestra como *in-integrable*: esta exterioridad es la del bárbaro, el pobre, la víctima, el excluido y a un tiempo marginado, el segregado (aunque sea de un modo no *intencional*). Para Dussel, es esta exterioridad (la de la víctima) el “momento ana-léctico” del que parte la “Filosofía de la liberación”, por medio del cual busca juzgarse al sistema que produce víctimas a fin de invertirlo. Ahora bien: es imposible que no existan víctimas, no por una razón empírica sino que lógica. Siempre existirán víctimas, por lo que también existirá la exterioridad partiendo de la cual es posible, si se atiende al llamado (o el clamor de la víctima), juzgar *éticamente* al sistema dominante y proceder a su inversión (también de naturaleza ética).

164 Mariano Moreno Villa, obra citada, 52.

Conviene desde ya distinguir entre “ética”, “moral” y “eticidad”: para Dussel, la ética es lo que permite juzgar a un sistema-totalidad (por ejemplo: el presente “sistema-mundo” surgido en 1492, con el Descubrimiento de América y su posterior colonización) situándose siempre desde una exterioridad (o sea, desde un más allá del sistema al que se busca invertir). La moral es lo que busca defender el orden establecido (momento intra-sistémico) en oposición a la ética (momento extra-sistémico). La eticidad corresponde a la totalidad del sistema-mundo (con sus máximas, micro-estructuras, acciones, etc) en relación con el funcionamiento total de dicha totalidad.

Por ejemplo: para Dussel, Marx (en **El Capital**) propone una “ética” que niega la moralidad burguesa del capital, mero trabajo acumulado (pasado) por la ética del trabajo vivo (presente), fuente genuina de todos los valores (valores de uso y valores de cambio) pero imposible de cuantificar (exterioridad viviente) y por lo mismo, opuesta a ese “fetiche”¹⁶⁵ que es el capital (valor susceptible de ser valorizado).

Nos queda ahora por resumir los distintos momentos que comprende el método.

Dussel distingue seis momentos que se van concatenando entre sí hasta llegar a determinarse mutuamente:

- A.) Todo parte del **ethos** (momento de comprensión existencial del ser) que se encuentra en la base de cualquier ética.
- B.) Todo **ethos** presupone una serie de éticas cómplices, interpretativo-comprensivas pero acríticas, que en ocasiones pueden acceder al nivel pragmático de la comunicación (por ejemplo, las opiniones éticas vigentes: la propiedad privada es un derecho inalienable; el lucro es válido como ganancia legítima obtenida por los privados, etc).
- C.) El tercer momento lo comprende aquella “ética ontológica”, “dialéctica”, que busca reflexionar sobre los fundamentos a partir de los cuales se constituye la totalidad vigente (o sistema de eticidad imperante hasta aquí).

¹⁶⁵ Para Marx, el fetichismo de las mercancías es aquel momento en el que el valor (una simple cristalización de tiempo de trabajo necesario) adquiere autonomía, transformándose el proceso de valorización del capital en una especie de proceso taumátúrgico en el que las personas se vuelven cosas y las cosas personas.

La ética ontológica termina aquí su reflexión. Una “ética de la liberación” debe comenzar la suya donde termina la primera ética. Su punto de partida no puede ser la “Totalidad” sino que una “Exterioridad”¹⁶⁶, *realmente* alterativa, imposible de subsumir para esa totalidad primera. Dussel distingue por ello otros tres momentos cuya finalidad es invertir lo concluido por la ética ontológica, dialéctica, para la cual su horizonte es la totalidad de la que parte y a la que todo tiende finalmente.

Encontramos a continuación los siguientes momentos:

- D.) Un cuarto momento que consiste en un **ethos trans-ontológico**, “trans-existencial”, pero todavía acrítico, aunque por el hecho de ser “trans” conlleva ya un grado importante de criticidad de los otros tres momentos anteriores.
- E.) Un quinto momento constituido por una ética todavía acrítica, no pensada ni formulada explícitamente (aquí Dussel señala a modo de ejemplo la clara crítica meta-física, “trans-existencial”, de los antiguos profetas de Israel).
- F.) El sexto momento es el llamado “momento ana-léctico”, de la ética meta-física que dejándose interpelar por la voz del **ethos liberador**, “trans-existencial”, voz que procede directamente de la (s) víctima (s) somete al anterior **ethos** y a las éticas cómplices que le son afines a la crítica liberadora, que termina invirtiendo aquello concluido por la ética ontológica, dialéctica.

Dussel agrega:

“La ética ontológica es propiamente la dialéctica. La ética meta-física es originariamente la ana-léctica.”¹⁶⁷

El método nos otorga el sujeto. En ese aspecto parecen coincidir todos los filósofos que adhieren a esta corriente del pensamiento latinoamericano. Clarificar este punto es el principal problema que se propone abordar el presente capítulo.

¹⁶⁶ Hablamos de “Exterioridad”, con mayúscula, porque queremos enfatizar el momento positivo, “ana-léctico”, en el que la “nada” (puro “no-ser”) niega a esa “Totalidad” que aparece negándola a su vez (como el capital niega al trabajo y las razas blancas a las no blancas).

¹⁶⁷ Enrique Dussel, obra citada, tomo 1, 179. Los distintos momentos se van concatenando en forma analógica. La analogía del ser implica reconocer la eminencia que sólo del Otro procede. Pero la analogía no significa para Dussel, un nuevo método, sino un momento.

Para Rodolfo Kusch:

“El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente, el discurso filosófico tiene un solo sujeto, y este será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto.”¹⁶⁸

El método de la “Filosofía de la liberación” debe conducirnos a aclarar cuál es el “sujeto” de esta nueva forma de filosofar.

Es en este punto donde divergen las distintas corrientes que forman parte de esta filosofía. La discrepancia surge en cuanto al método y al sujeto que se determina con dicho método.

Dussel y Scannone se separan y no coinciden en sus apreciaciones más generales *precisamente* en este punto, aunque ambos sigan hablando en los mismos términos y denominen de igual forma al método que proponen como método del filosofar liberador.

Para Scannone, la ana-léctica designa la dialéctica de la analogía (en clara referencia al tomismo), cuyos momentos se contraponen a esos otros momentos que considera la dialéctica (tanto de signo hegeliano como marxista). Se trataría de un nuevo método ciertamente que comprendería la distinción propuesta por Paul Ricoeur entre una “vía larga” y otra “vía corta”. La primera de las vías (la llamada “vía larga”) comprende la hermenéutica de la cultura como interpretación de los símbolos en que se expresa dicha cultura¹⁶⁹. La segunda vía (la “vía corta”) comprende una fenomenología de la conciencia.

Para Dussel, la “ana-léctica” no consiste en otro método distinto de la dialéctica, sino que se trata en el fondo de una apertura de la misma dialéctica a la trascendencia que supone el Otro, “momento meta-físico” (en el decir del pensador trasandino) que permite realizar la inversión de la totalidad por una exterioridad que no conciente en ser asimilada ni subsumida dentro de la primera totalidad.

168 Rodolfo Kusch, **Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo**, 90. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Buenos Aires. 1975.

169 Juan Carlos Scannone llama por eso al pensar que piensa desde la cultura y sus símbolos, un “pensar inculturado”, mediador desde un punto de vista epistemológico, frente al pueblo al que busca comprender y servir.

Además este “momento meta-físico”, alterativo, mediante el cual se invierte la totalidad por la irrupción de una exterioridad que permite juzgar a la misma totalidad, impone una visión distinta de la analogía (bastante alejada de la tradición tomista y neo-tomista), porque el ser y lo real no coinciden ya.

En efecto, Dussel quien sigue a Lévinas en este aspecto del problema, entiende la ética como “meta-física” (no la ontología, en lo que coincide con el filósofo lituano). La diferencia con Lévinas estriba en la naturaleza de la alteridad en la que ambos están pensando. Mientras para Lévinas, el Otro es lo *absolutamente* Otro (= el “In-finito” o “Dios”) que nos contempla a través del rostro (el semblante) del otro (la viuda o el huérfano), Dussel propone que el otro es siempre otro respecto de un sistema (o totalidad) para el cual, el otro es el bárbaro o la nada carente de todo sentido. Pero esta “nada” es “real”. La “ana-léctica” permite hacerse cargo de esta alteridad concreta haciéndole justicia mediante la crítica liberadora, cuya finalidad es invertir la totalidad a través de la afirmación positiva de un momento previo, “meta-físico”, el momento de la víctima que se encuentra antes (en el sentido de anterior) al sistema (o totalidad) opresor (a) que la niega impidiéndole desarrollar su vida. El Otro es la víctima (él o ella, hombre o mujer, “dis-tinto” (a), impedidos por el sistema opresor de realizar su vida) no sólo excluida sino que también oprimida.

La clave hermenéutica que permite comprender este “momento ana-léctico”, para expresarnos como Dussel, es el Otro como víctima (y no sólo como un *pauper*: pobre). La “Filosofía de la liberación” piensa desde las víctimas y no desde el sistema-totalidad que produce las víctimas (principalmente por la imposibilidad de que no existan “víctimas”: una imposibilidad lógica, no sólo empírica). Dussel nos demuestra que el mal *absoluto*, “meta-físico”, es aquel que se deriva de la propia *finitud* humana, lo que impide que no se vayan a producir víctimas (aunque sea dentro de un “sistema socialista”, opuesto en teoría al sistema actualmente imperante, “neo-liberal”).

En resumen: la “filosofía analéctica”¹⁷⁰ comprende como sujeto de su filosofar al otro, él o ella, víctima de un sistema-totalidad opresor que impide que él o ella puedan realizar su vida, no sólo marginándolos sino que oprimiéndolos, aunque sea mediante una acción no *intencional* (y eso ante la imposibilidad de que no existan víctimas, porque siempre las habrá).

170 El prefijo griego “*ana*” significa precisamente lo que está sobre, encima, determinando esa “eminencia” a la que Lévinas le concede el status de “rostro”.

Dussel escribe:

“El Otro será la / el otra / o mujer / hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico.”¹⁷¹

El “universal situado” (según mario c. Casalla)

Conviene ahora, antes de dar por finalizada esta primera sección, donde hemos sometido a discusión el problema del método y el sujeto de la “Filosofía de la liberación”, aclarar uno de los puntos más importantes de este nuevo filosofar americano: el que dice relación con la construcción de una nueva clase de universalidad. La “universalidad situada” (y la consecuencia metodológica más importante que de ello se deriva: la “lectura *culturalmente* situada”) opuesta a la “universalidad sin más”, o también al “universal concreto” (en el sentido de Hegel).

Debemos preocuparnos ahora del “concepto” de “universal situado”¹⁷² (o bien, de “universal analógico” en el decir de Enrique Dussel).

Utilizaremos esta palabra, “concepto” (**der Begriff**), en un sentido rigurosamente técnico, hegeliano.

Para Hegel:

“El concepto es un saber verdadero, no el pensamiento como puro universal; además, el concepto es el pensamiento, el pensamiento en su vitalidad y actividad, o en tanto que se da su contenido a sí mismo. O el concepto es lo universal que se particulariza a sí mismo (por ejemplo, el animal, como *mamífero*, añade esto a la determinación exterior de animal.)”¹⁷³

El concepto no es una simple abstracción, sino la concreción *esencial* del pensamiento (hace notar Hegel):

171 Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 16. Trotta. Madrid. 1998.

172 Horacio Cerutti discute esta denominación, porque para él sólo se trata de un particular que se afirma como totalidad (= un “particular ideológico”).

173 Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, 40-41. Sarpe. España. 1984.

“El pensamiento no es nada vacío, abstracto, sino que es determinante y precisamente determinante de sí mismo; o el pensamiento es esencialmente concreto. *A este pensamiento concreto lo llamamos concepto.*”¹⁷⁴

En palabras de Mario C. Casalla, este “universal situado” se define como:

“/.../ el enraizamiento en una *situación histórica* (y no ya abstracción) de partida que a su vez, en tanto pro-yecto, es lanzada más allá de sus particularidades y atomizaciones hacia el fundamento mismo de su ser y existir¹⁷⁵ en la pluralidad mundial de las culturas.”¹⁷⁶

Para Mario C. Casalla, dos características *esenciales* determinan este “pro-yecto”¹⁷⁷:

- 1.) Totalización.
- 2.) Trascendencia.

Todo “proyecto” supone un “desde donde” –del cual se parte, y con lo que hay que contar- y un “hacia donde” –que re-orienta nuevamente hacia el fundamento mismo del existir y el ser-. Para Casalla, la totalización permite singularizar el “proyecto”, porque se trata nada menos que de la construcción de un **ethos** bien definido, “nuevo”. Pero la trascendencia permite re-orientar dicho proyecto hacia el fundamento de todo ser y existir (lo que transforma al proyecto en algo universal). Sin embargo no se debe confundir nunca este “universal situado” con la mera “universalidad sin más”. La diferencia radica en la “estructura histórica” de la que se parte. Un “pensar situado” nunca puede confundirse con un puro pensar abstracto, porque *precisamente* se trata de un pensar que arranca de una *situación* (lo dado) pero no para quedarse en lo ya existente, sino para cuestionar *críticamente* lo habido *trascendiéndolo* (en eso radica por lo visto el carácter genuinamente “filosófico” del pensar latinoamericano de liberación). No tendría nada de sorprendente que la filosofía latinoamericana invoque su condición de un “pensar situado”, porque todo *pensamiento* (incluidas las formas *ideológicas* del pensar) arranca de algo previo (una *situación* o *contexto*). También este *contexto* es de naturaleza histórica. La situación es

174 Hegel, obra citada, 40.

175 Se trata de la construcción de una genuina ontología del ser americano (aspecto que queda realzado en el pensamiento de Rodolfo Kusch).

176 Mario C. Casalla, **Sentido y vigencia actual de la filosofía de la liberación en América Latina**, 89. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Buenos Aires.

177 Para Herbert Marcuse: “El término ‘proyecto’ subraya el elemento de libertad y responsabilidad en la determinación histórica.” (véase **El hombre unidimensional**, 26, N. 2).

siempre concreta, no abstracta. Lo novedoso no reside aquí sino en el carácter liberador que este pensamiento reivindica para sí.

Se entiende por “Filosofía de la liberación”¹⁷⁸ no una simple etapa más dentro de la historia de la filosofía latinoamericana. “Filosofía de la liberación” es la expresión teórica para designar un “movimiento histórico” que conmueve a los pueblos de América Latina en particular y del Tercer Mundo en general. Se trata de pensar los fundamentos mismos de un proyecto de liberación de los pueblos oprimidos de la situación de dependencia y postergación que sufren y experimentan en carne propia desde hace siglos. Este pensar que no puede ser sino “*teórico*” busca encausar el proyecto de liberación, re-orientando los problemas que se suscitan producto de la praxis misma de liberación en relación con los fundamentos del ser y el existir americanos.

Según Mario C. Casalla, tres son las tareas más urgentes que se le presentan al filosofar de liberación:

- A.) Proponer una ruptura ontológica (y no sólo una ruptura epistemológica) con el pensamiento hegemónico proveniente de Europa (al que ahora se le suma el pensamiento norteamericano).
- B.) Redefinir el concepto mismo de “filosofía” (en relación con lo que se entiende por “filosofía” en el pensamiento europeo, dominador, frente a la periferia latinoamericana y ahora también africana y asiática).
- C.) Revalorar el “lugar” donde acontece el filosofar (y también donde cabe ubicar al propio filósofo).

Uno de los puntos más controversiales de este nuevo pensamiento filosófico lo constituye el concepto de *liberación*.

La pregunta surge por sí sola: ¿qué se entiende por *liberación*? Las principales diferencias surgen a la hora de aclarar este concepto, el cual si no queremos transformarlo en un “abracadabra” en el que cualquiera ve y encuentra lo que quiere, requiere de una aclaración previa aunque la definición que se pueda ofrecer no suscite unanimidad y genere más de una discusión. La controversia es saludable en todo caso si lo que se pretende es someter a discusión los fundamentos mismos de un filosofar que se pretende de liberación.

¹⁷⁸ Escribimos “Filosofía”, con mayúscula, porque deseamos enfatizar el carácter fundacional de este nuevo pensamiento (que es más que una simple “etapa” dentro de la historia de la filosofía latinoamericana.)

Nosotros seguiremos a Casalla en este punto: el pensador argentino distingue en el concepto de *liberación* dos sentidos: a.) uno negativo; b.) otro positivo. “Liberación” en sentido negativo significa la transformación de las estructuras políticas, económicas y sociales que mantienen en la opresión y el subdesarrollo a los pueblos de América Latina. Se trata de sacudirse las cadenas de la opresión y el subdesarrollo.

Pero el sentido negativo que toda *liberación* en sentido estricto conlleva presenta varios peligros. Uno de ellos consiste en subvalorar la importancia que tiene la reflexión filosófica cayendo en la trampa que desde Marx se le tiende a la filosofía. La filosofía representaría en el mejor de los casos la “conciencia crítica” (lo cual es siempre mejor que nada) que el oprimido tendría de su situación. Esa conciencia se disuelve en la práctica revolucionaria a la que está llamado el oprimido y frente a la cual la filosofía se vuelve superflua.

Para Marx:

“Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diversos modos; se trata de transformarlo.”¹⁷⁹

Pero la *liberación* presenta problemas que son de índole genuinamente “filosófica” y que ninguna “praxis” por más revolucionaria que se pretenda puede desconocer. Se trata de pensar esta irrupción dentro del pensamiento filosófico latinoamericano como “Filosofía de la liberación” y no como mera “filosofía de la libertad”¹⁸⁰. Hablar de *liberación* (en lugar de *libertad*) no es intrascendente ni pueril, porque representa *precisamente* nuestra condición de periferia (en relación con el pensamiento dominante, hegemónico, europeo) a nivel filosófico. No podemos hablar de *libertad* en sentido puro y simple, porque en filosofía se entiende por *libertad* un estado o atributo del ser (que puede existir o no); *sin embargo* para el pensar hegemónico de lo que no existe duda alguna es de que *hay* ser. El punto de partida de dicho pensar dominador es el ser, pero lo anterior no es válido para un pensar que quiere reflexionar no desde el “centro” sino que desde la “periferia”. Para ese “pensar periférico” el punto de partida no es el *ser*, sino lo previo a esa experiencia fundamental de que *hay* ser¹⁸¹.

179 Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis 11. Pueblos Unidos. Montevideo. 1959.

180 Ni siquiera cabe en el contexto de una “filosofía de la revolución” (en el sentido que, por ejemplo, le concede Sartre en **Materialismo y revolución**), porque el punto de partida sigue siendo la “libertad”, pero ahora en relación con un “sujeto” (el sujeto revolucionario) que sólo tendría que recobrarla para sí (la libertad: atributo fundamental de su **ser**.)

181 Rodolfo Kusch distingue la experiencia del **ser**, de esta otra experiencia previa, la del **estar** (definido

Para Mario C. Casalla:

“/.../ el término ‘liberación’ dice algo más fuerte y diferente que la clásica expresión ‘libertad’ en las filosofías europeas. No se trata de un ‘estado’, ni de un ‘atributo’ del ser (que puede o no poseerse), sino de un *movimiento histórico-conceptual de constitución del propio ser*.”¹⁸²

Se trata de articular este *movimiento histórico-conceptual* re-orientándolo en relación directa con el fundamento del ser y el existir.

Esta articulación adquiere así un alcance positivo: un pensamiento periférico, *situado* en relación con una coyuntura vital que le impone pensar las condiciones mismas que determinan todo esfuerzo práctico en pro de la emancipación, no puede partir del ser sino que debe interesarse por lo que se da antes que el ser.

Kusch lo reconoce en el siguiente pasaje:

“El estar¹⁸³ cae fuera del ser, se da antes y entra más en el *sentir* que en el *ver*.”¹⁸⁴

Este proyecto de articulación de un *sujeto histórico-cultural* supone dos aspectos:

- 1.) Integración: la afirmación del derecho de los pueblos oprimidos a su propia autodeterminación se da en forma integral, integrando a todos los pueblos del Tercer Mundo (tanto en Latinoamérica como también en Asia y en África) en una lucha común.
- 2.) Política: lo anterior se comprende fácilmente, porque se trata de una lucha por la vida en contra de lo que la destruye. Dicho de otra manera: la Política prima sobre la Guerra¹⁸⁵ así como la vida debe prevalecer sobre la muerte. En esto radica el aspecto positivo de la liberación: en reconocer que la vida debe imperar sobre la muerte.

