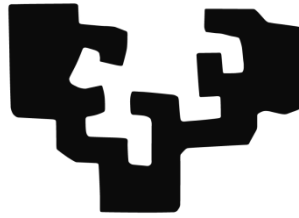


eman ta zabal zazu



**Universidad
del País Vasco**

**Euskal Herriko
Unibertsitatea**

**LA IDEA DE ALTERIDAD
EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
DE ENRIQUE DUSSEL**

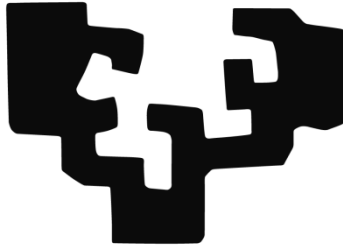
**GÉNESIS, CONSTITUCIÓN CRÍTICA Y
PROBLEMÁTICA EN UN MUNDO GLOBAL
(1960-2000)**

TESIS DOCTORAL

Francisco Pérez Soriano

**San Sebastián – Donostia
2015**

eman ta zabal zazu



**Universidad
del País Vasco**

**Euskal Herriko
Unibertsitatea**

**LA IDEA DE ALTERIDAD
EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
DE ENRIQUE DUSSEL**

**GÉNESIS, CONSTITUCIÓN CRÍTICA Y
PROBLEMÁTICA EN UN MUNDO GLOBAL
(1960-2000)**

TESIS DOCTORAL

Francisco Pérez Soriano

Director:

Dr. Julián Pacho García

San Sebastián – Donostia

2015

ÍNDICE

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS 7

INTRODUCCIÓN..... 8

PRIMERA PARTE

EXPERIENCIA ORIGINARIA Y NACIMIENTO DE UN PROYECTO FILOSÓFICO. GÉNESIS
TEOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA IDEA DE ALTERIDAD (1959-1969) 21

 APERTURA 22

 CAPÍTULO I: EXPERIENCIA ORIGINARIA Y SURGIMIENTO GEOCULTURAL DE UN
 PROYECTO FILOSÓFICO (1959-1964) 26

 1.1. Drama personal y simientes de otredad 26

 1.2. Experiencia originaria y punto de partida de una crítica filosófica 28

 1.3. Llamado y toma de conciencia 31

 1.4. Precedente romántico e historicismo 35

 1.5. Realidad, idea de la historia y progreso 39

 1.6. Búsqueda de un nuevo horizonte de comprensión y nacimiento de un proyecto
 filosófico latinoamericano..... 43

 1.7. Destellos de otredad. Orígenes constitutivos de una antropología filosófica 50

 1.8. Ser humano y horizonte cultural: intersubjetividad e historicidad..... 57

 1.9. Vías de constitución de un pensamiento crítico: historicidad y conciencia..... 58

 CAPÍTULO II: GÉNESIS TEOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA IDEA DUSSELIANA DE ALTERIDAD.
 HACIA LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD ORIGINARIA (1964-1969). 67

 2.1. Crítica general del fundamento teológico..... 67

 2.2. Prospectiva de una idea. Hacia la crítica filosófica de la religión como posibilidad para
 repensar de manera auténtica AL 68

 2.3. Autoconciencia y corporalidad como fuentes de alteridad 75

 2.4. Abraham como figura histórica y crítica al humanismo griego..... 81

 2.5. Base metafísica originaria de la antropología semita 89

 2.6. Totalidad viviente y sentido de existencia 92

 2.7. Intersubjetividad y libertad: la cuestión de la responsabilidad y el origen del mal en la
 historia..... 94

 2.8. Del sabio griego y el profeta semita. De la *polis* a la comunidad..... 97

2.9.	¿Ontologismo escatológico o historificación ontológica?.....	99
2.10.	Indicios de ruptura: de la teología antropológica a la ética ontológica.....	102
2.11.	De la ontología culturalista a la crítica de la metafísica moderna.	104
2.12.	Y “el Verbo” se hizo carne en AL.....	110
2.13.	De Ricoeur a Heidegger.....	114
CONSIDERACIONES FINALES DE LA PRIMERA PARTE.....		118