Debemos ahora decir algunas cosas sobre el método de Casalla, al que nos hemos referido previamente (en la *introducción*). En este capítulo, nos interesa

ahora como el “pre-recinto” del ser) (en **El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico**, 170-171). Buenos Aires. 1989.

182 Mario C. Casalla, artículo citado, 80.

183 Kusch reconoce en la experiencia del símbolo la expresión de aquello que se ubica antes que el *ser* (en este caso, la experiencia del *estar* comprendido como “potencia de instalación”: véase la obra de Kusch **Esbozo de una antropología filosófica americana**, Bs. Aires, 1978.)

184 Rodolfo Kusch, **El hombre argentino y americano**, 140. Bs. Aires. 1989.

185 Hablamos de Política y Guerra, con mayúscula, porque de lo que aquí se trata es de expresar la experiencia originaria de nuestros pueblos con la opresión y su lucha por la liberación (la que entenderemos siempre en dos sentidos: negativo y positivo).

estudiar la recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en el pensamiento de Lévinas. En el primer capítulo y en el segundo, dejamos que sólo hablara Lévinas al que convenientemente *situamos* en relación con el contexto histórico y su situación comunicativa, que aparecía determinando su discurso. En el tercer capítulo hicimos lo mismo con Dussel. Ahora deben aclararse algunas confusiones que puedan surgir en relación con el método que seguimos en esta investigación.

El método presenta como característica principal la distinción de una doble *situacionalidad*: la del sujeto de la investigación y la de su objeto.

Casalla define lo que va a entender por *situación* de la siguiente manera:

“/.../ la situación no es el conjunto prefabricado de acontecimientos que rodean al hecho (una obra, un autor, una idea).”¹⁸⁶

La definición es negativa, pues empieza estableciendo lo que la *situación* no es; en efecto, en primer lugar por *situación* no debe entenderse un mero conjunto de hechos, de acontecimientos. Pero en segundo lugar, debe establecerse ahora en positivo lo que la *situación* sí es. Esto ayuda a delimitar un concepto (al establecer como primer paso lo que no es para luego, en un segundo paso, aclarar lo que sí es).

Casalla prosigue su explicación diciendo:

“*Situar un pensamiento es comprenderlo dentro de aquella estructura histórica (es decir no meramente formal) en relación con la cual ésta se expresa y dentro de la cual adquiere su especificidad.*”¹⁸⁷

Se va a entender por *situación* no un a priori, no algo que se da en conjunto con los simples *hechos*, los cuales por lo demás son empíricamente cuantificables.

La *situación* no coincide necesariamente con los *hechos observables* (a simple vista). Para decirlo con palabras de Hegel, la mera apariencia fenoménica no siempre coincide con la esencia, y es tarea del análisis sacar a la luz dicha “esencia” (**Wesen**). Sólo ahora nos encontramos en condiciones de comprender lo que Casalla entiende por este concepto (y sus reales alcances epistemológicos y metodológicos).

186 Mario C. Casalla, **Crisis de Europa y reconstrucción del hombre**, 104. Castañeda. Buenos Aires.
1977.

187 Casalla, obra citada, 104.

El filósofo argentino escribe.

“[La *situación*]¹⁸⁸ antes bien será entrevista como el *horizonte de sentido contra y a partir del cual opera un determinado pensamiento o actividad*. Todo pensamiento es un discurso *situado*, esto significa: todo pensamiento es discurso de una determinada situación, tanto como la ‘superación’ (en sentido dialéctico) de la misma.”¹⁸⁹

Dos *aberraciones* (en sentido epistemológico y también metodológico) deben evitarse:

- 1.) El pensamiento bastardo.
- 2.) El pensamiento historicista.

El primero pretende afirmar una *universalidad sin más*, en nombre de una “objetividad” que se quiere presentar como “científica”, y que sólo termina reduciendo al pensamiento a algo inocuo e insípido.

Para este supuesto pensamiento “científico”, los hechos (obras, personas, acontecimientos) valen por sí mismos (en teoría, se abogaría por su “autonomía”, al margen de la historia y del contexto), en forma descontextualizada.

El segundo tipo de pensamiento (el historicista) reduce los hechos a simples datos colaterales (por ejemplo: la biografía del autor o las circunstancias históricas y religiosas que aquí puedan concurrir, tratándose de un pensador y su obra). En nuestro caso, tomamos en consideración los datos biográficos de los pensadores aquí trabajados (Lévinas y Dussel), pero sólo con el propósito de esclarecer el contexto histórico y la situación comunicativa que en ambos concurría, no para elaborar un juicio de conjunto de la “estructura histórica” (= el “horizonte de sentido”¹⁹⁰) que es posible observar en los dos ejemplos. Nuestra distinción con fines analíticos entre “contexto” y “situación” nos facilitó la tarea, porque lo que Casalla llama *situación* (equivalente a lo que Ortega denominaría como *circunstancias*¹⁹¹) viene dada, en nuestra opinión, tanto por el “contexto” como por la “situación”.

188 La escritura entre corchetes es nuestra, no figura en el texto original de Casalla.

189 Casalla, obra citada, 105.

190 Entendemos por “horizonte de sentido” el margen de libertad que existe y rodea a una “decisión” (libertad comprendida en sentido existencial, según lo explica Marcuse en **El hombre unidimensional**.)

191 Según Ortega, “yo soy yo y mis circunstancias” (entendiendo por “circunstancia” aquello con lo que me encuentro y además con lo que debo contar de antemano ayudando a configurar un “mundo” en sentido genuino.)

Preferimos hablar de “horizonte” (en el sentido de Marcuse o de Sartre¹⁹²) en lugar de “situación” por razones de simplicidad, porque como quedó de manifiesto ya en el primer capítulo, lo que a nosotros nos interesa no es tanto “situar” a Lévinas (y a Dussel) en relación con sus respectivos “proyectos”, sino someter a un examen acucioso la “recepción” que lleva a cabo Enrique Dussel del problema del Otro en el pensamiento de Emmanuel Lévinas.

En el capítulo anterior, definimos la “recepción” (su concepto racional y no las deformaciones ideológicas a que se pueda prestar este problema por parte de un sector del pensamiento latinoamericano¹⁹³) como la “fusión *horizóntica*” entre dos “horizontes” (para nosotros, esos horizontes vienen concedidos por los distintos niveles o circuitos comunicativos que en el primer capítulo se determinaron: el nivel o circuito de la producción, de la recepción y de la comunicación); estos dos “horizontes” nos permiten *situar* convenientemente los discursos filosóficos tanto de Lévinas como de Dussel en relación con sus respectivos “proyectos”.

Nos centraremos ahora en el punto de partida de una “Ética de la liberación”, porque en nuestra opinión el problema del método y del sujeto de un filosofar que se pretende liberador, ha quedado zanjado de un modo definitivo.

Se trata simplemente de aplicar el método que sigue esta investigación al objeto de nuestra atención en el presente capítulo: Enrique Dussel y su “Ética de la liberación”.

El punto de partida de una “ética de la liberación”

En esta sección, y también en las restantes, hablará sólo Dussel (tal como en el capítulo segundo dejamos que hablara únicamente Lévinas).

Nos abocaremos a examinar sólo la obra de 1998, **Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, absteniéndonos de formular comentarios y limitándonos meramente a describir y explicar los futuros desarrollos de Dussel.

192 La idea de “horizonte” conlleva la de “proyecto” que Marcuse toma de Sartre (en su **Crítica de la razón dialéctica**.)

193 Nos referimos al sector representado por Augusto Salazar Bondy entre otros.

Conforme al método que empleamos en esta investigación se trata aquí de ubicar al sujeto y al objeto de la misma en relación con sus respectivos “horizontes históricos”¹⁹⁴.

Nosotros le hemos incorporado al método un tercer momento (el nivel o circuito de la comunicación) del que hablaremos luego en un próximo capítulo. Pensamos que el punto de partida de una “Ética de la liberación” viene dado por el mismo “horizonte histórico” al que responde la obra de Dussel por tratarse como cualquier otro discurso de un “discurso *situado*”.

Ahora bien: para Dussel, el punto de partida de una “Ética de la liberación” se sitúa *precisamente* donde las otras éticas piensan que ha terminado su tarea. Esto quiere decir que la “Ética de la liberación” principia donde terminan las demás éticas. Lo que propone Dussel es de la mayor importancia teórica (pero también metodológica), porque se trata de subsumir los principios teóricos (y prácticos) que han aportado las otras éticas integrándolos dentro de una unidad superior, como primera tarea de índole metodológica. Pero la segunda tarea consiste en mostrar la insuficiencia de las restantes éticas. Se trata de una crítica negativa, que asume los principios de la “teoría negativa” (según el designio de Max Horkheimer) pero situándose en otro momento, previo a la misma totalidad *criticada*, el “momento meta-físico”, por intermedio del cual se estará en condiciones de invertir dicha totalidad.

La diferencia con la Escuela de Frankfurt (de la que Dussel y la “Ética de la liberación” tienen mucho que aprender) consiste en este momento, “ana-léctico”¹⁹⁵, que permite juzgar e invertir la totalidad a través de una “exterioridad”, imposible de integrar dentro de la totalidad (a la que niega).

La “Ética de la liberación” es una ética de la vida. La vida humana es el punto de partida de esta ética. La vida es el criterio desde el que cabe juzgar toda norma, acción, institución o sistema de eticidad.

194 Corresponderá aquí a lo que Casalla llama “situación”.

195 Empleamos aquí la palabra “ana-léctico” como equivalente a “meta-físico”, importante punto que aclararemos en el transcurso del presente capítulo.

Dussel lo explica de la siguiente manera:

“Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ello deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una *ética de contenido o material*.”¹⁹⁶

Dussel propone conforme a esto un principio con pretensiones de universalidad. Este “principio universal”¹⁹⁷, ético, tiene un fundamento material, en la corporeidad inherente a la vida humana, de todo ser humano.

Dussel enuncia este principio universal, inherente a todas las éticas y muy en especial en el caso de aquellas “éticas críticas”, en los siguientes términos:

“el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de *universalidad*.”¹⁹⁸

Dussel define la vida, la vida humana, centro de toda ética, conforme a los siguientes parámetros:

“La *vida* de la que hablamos es la vida *humana*. Por *humana* entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario.”¹⁹⁹

Con esto, Dussel procura apartarse por igual de los *vitalismos* (por ejemplo, el vitalismo irracionalista de un Spengler que va a influir decisivamente en la doctrina del Nacionalsocialismo), y también del materialismo estándar (por ejemplo, del marxismo soviético²⁰⁰ y su monismo metafísico consistente en anteponer la “materia” al “espíritu” en su versión hegeliana).

Nada más alejado de esta ética que el idealismo (en su versión alemana, sea que nos ubiquemos en el kantismo o en el pensamiento hegeliano). Se aparta también del vitalismo metafísico de un Shopenhauer o Nietzsche. Se ubica a

196 Enrique Dussel, **Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, 91. Trotta. Madrid. 1998.

197 Kant discrepa de aquellas éticas que arrancan de un fundamento material, por considerar que sólo el aspecto formal de una máxima garantiza su universalidad.

198 Dussel, obra citada, 91.

199 Dussel, obra citada, tesis 3, 618.

200 Por ejemplo, en Stalin y su famoso opúsculo **Materialismo dialéctico y materialismo histórico**, & 2, donde se reseña el materialismo filosófico y sus características principales.

igual distancia del aristotelismo o del tomismo²⁰¹. No se trata de una ética racionalista o irracionalista. Se aleja igualmente de cualquier fundamentalismo. La *vida* no constituye un “modo de ser” sino un “modo de realidad” –agrega Dussel en abierta oposición a Hegel e inclusive a Heidegger, para quienes el *ser* se concibe como la genuina *ultimidad*, retomando una antigua tradición de la filosofía que se remonta a Parménides, quien establece por primera vez la identidad del ser y el pensar²⁰²-. Dussel propone una ética de la vida, que se coloca de parte de aquellos que no pudiendo realizar su vida dentro del actual sistema de eticidad imperante, acusan a éste proponiendo un juicio ético negativo.

La “Ética de la liberación” es una ética que parte de las víctimas, la alteridad máxima, y de los excluidos, radical exterioridad que el sistema no consigue reintegrar.

Debe distinguirse entre alteridad y exterioridad: la alteridad es la alteridad de la víctima, negadora del sistema que la oprime transformándola *precisamente* en lo que es, una víctima. La exterioridad es la exterioridad del excluido, del marginado, a quien se le ha negado hasta la posibilidad de reproducir y realizar su vida.

El juicio ético negativo consiste en juzgar al sistema como opresor, excluyente, por lo que representa a juicio de esta ética la “maldad absoluta”, en sentido metafísico, porque no permite que la víctima reproduzca y realice su vida y al oprimirla, la condena a morir condenándose de paso, porque deja sin cumplir el principio ético universal que obliga a toda cultura o sistema de eticidad a posibilitar que cada ser humano produzca, reproduzca y realice su vida, engendrando de dicha manera su propia negatividad.

Dussel prosigue:

“La vida humana de la que hablamos no es un concepto²⁰³, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto.”²⁰⁴

201 Hemos visto que en el tomismo el ser y la realidad coinciden, con lo que el orden existente recibe una justificación última en lo ontológico, en vista de que es el único orden racional y que se supedita por entero a la ley natural y a la ley divina.

202 Para Parménides: “/... / lo mismo son el ser que el pensar” (según la cita que hace de los fragmentos de los presocráticos, Juan David García Bacca, y el análisis de los mismos.)

203 Dussel discrepa aquí de Hegel, para quien como ya lo vimos “el concepto lo es todo”.

204 Dussel, obra citada, tesis 3, 618.

Dussel agrega en seguida:

“No es tampoco un “modo de ser”. La *vida humana* es un “modo de realidad”; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida pre-ontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica.”²⁰⁵

Dussel señala a Schelling, el último Schelling con su filosofía de la religión como un antecedente previo de la “Filosofía de la liberación”²⁰⁶, además de Marx (también el último Marx en este caso), Sartre, Emmanuel Lévinas y Xavier Zubiri.

En todos estos casos, se trata de pensadores que se han situado en su reflexión más allá de la totalidad, abriéndose a la experiencia de la alteridad negada en el seno de dicha totalidad.

El Otro, él o ella, como víctima (la suprema alteridad) y como excluido (la exterioridad misma), es el criterio desde el cual puede evaluarse éticamente una totalidad (y sus pretensiones de bondad).

Dussel divide su obra en dos partes. La primera parte está dedicada a exponer los fundamentos de la “Ética de la liberación”. El filósofo llama a esta parte “Ética I”. La segunda parte (o también “Ética II”) está orientada a exponer la crítica ética, la cual alberga pretensiones de validez anti-hegemónica así como de fundamentación de una praxis de liberación.

El libro se divide en seis capítulos de los cuales nos interesa únicamente el cuarto capítulo. En ese capítulo, Enrique Dussel propone un diálogo con varios pensadores, pero muy especialmente con Emmanuel Lévinas. Por ello es que nos remitiremos de preferencia a ese capítulo, pero además porque como el mismo Dussel indica, en varias partes de su obra, es aquí donde comienza propiamente la tarea de la “Ética de la liberación”.

Esta ética parte de las víctimas, de la existencia de los excluidos (u oprimidos, aunque deba distinguirse entre ambos: una cosa son las víctimas y otra los ex-

205 Dussel, obra citada, tesis 3, 618.

206 El último Schelling critica a Hegel por identificar al ser con el pensar, con lo que deja de lado la existencia y postula en su lugar al “Señor del ser” (*Herrn des Seins*), de donde tomará Heidegger su famosa idea del “Pastor del ser” (véase su *Carta sobre el humanismo*).

cluidos). Cuestiona directamente las pretensiones de bondad del sistema. Para Dussel, toda norma, acto, institución o sistema de eticidad se proponen como objetivo o meta última el *bien*. Es esa pretensión de bondad, inherente a todo sistema, la que se cuestiona cuando se toma conciencia de que existe la víctima. Peor aun: la maldad del sistema se descubre ahora como el presupuesto necesario para juzgar sobre cualquier situación que entrañe normas, acciones, instituciones o sistemas complejos.

Siempre existirán víctimas, imposibilidad ésta no sólo empírica sino que también lógica, y que exige al pensador situarse desde el lado de las víctimas, con el fin de poder juzgar al sistema desde la existencia misma de las víctimas (resultado no intencional de la propia inercia de los sistemas.) En esto consiste por lo demás el “momento ana-léctico”²⁰⁷: en negar aquello que niega la existencia de las víctimas, impidiendo que la víctima pueda reproducir y realizar su vida. En **Crítica de la modernidad**, Touraine reconoce la necesidad de someter a una crítica implacable cualquier intento de restaurar una totalidad, porque la mejor defensa contra estas tentaciones totalitarias es siempre:

“la racionalización y la crítica implacable de todo aquello que pretenda hablar en nombre de una totalidad.”²⁰⁸

¡Que el bien sea la finalidad, el propósito último, de toda empresa humana, es algo que ya Platón y Aristóteles²⁰⁹ señalaron en su momento!

¿Qué es lo que entiende Dussel por *bondad*? Para el pensador trasandino, la *bondad*, el *bien como proyecto* se define como:

“/.../ un sujeto ético concreto, pero sólo al obrar el ‘bien’ (de la norma, acción...).”²¹⁰

207 Dussel lee a Marx en clave hermenéutica: para él, la obra **El Capital** es una “ética”, si por “ética” vamos a entender el situarnos en el ámbito de la exterioridad, para desde ahí proceder a la inversión del sistema opresor. Según Dussel, Marx no es el pensador de la totalidad sino de la exterioridad (la del trabajo vivo esclavizado y consumido por el capital o trabajo acumulado, trabajo muerto finalmente) (en contra de toda la tradición marxista posterior, que va desde Lukács hasta Althusser.)

208 Alain Touraine, **Crítica de la modernidad**, 309. Fondo de Cultura Económica. México. 2000.

209 Aristóteles dice: “Todo Estado es sin duda una asociación, y toda asociación no se forma sino teniendo presente algún bien, pues los hombres, cualesquiera que ellos sean, nada hacen si no es con vistas a lo que les parece ser bueno.” (**La Política**, libro 1, capítulo 1, 11. Editorial Ercilla, Santiago de Chile, 1988.)

210 Dussel, obra citada, 12.

Más adelante, al finalizar su capítulo tercero (al que nos referiremos posteriormente) se nos dice:

“Lo ‘bueno (**das Gute, good**)’ es entonces un acto, conjunto institucional de actos, o totalidad ético-cultural que integra efectivamente como sus condiciones de posibilidad y constitución la materialidad ética, a la formalidad moral y la operabilidad concreta (la factibilidad ética).”²¹¹

Debemos aclarar estos puntos: Dussel habla de lo *bueno* y nos dice que debe entenderse como todo acto (o también, conjunto institucional de actos) que integra en cuanto “totalidad ético-cultural”²¹² dentro de sus condiciones de posibilidad y constitución a la materialidad ética, a la formalidad moral y a la operabilidad concreta (lo que Dussel, siguiendo a Franz Hinkelammert, llama la “factibilidad ética”²¹³).

En la obra de 1988, dedicada a Marx, Dussel definía la “ética” (siempre en oposición a la “moral”) en los siguientes términos:

“Por ‘moral’²¹⁴ entendemos el sistema práctico y teórico del sistema vigente, establecido, dominante (el capitalista); por ‘ética’ definimos el ámbito crítico desde la exterioridad del sistema vigente (el ‘trabajo vivo’ para Marx, desde donde se critica la ‘moral burguesa’ constituida).”²¹⁵

Pero en la obra de 1998, la única que aquí nos interesa, el sentido que se le otorga a los conceptos es otro:

- “a.) Lo ‘ético’ es el aspecto material o de contenido de la ética /.../ Capítulo 1.
- b.) Lo ‘moral’ es el aspecto formal o procedimental, intersubjetivo comunitario /.../ Capítulo 2.
- c.) La ‘eticidad’ (**Sittlichkeit**) es la totalidad concreta del mundo, del ‘horizonte cultural’ (es mi antigua ‘moral’ de mis obras anteriores /.../). Capítulo 3.”²¹⁶

211 Dussel, obra citada, 278-279.

212 Dussel define al sistema como una “totalidad ético-cultural”, cuya pretensión final es siempre el “bien”, lo “bueno”.

213 Dussel incorpora la “factibilidad ética” a la lista de posibilidades (e imposibilidades) señaladas por Hinkelammert.

214 En sus obras anteriores, Dussel confunde la moral con la eticidad (que en la obra de 1998 define al sistema en su conjunto mientras que lo moral guarda ahora relación con el aspecto formal, en contraste con lo ético que se relaciona con el aspecto material o de contenido de la ética).

215 Enrique Dussel, **Hacia un Marx desconocido**, N. 13, 113. Siglo XXI. México. 1988.

216 Dussel, obra citada, tesis 4, 619.

En español, no podemos distinguir entre **Sittlichkeit** (eticidad) y **Moralität** (moralidad), porque en ambos casos sólo disponemos de un único sustantivo (“moral”, “moralidad”) para traducir lo que en alemán corresponde claramente a dos sustantivos con significados diferentes.

En esta investigación (ver páginas 124 y 125 del presente capítulo), se propuso una definición provisional de “ética” en oposición a “moral” (definición sólo parcial, porque como lo indica claramente Dussel, se confunden los planos de la moral con los de la eticidad). Desde ahora en adelante, entenderemos por lo “ético” el plano material de una ética y por lo “moral” su aspecto formal, sentido definitivo que le otorgaremos a estos conceptos en el presente trabajo.

Debemos enfrentar ahora el problema del mal en Dussel (aunque aquí, sólo trataremos este aspecto del pensamiento del filósofo trasandino en lo que hace referencia al punto de partida de una “Ética de la liberación”, porque nuestro tema no es éste sino la recepción que efectúa Dussel del problema del Otro en Lévinas). Para Dussel, hay que partir distinguiendo entre un mal intra-sistémico (puramente *óntico* en el lenguaje del pensador argentino) y el mal absoluto, en sentido ontológico.

Según Dussel:

“/.../ el ‘mal originario’, fundamental o en el nivel ontológico, es descubierto por la razón ético-crítica en el fenómeno de la ‘totalización’ del sistema, indifferente a la factibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida y a la participación argumentante de las víctimas.”²¹⁷

Dussel agrega igualmente:

“El sistema de eticidad vigente sufre entonces a los ojos del crítico una total *inversión* (‘se pone de pie lo que estaba de cabeza’²¹⁸).”²¹⁹

Lo que el filósofo argentino quiere decir es lo siguiente: si el “bien” (**das Gute**) se define como todo acto o conjunto institucionalizado de actos capaz de integrar el aspecto material de la ética, su ámbito formal (de acuerdo a la razón

217 Dussel, obra citada, 301.

218 Dussel parafrasea aquí a Marx, quien en su prefacio al tomo primero de su obra **El Capital** advierte que el método en Hegel está de cabeza, lo que obliga a tener que enderezarlo, colocarlo de pie.

219 Dussel, obra citada, 301.

comunicativa) y la factibilidad ética que debe imperar finalmente; el “mal” es todo lo contrario. Indiferencia por el aspecto material, imposibilidad por parte de la víctima de reproducir y desarrollar su vida lo que se traduce además en la inviabilidad ética del sistema, y no participación argumentante (con la consecuente exclusión y marginación) de la víctima.

Dussel propone esta ética (contra cínicos). El cínico es aquel que niega la vida, pero incurre en un error de apreciación lógica. En efecto, no se puede argumentar en contra de la vida y a favor de la muerte, porque ello supondría la posibilidad de acometer una *performance* (ética) lo que contradice la argumentación del cínico, porque aquel se ha imposibilitado *precisamente* toda salida a ese respecto, ya que la muerte supone la *imposibilidad* (absoluta) de cualquier ejercicio ético (y moral) *a posteriori*. El que defiende la muerte optando por el suicidio incurre en una contradicción, porque el suicidio significa *propriadamente hablando* la imposibilidad de defender ninguna opción ética en el futuro, puesto que implica suprimir de una vez y para siempre cualquier futuro o porvenir en que se pueda pensar.

Veamos ahora detalladamente los pasos que conducirán a la víctima, desde la negación del presente sistema (I) hasta la formulación de una “alternativa” (o sistema II²²⁰), “utópica” o “inviabile” según el actual sistema vigente, pero que, *sin embargo*, no lo es si enfocamos el problema con los ojos de la “razón ético-crítica”.

Estos pasos serían los siguientes:

- 1.) La negación: las propias víctimas, no el crítico, experimentan toda la negatividad, verdadera *alienación*, que su condición les significa al interior del sistema y que no permite la reproducción y realización de la vida de las víctimas.

Esta negatividad originaria es reflejada en los siguientes términos por el mismo Marx:

“El trabajo produce, ciertamente, maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero también cabañas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Sustituye al

220

Este “sistema II” es la alternativa que la propia razón utópica dicta.

trabajo por la maquinaria, pero desplaza a algunos trabajadores hacia un tipo bárbaro de trabajo y convierte a los demás en máquinas.”²²¹

Veamos los otros momentos que consigna Dussel, para quien no es el crítico quien toma conciencia de la alienación sino la víctima, para la cual es su vida la que se encuentra en juego y se pierde diariamente.

- 2.) Afirmación ética radical de los principios material y formal: la víctima tiene derecho a realizar su vida y a participar argumentativamente en las instancias en que se deciden las estrategias (= una racionalidad instrumental que evalúa los medios en relación directa con los fines). La maldad del sistema queda al descubierto cuando la víctima advierte su imposibilidad de reproducir y realizar su vida en el presente sistema opresor.
- 3.) Conciencia ético-crítica de la propia negatividad de la víctima: en esta instancia las víctimas adquieren conciencia tanto de su opresión como de su marginación al interior del sistema hegemónico.
- 4.) Juicio ético negativo del sistema (I): la víctima se encuentra en condiciones de evaluar éticamente la maldad del presente sistema, el cual se descubre ante sus ojos como incapaz material y formalmente de asegurarle a los oprimidos el derecho a la prolongación y realización de su vida y a la incorporación en igualdad de condiciones a la comunidad argumentante del sistema, pero además de todo eso se revela también como inviable éticamente por todas las razones anteriormente dichas.
- 5.) Auto-interpelación en las comunidad de las víctimas²²²: la víctima descubre que forma una comunidad (la comunidad de los excluidos) con otras víctimas del presente sistema (mujeres víctimas del machismo dominante, razas no blancas oprimidas por los blancos, trabajadores excluidos del reparto de la riqueza que a menudo nace de su despojo directo, etc) la que eleva su voz exigiendo justicia.

En sus obras anteriores, Dussel empezaba su camino de impugnación del sistema en este punto, en la interpelación de la víctima (o de la comunidad de ellas).

221 Karl Marx, **Manuscritos económico-filosóficos**, Manuscrito I, 108. Alianza Editorial. Madrid. 1989.

222 Es lo que Alain Touraine llama en su **Crítica de la modernidad**, “movimientos sociales”, no clases, cuyo objetivo fundamental es promover la defensa de los derechos esenciales de los distintos sujetos humanos (como las minorías étnicas, sexuales, etc) en contra de los sistemas.

Son las masas oprimidas, mujeres o razas no blancas víctimas del machismo en primer lugar (en la erótica del varón que niega la sexualidad femenina) o también, del racismo blanco (por ejemplo, en Sudáfrica durante el **Apartheid**) o, igualmente, los trabajadores tercermundistas que ven como sus fuentes laborales peligran condenándolos a ellos y a sus familias al flagelo de la cesantía, las que elevan sus voces e interpelan al crítico con sus demandas de justicia.

6^a.) Interpelación a los miembros dominantes del sistema: la protesta de las víctimas (recordando que para Dussel, el Otro, él o ella, se presenta como la exterioridad otra, distinta no diferente frente a la totalidad dominante y opresora) se dirige hacia quienes ocupan puestos de avanzada dentro del sistema hegemónico. Se trata de una protesta que apela a la “conciencia moral”²²³ de sus miembros. Pero no sólo a ellos se dirige esta interpelación de profundo contenido ético.

6^b.) Compromiso militante del intelectual orgánico: entre la comunidad hegemónica se levantan voces que tienden a solidarizar con la causa de los oprimidos. Se trata de quienes no siendo víctimas directas del actual sistema, son eso sí los testigos escandalizados de todo cuanto ocurre. Es en ese nivel donde debe buscarse al intelectual orgánico. Dicho intelectual, habiendo sido interpelado por las víctimas, se compromete con la causa de los oprimidos. Eleva su voz crítica contra la inercia del sistema que tiende a reproducir las condiciones que permiten que se perpetúe la muerte en detrimento de la vida.

Surge entonces la comunidad crítica, solidaria con las víctimas, comunidad formada por las propias víctimas, que levantan su voz exigiendo justicia.

7.) El intelectual orgánico presenta un diagnóstico ²²⁴ de la situación de opresión que vive la víctima, explicando las causas de la misma y proponiendo posibles caminos de acción a la comunidad ya formada de las víctimas, que en última instancia debe reflexionar y determinar las estrategias a seguir.

223 Hablamos de “conciencia moral” en sentido no ideológico, sino crítico (o “ético” si se prefiere también, en conformidad con la terminología del primer Dussel).

224 Es lo que Marx hace mediante su teoría de la plusvalía, a través de la cual destruye intelectualmente (o para decirlo con palabras de Karl Popper, procede a falsar) el discurso de la economía política clásica, demostrando que se trataba de una “ideología” aunque profana, no religiosa, cuyo objetivo fundamental no era otro que justificar “ideológicamente” el sistema imperante, pero al precio de olvidar el verdadero origen del capital (el trabajo vivo que se cosifica asumiendo la forma fetichista de una mercancía cuyo valor posee la rara cualidad “metafísica” de valorizarse de modo indefinido.)

- 8.) Construcción o afirmación dialéctica de alternativas (= “Proyecto de Liberación anticipado”): ahora la comunidad de las víctimas propone alternativas (socialismo en lugar de capitalismo; igualdad de géneros en lugar del machismo discriminador; solidaridad de los pueblos en lugar de la guerra entre ellos). La formulación de alternativas es una manifestación de la racionalidad estratégica pero también de la racionalidad ética de factibilidad (y no sólo de la racionalidad instrumental).
- 9.) Negación (= una “*deconstrucción*” en lenguaje de Derrida) del sistema (I), responsable por haber provocado las víctimas en su concreta *alienación*.

Entenderemos por *alienación*²²⁵ la transformación del sistema y de sus distintos estamentos en otros tantos poderes ajenos y hostiles al control racional de los actores. Llamaremos “actores” a los individuos y sus relaciones sociales (“relaciones de poder”, en última instancia, para expresarnos con el lenguaje de Michel Foucault). Un “actor” es el individuo socialmente relacionado pero que nunca coincide con los roles o papeles que la propia sociedad y su posición dentro de ésta pretenden asignarle. Se distingue del “ser social” (véase el prólogo de Marx a su obra, **Contribución a la crítica de la economía política**, 1859, donde se expone este aspecto de la doctrina marxista), porque no coincide con el “sí mismo” —al que vamos a definir, siguiendo en este punto a Alain Touraine, como el conjunto de los roles o papeles sociales asignados por la sociedad y su posición en relación con aquélla—. El individuo es el sujeto que quiere ser actor y no sólo espectador de los procesos sociales (jamás coincide por ello con el “sí mismo”). La *alienación* amenaza precisamente con destruir al sujeto y la lucha que éste emprende es contra la lógica de los sistemas (alienantes).

- 10.) Afirmación constructivo-liberadora real del sistema (II): en lugar del sistema (I), surgirá un nuevo sistema des-alienado, liberador, resultado de la “utopía” propuesta por la comunidad de las víctimas a fin de invertir la actual situación.

225 Empleamos el concepto de *alineación* en su sentido técnico, filosófico, tal como lo hace el mismo Marx en sus **Manuscritos económico-filosóficos**, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

La recepción crítica del pensamiento de emmanuel lévinas o crítica de una crítica de la metafísica occidental

Debemos ahora efectuar un alto en la exposición, con el propósito de analizar las condiciones que harán posible la “recepción crítica” por parte de Enrique Dussel del problema del Otro dentro del pensamiento de Emmanuel Lévinas.

Según la hipótesis de trabajo que se propuso en la introducción a la presente investigación (véase el parágrafo 0.4, nota 16), el Otro somos Nosotros, los latinoamericanos en general, como la primera periferia del “sistema-mundo”²²⁶ que empieza en 1492 y se prolonga hasta el día de hoy. Según dicha hipótesis, la alteridad lejos de constituir un *accidente* de nuestro ser *es* la sustancia misma que lo define, como su genuino “modo de realidad” (no un “modo de ser”). Entendemos por *sustancia* lo que enseña la filosofía en estricto rigor (y lo mismo vale para la noción de *accidente*²²⁷).

Sostenemos en resumidas cuentas lo siguiente: la “recepción crítica”, que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Lévinas, es inseparable de su condición de “discurso situado” (en el sentido que le concede a ello Mario C. Casalla). La lectura que Dussel propone de Lévinas responde a su condición de “lectura *culturalmente* situada”. Por eso es que aquí nos atrevemos a sostener, con Salazar Bondy pero también contra él, que una auténtica filosofía *americana*, si de veras quiere ser fiel a su objeto primero de reflexión (nuestra propia *realidad* latinoamericana), debe primero reflexionar sobre las condiciones que aseguran o mejor dicho hacen posible, desde un punto de vista epistemológico, el acceso a dicho objeto sin que ninguna perturbación consiga apartarla de él.

Es claro que una “filosofía exegética”, mero comentario de lo que otros dijeron anteriormente, no cumple con los requisitos mínimos que se le exigen a un pensamiento que aspire a ser fiel a su objeto sin traicionarlo ni apartarse de él. En esto concordamos con Salazar Bondy. Pero nos apartamos de él *sin embargo*, porque consideramos que un lector proveniente de la periferia, aunque situado *asimétricamente* en relación con la comunidad de la comunicación hegemónica, dominante, puede interpretar (críticamente) lo que desde esa posición de domi-

226 Véase la polémica mantenida por André Gunder Frank con Enrique Dussel, por cuanto mientras para el primero el actual “sistema-mundo” tiene 5000 años de antigüedad, Dussel insiste en que sólo cuenta con 500 años, y que su acta de nacimiento data de 1492 (con el arribo de los españoles a las tierras americanas.)

227 Por *sustancia* entendemos lo propio del sujeto, es decir lo que no se predica de ningún otro ser ni tampoco existe en un ser, en claro contraste con los *accidentes* de la sustancia, que sólo existen como predicados de un ser y nunca fuera de éste.

nación se propone como una “verdad *evidente* de suyo” (deconstructivamente para expresarnos con Derrida) hacia el resto del mundo.

Dussel lo reconoce explícitamente:

“¿puede un dominado ‘interpretar’ el ‘texto’ producido e interpretado ‘en-el-mundo’ del dominador? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, analíticas, hermenéuticas, textuales, etc. Puede efectuarse ‘adecuadamente’ una tal interpretación (sintáctica, semántica o pragmáticamente)?”²²⁸

Nosotros interpretaremos este pasaje de Dussel de la siguiente manera: pensamos que es en la “recepción crítica” donde se juega su destino una filosofía latinoamericana de la liberación. Lo que Dussel llama “interpretación”, nosotros lo llamaremos “aplicación”, siguiendo a Hans G. Gadamer en este último punto, entendiendo por “aplicación” el momento hermenéutico de actualización de ciertos contenidos que estaban presentes pero de modo implícito dentro del discurso filosófico de Lévinas, por mucho que lo anterior no se derive directamente de lo que ha dicho el propio filósofo sino que sea la consecuencia de una explicitación de lo que en el discurso jamás se nos dice (al menos, de modo directo). Esta “aplicación” no es arbitraria ni antojadiza (sí descansa sobre un “fundamento”, el que para nosotros no es otro que el mismo “texto”). No sólo el discurso de Lévinas es un “discurso situado”; el discurso de Dussel también lo es. Por ello es que en el capítulo primero distinguimos tres instancias (llamadas igualmente “circuitos comunicativos”). Estas instancias son: a.) circuito de la producción; b.) circuito de la recepción; c.) circuito de la comunicación²²⁹.

En el párrafo 4.1.2., examinamos con algún detalle el concepto de “lectura *culturalmente* situada” propuesta por Mario C. Casalla. Proponemos, en conformidad con dicho análisis, denominar “horizonte” a lo que Casalla llama “situación”. Las razones que nos asisten para proponer semejante modificación, la que no se reduce a algo puramente terminológico, son dos: en primer lugar, el mismo Casalla insiste en que lo que él denomina “situación” no se reduce a una sumatoria de acontecimientos históricos ni tampoco a anécdotas biográficas. Por “situación” se entiende una “estructura histórica”, de carácter formal, y no los aspectos biográficos ni menos todavía los simples datos históricos, políticos, económicos, etc. En segundo lugar, nosotros dis-

228 Dussel, **Autopercepción intelectual de un proceso**, 27, en E. Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina, Revista *Anthropos*, Nro. 180, 1998, Barcelona, España.

229 En el próximo capítulo, procederemos a integrar este tercer circuito.

tinguimos con carácter analítico entre “contexto histórico” y “situación comunicativa”. El concepto de “horizonte” sirve para integrar de mejor modo estos dos momentos.

Entenderemos por “recepción” una “fusión de dos o más horizontes (de expectativas)”. Para nosotros, el término “horizonte” permite integrar los dos aspectos previamente enunciados en este trabajo (el “contexto histórico” y la “situación comunicativa”) sin confundirse con ninguno de ellos, y preservando el sentido original que Casalla le concede a la “situación”. Este concepto nos permite servirnos del método de Casalla otorgándole un valor agregado en sentido epistémico a la idea de “recepción”.

Por “recepción” no se entiende ya una simple reiteración de lo que otros dijeron. La “recepción” se concibe aquí como una “lectura crítica”, *culturalmente* situada (en el sentido de Casalla) y es el lugar donde se juega su destino una filosofía latinoamericana de la liberación, “lugar” entendido en clave hermenéutica (y no ya, desde una acepción vulgar o inconsciente). Llamaremos “vulgar” a una comprensión ideológica, la que por esa misma razón asume un carácter encubridor, de “falsa conciencia”²³⁰.

Sobre esta “falsa conciencia”, escribe Engels lo siguiente (en su carta a F. Mehring, el 14 de julio de 1893):

“La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una falsa conciencia. Las verdaderas fuerzas propuloras que lo mueven, *permanecen ignoradas* para él; de otro modo, *no sería tal proceso ideológico*.”²³¹

La “recepción” que proponemos es todo lo contrario: consiste en operar con una “conciencia genuinamente crítica”, *culturalmente* situada, para expresarnos con las palabras de Mario C. Casalla. La “lectura” que propone Dussel de Levinas no es inocente. Resulta del encuentro que se produce, entre un pensador que se sitúa en la periferia y un discurso filosófico que aún pertenece al centro, aunque se muestre abiertamente crítico de dicho centro y de sus pretensiones hegemónicas.

230 Remitimos para una “teoría de las ideologías”, a la obra de K. Marx y F. Engels, **La Ideología alemana**. Pueblos Unidos. Montevideo. Uruguay. 1959.

231 Engels, **Carta a Franz Mehring**, en Berlín, Londres, 14 de julio de 1893, 2, pasaje extraído de las **Obras Escogidas**, Editorial Progreso, Moscú, 1974.

No obstante todo lo anterior, creemos que todavía nos hacen falta otras pruebas, por lo que esta sección tendrá como objetivo primordial proporcionarnos algunos elementos de juicio, que nos permitan sustentar lo que hemos venido diciendo hasta aquí. Debemos buscar dichas pruebas en los textos mismos. Ahora bien: en conformidad con el método empleado en esta investigación, el examen de los textos deberá atenerse a lo que ahí aparece, sin añadir ni quitar nada. La explicación que sigue a continuación se sujeta por entero a lo que el método dispone sin agregar ni omitir nada.

El pensamiento de Lévinas puede interpretarse, desde sus primeros textos, como un romper con los presupuestos tácitos que le sirven de fundamento a Occidente. En este sentido, su filosofar no consiste en ofrecernos traducido en lenguaje griego lo que enseña la **Biblia Hebrea** (o el **Talmud**), pues en ese caso no podríamos estar hablando ya de una “filosofía”, por lo menos en sentido estricto. Lo que Lévinas pretende, antecedido eso sí por otros pensadores judíos (Buber o Franz Rosenzweig entre otros), es superar rompiendo desde dentro con una tradición filosófica que desde Parménides insiste en proclamar al ser como lo más digno de ser pensado, un ser que se concibe como unidad e inteligibilidad. Es con ese monismo, reivindicado aunque de modo distinto por el idealismo (y también, por el realismo) con lo que el filósofo lituano rompe.