SEGUNDA PARTE

VÍAS CRÍTICAS DE CONSTITUCIÓN DE LA IDEA DE ALTERIDAD Y ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA. LO ÉTICO-METAFÍSICO COMO NÚCLEO DE LA IDEA DE ALTERIDAD EN LA FILOSOFÍA LIBERACIONISTA DE DUSSEL (1969-1986).....	128
---	-----

APERTURA.....	129
---------------	-----

CAPÍTULO III. VÍAS FILOSÓFICAS CONSTITUTIVAS DE LA IDEA DE ALTERIDAD EN LA FILOSOFÍA LIBERACIONISTA DE DUSSEL. DE LA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA A LA META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD (1969-1975).....	138
---	-----

3.1.	Etapa de prueba: crisis política y vía de consolidación de un filosofar liberador	138
3.2.	Más “acá” de Hegel y más “allá” de Schelling y Feuerbach. Vía destructiva y constitución de un pensamiento.....	142
3.3.	Existencia e idea de lo simbólico.....	150
3.4.	La vía heideggeriana: caminos de superación y ruptura.....	156
3.5.	¿Más allá de una ética de la diferencia?	164
3.6.	Tránsito generacional: la herencia heideggeriana de Carlos Astrada y Nimio de Anquín. La vía ontológica de la facticidad	169
3.7.	Praxis, mundo y libertad. Hacia la alteridad perfecta	173
3.8.	Aporía de lo mismo o de la imposibilidad de una ética de la alteridad desde la Totalidad.....	176
3.9.	Idea del hombre y horizonte ético-metafísico	179
3.10.	Zubiri y la crítica al realismo y a la ontología fenomenológica. De Heidegger a Levinas.....	183

CAPÍTULO IV: ACERCA DEL GIRO ÉTICO-METAFÍSICO Y SU CONSTITUCIÓN COMO NÚCLEO DE UN PENSAMIENTO LIBERADOR SITUADO (1975-1986).....	190
--	-----

4.1.	Dussel ante la recepción de la filosofía levinasiana	190
4.2.	Matrices y ejes de ruptura.	197
4.3.	De la hermenéutica de la totalidad ontológica de “lo mismo” a la analéctica dialógica de la liberación	203
4.4.	Del drama de la creación a la alteridad creadora	211

4.5.	Lo transontológico: muerte del otro en la espera y metafísica de lo dialógico como fundamento de la ética liberacionista.....	215
4.6.	Sentido metódico del filosofar. ¿Hacia un realismo escatológico?	220
4.7.	Del paso metódico esencial: lo <i>ana</i> -lógico.....	222
4.8.	Del giro ético-metafísico: analéctica vs. totalidad	229
4.9.	El otro como dis-tinto ¿superación o ruptura ontológica?	236
4.10.	Analéctica: filosofía de la alteridad como pensamiento situado	241
4.11.	Crítica de la cristiandad y la modernidad en AL	243
4.12.	Desde la Controversia de Valladolid a la Disputa entre Martí y Sarmiento.....	246
4.13.	Crítica a la filosofía de la historia de Facundo o crítica de “lo facúndico”	251
4.14.	Muerte de Dios y conquista de América	252
4.15.	¿Realismo escatológico o materialismo mesiánico?.....	256
4.16.	Filosofía y exterioridad	261
4.17.	Acerca de la eticidad del fundamento y la cuestión de la exterioridad.....	264
4.18.	La analéctica de la enseñanza como alternativa crítica a la mismidad desde AL y en sentido global	266
	CONSIDERACIONES FINALES DE LA SEGUNDA PARTE.....	275