Para la metafísica griega, el ser es siempre “ser de lo Uno” (**tos autós**) y es desde ese “Uno” desde donde debe pensarse el ser de lo múltiple (véase el diálogo de Platón, **El Parménides**, donde en el principio es lo “Uno” y desde ese “Uno” se desciende hasta la multiplicidad, realidad que en sentido ontológico se nos presenta ya como degradada).

El ser es la luz (**to fos**) desde la cual se muestran y aparecen las distintas realidades —en primer lugar, los útiles (**ta pragmatá**) y en segundo lugar, las cosas (**to ontá**)—. En la alegoría de la caverna, el mismo Platón establece la analogía entre el sol, fuente de luz y vida, y la Idea del Bien (**agathós**). Lévinas desde un principio aspira a romper con esta metafísica de la luz. Pero faltan pruebas de aquello y, además, debe mostrarse en qué medida afecta e incumbe lo anterior a Enrique Dussel.

En uno de los fragmentos conservados que se atribuyen a Heráclito, leemos:

“La guerra es el padre de todos los seres y reina sobre las cosas. A unos los muestra como dioses, a otros como humanos, a unos como esclavos, a los demás, libres.”²³²

El ser es la luz (**to fos**), pero también es la guerra (**polemos**). En la unidad del **logos**, los unos son mostrados (o sea, *aparecen*) como dioses y los otros como simplemente hombres, a unos se los muestra (se los hace aparecer) como esclavos, y a los demás como libres. Es lo mismo que Aristóteles, según lo recuerda Hegel²³³, enseñaba a su discípulo Alejandro Magno: debemos ser benevolentes con los griegos y bárbaros con los que no son griegos.

Aristóteles lo confirma por lo demás con estas palabras:

“Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar.”²³⁴

Para los antiguos filósofos, la esclavitud puede asumir dos formas: en primer lugar, debe distinguirse la esclavitud derivada de la guerra (injusta según casi todos los autores, por cuanto se deriva del empleo de la fuerza y no de lo que establece la razón, siendo la razón y no la fuerza la fuente última de todo derecho positivo entre los hombres). Lo anterior no es la única forma de esclavitud que puede distinguirse. En efecto, el argumento de Aristóteles (y el de su discípulo, el moderno Juan Ginés de Sepúlveda, en su controversia con Bartolomé de Las Casas) estriba en que existe una forma de esclavitud que es natural. Lo anterior se explica fácilmente si partimos del hecho de que los hombres no son todos iguales. Se diferencian en el ingenio, en la fuerza física, en las cualidades morales con que la naturaleza se ha servido distinguir a unos sobre otros, y por innumerables otros aspectos. Existe en segundo lugar la esclavitud por naturaleza, reconocida por la razón, fuente de las jerarquías legítimas que es posible distinguir en la naturaleza misma.

232 Heráclito de Éfeso, **Fragmento 53**, texto citado en Farías, Víctor, **Heidegger y el nazismo**, 261. Fondo de Cultura Económica. México. 1998.

233 C. f. Hegel, **Lecciones sobre filosofía de la historia universal**, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

234 Aristóteles, **La Política**, libro 1, capítulo 2, 18. Ercilla. Santiago, 1988.

Aristóteles prosigue su alegato en pro de la esclavitud por naturaleza:

“Cuando es uno inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, *se es esclavo por naturaleza*.”²³⁵

Obsérvese que el argumento de Aristóteles está encaminado a demostrar la esclavitud como un hecho natural, pero poco se suele reflexionar en torno a lo que los griegos consideraban que era lo natural, la naturaleza (**physis** en griego).

En su **Metafísica**, Aristóteles dice de la **physis**:

“Se sigue de todo lo que precede, que la naturaleza primera, la naturaleza propiamente dicha, es *la esencia de los seres*, que tienen en sí y por sí mismos *el principio de su movimiento*.”²³⁶

Para Aristóteles, la naturaleza es por un lado el principio del movimiento (o sea, la “causa eficiente”) y por el otro lado, designa la esencia de los seres que poseen en sí y por sí el “principio de su movimiento”²³⁷.

Existe la esclavitud por naturaleza, lo que implica que su fundamento es ontológico, siendo la sustancia (**ousía**) de los esclavos diferente de la sustancia de los hombres libres. Para ello, Aristóteles recurre a la sicología (que en la antigua filosofía griega designaba el tratado sobre el alma) y advierte que así como en el alma hay dos partes, la una racional y la otra no, lo racional debe regir sobre lo irracional como por lo demás la forma (lo inteligible) impera también sobre la materia (lo sensible). Se refuerza de este modo la idea de que las diferencias entre los hombres se afincan en la naturaleza y entrañan diferencias que apuntan a la sustancia misma de las cosas y no a meros accidentes.

Es contra este monismo, que hace de unos esclavos por naturaleza (bárbaros) y a otros los hace libres (hombres propiamente hablando), contra lo que se levanta Lévinas (y después de él, la propia Filosofía de la liberación).

235 Aristóteles, obra citada, libro 1, capítulo 2, 19.

236 Aristóteles, **Metafísica**, libro V D, capítulo 4, 79. Porrúa. México. 1992.

237 Para los griegos, la naturaleza (**physis**) no significaba tan sólo la totalidad de lo existente, sino la fuerza emergente que hacía de cada cosa lo que era (sea que se tratase de hombres o dioses).

Dos son los supuestos que movilizan el discurso de Emmanuel Lévinas: a.) la ruptura del ser de lo “Uno” (**tos autós**) por medio del pluralismo de lo Mismo y lo Otro; b.) La cancelación del imperialismo de la totalidad por la idea de Infinito (que se identifica de este modo con el Bien²³⁸ en su sentido platónico).

Para Lévinas, la diferencia ontológica entre el ser y el ente –diferencia entre el acto de ser por parte de un ente, que se expresa por medio del empleo de verbos de existencia, y ese mismo ente que es a quien nos referimos mediante sustantivos (nombres)- debe dar paso a una instancia previa, la instancia de lo que se encuentra más allá del ser. No se trata de desplazar al ser por el ente. Lévinas sabe muy bien que en eso consiste la crítica realizada por Heidegger a la metafísica occidental (tanto a la metafísica de la sustancia en la antigüedad, como también a la metafísica del sujeto en la época moderna).

Para Heidegger, la filosofía (= la metafísica²³⁹) constituye un momento dentro de la historia del ser. Ese momento es el del olvido del ser. La metafísica occidental comienza con una pregunta: ¿por qué hay ser y no nada? Pues bien: se confunde el acto de ser en un ente con la causa de que dicho ente sea. Se postula una región de los entes (el mundo de lo suprasensible²⁴⁰) a fin de explicar otra región de los entes (la del devenir o mundo de lo sensible). En la Edad Media, el Ente de los entes (Dios) aparece como el dador de ser o si se prefiere también, como la fuente de donde procede todo ser, todo ente finalmente. Se confunde al ser con el ente (o lo que en sí es peor, con un fundamento del ente que no es sino otro ente: el Ente Supremo.)

En la modernidad, “la época de las imágenes del mundo” (según la expresión de Heidegger), un ente (el “sujeto”) se presenta como estableciendo todo ente en cuanto objeto (de su actividad: el pensamiento). El ser es simplemente posición, lo puesto por el sujeto. Lévinas va a presentar su pensamiento como una defensa del sujeto, pero esa defensa del sujeto consiste, no en permitir que el sujeto descanse en lo de sí, sino en que salga fuera de sí. Es en este punto donde no coinciden el maestro y el discípulo. En Heidegger, la subjetividad está destinada a desaparecer subsumida como una simple “época” (de la his-

238 La Idea del Bien (en este caso, la Idea de las ideas) es lo que se encuentra más allá del ser al que cualifica y determina (en el mismo sentido en que lo más sublime debe regir también sobre lo menos sublime.)

239 Heidegger concibe la filosofía como metafísica (véase para esto su **Introducción a la metafísica**, texto perteneciente al curso que dictó el filósofo en la primavera de 1935, en Friburgo) y en la historia de la metafísica occidental no ve otra cosa que la historia del olvido del ser.

240 Se trata del mundo de las ideas platónico que se opone a este mundo sensible de meras apariencias.

toria del ser). En Lévinas, el sujeto es unicidad pero como tal sale de sí para no retornar (la historia de Abraham en oposición a Ulises.)

El hilo conductor que guía toda la argumentación de Lévinas es el siguiente: en medio de la noche eterna del ser anónimo e impersonal, se produce un acontecimiento que viene a romper en forma irreversible el primado de este ser sin ente: surge el ente. La existencia sin existente queda cancelada por la irrupción del existente. Se produce un extraño prodigio: en medio del ser sin entes, ahora hay entes. Al acontecimiento que viene a romper esta negrura sin fin, acompañada del insondable silencio del puro existir sin existente, Lévinas le llamará *hipóstasis* (véase el tratamiento que el filósofo lituano le concede al problema de la hipóstasis²⁴¹, en la obra de 1974). El existente es interpretado como sujeto, como pensamiento y yo, ya en sus primeras obras (véase el texto de 1947, **De la existencia al existente**, en especial el tratamiento que se efectúa de la posición en la cuarta parte de esta temprana obra). Pero la hipóstasis no salva de la soledad al existente ni lo libera del peso de tener que existir²⁴².

Por ello es que la verdadera liberación se vislumbra, ya en esas primeras obras, de la mano del Otro:

“El otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, es ‘la viuda y el huérfano’.”²⁴³

También existe clara conciencia en estos primeros textos de la *asimetría* de esta relación (cuyo modelo se cree observar, por lo menos en esa época, en la relación erótica):

“El espacio intersubjetivo es inicialmente asimétrico. La exterioridad del otro no es simplemente el efecto del espacio que mantiene separado aquello que, mediante el concepto, es idéntico, ni tampoco una diferencia cualquiera de acuerdo con el concepto que se manifestaría mediante una exterioridad espacial.”²⁴⁴

241 En la teología patrística, se entiende por *hipóstasis* la encarnación del Verbo en la persona de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre al propio tiempo.

242 Lévinas es uno de los primeros en concederle importancia filosófica a temas tales como el cansancio o la pereza, problemas que tanto preocuparon a los primeros Padres de la Iglesia en los inicios del cristianismo, los cuales veían en la acedia la obra de un demonio (el “demonio del mediodía”).

243 Emmanuel Lévinas, **De la existencia al existente**, 129. Arena Libros. Madrid. 2000.

244 Lévinas, obra citada, 129.

Lévinas llama “*hay*” (según la traducción que se efectúa del neologismo de raíz latina “*il-a*”) al ser sin ente, a la existencia anónima e impersonal, lo que empero no debe confundirse tampoco con el “Uno”²⁴⁵ (de Heidegger), porque en lo que Lévinas piensa aquí es en el existir previo a la hipóstasis, a la irrupción en el ser anónimo de un ente (siempre concebido como sujeto por parte del pensador lituano).

Posteriormente Lévinas verá en el lenguaje²⁴⁶ el modelo de una relación en la que tanto el Mismo como el Otro entran en relación absolviéndose recíprocamente de esta relación.

Pero es con sus últimos trabajos —especialmente los trabajos de 1972 y 1974— donde alcanza su formulación más clara y definitiva el tema de la ética.

Esa relación asimétrica, sin mediadores, entre el Mismo y el Otro, en la que el Mismo se ve des-fondado por el Otro, frente a cuyo rostro yo soy culpable aún antes de que pueda hacerme cargo de aquello de que en concreto se me acusa, esa relación no es otra que la ética e implica un amor sin concupiscencia.

El Otro es definido como lo *absolutamente* Otro. El Otro (**autrui**) se presenta como “la viuda o el huérfano” (véase este mismo motivo en **Deuteronomio**, 10, 18-19). Es también el extranjero.

Para Lévinas, el rostro del Otro es una “huella de la Huella”; significa pero en ausencia de lo que constituye en este caso lo testimoniado. La huella significa pero sin ser signo. Lévinas propone aquí desplazar la forma pronominal en primera persona (el *ego* latino) por esta otra en acusativo: “Heme aquí”²⁴⁷ (**I de Samuel**, 3, 4-5).

La fuente de todos los problemas, tanto a nivel de las traducciones como de las diversas interpretaciones que se han hecho de la obra de Lévinas, consiste en la confusión entre el Otro (**autrui**) y lo Otro (**autrue**). En español, resul-

245 El “Uno” de Heidegger (el **das Man**) corresponde a la existencia inauténtica, perdida en el anonimato y la indiferencia para con el “otro” pero de la que cree escapar volviéndole la espalda a la muerte, o sea a la instancia más extrema de todas y ante la cual el **Dasein** se enfrenta con la experiencia suprema del dejar de ser (tal como queda de manifiesto en la novela de León Tolstoi, **La muerte de Iván Ilich**, a la que Heidegger alude en apoyo de su tesis) (**Sein und Zeit**, & 51, 277, N. 2).

246 Para Lévinas, la esencia del lenguaje radica en el comercio ético con el Otro, en el que tanto el Mismo como el Otro se absuelven mutuamente.

247 Con lo anterior se quiere designar al profetismo, del que Lévinas cree ver aquí una figura, reflejada en el empleo del acusativo: “Heme aquí”.

ta imposible establecer una diferencia entre ambos vocablos franceses, pues en uno y en otro caso la traducción es la misma. Pero Lévinas sí realiza la diferencia. Para él, el Otro (**autrui**) es el prójimo, “la viuda o el huérfano” (en conformidad con el mandato bíblico). Lo Otro (**autrue**) en cambio designa la **Illeidad** y sirve para señalar a esa *terceridad* como Lévinas le llama también (= lo Infinito o Dios²⁴⁸).

¿Qué es lo que Dussel rescata de Lévinas y qué lo que rechaza? Este último punto resulta crucial para nuestras pretensiones, pues lo que debe preocuparnos en esta sección es la demarcación que realiza Dussel entre aquello que toma de Lévinas y lo que también rechaza. Pensamos que Dussel, desde su primer encuentro con la obra de Lévinas, en 1970, cuando lee **Totalidad e Infinito**, hecho que lo llevará a despertarse definitivamente de su “sueño ontológico” (en alusión al “sueño dogmático” de Kant, sueño del cual confiesa el filósofo de Königsberg sólo el recuerdo de David Hume pudo despertarlo), tiene muy claro lo que de esa obra va a tomar y lo que definitivamente descartará. En su obra de 1974, **Método para una filosofía de la liberación**, Dussel toma distancia de este pensamiento en forma muy clara, como podemos leer en este pasaje:

“Lévinas habla siempre del otro como lo *absolutamente* otro. Tiende entonces a la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a Europa.”²⁴⁹

Para Lévinas, el Otro no es el Tú sino que la tercera persona (el “Él”), un eterno tercero excluido del discurso filosófico. En Dussel, *sin embargo*, ese “Él” es la comunidad de los oprimidos y excluidos (la “comunidad de las víctimas” de la que se nos habla en el texto de 1998). En el pensador trasandino, el “otro” (con minúscula) es siempre “él” o “ella”, hombre o mujer, oprimidos, imposibilitados de reproducir y realizar su vida, que se levantan contra la opresión. El concepto del “otro” posee en Dussel un sentido eminentemente antropológico, ético-racional, filosófico, no teológico.

El uso de minúscula servirá desde ahora en adelante para distinguir los sentidos que aquí se le concederán al “otro”. El Otro (escrito con mayúscula) tiene

248 Este “dios” no se encuentra contaminado por la ontología (tampoco por la teología racional).
249 Enrique Dussel, **Método para una filosofía de la liberación**, 181. Sígueme. Salamanca. 1974.

un sentido de eminencia que nos remite en primer lugar a uno de los lugares comunes favoritos de la literatura bíblica (hebrea y cristiana). El Otro es el pobre, “la viuda o el huérfano”, pero se trata siempre de *otro* interpretado en sentido eminente (“analógico”, como diría Juan Carlos Scannone).

No es ese el sentido predominante que le concederá Dussel a la idea de “otro” (al menos en su último texto de 1998). Sin renunciar al “momento ana-léctico” que encierra su método, Dussel le otorga una concreción al concepto de “otro” que no existe en Lévinas (por cuanto además, no era ese su problema como quedó demostrado en el capítulo segundo de este trabajo). Pero las diferencias con Lévinas no se detienen aquí, aunque conviene reconocer, en honor a la verdad, que Dussel admite siempre la inmensa deuda que tiene la filosofía de la liberación con el pensamiento de Lévinas.

En primer lugar, debemos aclarar qué es lo que Dussel tomará de Lévinas. Luego nos preocuparemos por subrayar las diferencias entre sus distintas filosofías.

Dussel toma de Lévinas la “médula racional” de su argumentación: el Otro no es otro yo (un *alter-ego*). El Otro tiene la alteridad como cualidad. Es exterioridad. De esta manera: la ética es anterior a la ontología. La precede y la funda.

Lévinas escribe en las conclusiones generales de su obra de 1961:

“La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.”²⁵⁰

Para Lévinas, la ética (o la moral²⁵¹ como leemos en la cita anterior) es la filosofía primera (no la ontología). Dussel acepta estas conclusiones a las que llega el filósofo lituano y las convierte en el punto de partida de su filosofía de la liberación. El pensador argentino va a distinguir entre la “ontología” y la “meta-física”. Advertimos que cuando aquí se hable de “meta-física”, a propósito de Dussel, siempre escribiremos la expresión utilizando comillas y un guión. Hacemos esto, porque en primer lugar es el procedimiento empleado por el propio pensador trasandino, y porque en segundo lugar se adapta al espíritu de lo que aquí queremos decir.

250 Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 308. Sígueme. Salamanca.

251 Dussel establece una diferencia entre la “ética” y la “moral” (véase sobre este último punto Dussel, obra citada, 113, N. 13. Siglo XXI. México D. F. 1988.)

Tomaremos de Dussel la siguiente cita textual de una obra de 1990. Constituye la definición que Dussel ofrecerá de “meta-física” en todas sus obras posteriores (incluida la de 1998).

Dussel nos dice:

“Entendemos por ‘ontología’ (u ‘ontológico’) la posición existencial o fáctica, la consideración filosófica o científica del ente (la cosa o la sustancia: determinada, existente o real /.../) en referencia a la ‘totalidad’, al ‘ser’, al ‘fundamento’ /.../.”²⁵²

Se trata como se puede observar, de la definición clásica de “ontología” que desde el libro IV de la **Metafísica** de Aristóteles se nos ofrece, con algunas variantes ciertamente pero no menos canónica.

Veamos lo que entiende por “meta-física”:

“Entendemos por ‘meta-física’ (así escribe la palabra el mismo Dussel) —y separaremos la palabra con un guión para indicar este ‘nuevo’ sentido²⁵³, diferente del tradicional- la posición trascendental, ética o crítica en cuanto tal.”²⁵⁴

Pero no contento con ello, agrega:

“Es una posición ‘crítica’ ante lo ontológico (o la ontología), transontológico, que parte no del ‘ser’, sino de la ‘realidad real’ /.../ del otro, del pobre, del trabajo vivo.”²⁵⁵

La “realidad real” constituye el **prius** para decirlo con palabras de Zubiri (quien se vale precisamente de esta forma adverbial latina que significa lo previo, lo que se encuentra antes, ¿de qué?, del “ser o fundamento”²⁵⁶).

Para Dussel, el ser es el fundamento (**Grund**) que funda la totalidad de los entes. Constituye en lenguaje hegeliano, la “Identidad”, la cual funda sobre sí misma lo “di-ferente”, el ente o lo fundado que se remite a lo fundante. Cuando Dussel habla de la “realidad”, lo hace remitiéndose a Zubiri, para quien no

252 Enrique Dussel, **El último Marx y la liberación latinoamericana**, 335. Siglo XXI. México. 1990.

253 Véase la “conciencia crítica” que tiene Dussel del sentido diferente que le concede a esta expresión, en abierta discrepancia con el sentido que tradicionalmente se le ha concedido a la palabra: “meta-física”.

254 Dussel, obra citada, 335.

255 Dussel, obra citada, 335.

256 El ser es “fundamento que funda”; el ente, por el contrario, “lo fundado fundamentador” (Heidegger).

es el ser (**esse**) la ultimidad sino lo real o la realidad (**realitas**) como lo previo al ser. Para Zubiri, no existe el “ser real” sino una “realidad en ser”²⁵⁷, como lo aqueunde el ser.

Por eso mismo, lo real no es sólo diferente del ser sino que también es “dis-tinto”, como le gusta repetir a Dussel.

La crítica de Dussel a Lévinas se verá en detalle en las páginas que siguen. Por el momento, nos interesa resaltar lo que Dussel toma de Lévinas y lo que desecha.

Dussel también recoge de Lévinas el punto de partida de la metafísica y de su diferencia con el metafísico (véase el inicio de **Totalidad e Infinito**, donde se trata este mismo punto).

Para Lévinas, el punto de partida de la metafísica es el Deseo (distinto de la mera necesidad). Dussel acepta el Deseo (tal como lo expresa Lévinas) pero lo llamará una “pulsión de alteridad” (véase la obra de 1998, parte segunda, capítulo cuarto específicamente). Dussel acepta el planteamiento de Lévinas sobre la razón. Critica de este modo la negación efectuada desde la post-modernidad a todo racionalismo (una postura nihilista finalmente). La razón de que nos habla Lévinas es una “razón ética”, no indiferente, que no establece desde ella misma el reinado ético de las leyes (como en Kant) sino que se abre a la alteridad del Otro, fuente última de toda exigencia ética. Para Lévinas, el lugar donde acontece la Revelación es el rostro del Otro (la “viuda o el huérfano”), y ésta no consiste sino en un único mandamiento: No matarás.

En Dussel, el punto de partida es el mismo que sigue Lévinas (el Otro interpela al Mismo: el lugar de la Revelación es el rostro del Otro.)

Los principios de una “ética de la liberación”:

Debemos ahora ocuparnos de los principios que entraña una “Ética de la liberación”. Nos remitiremos para ello al capítulo cuarto, segunda parte, de la obra de 1998 del mismo nombre, de Enrique Dussel. Nos interesa que quede

²⁵⁷ Zubiri agrega lo siguiente: la realidad es siempre “acto primero”; el ser “acto segundo” (para expresarlo en el lenguaje escolástico). El ser no consiste sino en una actualización (acto segundo) de lo real (de un acto primero: prioridad metafísica de la realidad sobre el ente y el ser.)

de manifiesto lo que Dussel rescata de Lévinas y lo que rechaza

Empezaremos por reproducir un esquema que se encuentra en la introducción a la obra aquí aludida y que nos ubica contextualmente en el marco histórico y cultural en donde se desenvuelve la filosofía de la liberación.

Este esquema es el siguiente:

Estadios	Nombre diacrónico del sistema interregional	Polos en torno a un Centro
I.	Egiptio-mesopotámico (desde el IV milenio a. C.)	Sin centro: Egipto y Mesopotamia.
II.	"Indoeuropeo" (desde XX siglos a. C.)	Centro: Región persa, Mundo Helenístico (seléucida y ptolomaico.) desde el siglo IV a. C. Extremo oriental: China. Sudoriental: Reinos de la India. Occidental: Mundo mediterráneo.
III.	Asiático: el afro-mediterráneo (desde el siglo IV d. C.)	Centro de conexiones comerciales : Región persa y del Turán-Tarim, posteriormente el mundo musulmán (desde el siglo VII d. C.) Centro productivo: India. Extremo oriental: China. Sudoccidental: el África bantú. Occidental: Mundo bizantino-ruso. Extremo oeste: Europa occidental.
IV.	"Sistema-mundo" (desde 1492 en adelante.)	Centro: Europa occidental (hoy USA y Japón; de 1945 hasta 1989 con la URSS.) Periferias: América latina, África bantú, el Mundo musulmán, India, Sudeste asiático, Europa oriental. Cuasi-autónomas. China y Rusia (desde 1989).

(Esquema del actual "sistema-mundo" y su posición dentro del "sistema interregional". Dussel 1998: 21.)

Dussel distingue entre dos conceptos contrapuestos de la Modernidad²⁵⁸.

258 C. f. Enrique Dussel, 1492. **El encubrimiento del Otro**. La Paz. 1994. También la obra de 1998 desarrolla la misma idea.

Estos dos conceptos de la Modernidad son:

- A.) El concepto euro-céntrico de Modernidad: es el concepto que se nos propone desde Max Weber en adelante. Para dicho concepto, la Modernidad es un fenómeno propiamente europeo, que se gesta a fines de la Edad Media y que sólo cabe explicarlo como parte del genio europeo que distingue radicalmente a Europa de todas las restantes civilizaciones, ninguna de las cuales ha podido producir nada semejante (tanto en la forma como en el contenido). Se trata de una concepción “metafísica” de la Modernidad (empleando la expresión “metafísica” en el mal sentido del término, peyorativamente) –se apresura a agregar Dussel, quien empieza su libro ofreciéndonos una **Historia Mundial de las Etnicidades**, con el claro propósito de superar el prejuicio heleno-céntrico que insiste en principiar cualquier historia de la ética o la filosofía con los griegos, y también para demostrar que el “sistema-mundo” pertenece en realidad como estadio cuarto a la fase tercera del “sistema interregional” (del que la Europa occidental no era sino una aislada periferia cuyo centro estuvo durante mucho tiempo situado en el mundo musulmán)-. Para dicha concepción, no existe diferencia entre “Renacimiento” y “Modernidad” ni es capaz de apreciar diferentes momentos dentro del desarrollo de la idea moderna (así como para Hegel España es sólo parcialmente parte de Europa, ya que en España estaríamos entrando en realidad en África, la cual no es parte de la “Historia Universal”, representando sólo la animalidad del espíritu).
- B.) El concepto mundial de Modernidad: es el concepto que intenta explicar el fenómeno de la Modernidad como el resultado de un proceso mucho más complejo y que involucra en primer término el Descubrimiento de América y posteriormente su Conquista por parte de España (en 1492). Para Dussel, no habría existido Modernidad sin el Descubrimiento de América y la constitución en términos formales de un sistema con un centro y una periferia claramente reconocibles. Dussel se propone superar la primera concepción de la Modernidad (la de Max Weber, Habermas o Hegel) por esta segunda concepción de la Modernidad (“mundial” y no “euro-céntrica” como le gusta señalar a Dussel).

El fundamento de la ética de la liberación (= la “ética i”)

El esquema anterior concerniente al “sistema-mundo” sólo tenía por objeto orientarnos en relación con el marco histórico-conceptual en que se maneja Dussel.

Seremos breves en nuestra explicación, porque lo que nos interesa de modo preferente es entrar en el análisis del capítulo cuarto, donde Dussel dialoga con Lévinas (y con otros pensadores).

Por todo ello, aquí sólo nos conformaremos con describir brevemente lo expuesto por Dussel en los capítulos primero, segundo y tercero de la primera parte de su obra, dedicados a exponer los fundamentos de una ética. No entraremos mayormente en el análisis de cada uno de los capítulos y prescindiremos de tomar partido ni a favor ni en contra de lo que aquí se nos presenta.

El esfuerzo fundamental de Dussel consiste en presentar el nivel material o de contenido de la ética como un nivel que posibilita las pretensiones de verdad universal que la razón busca y que la ética requiere (en contra de Kant y del formalismo moral²⁵⁹).

Para ello, el filósofo argentino distingue entre una razón práctica material y la razón teórica (puramente analítica). La razón práctica material se distingue de la racionalidad pura práctica²⁶⁰ *precisamente* en el hecho de que reconoce un nivel material o de contenido universal. La razón práctica material reconoce en la exigencia de tener que producir, reproducir y desarrollar la vida el criterio de verdad universal, “práctico- material”, desde donde es posible juzgar la “bondad” (o “maldad”) de una norma, acto, institución o sistema de eticidad en general. La vida es el contenido absoluto y la condición fundamental de cualquier acto que pueda ser susceptible de un enjuiciamiento ético.

La vida humana es la fuente desde donde surgen todos los valores pero la vida misma no tiene valor. Dicho de otro modo: la vida de cada ser humano, él o ella, es el verdadero *hontanar* desde donde referir los valores pero sin valor. Lo

259 El formalismo moral (en Kant o Habermas, por ejemplo) niega el nivel material o de contenido presente en la ética, al que el mismo Kant tildará de “patológico”, incompatible con el universalismo que debe inspirar a las máximas morales que aspiren a convertirse en otros tantos imperativos categóricos con fuerza de ley.

260 La razón pura práctica prescinde en su fundamentación de cualquier referencia al nivel empírico, porque no es posible obtener una máxima universal válida para todo el mundo, tomando como base motivaciones puramente egoístas (la búsqueda del placer o la felicidad).

que la vida humana posee no es un valor; por el contrario, lo que la vida humana tiene es dignidad. Al hablar de valores, empleamos la palabra en su genuino sentido axiológico (ético y estético). La vida humana es la referencia obligada de todos los valores pero sin valor sino con dignidad.

En los seis capítulos que conforman su obra, Dussel parte distinguiendo entre un criterio y un principio²⁶¹.

El primer criterio es el criterio material universal de verdad práctica. El filósofo argentino lo enuncia de la siguiente manera:

“El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo auto-responsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad.”²⁶²

Las culturas son los medios que encuentra la vida para desenvolverse en sus tres dimensiones (la producción, reproducción y desarrollo de la vida). En oposición a aquellas éticas de contenido que sitúan la pertenencia a una cultura como el aspecto último, para Dussel dicho aspecto lo otorga la propia vida siendo la cultura otra “astucia” de la que se vale la vida para lograr su objetivo último, trascendente, cual es el de su producción, reproducción y desarrollo. Pero en oposición a las tesis del utilitarismo²⁶³, según las cuales es el placer o el egoísmo el auténtico móvil que persigue el ser humano, para el pensador trasandino este móvil no es otro que la propia vida y la de todo ser humano viviente. Se trata de una ética dirigida contra cínicos, porque el suicidio no es una opción en virtud de que precisamente suprime la condición misma para el cumplimiento de la ética, la vida del propio sujeto ético.

261 El criterio actúa a nivel del “es”; el principio lo hace en el nivel del “deber ser”.

262 Enrique Dussel, **Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, 132. Trotta. Madrid. 1998.

263 Adam Smith postula la tesis de que la simpatía (o antipatía) se encuentran en la base de todos los actos humanos.

Véase el siguiente esquema donde Dussel ilustra su posición:

1.) Lo real, ámbito de la vida del sujeto ético.	2.) El Mundo de las culturas y de la interculturalidad.	3.) Horizonte de los medios-fines.
La razón práctico-material o ético-originaria (<- el "Otro" como igual).	Razón hermenéutica, ontológica.	Razón instrumental, estratégica, científica.
Enunciados o juicios de hechos, juicios éticos materiales, normativos.	Enunciados normativos y valorativos.	Juicios de hecho.
Verdad práctica.	Validez, validez cultural y valores.	Eficacia de medios-fines.

Aclaraciones al esquema: 1.) Orden de la realidad, de la vida humana del sujeto (universal). 2.) Orden ontológico-cultural (materialmente particular). 3.) Orden de las mediaciones (razón instrumental). (ver Dussel 1998: 133.)

El método de Dussel involucra distintos momentos que se concatenan en un orden caracterizado por una creciente complejidad. El momento material de la ética es fundamental pero no suficiente. Lo mismo puede decirse del momento formal.

Por ejemplo: si para Max Weber la racionalidad se mueve de preferencia dentro de un horizonte de los medios y los fines, puramente estratégico-instrumental, para Dussel ese horizonte es subsumido por lo real, que en su obra es comprendido como el horizonte de la vida del sujeto ético (trascendente en relación con el puro horizonte de los medios y los fines que concebía Max Weber) y por el mundo de las culturas.

Dussel define la razón en términos que recuerdan a Hegel, aunque se trate en su planteamiento de una verdadera inversión en relación con el orden de preferencia de las categorías hegelianas, como queda de manifiesto en el siguiente pasaje:

“Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo la ‘astucia de la vida’ del sujeto humano —y no a la inversa²⁶⁴—, y en tanto tal la usamos y la defendemos

264 Para Hegel, la razón es la sustancia universal que debe regir siempre y los individuos con sus pasiones o intereses sólo tienen importancia como instrumentos suyos, de esta astucia de la razón. La diferencia es bastante clara, ya que para Hegel el sujeto es la razón y el concepto lo es todo, mientras que para Dussel lo son las víctimas.

ante necrófilos (amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras.)”²⁶⁵

En otro texto, Dussel definía de este modo a la razón (pronunciándose abiertamente contra los posmodernos, y su apología nihilista del irracionalismo):

“La Filosofía de la liberación afirma la razón como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, *como razón alternativa*”²⁶⁶,²⁶⁷

Se trataba entonces de una razón dialogante, abierta a escuchar y comprender la racionalidad del Otro, no sólo diferente sino que también dis-tinta fundamentalmente.

La razón práctica material se complementa con la razón ética originaria que concibe al Otro como igual (o lo que es lo mismo, como un *alter-ego*).

La razón práctica material permite a su vez superar la llamada “falacia naturalista”²⁶⁸, la cual disocia radicalmente el “ser” de los juicios descriptivos del “deber ser” de los juicios normativos.

En efecto, según Hume todo juicio sólo puede ser descriptivo (en cuanto debe atenerse a la correcta representación de las ideas y de su correlación lógica) pero nunca normativo, porque los llamados “juicios de valor” al incorporar elementos no racionales imposibilitan cualquier transición del ámbito de lo puramente descriptivo a otro normativo.

El juicio descriptivo (único que considera Hume) se atiene a los hechos (al “ser” de la descripción) y de ahí no sale. Los otros juicios no serían tales (a juicio de Hume), porque involucrarían un elemento irracional (“patológico” según Kant) que los invalidaría automáticamente. Pero Dussel considera que la objeción es más aparente que real, puesto que se atiene única y exclusivamente al ámbito lógico-formal sin salir de éste. El formalismo moral desprecia el nivel material o de contenido de una ética por considerarlo específico y no

265 Dussel, obra citada, 92.

266 De lo que se trata aquí es de comprender la razón del Otro.

267 Enrique Dussel, **1492 El encubrimiento del Otro**, 168. La paz. 1994.

268 La falacia consiste en creer que se puede pasar directamente del ámbito de la descripción al de los juicios de valor sin incurrir en contradicción (lo que es imposible en el nivel lógico-formal, pero no así en el nivel material o de contenido.)

universal. Pero la razón práctica material permite responder a esta objeción, por cuanto los llamados juicios normativos se mantienen en el nivel material o de contenido de la ética, y de este modo escaparían a la objeción que descansa únicamente en un ámbito lógico-formal.

El criterio material universal de verdad práctica nos otorga el principio ético material universal, el cual supera la unilateralidad de las distintas éticas materiales o de contenido (la ética utilitarista y la ética comunitarianista) por un principio que nos otorga una verdad práctica pero de alcance universal (cosa que no ocurre con el utilitarismo, pues hace del placer o el displacer los criterios últimos para evaluar la bondad o maldad de una norma, acto, etcétera, con lo que le otorga la razón a Kant, ya que precisamente lo que es placentero para mí no tiene por qué serlo para los otros necesariamente).

El principio ético material universal supera a todas esas éticas, porque parte del imperativo de producir, reproducir y desarrollar la vida (en forma auto-responsable) aunque con la mediación necesaria de las distintas culturas (otra “astucia de la vida”, según lo dice Enrique Dussel).

Podemos enunciar entonces el siguiente juicio descriptivo conforme a este principio:

A.) Juan, quien es un ser humano viviente y auto-responsable, está comiendo.

De este ámbito que todavía se mueve en el terreno de las descripciones, es posible pasar a uno nuevo:

B.) Juan debe seguir comiendo.

De lo contrario:

C.) Juan de no comer moriría (de hambre).

Pero:

D.) Juan no debe dejarse morir. La muerte no es una opción.

En efecto, contra los cínicos que justifican la muerte de las víctimas se les opone una ética de la vida, para la cual el suicidio es contrario a las leyes de la naturaleza (transformándose en el mal absoluto).

El segundo criterio que utiliza Dussel es el llamado criterio intersubjetivo de validez. Dussel se pronuncia contra la teoría consensualista de la verdad (propugnada por Habermas). Para el formalismo moral, una cosa es la verdad validada por la ciencia, y otra la verdad moral cuyas pretensiones tienen en la rectitud su fin o propósito último. Habermas termina identificando a ambas, la verdad y la validez, porque para el formalismo moral lo verdadero es lo válido que se alcanza por medio del consenso (racional). Es en este punto donde no hay coincidencia entre el filósofo de Frankfurt y su similar trasandino. Para Dussel, no es posible identificar la verdad ética con la simple validez moral (por mucho que se la suponga amparada en un consenso), porque lo anterior conlleva una confusión entre dos niveles distintos (el nivel material y el formal). Verdadero es lo que se da en el nivel material pero ahora universal (en oposición a Kant); válido lo que tiene sentido en el nivel moral formal. La diferencia entre lo “ético” y lo “moral”²⁶⁹ se da precisamente en estos dos niveles (uno material y el otro formal).

Escribe Dussel sobre este importante punto:

“Verdad y validez son formalmente distintas tanto por su referencia (lo real o la intersubjetividad) como por el ejercicio de un diverso tipo de racionalidad (uno material y el otro formal discursivo).”²⁷⁰

En efecto, Habermas toma de la pragmática (lo mismo que Karl Otto Apel) el nuevo paradigma de una racionalidad comunicativa que se opone a la mera racionalidad instrumental (de corte weberiano). Por su parte, Dussel acepta este paradigma de una racionalidad comunicativa, pero lo integra con la razón práctica material y la razón ético-originaria (de procedencia claramente levinasiana).

En conformidad con su distinción entre lo “verdadero” (material) y lo “válido” (formal e intersubjetivo), Dussel introduce una nueva distinción en la antigua

269 Esta crucial distinción se establece recién en su obra de 1998 que es la que aquí concita nuestra atención.

270 Enrique Dussel, **Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión**, 205-206. Trotta. Madrid. 1998.

división entre los “juicios descriptivos” (o asertóricos) y los llamados “juicios normativos”. Según Dussel, debe distinguirse entre enunciados normativos materiales (con pretensiones de verdad práctica) y enunciados morales formales (con pretensiones de validez formal).

El siguiente esquema ilustra de mejor manera la posición de Dussel frente a este tema:

Pretensión de verdad práctica desde la comunidad de vida.	1.) Razón práctico-material.
Pretensión de verdad teórica desde la comunidad de vida.	2.) Razón teórica.
Re-conocimiento del Otro como igual.	3.) Razón ético-originaria.
Pretensión de validez desde la comunidad de comunicación.	4.) Razón discursiva.

Lugar que ocupa cada una de las formas de racionalidad dentro del sistema de Dussel. (Dussel 1998: 211).

Si la razón práctico-material posee una pretensión de verdad práctica (con alcances universales) desde la comunidad de vida, la razón discursiva tiene una pretensión de validez (no de verdad) desde la comunidad de comunicación (otro concepto extraído del campo de la pragmática).

El criterio de validez nos impone un segundo principio distinto del primero que hasta aquí había sido considerado. Este principio nuevo es el llamado principio moral formal universal de validez. Este principio y el criterio que lo sustenta pueden enunciarse como sigue: ninguna norma, acción, estructura o sistema se considerarán “buenos” mientras tales normas, acciones, estructuras o sistemas marginen de la comunidad de comunicación a quienes son directamente los afectados por dichas normas, acciones, estructuras o sistemas, acordados sin ellos (sin su consentimiento o aprobación).

Los enunciados normativos sufren aquí una importante modificación (sobre todo, porque las éticas formales no consideran el nivel material o de contenido confundiendo los juicios normativos que pueden enunciarse dentro de un

nivel con los que se formulan en otro nivel distinto). Según Dussel, debemos distinguir entre enunciados normativos materiales (con pretensión de verdad práctica) de los enunciados morales formales (con pretensiones de validez moral formal). Contra el intuicionismo ético, Dussel jamás confunde los niveles descriptivo y normativo de los juicios, porque el tipo de racionalidad que en ellos se encuentra operando es diferente.

Por ejemplo:

- 1.) El oro *es* un metal.
- 2.) Hacer el bien *es* mejor que hacer el mal.

El intuicionismo ético confunde el *es* del primer enunciado con el *es* del segundo enunciado. En el primero, tenemos un clásico ejemplo de enunciado descriptivo que opera en el ámbito de la razón teórica, con una pretensión de verdad teórica (no práctica). En el segundo, tenemos un ejemplo de enunciado descriptivo pero que opera en un nivel diferente del primero, esta vez práctico-material con pretensiones de verdad práctica (en base a una racionalidad no analítica sino práctica material).