TERCERA PARTE

	DUSSEL: UTOPIA Y GEOPOLITICA DEL CONOCIMIENTO. DE LA POSIBILIDAD DE UN AUTÉNTICO PROYECTO DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN UN MUNDO GLOBALIZADO (1986-2000).....	285
	APERTURA	286
	CAPÍTULO V: ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE UN AUTÉNTICO PROYECTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO EN UN MUNDO GLOBAL (1975-2000).	287
5.1.	Aclimatación y crítica ante la recepción de Marx	287
5.2.	Descentramiento conceptual: ante Wallerstein y la crítica de Fernet-Betancourt	288
5.3.	¿Filosofía política como filosofía desde la periferia?	292
5.4.	Transmodernidad y exterioridad.....	296
	CAPÍTULO VI. ALTERIDAD DE LOS SABERES, UTOPIA Y GEOPOLITICA DEL CONOCIMIENTO (1986-2000).....	298
6.1.	Alteridad de los saberes y crítica a la antropología cultural	298
6.2.	La alteridad como categoría analéctica y exterioridad	300
6.3.	De la razón emancipadora a la razón liberadora	304
6.4.	Alteridad de los saberes y responsabilidad social.....	308

6.5. El hecho de la exclusión del otro.....	312
CONSIDERACIONES FINALES RESPECTO A LA TERCERA PARTE	317
CONCLUSIÓN: UNIVERSALIDAD SITUADA.....	322
BIBLIOGRAFÍA Y FORMA DE CITAR.....	331
Siglas de las obras citadas de E. Dussel.....	331
Reseñas de fuentes estudiadas	333
Bibliografía secundaria	338

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

¡Contadas cosas hacemos que no sean motivadas o realizadas al cuidado de los otros! En este sentido, que vayan mis sinceros agradecimientos a todos aquellos que de una manera u otra han intervenido o han hecho posible este proyecto.

A:

Julián Pacho por sus orientaciones como director de tesis y expresiones tan significativas y solidarias como ésta -cuando había de encontrar alguna dificultad: “no dudes en consultarme”.

Nicanor Ursua (Director del programa doctoral “Filosofía en un Mundo Global”), quien en momentos cruciales fue estímulo para seguir adelante.

Xavier Puig y X. Insausti por sus sanas y desinteresadas observaciones, lo mismo que a Rafael Águila por sus consejos tan alentadores y a todo ese excelente equipo de profesores de la Universidad del País Vasco, a quienes -gracias al acuerdo UASD-UPV- debo esta etapa de mi formación.

No menos he de agradecer la colaboración de amigos y colegas entrañables como Isidro Tejada, Alejandro Arvelo, Julio Minaya, Luis Federico Cruz, Geraldo Castillo, Daniel Tejada, Julio César López, Kary A. Rocha y, otros tantos, que con sus buenos deseos también hicieron sus aportes.

A mis hermanas: Augusta, Francisca, Gloria, Zoila, y a Daysi Cabrera, madre de mis dos hijos: Ariann y Javer.

Finalmente, dedico este esfuerzo -acto de paciencia y resistencia-, especialmente a mis padres Félix Pérez Benítez y Juana Soriano -ejemplos de honestidad, laboriosidad y servicio-, también, a mis dos hijos: Ariann Ricardo Pérez y Javer Ernesto Pérez y a todos aquellos que sienten alguna deuda o preocupación por la filosofía y los otros.

INTRODUCCIÓN

Dussel es un pensador que no se abstrae de la autocrítica ni de las circunstancias en las que le ha tocado vivir. Tan relevante es para él la preocupación por la *condición humana* y el carácter (*ethos*) latinoamericano como la cuestión de si es posible una reflexión honesta cuando damos la espalda al sufrimiento y a la miseria de los otros. Más que dar la vida, de lo que se trata, en el marco de la *totalidad vigente*, es de “la justicia del motivo” que nos mueve a darla. Desde su juventud, Dussel integra a su reflexión teórica una actitud de *compromiso*, reivindicando al pobre como piedra angular de una alternativa liberadora ante la opresión. En este sentido, el tema que nos ocupa, *la alteridad*, proporciona una vía filosófica para articular un *pensar situado* ante la cuestión de la dependencia y la identidad cultural. Todo ello alienta una “tradicón filosófica” que en América Latina (AL) ha dado origen a un pensamiento liberacionista. Así, ante cualquier justificación y desencantamiento del mundo de hoy, marcado por una agresiva pobreza de la mayoría de los seres humanos y el deterioro ambiental del planeta, Dussel propone una ruptura en la historia, una transformación social; de ahí que piense la utopía como *posibilidad* que se ha de construir desde un horizonte “exterior” al sistema vigente.