El principio moral universal se dirige contra el escéptico, que niega que las decisiones tomadas y que afectan a la vida del sujeto ético, tengan por ello mismo que considerar a éste (en los acuerdos que se toman sin considerar a los principales afectados por dichos acuerdos, sin la participación del sujeto ético). Debemos concluir por lo tanto que cualquier norma, acto, institución o sistema que no considere la participación de los sujetos éticos en los acuerdos adoptados tiene que tenerse por “mala”, “injusta”, “no válida” por no considerar la participación del sujeto ético en la adopción de los mismos.

Por ejemplo:

“Esta norma N no es válida moralmente, porque aunque soy afectado por ella no pude participar simétricamente en la discusión correspondiente.”²⁷¹

La oposición entre las éticas materiales o de contenido (por ejemplo, la ética de los comunitaristas) y las éticas meramente formales (también llamadas

271 Dussel, obra citada, 210.

deontológicas, como la “Ética del Discurso” de Apel o el “formalismo moral” de Habermas) alcanza su punto máximo al establecer (Habermas por ejemplo) la oposición entre el “bien” (**das Gute**) pretendidamente material, y la “justicia” o lo “justo” (**right**) que se sitúan en un nivel pretendidamente formal, opuesto a lo puramente material (tildado de patológico por Kant).

El tercer criterio que debe considerarse aquí es el llamado “criterio de factibilidad” (que introduce la racionalidad instrumental y la noción importantísima de eficacia).

Dussel define este criterio de la siguiente manera:

“el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular.”²⁷²

Dussel distingue varias imposibilidades (a las que se contraponen, como es natural suponer, las posibilidades que concurren en producir el marco general de lo que es factible éticamente).

Enumerémoslas en orden:

- 1.) Imposibilidad lógica. Posibilidad lógica.
- 2.) Imposibilidad empírica. Posibilidad empírica.
- 3.) Imposibilidad técnica (no factibilidad). Factibilidad técnica.
- 4.) Infactibilidad económica. Factibilidad económica.
- 5.) Imposibilidad ética. Posibilidad ética (<- “principio de operabilidad”). Proceso efectivo de realización. Consecuencias a corto y largo plazo (institucionalidad). Proceso de legitimación y coerción legal.

Este criterio de factibilidad se opone tanto al utopista anarquista como al conservador antiutópico. El primero se aparta de una ética de la vida, ya que aspira a lo imposible. Considera que dado que todos los hombres deben ser

²⁷² Dussel, obra citada, 266.

buenos, cualquier institucionalidad es mala por su rol coactivo (aunque el mismo Dussel intentará distinguir entre aquella coacción legítima que ejerce la sociedad para defenderse, y aquella represión tiránica y que puede degenerar abiertamente en opresión, tiranía contra la que cabe también el derecho legítimo a rebelarse²⁷³). Puesto que todas las instituciones son malas, tiránicas e inútiles, cree posible realizar su sueño por medio de la institucionalización del terror, aunque su meta última sea precisamente la destrucción de todas las instituciones. El segundo niega que el actual orden de cosas se pueda cambiar y peor aún, cree que dicho orden es natural y defenderlo (al precio de recurrir a medios inmorales y claramente reprobables: por ejemplo, justificando el terrorismo de Estado) un deber casi sagrado. En ambos casos, lo que resulta lesionado es la ética o algunos de sus niveles (el nivel material, el formal o en este caso, el nivel operacional o ético factible).

Nada más contrario a la ética que este pasaje que leemos en el llamado **Catecismo del Revolucionario**:

“2. En la profundidad de su ser, no sólo en las palabras, sino de hecho, él ha roto toda relación con el orden civil y con todo el mundo civilizado. Con las leyes, las conveniencias; con la moralidad y las convenciones generalmente reconocidas en este mundo.”²⁷⁴

Lo que Dussel reprocha al nihilista, al anarquista utópico (otorgándole a la palabra “utópico” un significado negativo, peyorativo, porque tal y como lo demuestra Paul Ricoeur no es *ese* el único significado de la palabra “utópico”, “utopía”) es que se prescinda de la ética confundiéndola con la moralidad dominante.

La discrepancia de Dussel con el concepto leninista del “centralismo democrático” es que se sacrifica la democracia por la eficiencia (y con ello también la ética).

Pero someter a crítica las utopías irrealizables de los anarquistas (lo anterior mientras se entienda que cuando Dussel habla de “utópico” lo hace siempre distinguiendo claramente los dos sentidos que adquiere la palabra “utópico”²⁷⁵)

273 Rousseau justifica la violencia contra la violencia del déspota (véase su **Discurso sobre el origen de la desigualdad**, segunda parte.)

274 Nechayev, **Catecismo del revolucionario**, 12. Edaf. Madrid. 1964. Citado en Onieva, Antonio. Prólogo a la novela de Dostoiévski, **Los endemoniados**.

275 De un autor, el profesor Rodrigo Castro O., tomamos la siguiente definición de “utopía”: “La utopía es el esfuerzo por imaginar lo posible dentro de lo imposible.” El mismo autor distingue también entre “utopías

no significa de ningún modo promover la resignación o la pasividad ante la injusticia (del machismo contra la mujer latinoamericana, del racismo contra las razas no blancas, etcétera). En nombre del mismo criterio ético de factibilidad y del principio de operabilidad que de aquí se desprende, una ética de la liberación debe apartarse por igual de aquellos conservadores escépticos, que niegan la posibilidad de efectuar cambios que se hacen urgentes (por ejemplo, del mercado autorregulable que en la práctica margina y condena a la muerte a millones, sobre todo en los países del tercer mundo).

El criterio ético de factibilidad lleva aparejado un principio –en este caso, el llamado “principio de operabilidad” que trabaja subsumiendo la racionalidad instrumental por una razón superior: la “razón ética de factibilidad”-. En cuanto a lo anterior, si sólo se considera la pura razón instrumental, atendiendo a la posibilidad lógica, empírica o técnica pero ignorándose lo que es más importante aún, la no factibilidad ética (en conformidad con todas aquellas mediaciones que debe considerarse a la hora de acometer la tarea de transformar una norma, acto, institución o sistema) se corre el riesgo de terminar justificando el terrorismo homicida (Dussel señala, a modo de ejemplo, la trágica historia del movimiento senderista en Perú) por un lado; por otro lado, el riesgo inverso (el de negar aquellas transformaciones necesarias, éticamente factibles, urgentes, como lo demuestra la situación en África y en otros lugares del mundo) se hace igualmente presente. Puesto que los sistemas no son perfectos, entonces se cree que cualquier cambio o modificación por necesarios que sean, deben postergarse o que la mera ingeniería podrá reemplazar a la moral (cuestión denunciada y con razón por Habermas entre otros).

Finalmente: para Dussel, una norma, acto, estructura, institución o sistema, serán “buenos” si permiten por un lado la reproducción y la realización de la vida, permitiendo la participación simétrica de todos en una comunidad de comunicación, y atendiendo al “principio ético de operabilidad”.

abiertas” y “utopías cerradas” (véase su memoria de magister **La ciudad utópica: biografía de una esperanza**. Universidad de Chile. Santiago. 1998.)

El diálogo con Lévinas y la crítica negativa: un análisis del capítulo cuarto

La diferencia entre Dussel y Lévinas radica en el punto de partida, aunque en ambos casos el punto de partida sea el Otro. Pero no es tan simple como en apariencia puede pensarse, ya que en francés tenemos dos vocablos (**autrui** y **autrue**) que se traducen de igual manera en español: el Otro, lo Otro. En Lévinas, se establece una diferencia entre uno y otro término. Pero de todos modos el Otro es aquí lo *enteramente* Otro. La viuda, el huérfano, ambos son el Otro pero lo es también el extranjero. El Otro me interpela, la epifanía del rostro (antes de que esta epifanía se traduzca en palabras, en lenguaje articulado) es la de una significación en la que el significante se convierte en el testimonio vivo de un testimoniado que está ausente. Esta significación es la que impone la huella²⁷⁶. Lévinas entiende por huella un significar sin signo en el que el significante expresa un contenido por siempre ausente. El testigo (*mártir* en griego) brinda testimonio a favor de un testimoniado que se encuentra ausente. La ausencia de este testimoniado es más radical que cualquier otra forma de ausencia, porque es la ausencia de aquello que jamás ha estado ni estará presente.

Dussel recoge todas y cada una de las categorías analíticas de Lévinas otorgándoles eso sí una significación concreta. El Otro será aquí, en el contexto de Dussel y de la Ética de la liberación, él o ella, hombre o mujer, raza no blanca²⁷⁷ oprimida por la raza blanca, nación periférica subyugada por las potencias imperiales (Estados Unidos, y hasta 1989 la ex URSS), clase obrera explotada por la clase dominadora. Se trata de un concepto antropológico, sociológico, filosófico, racional, no teológico (que en opinión de G. Vattimo, hacía de una filosofía de la liberación algo sospechoso, casi como si se tratara de una teología encubierta o con otro nombre).

Dussel parte de un dato empírico (al igual que Marx): la distancia entre las naciones periféricas y las potencias del centro tiende a aumentar.

276 El concepto de huella es fundamental también en Derrida.

277 Cerutti critica este aspecto del sistema de Dussel, injustificadamente a juicio nuestro, porque la intención de Dussel es profundamente analógica.

Un economista contemporáneo (Tim Harford) escribe:

“la distribución del ingreso dentro de una sociedad moderna es muy similar a la de la Roma Imperial o la Inglaterra y Gales de la Revolución del siglo XVII. No es que no se hayan producido cambios, sino que las sociedades modernas *son tan desiguales entre sí*²⁷⁸ como lo fueron las antiguas sociedades.”²⁷⁹

En Latinoamérica, según un Informe de la Cepal, el número de pobres se redujo en un 3,3% (en el 2006). Sin embargo, el total de pobres en la región asciende a 194.000.000 de los cuales 71.000.000 son indigentes.

El número de pobres que abandonaron dicha condición es de sólo 14.000.000 por lo que ese escuálido 3,3% no desmiente en nada lo que hasta ahora se ha venido diciendo.

Tal vez si la única cifra alentadora es aquella que dice que de los 14.000.000, al menos 10.000.000 dejaron de ser indigentes (esto quiere decir, todas aquellas personas que viven por debajo de la línea de la pobreza²⁸⁰).

Dussel insiste en que la Ética de la Liberación es una ética de la vida, la cual es negada desde la totalidad del actual sistema-mundo injusto y opresor, que excluye e impide a las tres cuartas de la humanidad reproducir y desarrollar su vida condenándolas a muerte.

El filósofo argentino escribe sobre esto mismo:

“En el mundo periférico (África, Asia y América Latina), se trata de la pobreza creciente, del ‘hambre’ –en la expresión que lanzará toda una ‘filosofía del lenguaje’ y cuestionará la ‘acción comunicativa’ habermasiana: ‘¡Tengo hambre!’- presente y creciente.”²⁸¹

Es aquí donde fracasan todas las teorías tradicionales, porque su punto de partida es la ficción del contrato, cuyo fundamento reside en la unanimidad de sus miembros. Pero eso no existe, ya que supone que quienes participan de la

278 Las cursivas son nuestras y no se encuentran en el texto original. Las conclusiones de Harford son claras y no dejan lugar a dudas.

279 Tim Harford, *¿Tolerancia a la desigualdad?*, 4. La Tercera. 2007.

280 Esto corresponde a personas que perciben menos de un dólar mensual (según informes de la ONU.) El economista Jacobo Schatan calculaba en 2,2 billones (millones de millones) el total de la deuda externa de las naciones en vías de desarrollo en 1996 (véase Schatan, *El saqueo de América*, 22-23. Lom. Santiago de Chile. 1998). La deuda de los países latinoamericanos alcanzaba un total de 637.000.000 US \$ también en 1996 (Schatan, obra citada, 26).

281 Enrique Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, 286. Siglo XXI. México. 1990.

vida social son iguales, y que sus interacciones aparte de voluntarias asumen un carácter simétrico lo que es irreal.

El capítulo cuarto trata de la crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas (desde su corporalidad negada). En él, el autor dialoga con distintos pensadores (fundamentalmente los llamados “teóricos de la sospecha”: Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche a los que incorpora a Emmanuel Lévinas.) Sólo nos interesa el diálogo que sostendrá Dussel con Lévinas. El nuevo criterio que aquí se levanta es el de la crítica ética.

Dussel recoge la mayor parte de las categorías analíticas de Lévinas, pero las modifica aplicándolas en un contexto muy diferente. La primera modificación importante que podemos apreciar es la ausencia de la pareja Totalidad – Infinito (que Lévinas toma de Franz Rosenzweig, en su obra **Estrella de la redención**). El Otro, él o ella, hombre y mujer, conserva los rasgos levinasianos de la alteridad y la exterioridad, pero ahora no se trata como en Lévinas, de situar en la relación interhumana (del cara-a-cara ético) aquella *Illeidad* que nos permite abrirnos al misterio de lo *absolutamente* Otro (= el Infinito o Dios). En Dussel, los términos levinasianos se conservan pero con otro sentido.

Las categorías analíticas del pensamiento de Lévinas son rescatadas en la propuesta de Dussel pero con un sentido diferente. Dicho sentido no sería otro que uno antropológico, sociológico, crítico-ético, filosófico. Se trata de un sentido eminentemente racional, crítico (no teológico, como le reprocha con muchísima razón G. Vattimo a la filosofía de la liberación latinoamericana).

Dussel reconoce su deuda con Lévinas. La lectura de la obra del filósofo lituano lo llevó a despertar de su “sueño ontológico” (en directa alusión a Kant) y superar el horizonte del “ser-en-el-mundo” (**In der Welt sein**) del Heidegger de **Ser y Tiempo** (1927). Lo que Dussel toma de Lévinas es lo siguiente: en la obra de 1961 (nos referimos a **Totalidad e Infinito**), se nos ofrece un análisis del psiquismo humano²⁸² concebido en tanto que sensibilidad y vulnerabilidad, como corporalidad y desnudez (la desnudez del rostro, por ejemplo). Esto supone descubrir un horizonte que es previo al “ser-ahí” en tanto que “ser-en-el-mundo” (tal como se nos describe con total claridad en **Ser y Tiempo**). El análisis de Lévinas, si bien se sitúa en la frontera de la fenomenología²⁸³ (al menos, en el caso de Husserl), nos conduce a descubrir un horizonte distinto

²⁸² En la obra de 1974, se identifica este momento (donde irrumpe el psiquismo) con la *hipóstasis* (encarnación del alma en un cuerpo que no es otro que el mío: misterio de nuestra condición de criaturas.)

²⁸³ Concebida aquí como “ciencia apriorística de la conciencia trascendental” (para la cual el Mismo constituye el punto de partida y de llegada).

de aquel en el que se mueve originariamente la “cura” (**die Sorge**) en el pensamiento de Heidegger. El psiquismo nos pone frente a un ser satisfecho, feliz, ciudadano del universo, al que acontecimiento alguno parece amenazarle arrebatándole su felicidad. Pues bien: es este mismo ser satisfecho, egoísta, quien ahora se quita el pan de la boca para compartirlo con el hambriento. Preguntemos: ¿qué ha ocurrido para que se produzca esta fisura en el interior del ser arrastrándonos fuera del Mismo, en dirección hacia el Otro (dis-tinto, no diferente del Mismo)? Lévinas responde: lo que ha sucedido es que la sensibilidad como vulnerabilidad constituye la herida originaria que nos consagra en tanto que criaturas. No somos nosotros quienes nos hemos otorgado el ser. Somos pero no como puro “ser para sí” (en el sentido de Sartre). Ser significa ya “ser-para-el otro” y esto debe leerse como un “ser responsable”, responsable para con el Otro que sufre (la viuda o el huérfano, el extranjero).

Esto es lo que Dussel toma de Lévinas: para el filósofo argentino, lo que en la terminología de la pragmática se designa como el “momento ilocucionario”, él lo identifica con el “cara-a-cara” (ético) en donde el Mismo es interpelado por el Otro y des-fondado finalmente.

Lévinas le otorga a Dussel el primero de los criterios con que es posible levantar una ética que aspire a situarse de modo crítico frente al sistema: el criterio ético práctico con pretensión de verdad universal (el llamado nivel material de la ética). La corporalidad sufriente de la víctima será ahora el punto de partida de una Ética de la liberación. Pero no es lo único que Dussel tomará de Lévinas: en el filósofo lituano (que en su propia carne sufrió la experiencia límite del horror nazi), un momento fundamental de su propia filosofía (contra Heidegger esta vez) lo constituye la exterioridad del Otro, como lo que sencillamente se ubica más allá de cualquier representación²⁸⁴. Recordemos que el rostro se presenta como desnudez y que la desnudez rompe con todas las formas (peor aún, aquí el rostro concebido como desnudez se muestra como refractario a los sortilegios de la conciencia, escapando de sus poderes que se revelan inútiles).

La tesis fundamental que se pretende demostrar en **Totalidad e Infinito** (1961) es la siguiente: el ser es exterioridad²⁸⁵. La exterioridad se concibe como una ra-

284 Recordemos la tesis de Berkeley: **Esse percipi est**. El ser de la cosa (**res**) se agota en la percepción por medio de la cual la conciencia descubre aquello que ella misma ha depositado en este ser presuntamente objetivo.

285 Por eso también es que Derrida criticará a Lévinas, porque cree situarse más allá de la ontología pero haciendo uso de su lenguaje. En efecto, Lévinas consciente de las críticas que recibió su trabajo de 1961 por la amplia utilización que hace del lenguaje de la ontología, se esforzará en sus futuros trabajos por prescindir defi-

dical curvatura en el espacio ético intersubjetivo. Nos conduce directamente del Mismo hacia el Otro (dis-tinto, no sólo diferente como le gusta decir a Dussel).

Para Dussel, la exterioridad es siempre la exterioridad de la víctima (resultado de la alienación que sufre el Otro y que se expresa en su corporalidad sufriente: la del pobre que muere de hambre, la de la mujer víctima del maltrato, la de aquellas razas no blancas que ven conculcados sus derechos elementales por obra del racismo blanco, etcétera). La corporalidad es también el punto de partida de una ética atenta al aspecto material (dejado de lado por el formalismo moral). La alienación se da en el sacrificio de la corporalidad ofrendada a una Modernidad que, en su racionalidad, se descubre sin embargo como profundamente irracional.

Lo que Dussel rescata igualmente de Lévinas es el punto de partida que escoge el pensador lituano (superior incluso al de Nietzsche, Freud o el mismo Shopenhauer): el Deseo metafísico como deseo de lo que es *enteramente* Otro y que lleva al Mismo a salir de sí para no volver (como la historia de Abraham en oposición a Ulises).

Dussel llamará a este Deseo (no contaminado por el Eros) una “pulsión de alteridad” (o también, un “amor de justicia”: para con las víctimas en especial, de las que somos responsables).

Casi todas las categorías analíticas de importancia dentro del pensamiento de Lévinas son conservadas por Dussel pero con un sentido diferente. Es el caso del rehén y la sustitución, conceptos elaborados por el último de Lévinas (el de la obra de 1974 básicamente: **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**). En una serie de conferencias dictadas por Lévinas en Lovaina, durante el año 1972, el propio Dussel le preguntó directamente a éste si el sentido originario del Otro podía hacerse también extensible a los 15. 000.000 de indígenas muertos durante la Conquista, o a los 13.000.000 de esclavos provenientes de África, a lo que el filósofo lituano se limitó a responder: “Eso deben resolverlo ustedes”. Posteriormente Lévinas le comentará a Dussel que ve a los jóvenes filósofos latinoamericanos como los “rehenes”²⁸⁶ de los pueblos indígenas masacrados durante el largo período del Colonialismo e inclusive después.

nitivamente de dicho lenguaje. En **El humanismo del otro hombre** (1972), se advierte ya un decidido esfuerzo por alejarse del lenguaje predicativo de la ontología, y la adopción del lenguaje imperativo de la ética.

286 La categoría del “rehén” se construye cuando el sujeto se reconoce como culpable asumiendo que él es responsable por el Otro, y llegando de este modo a ofrendar la vida por el Otro a quien toma bajo su cargo.

Pues bien: creemos que la recepción que efectúa Enrique Dussel del pensamiento de Emmanuel Lévinas no es en modo alguno inocente. De alguna manera, lo que hace Dussel es actualizar algunos de los potenciales interpretativos que subyacen en la obra del pensador lituano. Pero esta actualización va de la mano de una hermenéutica que se nutre del rico significado y de la amplitud de matices que en lo semántico nos señala el término “Otro” (**autrui**). El “Otro” es en primer lugar el prójimo (concebido aquí como el “pobre” o el “desamparado” ciertamente). En esto concuerdan Lévinas y Dussel. En lo que se separan es en el contenido último de sus respectivas filosofías (y por eso, pudimos decir en la página 167 del presente capítulo que Lévinas y Dussel difieren ya en el punto de partida), porque lo que al pensador lituano le interesa especialmente es reflexionar sobre el lugar donde acontece originariamente la Revelación: el rostro del Otro. Según Lévinas, un dios (o Dios) nos contempla en el rostro del Otro. La epifanía del rostro lo conduce a reflexionar sobre la diferencia que existe entre lo sagrado y lo santo²⁸⁷. El propósito original de las reflexiones filosóficas de Enrique Dussel, en cambio, ha sido siempre preguntar por las condiciones que presiden el proceso de emancipación de nuestros pueblos oprimidos y empobrecidos.

El punto de partida entonces difiere ya completamente: para Lévinas, el Otro es quien a través de su rostro me señala el sitio donde acontece la Revelación. Para Dussel, el Otro es antes que nada el pobre víctima de la opresión a quien se debe liberar, emancipar.

Es cierto que Lévinas concibe también al Otro como pobre, pero nada nos dice acerca de cómo lograr que el pobre deje de ser pobre.

Las críticas que Dussel le formula a Lévinas pueden resumirse como sigue:

- 1.) En primer lugar, Lévinas según Dussel continúa atado a la ideología europea, por lo que pese a sus esfuerzos no consigue liberarse del todo de su influjo. Esto se aprecia de un modo bastante sensible en la pobreza de su erótica. Concibe la fecundidad como la relación entre el padre y el hijo. La paternidad se realiza a través de la fecundidad lo que conlleva el advenimiento de un tiempo infinito por intermedio del cual el Yo es perdonado. Un tiempo infinito significa la posibilidad de recomenzar de nuevo, perdonándonos nuestra finitud y de ese modo permitiéndonos redimirnos de ésta, resu-

287 Lo sagrado nos remite al paganismo y lo santo, al monoteísmo ético (con su llamado a la responsabilidad por el Otro, anterior a la libertad y superior a ella.)

citando pero redimidos en nuestra subjetividad. El hijo es otro y al mismo tiempo yo mismo pero redimido de mi condición de yo. Por eso es que el misterio de la fecundidad en Lévinas involucra la cancelación definitiva del **conatus** (cuyo aguijón ha perdido su poder de una vez y para siempre).

El filósofo lituano escribe a este respecto:

“En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, *asistiríamos a la muerte de la sustancia*.”²⁸⁸

Pero lo femenino no aparece, como si la fecundidad fuese un negocio entre el padre y el hijo, y como si la maternidad constituyese tan sólo una sombra o reflejo de la paternidad²⁸⁹.

Esta pobreza aumenta cuando Lévinas conscientemente relaciona la morada, la residencia del hombre en el mundo, con lo femenino. La casa donde el hombre habita es mujer. Si en su trabajo de 1948, **El Tiempo y el Otro**, reconoce en ese otro a lo femenino cuyos atributos fundamentales son el misterio y el pudor, en cambio nada de eso queda cuando en su artículo **El judaísmo y lo femenino**, aparecido en su libro **Difícil libertad**, cita un texto rabínico extremista donde se nos dice de la mujer que fue creada al mismo tiempo que Satán. Lévinas margina abiertamente a la mujer de la fecundidad y la recluye en la casa.

2.) En su descripción del *hay*, este existir anónimo previo al existente, caracteriza de este modo al “pensamiento salvaje”:

“Antes que a Dios, la noción del *hay* nos remite a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente.”²⁹⁰

Estamos de acuerdo con esta caracterización del ser anónimo e impersonal (que no debe confundirse con el **das Man** que se nos describe en **Sein und Zeit**).

288 Emmanuel Lévinas, **Totalidad e Infinito**, 282. Sígueme. Salamanca. 1995.

289 Lévinas comparte de este modo el prejuicio de Freud, quien niega la sexualidad de la mujer, la cual no pasaría de ser sino un puro “varón castrado”, que quiere unirse con el hombre para no sentirse incompleta.

290 Emmanuel Lévinas, **De la existencia al existente**, 82. Arenas Libros. Madrid. 2000.

Pero a continuación, Lévinas nos ofrece estas páginas que podrían haber perfectamente salido de la pluma de un Hegel:

“Los primitivos están absolutamente antes de la Revelación²⁹¹, antes de la luz.”²⁹²

Esta espantosa frase nos devuelve de lleno a la ideología europea, según la cual el exterminio de los indígenas americanos se justificaba plenamente, porque los mismos estaban *absolutamente* más allá de cualquier *redención*.

Sorprende que esta desafortunada frase se le pasara por alto a Dussel. Debe reconocerse que pertenece a la primera etapa del pensamiento del filósofo lituano (aunque eso no la disculpa, pero exige también que no se la saque de contexto).

Dussel le formula pocas críticas a Lévinas (en su trabajo de 1998). La primera de estas observaciones reproducida aquí se encuentra expuesta en otras obras. La segunda observación se encuentra en la base de la pregunta que Dussel le formulara a Lévinas en Lovaina (reproducida por nosotros en páginas anteriores).

Lo cierto es que el pensador lituano nunca pensó que el Otro pudiese ser el indio, el mestizo o la mujer latinoamericanos, víctimas propiciatorias del racismo y el machismo continentales.

Enrique dussel y una “filosofía de la liberación” para américa latina, asia y África:

En esta última sección, trataremos el problema específico que nos plantea la llamada “Filosofía de la liberación”, intentando aclarar lo que Dussel va a entender por “liberación” (o también, una “praxis de liberación”).

Esta “praxis de liberación” se construye sobre tres principios que invierten los otros tres principios que revisamos anteriormente.

291 Las cursivas son nuestras. En el texto original, que aquí preferimos omitir por falta de espacio, se alude insistentemente a Lévi-Strauss y su obra **El pensamiento salvaje**. La ideología europea no es refutada, lo que es peor, se la invoca aunque tal vez en forma inconsciente.

292 Lévinas, obra citada, 82.

No podemos extendernos más de la cuenta por lo que vamos a intentar ser lo más claros y concisos posibles.

La “praxis de liberación” actúa por medio de una transformación de las máximas, los actos, las estructuras y finalmente los sistemas como un todo.

El siguiente esquema ilustra de mejor modo los distintos niveles de opresión a través de los cuales debe operar la praxis de liberación:

Imperio	Nación	Pueblo
Sinarquía	Patria latinoamericana	Comunidades nacionales latinoamericanas.
País satélite	Región dominada	Comunidades nacionales dominadas.
Potencia extranjera	País avasallado	Conjunto de fuerzas nacionales liberadoras.
Oligarquía criolla.	Sector social oprimido.	Trabajadores.

*Esquema propuesto por Mario Carlos Casalla en su trabajo titulado: **Algunas precisiones en torno al concepto de pueblo** (1973). Se lo toma del libro de Horacio Cerutti: **Filosofía de la liberación latinoamericana** (1992).*

Para Enrique Dussel, se va a entender por “praxis de liberación” una “relación interpersonal”, entre personas, en lo que ésta tiene de praxis y transformadora, en lo que aquélla tiene de liberadora.

El punto de partida es la existencia de las víctimas. La corporalidad sufriente de la víctima exige no sólo la compasión, sino también el compromiso activo a fin de desplegar todos aquellos medios que permitan suprimir de raíz las causas de la alineación que experimentan las víctimas. La “praxis de liberación” comprende igualmente los dos sentidos que se distinguieron previamente dentro del concepto de la liberación: a.) el sentido negativo que apunta a destruir las cadenas que ayudan a perpetuar la opresión; b.) el sentido positivo que consiste

en reafirmar la específica peculiaridad de las culturas, razas y pueblos a los que se quiere liberar.

Hemos llegado ahora al aspecto medular que entraña una Ética de la liberación. En la primera parte de su libro, Dussel se abocó a la tarea de fundamentar la ética a través de la dialéctica de la materia (contenido) - forma (normas, actos, estructuras y sistemas complejos). Pero quedaba un aspecto sin tocar. El “bien” al que aspira toda norma, acto, estructura o sistema *necesariamente* entraña la posibilidad, lógica pero también empírica, de que se produzcan víctimas (pues no existen los sistemas perfectos).

Dussel cita en auxilio de su tesis a Karl Popper (en su obra **Miseria del Historicismo**). Según Popper, quien emplea este argumento contra el modelo soviético de planificación perfecta, para que dicho sistema tuviera alguna factibilidad se requeriría de una inteligencia infinita capaz de desplegar una velocidad igualmente infinita a la hora de ponderar y someter a control todas y cada una de las variables que intervienen dentro de la vida social y económica de una sociedad (imposible para un ser finito como el hombre). Dussel se vale de dicho argumento para confrontar a la misma “sociedad abierta” de Popper. La tesis de Dussel sostiene lo siguiente: en toda instancia en la que concurren los seres humanos existirá la posibilidad de que alguien sea marginado. No es posible suprimir de raíz dicha posibilidad. Siempre existirán víctimas (o sea, el producto no intencional de la propia inercia de los sistemas).

El criterio fundamental que entraña una Ética de la liberación es el llamado criterio crítico. Se trata ahora de contraponer resueltamente la afirmación del derecho de las víctimas a reproducir y perpetuar su vida con su posible negación. Este criterio parte comprobando un hecho empírico: “¡He aquí una víctima!”. Esta simple comprobación involucra dos momentos: a.) la condición de posibilidad crítico-positiva; b.) el aspecto crítico-negativo. Necesitamos partir del primero de estos momentos para luego confrontarlo con el segundo.

Véamos en detalle lo que implica esto:

- A.) La condición de posibilidad crítico-positiva: Dussel llama a este momento el “momento ana-léctico”, que consiste en afirmar la existencia de la víctima como otra del sistema (la racionalidad ética pre-originaria). Esta racionalidad se encuentra en la base de la razón crítica y es la única que no se puede falsar.

1.) Reconozco en esta víctima del sistema x a un ser humano *absolutamente* otro del sistema que lo victimiza. Afirmo que este ser humano tiene el derecho a perpetuar su vida, lo que en el actual sistema es imposible, por lo que juzgo negativamente a dicho sistema por impedir la reproducción de la vida por parte de la víctima. Este momento, inspirado en una racionalidad ética pre-originaria, no es falsable por un motivo muy simple: no se puede negar la existencia de las víctimas. Negar a las víctimas significa negarlas en lo que son: víctimas impedidas de perpetuar su vida dentro del sistema x.

B.) El aspecto crítico-negativo: una vez que hemos reconocido en la víctima a un ser humano, *absolutamente* otro al sistema que lo oprime y le impide perpetuar su vida así como desarrollarla, viene la crítica al sistema opresor.

El “bien” se convierte ahora en el “mal absoluto”, porque se muestra completamente ineficaz a la hora de asegurarle a la víctima el derecho a reproducir y desarrollar su vida. La crítica ética declara que “malo”, “injusto” (a diferencia de Habermas, para quien existe oposición entre lo que es “bueno” y lo que es “justo”) es el sistema (con sus instituciones, estructuras, actos y normas) por causar la existencia de las víctimas.

El criterio crítico implica como principio ético uno de naturaleza crítica: el llamado principio ético-crítico. Para Dussel, el origen del mal estriba en la propia finitud del ser humano. El origen del mal no radica en la “materia” ni en el “principio de determinación” (como en el caso del neo-platonismo).

Para la Ética de la liberación, el “mal” radica en la finitud y en la imposibilidad (no sólo lógica sino también empírica) que afecta a todos los sistemas, en el momento de realizar lo que en la parte primera considerábamos que era el “bien” (perpetuar la vida y disminuir los sufrimientos), el que ahora se transforma en el “mal absoluto” (por su ineficacia a la hora de prevenir y corregir las distintas formas de opresión que se esconden en la inercia que afecta a cualquier sistema).

El principio ético-crítico implica dos aspectos: a.) el aspecto ético-crítico negativo: se procede ahora a enjuiciar éticamente al sistema vigente (con sus instituciones, estructuras, acciones y normas). Dicho de otro modo: quienes enjuician al sistema son sus potenciales víctimas. Ellos permiten que la su-

puesta bondad del sistema sea evaluada desde quienes son sus víctimas involuntarias (en el sentido de no buscadas); b.) El aspecto ético-crítico positivo: una vez evaluado el sistema por quienes son o pueden convertirse en sus potenciales víctimas se procede al segundo momento. La crítica debe convertirse en acción destinada a transformar la norma, el acto, la estructura, la institución o el propio sistema en definitiva.

Esta es la razón de que consideremos que es en el capítulo cuarto donde se contiene la parte medular de la argumentación de Dussel.

El criterio crítico y el principio ético-crítico se exponen en este capítulo (inmediatamente después del diálogo con Lévinas).

No podemos entrar en mayores detalles acerca de los otros criterios (y principios) que entraña esta Ética de la liberación.

Los resumiremos de modo muy sucinto: el nuevo criterio crítico-discursivo intersubjetivo de validez propone un nuevo principio: el llamado principio ético crítico-discursivo comunitario de validez. Este principio involucra dos aspectos: a.) el aspecto negativo: diagnóstico desde la comunidad de las víctimas de las causas de su presente negatividad; b.) el aspecto positivo: la argumentación en pro de una “utopía” (entendida aquí en forma positiva como visualización de un “futuro alternativo”, otro, dis-tinto del orden vigente). El adversario a refutar aquí es el dogmático conservador que rechaza cualquier clase de cambio y se aferra a un pasado mítico inexistente.

El último criterio que enuncia Dussel es el llamado *criterio crítico factible de toda “transformación”*. Este criterio conduce al “principio-liberación” (principio supremo de la Ética de la liberación junto con el cuarto principio: el llamado “principio ético-crítico”). Conviene que nos detengamos unos instantes en este principio, aunque no nos es posible entrar en análisis más exhaustivos de dicho principio, por la natural falta de espacio y por los límites inherentes a este trabajo.

Dussel empieza distinguiendo entre: a.) reforma; b.) revolución; c.) transformación. Llama “reforma” a una estrategia que tiene como base la validación

del actual sistema hegemónico. Los reformistas pretenden ser críticos pero en la práctica, acaban siendo “funcionales” al sistema que creen criticar, inofensivos finalmente. El revolucionario tiene como estrategia la opuesta: para él, se trata del derrocamiento del sistema vigente y de este modo reemplazarlo por otro. Todo se reduce a la eficiencia de la praxis revolucionaria. Corre el riesgo de emprender acciones que acaben volviéndose en su contra por no evaluar correctamente la relación que existe entre la teoría, los principios, los medios y los fines, anteponiendo unos a otros o confundiendo el orden de jerarquía que a cada uno le corresponde por naturaleza.

Finalmente, tenemos la tercera estrategia que no se confunde ni con la primera (la mera reforma dentro del sistema hegemónico) ni con la segunda (la destrucción del mismo sistema para reemplazarlo por otro: estrategia revolucionaria), pero que es diferente de las otras dos:

“Transformar’ es cambiar el rumbo de una intención, el contenido de una norma; modificar una acción o institución posibles, y aun un sistema de eticidad completo, en vistas de los criterios y de los principios éticos enunciados, en el mismo ‘proceso estratégico y táctico’.”²⁹³

La Ética de la liberación pretende ser una ética de lo cotidiano. Una transformación no pretende ser revolucionaria, pues las revoluciones sólo raras veces son posibles, y la ética es de todos los días. El error que cometió el marxismo consistió en que, por abjurar correctamente del peligro representado por el revisionismo reformista, olvidó que la revolución no es la única alternativa, y que nada justifica sacrificar la ética junto con el reformismo (se incurre en el error de arrojar al niño con el agua de la bañera). Se olvida que “ética” y “moral” no representan necesariamente lo mismo: se puede ser “ético” y estar en contra del sistema perverso que justifica el asesinato de los inocentes (mientras que lo “moral”, en ese contexto, sería justificar lo anterior invocando el precio de la historia o la necesidad de lo inevitable.)

Este principio-liberación puede resumirse como sigue: actuar de un modo ético-crítico y moral-formal, sólo tendrá sentido si se toma en cuenta la necesaria “transformación” de la norma, acto, estructura, institución o sistema, que pro-

293 Dussel, obra citada, 534.

vocan víctimas (potenciales o reales) aunque de modo no-intencional²⁹⁴ (inconscientemente, con una “falsa conciencia” en el sentido que a esta expresión le otorga el marxismo.)



²⁹⁴ La no intencionalidad de las víctimas que deja un sistema o una norma se debe al hecho de que toda institucionalidad se encuentra orientada hacia el bien. Un sistema que se orientara hacia el mal cometería una contradicción preformativa. Se puede y debe hablarse aquí de una “falsa conciencia” por parte de los representantes del sistema, porque ignoran las víctimas que la misma inercia de las instituciones por ellos defendidas va dejando.



Conclusiones Principales



Consideramos que podemos resumir nuestras conclusiones en los siguientes puntos:

- A.) Sólo podemos pensarnos y, al mismo tiempo, hacerle justicia a nuestra alteridad de latinoamericanos, si tomamos conciencia que lo *realmente distinto* (y no sólo diferente) no son las categorías que utilizemos, el lenguaje con el cual pretendemos expresar lo anterior, sino la historia que se esconde detrás, nuestra historia como Continente descubierto y conquistado por Europa (España y Portugal en primer lugar y posteriormente la Europa anglosajona.)

Lo distinto no es el lenguaje, aunque ciertamente las categorías que utilizemos tienen que estar en concordancia con la alteridad que pretenden expresar, sino la historia: nuestra historia. La razón de ello es muy simple pero no por ello menos trascendente: América nace a la historia, lo que no significa que antes no hubiese existido una historia, mediante el descubrimiento y la conquista. La historia de América es la historia de la conquista y posterior colonización. Lo *distinto* (que no es sólo lo diferente) es que se trata de una historia de esclavismo y de explotación²⁹⁵.

Las categorías que utilizemos tienen que expresar esta *singularidad* sobre la que se funda nuestra condición de latinoamericanos pobres.

- B.) La recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Lévinas –hablamos de *efectuar* y no de *proponer*, porque lo que hace Dussel no es sólo interpretar a Lévinas conforme a una clave hermenéutica: la del Otro como víctima y no sólo como pobre- nos propone un nuevo Lévinas, *nuestro Lévinas*, el cual no *necesariamente* tiene que coincidir con el Lévinas real, basta simplemente que esta recepción *actualice* algunos de los potenciales hermenéuticos que encierra la propia obra de Lévinas.

- C.) El Otro somos Nosotros en la medida en que lo *distinto* no es nuestra filosofía, sino la historia a la cual en último término dicha filosofía pretende servir (y anunciar por medio de una renovación del propio lenguaje filosófico²⁹⁶ que se utiliza para decir esta verdad: nuestra verdad.)

295 El Libro de los libros del Chilam Balam (Fondo de Cultura Económica. México. 1998) lo expresa así: "Este Dios Verdadero que viene del cielo (se refiere al dios de los conquistadores blancos) sólo de pecado hablará, sólo de pecado será su enseñanza. *Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos.*" (p. 68).

296 Este lenguaje no podrá seguir pensando en términos de la pareja de Identidad-Diferencia. No se trata de afirmar las diferencias, porque entonces sólo sería cuestión de insistir en una especie de regionalismo bastante obtuso y provinciano. Se trata de mostrar y de anunciar que nuestra historia es *otra* historia: distinta, no sólo diferente. Esta *distinción* se define como una verdadera *ruptura* sin solución de continuidad con Europa y su historia.

- D.) La filosofía latinoamericana sólo podrá asumirse como “filosofía de la liberación” cuando tome en consideración que la liberación no comienza *con* ella ni termina *en* ella. En esto concordamos con Cerutti. Nos separamos de él, no obstante, porque si bien la filosofía no es la *liberación* (tal vez esa es la principal razón de que Cerutti establezca una estrecha relación entre algunos de los filósofos que adherían al sector populista de la filosofía de la liberación y la izquierda hegeliana) sí le corresponde *pensar* la liberación, y ante esto ninguna praxis puede reemplazar a la filosofía. El *pensamiento* de la *liberación* es todo lo contrario de esa “falsa conciencia” que caracteriza al pensar *ideológico*.
- E.) La filosofía latinoamericana, si pretende ser un *pensar* que anuncie la *liberación*, aunque la primera no comience aquí ni tampoco termine, debe aprender a *pensar* nuestra historia no como *continuación* de la historia europea, sino como una *ruptura* sin solución de continuidad con toda la historia anterior²⁹⁷.
- F.) Preferimos concluir hablando de una *irrupción epistemológica* (y no ya sólo de una *ruptura*), porque de lo que en verdad se trata es de la emergencia de una nueva realidad: la de nuestra América Latina y su historia (ahora lo es igualmente África y el mundo musulmán). Insistimos en que se trata de una irrupción *epistemológica*, porque la emergencia de esta nueva realidad es inseparable de un nuevo discurso, al que deben atender las ciencias sociales (y no sólo la filosofía).