1. Hipótesis de trabajo

En esta investigación se sostiene que *la alteridad en Dussel, es decir, la cuestión del otro entendido como el pobre, el oprimido, como fundamento de su filosofía liberacionista* (en el marco de la *totalidad vigente*), *tiene como principio epistémico originario lo pre-filosófico*. En efecto, su reflexión crítica está desde un principio motivada por la cuestión del *ethos* latinoamericano y el descubrimiento histórico de la acentuada dependencia, no meramente económica, de AL. Ambas problemáticas dan lugar a que Dussel profundice y subsuma luego la idea levinasiana de *exterioridad* (*Totalidad e Infinito*2006), la cual le ha servido de contrapunto a la de “totalidad”. En síntesis, esta idea de *exterioridad como principio de alteridad está precedida por el mundo de lo pre-filosófico (mundo de la vida cotidiana) como estrategia y experiencia originaria de reflexión en el marco de su filosofía de la liberación*. En este sentido, en su pensamiento, no es casual la influencia que, *desde la negatividad de la condición, desempeñe tanto la ética semita como la noción levinasiana de exterioridad* (el Otro como otro), si bien la interpreta en un sentido analógico (como “lo dis-tinto” e irreductible). Esto, en su crítica, le ha permitido ir más allá de la geopolítica de la totalidad del sistema vigente, cuestionar una ontología de dominio y, por ende, establecer la *dignidad del otro* como revelación y posibilidad de cambio, como fundamento de realidad y prospectiva social ético-metafísica. En suma, como centro o núcleo de un pensamiento universal situado.

A modo de excurso, Dussel parte de la idea de que hay una experiencia no-filosófica que por medio de la reflexión se transforma en experiencia filosófica, de suerte que lo “*pre-filosófico*” queda “informado” por lo filosófico. Se trata en este sentido de realizar una “traducción” de lo cotidiano al lenguaje filosófico. Esta idea, precedida por las contribuciones que A. De Waehlens hizo a la fenomenología de Heidegger y Merleau-Ponty en su obra *La philosophie et les expériences naturelles* (1961), comporta la realidad como *factum* y estrategia epistémica. Base que sustenta la pregunta por el *ser* latinoamericano y su *condición*. De ahí, desde un primer momento, que se asuma una idea de la filosofía como “conciencia crítica de la realidad”, como proceso que induce un movimiento, un discurso liberacionista desde la periferia.

Esto se va observando en la medida en que Dussel asume, desde el inicio de su reflexión, las nociones de “pueblo” y de “cultura popular”. Considerar epistémicamente la ambigüedad y riqueza de estas expresiones le pone pronto en alerta ante cualquier interpretación populista y culturalista, lo mismo que frente a cualquier “dogmatismo clasista” de izquierda. Por tanto, profundizar sobre estas nociones da lugar a la crítica frente el sistema o la totalidad social vigente. Algo que no se da con la categoría marxista de clase, la cual no llega a romper radicalmente con el sistema hegeliano ni con la cultura de dominación hegemónica. Así, establece un lazo indisoluble entre crítica social y reflexión filosófica.

Ahora bien, aunque en Dussel el eje Heidegger-Levinas resulta ser un momento crucial en la constitución crítica de su pensamiento, lo que en primera instancia le despierta no es solamente haberse descubierto, desde la lejanía, a sí mismo como latinoamericano sino, en lo esencial, el hecho de la pobreza y la dominación. Esta *experiencia originaria* induce a una *toma de conciencia*, a asumir un compromiso y una postura política ante la *situación*. El poema de Jorge Luis Borges sobre Francisco Narciso Laprida sintetiza con certeza esa experiencia: “Yo que anhelé ser otro, ser un hombre / de sentencias, de libros, de dictámenes; / a cielo abierto yaceré entre ciénagas; / pero me endiosa el pecho, inexplicable, / un júbilo secreto. Al fin me encuentro / con mi destino sudamericano” (Dussel, 1964:6-7).

Para Dussel, el reconocimiento de sí mismo como latinoamericano, a raíz de sus estudios y vivencias en tierras extranjeras, es una experiencia vital que le desafía como aprendiz de filósofo. Para ello toma en cuenta la observación que hace José Ortega y Gasset sobre el rigor en filosofía, al tiempo que acoge para sí la exhortación que hace P. Ricoeur a la intelectualidad latinoamericana de indagar en su propia cultura. Es en virtud de todo esto que Dussel termina asumiendo el llamado emancipador que recibe ante todo de Leopoldo Zea en sus reflexiones *AL en la historia* (1957); y que, además, se viera impelido a buscar una respuesta clarificadora a la pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana (la problemática de la autenticidad) y la emancipación. Cuestión que

motiva Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Fue a partir de tales preocupaciones, y siempre pensando *desde* sus propias circunstancias, que emergieron las cuestiones que definieron el norte de sus reflexiones relacionadas con la alteridad y la crítica a determinadas posturas teológicas, político-ideológicas y filosóficas. Reflexiones en las que el oprimido, como prospecto de quehacer político, constituye el núcleo central de su pensamiento.

2. Propósito y justificación

Hemos elegido este tema no sólo con el propósito de abrirnos caminos en el ámbito de la investigación sobre el pensamiento latinoamericano sino, ante todo, por la relevancia que asume lo político-social en nuestro ámbito. En el caso específico de Dussel, la importancia que tiene su crítica filosófica; pues Dussel es uno de los pensadores que más ha contribuido a la comprensión de la realidad y del quehacer filosófico en AL y el Caribe. Desde él y con él queremos abordar la problemática de la cultura latinoamericana y la dependencia, la falta de reconocimiento y el descrédito ante nosotros mismos; el rigor y lo relativo a nuestra capacidad para generar conocimientos, así como la desarticulación y lo "descompasado" de nuestra tradición intelectual, entre otras. Es en virtud de esto que también nos formulemos las siguientes preguntas: ¿se ha alcanzado en AL algún nivel de radicalidad y autenticidad en materia de filosofía? ¿Es Dussel un ejemplo al respecto? ¿Acaso se reduce la verdad filosófica a una función social e ideológica, es decir, a servir a determinados intereses sociales? ¿Cuál es su postura ante dicha cuestión?

Reconocemos, asimismo, la importancia que en el marco de las tendencias globalizantes del mundo de hoy se da a las cuestiones relativas a la alteridad del otro y la diversidad de formas o figuras que ello implica. Y, si bien estas se han convertido en eje de las más acaloradas discusiones, tanto en el ámbito de la reflexión político-social como en los más variados campos de la cultura y el saber humano, uno de los méritos de Dussel es haber elevado, desde AL, al fuero internacional la cuestión de la alteridad como centro de atención de reflexión filosófica.

3. Método y formulación de cuestiones fundamentales

Entre las cuestiones que formulamos y a las que trataremos de dar respuestas en el curso de esta investigación, se encuentran las siguientes: ¿Cómo surge y se constituye la cuestión de la alteridad en Dussel? ¿Qué método e idea de la filosofía establece? ¿Cuáles cuestiones y perspectivas envuelven su motivo? ¿Se puede hablar en Dussel de una postura realista y crítica, es decir, de un realismo crítico y hasta escatológico? ¿Qué implica para Dussel pensar a AL desde la filosofía? ¿Cuáles son las fuentes del pensamiento de este filósofo mendocino? ¿Cuáles son los momentos o fases de transición de un querer siempre "ir más

allá” que aún hasta nuestros días resulta problemático? ¿Qué ocurre con nuestro “pasado” y la expectativa de este “ser-que-no-es-aún-todavía”?

A fin de comenzar a dar respuestas a estas cuestiones que, en la primera parte de esta investigación, hayamos abordado lo relativo a la *experiencia originaria* de Dussel y a la *génesis* teológico-filosófica de su pensamiento. Y que, desde luego, en la segunda parte, nos concentremos en las *fuentes* o *vías* que desde lo *pre-filosófico* van constituyendo su idea de alteridad -núcleo de su filosofía de la liberación. Como, en nuestra investigación consideramos esta parte central, se verán allí también las tensiones de dicha idea con las de Heidegger y Levinas y su tránsito a la idea de *exterioridad*; y, finalmente, en la última parte de nuestro estudio, se trate de ver cómo dicho filósofo ha ido actualizando algunas de las problemáticas ya enunciadas ante el mundo globalizado de hoy.

El método de exposición que hemos seguido obedece a una estrategia hermenéutica cuyo carácter analítico se organiza a partir del estudio de la génesis de dicho pensamiento y, más aun, del examen y el carácter de su constitución crítica. Es por ello que su desarrollo se produce de manera *concéntrica a fin de poder ver con mayor claridad la evolución de la idea que tratamos y la línea de reflexión que nutre nuestra hipótesis*. En este sentido es que integra desde un eje temático tanto lo relativo al marco biográfico como el desarrollo constitutivo de su pensamiento, pues hemos tratado de presentar de manera dialógica y holística vida, pensamiento y contexto. Esto con la finalidad de tratar desde la propia circunstancia la trabazón entre lo biográfico-existencial y el carácter de la reflexión teórica que se realiza.

4. Contexto y marco teórico

Es a inicios del período de la Guerra Fría y en el marco de la bipolaridad geopolítica, en la cual quedan implicadas revueltas obreras y estudiantiles y las más enardecidas discusiones del siglo entre corrientes filosóficas y político-sociales, cuando Dussel manifiesta la preocupación por la problemática del *ser latinoamericano*. Él comprende desde ese mismo momento que AL ha ido conformando, como parte de la historia mundial, un modo de ser. Esto le lleva a estudiar, desde la perspectiva de un horizonte *culturalista*, la noción ricoeuriana de *núcleo ético-mítico*. Es entonces cuando, en esta primera etapa, su discurso se abre a la crítica de los conceptos de *ethos*, conciencia, cultura, mundo, autoconciencia, historia e intersubjetividad y, desde luego, a la del dualismo de la antropología de la cristiandad a fin de avanzar una comprensión *unitaria* del ser humano.

La segunda etapa comienza con la autocrítica a su propia postura. En efecto, Dussel trata de situarse más allá del culturalismo para dar cuenta de las asimetrías que se dan entre los sujetos sociales y de una cultura a otra para constatar que en ellas hay opresión, tensiones

sociales, pobreza e injusticia social. Esto le lleva, por tanto, una reflexión filosófica sobre la identidad y el carácter de la ambigüedad ínsita que considera en la noción de *pueblo* como categoría o sujeto de interpretación que va más allá de la categoría de clase social.

A raíz de su reflexión filosófica sobre la cultura, Dussel trata de ir más allá de Ricoeur, así se aproxima a una tarea *destructiva* o de acción crítica que, más tarde, le permite cuestionar la noción "pre-ontológica" de *ser-en-el-mundo*; que, a pesar de ser la base constitutiva de una ontología de la diferencia, resulta ser un "callejón sin salida". He aquí donde vienen a jugar un papel determinante, y desde lo pre-filosófico, el ser como *conciencia en el mundo*, el concepto de *realidad* de X. Zubiri y, más adelante, la idea levinasiana de *exterioridad*, que Dussel contrapone a