297 Pensamos que esta ruptura debe revestir la forma de una “asunción crítica”, cuya misión es desmitificar la historia europea, sacando a la luz su otra cara (el “mito irracional” que esconde la Modernidad).

Bibliografía citada

- Althusser, L., 1988. **Filosofía y marxismo**. Editorial Siglo XXI. México D. F. Primera edición. Entrevista concedida por el autor a Fernanda Navarro, profesora de filosofía de la Universidad Michoacana.
- Althusser, L., 1975. **Lenin y la filosofía**. Era. México D. F. Primera edición.
- Apel, K. O. 1998. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Editorial Paidós. Barcelona. Segunda reimpresión.
- Ardiles, Osvaldo. 1975. **Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano**. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales. Número 1. Buenos Aires. Argentina.
- Aristóteles. 1992. **Metafísica**. Editorial Porrúa S. A. México D. F. Undécima edición. Introducción y notas a cargo de Francisco Larroyo.
- Aristóteles. 1988. **La Política**. Editorial Ercilla S. A. Santiago de Chile.
- Aristóteles. 1984. **Gran ética**. Editorial Sarpe S. A. Madrid. España.
- Aristóteles. 2004. **Ética a Nicómaco**. Editorial Gradifco S. A. Buenos Aires. Argentina.
- Bajtín, Mijail M., 1988. **Problemas de la poética de Dostoievski**. Fondo de Cultura Económica. México D. F. Primera edición y reimpresión.
- Buber, M., 1995. **¿Qué es el hombre?** Fondo de Cultura Económica. México D. F. Primera reimpresión.
- Buber, M., 1995. **Eclipse de Dios**. Fondo de Cultura Económica. México D. F. Primera reimpresión.
- Casali, Carlos, 1988. **Sobre la efectiva sustancialización del sujeto histórico**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 13. Buenos Aires. Argentina.
- Casalla, Mario. 1977. **Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre Martin Heidegger**. Editorial Castañeda. Buenos Aires. Argentina.
- Casalla, Mario. 1988. **Heidegger y la filosofía latinoamericana contemporánea. Una relectura culturalmente situada**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 13. Buenos Aires. Argentina.
- Casalla, Mario. 1989. **Sentido y vigencia actual de la filosofía de la liberación en América Latina**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 14. Buenos Aires. Argentina.
- Casalla, Mario. 1994. **Crisis y cambios en la aldea global. Una perspectiva latinoamericana**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 19. Buenos Aires. Argentina.

- Casalla, Mario. 1995. **La era de la técnica**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 20. Buenos Aires. Argentina.
- Casalla, Mario. 2000. **El cuarteto de Jerusalén. Sobre la justicia y sus avatares históricos**. Artículo aparecido en la obra **Márgenes de la justicia (Diez indagaciones filosóficas)**. Grupo Editor Altamira. Buenos Aires. Argentina. Edición a cargo del propio Mario Casalla.
- Castro O., Rodrigo. 2001. **Lévinas y el humanismo del rostro**. Revista Electrónica Diálogos Educativos. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Santiago de Chile.
- Castro O., Rodrigo. 1998. **La ciudad utópica: biografía de una esperanza**. Trabajo de tesis para optar al grado de Magíster en filosofía política. Universidad de Chile. Santiago de Chile.
- Cerutti, H., 1992. **Filosofía de la liberación latinoamericana**. Fondo de Cultura Económica. México D. F. Segunda edición.
- Cerutti, H., 1975. **Propuesta para una filosofía política latinoamericana**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 1. Buenos Aires. Argentina.
- Cullen, Carlos A., 1979. **La vocación sapiencial de la filosofía**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Números 9-10. Buenos Aires. Argentina.
- Derrida, Jacques. 1989. **Metafísica y violencia. Un ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas**. Artículo publicado en Revista de Metafísica y de Moral. 1964. París. Reproducido en **La Escritura y la Diferencia**. Anthropos. Barcelona.
- Derrida, Jacques. 1998. **Adiós a Emmanuel Lévinas**. Editorial Trotta. Madrid.
- Derrida, Jacques. 1993. **La retirada de la metáfora**. Artículo publicado en el libro **La desconstrucción en las fronteras de la filosofía**. Editorial Paidós. Barcelona. Primera edición.
- Derrida, Jacques. 1993. **Envío**. Artículo publicado en la obra **La desconstrucción en las fronteras de la filosofía**. Editorial Paidós. Barcelona. Primera edición.
- Descartes, R., 1992. **Meditaciones metafísicas**. Editorial Porrúa S. A. México. Introducción y notas a cargo de Francisco Larroyo.
- Descartes, R., 1992. **Discurso del método**. Editorial Porrúa S. A. México. Introducción y notas a cargo de Francisco Larroyo.
- Dussel, Enrique. 1998. **Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Editorial Trotta. Madrid.
- Dussel, Enrique. 1988. **Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63**. Editorial Siglo XXI. México.
- Dussel, Enrique. 1990. **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**. Editorial Siglo XXI. México.

- Dussel, Enrique. 1974. **Método para una filosofía de la liberación**. Editorial Sígueme. Salamanca. España.
- Dussel, Enrique. 1994. **1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”**. Plural Editores. La Paz. Bolivia.
- Dussel, Enrique. 1975. **La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 2. Buenos Aires. Argentina.
- Dussel, Enrique. 1975. **Elementos para una filosofía política latinoamericana**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 1. Buenos Aires. Argentina.
- Dussel, Enrique. 1998. **En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)**. Anthropos. Número 180. Barcelona.
- Dussel, Enrique. 1973. **Para una ética de la liberación latinoamericana**. Tomo I. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires. Argentina.
- Escandell Vidal, M. Victoria. 2002. **Introducción a la pragmática**. Editorial Ariel S. A. Barcelona. Segunda reimpresión.
- Fanon, Franz. 1972. **Los condenados de la tierra**. Fondo de Cultura Económica. México D. F. Prólogo de Jean-Paul Sartre. Tercera reimpresión.
- Foucault, M., 1999. **Vigilar y castigar**. Editorial Siglo XXI. México.
- Foucault, M., 2001. **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Alianza Editorial. Madrid.
- Friedman, M. y R., 1983. **Libertad de elegir**. Hyspamerica Ediciones. Buenos Aires. Argentina.
- Fromm, E., 1996. **¿Tener o ser?** Fondo de Cultura Económica. Colombia. Cuarta reimpresión.
- Fromm, E., 1969. **Ética y psicoanálisis**. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- Fukuyama, F., 1992. **El fin de la historia y el último hombre**. Editorial Planeta. Buenos Aires. Argentina.
- Gadamer, H. G., 1999. **Verdad y método**. Sígueme. Salamanca. Octava edición.
- Galeano, Eduardo. 1985. **Las venas abiertas de América Latina**. Siglo XXI. México D. F. 60ª Edición. Corregida y aumentada.
- González R. Arnaiz, Graciano. 1992. **E. Lévinas: Humanismo y Ética**. Editorial Cincel. Madrid. Prólogo de Jean-Luc Marion.
- Grimberg, Carl. 1986. **Historia Universal. Crisis de entre guerras**. Número 29. Editorial Ercilla. Santiago de Chile.
- Gutiérrez, Gustavo. 1990. **La verdad os hará libres**. Sígueme. Salamanca.
- Hegel, G. W. F., 1984. **Introducción a la historia de la filosofía**. Sarpe. España.
- Hegel, G. W. F., 1966. **Fenomenología del espíritu**. Fondo de Cultura Económica. México D. F. Traducción y notas a cargo de W. Roses.
- Hegel, G. W. F., 1999. **Lecciones sobre filosofía de la historia universal**. Alianza Editorial. Madrid.

- Heidegger, M., 1998. **El ser y el tiempo**. Fondo de Cultura Económica. Colombia. Tercera reimpresión de la segunda edición de 1971. Traducción José Gaos.
- Heidegger, M. 2000. **Conceptos fundamentales**. Alianza Editorial. Madrid.
- Heidegger, M., 1960. **La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”**. Publicado en M. Heidegger, **Sendas perdidas**. Editorial Losada. Buenos Aires. Argentina.
- Heidegger, M., 1979. **¿Qué es metafísica?** Editorial Siglo XX. Buenos Aires. Traducción de Xavier Zubiri.
- Heidegger, M., 1960. **Carta sobre el humanismo**. Editorial Sur. Buenos Aires.
- Heidegger, M., 1991. **Lógica. Lecciones de M. Heidegger. Semestre del verano de 1934 del archivo de H. Weiss**. Barcelona. Traducción bilingüe a cargo de Víctor Farías.
- Husserl, E., 1998. **La filosofía en la crisis de la humanidad europea**. Publicada en E. Husserl, **Invitación a la fenomenología**. Paidós. Barcelona.
- Husserl, Edmund. 1998. **El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica**. Aparecido en E. Husserl, **Invitación a la fenomenología**. Paidós. Barcelona.
- Jauss, H. R., 1989. **La Ifigenia de Goethe y la de Racine. Publicado en Estética de la recepción**. Editorial Visor S. A. Madrid. Compilación a cargo de Rainer Warning.
- Kant, Immanuel. 2004. **Crítica de la razón pura**. Ediciones Libertador. Buenos Aires.
- Kant, Immanuel. 2004. **Crítica de la razón práctica**. Mestas Ediciones. Madrid. Segunda edición.
- Kusch, Rodolfo. 1975. **Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 1. Buenos Aires.
- Kusch, Rodolfo, 1989. **El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico**. Trabajo compilado en **Kusch y el pensar desde América** por Eduardo A. Azcuy. Centro de Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires.
- Kusch, Rodolfo, 1989. **El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico. Consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles**. Trabajo compilado en **Kusch y el pensar desde América** por Eduardo A. Azcuy. Centro de Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires.
- Kusch, Rodolfo. 1991. **Esbozo de una antropología filosófica americana**. Editorial Castañeda. Buenos Aires. Reimpresión de la edición de 1978.
- León-Portilla, Miguel. 1967. **La visión de los vencidos**. UNAM. México D. F.
- Lévinas, Emmanuel. 1995. **Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad**. Sígueme. Salamanca. Tercera edición.
- Lévinas, Emmanuel. 1995. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Sígueme. Salamanca.

- Lévinas, Emmanuel. 1993. **El Humanismo del Otro Hombre**. Caparrós Editores. Madrid.
- Lévinas, Emmanuel. 2004. **Difícil libertad. Ensayos sobre Judaísmo**. Editorial Lilmod. Buenos Aires.
- Lévinas, Emmanuel. 1993. **El Tiempo y el Otro**. Editorial Paidós. Barcelona. Primera edición.
- Lévinas, Emmanuel. 2006. **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo**. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Argentina. Primera reimpresión.
- Lévinas, Emmanuel. 2000. **De la existencia al existente**. Arena Libros. Madrid.
- Lévinas, Emmanuel. 2002. **Fuera del sujeto**. Caparrós Editores. Madrid. Segunda edición.
- Lévinas, Emmanuel. 2001. **¿Es fundamental la ontología?** Un artículo aparecido en E. Lévinas, **Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro**. Pre-textos. Valencia.
- Lévinas, Emmanuel. 2001. **Morir por otro**. Publicado en E. Lévinas, **Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro**. Pre-textos. Valencia.
- Lévinas, Emmanuel. 1993. **El sufrimiento inútil**. Publicado en E. Lévinas, **Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro**. Pre-textos. Valencia.
- Lukács, G., 1959. **El asalto a la razón**. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- Marx, Karl. 1989. **Manuscritos de economía y filosofía**. Alianza Editorial. Madrid. Prólogo de Francisco Rubio Llorente.
- Marx, Karl. 1959. **Tesis sobre Feuerbach**. Publicadas en Marx-Engels. **La Ideología alemana**. Editorial Pueblos Unidos. Montevideo.
- Marx-Engels. 1974. **Correspondencia**. En **Obras Escogidas**. Editorial Progreso. Moscú.
- Maturana, Humberto. 2002. **La objetividad. Un argumento para obligar**. Dolmen Ediciones. Santiago de Chile. Segunda edición.
- Nietzsche, Friedrich. 1994. **La voluntad de poderío**. Editorial Edaf. Madrid. Prólogo de Dolores Castillo Mirat.
- Nietzsche, Friedrich. 1993. **Humano, demasiado humano**. M.E. Editores. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich. 1994. **Aurora**. M.E. Editores. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. **Más allá del bien y del mal**. Gradifco. Buenos Aires.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. **El ocaso de los ídolos**. Gradifco. Buenos Aires.
- Oriola R., Margarita. 1979. **Adam Smith y el estado de naturaleza: una falacia antropocéntrica**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Números 9-10. Buenos Aires.
- Picotti, Dina V., 1993. **La experiencia posmoderna del fin de la historia**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 18. Buenos Aires.
- Ricciardi, Ramón y Hurault, Bernardo. 1972. **La Nueva Biblia Latinoamericana**.

- na. Ediciones Paulinas y Editorial Verbo Divino. Madrid.
- Ricoeur, Paul. 1999. **Ideología y utopía**. Editorial Gedisa S. A. Barcelona. Tercera reimpresión.
- Salazar Bondy, Augusto. 1968. **¿Existe una filosofía de nuestra América?** Siglo XXI. México D. F.
- Sartre, Jean-Paul. 1996. **Verdad y existencia**. Paidós. Barcelona. Primera edición.
- Scannone, Juan Carlos. 1989. **Mediaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Número 14. Buenos Aires.
- Scannone, Juan Carlos. 1998. **Filosofía de la liberación y sabiduría popular**. Anthropos. Número 180. Barcelona.
- Scannone, Juan Carlos. 1989. **El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano**. Artículo publicado en **Kusch y el pensar desde América**. Centro de Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires. Argentina.
- Schatan W., Jacobo. 1998. **El saqueo de América Latina. Deuda externa, neo-liberalismo y globalización**. Lom Ediciones. U. Arcis. Santiago de Chile.
- Spinoza, Baruch. 1984. **Ética**. Ediciones Sarpe. España.
- Todorov, Tzvetan. 1991. **Nosotros y los Otros**. Editorial Siglo XXI S. A. México D. F. Primera edición.
- Tomás de Aquino. 1964. **Summa Theologica**. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. Traducción de Raimundo Suárez. Edición bilingüe.
- Tomás de Aquino. 1988. **La ley**. Editorial Ercilla. Santiago de Chile.
- Touraine, Alain. 2000. **Crítica de la modernidad**. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- Zea, Leopoldo. 1942. **En torno a una filosofía americana**. El artículo se publicó en **Cuadernos americanos**. Nro. 3. México.
- Zea, Leopoldo. 1975. **La filosofía actual en América**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Nro. 2. Buenos Aires.
- Zea, Leopoldo. 2007. **La filosofía americana como filosofía sin más**. Siglo XXI. Madrid.
- Zubiri, Xavier. 2001. **Sobre la realidad**. Alianza Editorial. Madrid.

Bibliografía anexa consultada

Sobre Emmanuel Lévinas:

- Bernstein, Richard J., 2004. **El mal radical**. Editorial Lilmod. Buenos Aires.
- Méndez Sanz, José Antonio. 1998. **No hay física en metafísica. Ubicación del mal en Lévinas**. Anthropos. Nro. 176. Barcelona.
- Peñalver Gómez, Patricio. 1998. **Del tiempo finito al tiempo infinito**. Anthropos. Nro. 176. Barcelona.
- Sánchez Meca, Diego. 1998. **El hebraísmo en el pensamiento de Emmanuel Lévinas**. Anthropos. Nro. 176. Barcelona.

Sobre Enrique Dussel

- Marquín Argote, Germán. 1998. **Metafísica y filosofía de la liberación**. Anthropos. Nro. 180. Barcelona.
- Mendieta, Eduardo. 1998. **La vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y de la liberación**. Anthropos. Nro. 180. Barcelona.
- Moreno Villa, Mariano. 1998. **Husserl, Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la Liberación**. Anthropos. Nro. 180. Barcelona.
- Schelkshorn, Hans. 1998. **La Filosofía de la Liberación y la ética del discurso como aproximaciones a una moral universalista**. Anthropos. Nro. 180. Barcelona.

Otros autores consultados

- Ardao, Arturo. 1975. **Función actual de la filosofía en Latinoamérica**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Nro. 2. Buenos Aires.
- Arzel, Miguel Ángel. 1995. **La época del renunciamiento ontológico o la técnica como sujeto**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Nro. 20. Buenos Aires.
- Cardoso, F. y Faletto, E. 1972. **Dependencia y desarrollo en América Latina: Ensayo e interpretación sociológica**. Santiago de Chile. Las citas se toman del texto de H. Cerutti (1992).
- Ellacuría, Ignacio. 1977. **Por qué muere Jesús y por qué le matan**. Publicado en Revista Latinoamericana de Teología. 2001. Buenos Aires.

- Farías, Víctor. 1998. **Heidegger y el nazismo**. Fondo de Cultura Económica. México D. F. Segunda edición aumentada.
- Guillot, Daniel E. 1975. **Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Nro. 1. Buenos Aires.
- Hitler, A., 1999. **Mi lucha**. Editorial Némesis. Santiago de Chile. Las citas del texto de Hitler están sacadas de V. Farías (1998) y de la presente edición.
- Marcuse, Herbert. 1995. **El hombre unidimensional**. Planeta. Barcelona.
- Maresca, Silvio J. 1988. **La disolución del sujeto cartesiano en la edad del nihilismo**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Nro. 13. Buenos Aires.
- Roig, Arturo A. 1991. **Descubrimiento de América y encuentro de culturas**. Ponencia presentada en el V Congreso Nacional de Filosofía. Caracas.

Sobre Teoría de la recepción

- Ingarden, R. 1989. **Concreción y reconstrucción**. Publicado en **Estética de la recepción**. Editorial Visor S. A. Madrid.
- Iser, Wolfgang. 1989. **La estructura apelativa de los textos**. Publicado en **Estética de la recepción**. Editorial Visor S. A. Madrid.
- Iser, Wolfgang. 1989. **El proceso de lectura**. Publicado en **Estética de la recepción**. Editorial Visor S. A. Madrid.

Otros documentos anexos

- Ardiles, Casalla, Cerutti, Dussel, Scannone. 1975. **A modo de manifiesto**. Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Nro. 1. Buenos Aires.
- Grupo de Salta. 1974. **Manifiesto de Salta**. Reproducido en H. Cerutti. 1992. **Filosofía de la liberación latinoamericana**. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- Informe de la Cepal. 2007. **Comisión económica para América Latina y el Caribe**. La Tercera. 16 de Noviembre. Santiago de Chile.
- Harford, Tim. 2007. **¿Tolerancia a la desigualdad?** La Tercera. 12 de Diciembre. Santiago de Chile.
- Nechayev. 1964. **El catecismo del revolucionario**. Texto citado en Onieva, Antonio. Prólogo a la novela de Fedor M. Dostoievski. **Los endemoniados**. Edaf. Madrid.

- El Libro de los libros del Chilam Balam.** 1998. Fondo de Cultura Económica. México D. F. Colección Popular. Traducción y notas a cargo de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón.
- R. W. Thompson. 1967. **London Sunday Times.** Texto citado por Abraham Rothberg. **Historia gráfica de la II Guerra Mundial.** Ediciones Aura. Barcelona.

Sobre pragmática

- Núñez, R. y Del Teso, E. 1996. **Semántica y pragmática del texto común. Producción y comentario de textos.** Cátedra. Madrid.
- Lozano, J., Peña-Marín, C. y Abril, G. 1999. **Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual.** Cátedra. Madrid.

La recepción que efectúa Enrique Dussel del problema del Otro en Emmanuel Levinas: hacia un diálogo filosófico culturalmente situado, se publicó en formato de libro digital en el portal institucional de la Universidad de la Serena y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa en Septiembre de 2020.

El maquetado, diseño de portada y contraportada estuvo a cargo de
Andrés Jerónimo Pérez Gómez.

**La recepción que efectúa Enrique Dussel
del problema del otro en Emmanuel
Levinas: *hacia un diálogo filosófico
culturalmente situado***



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa

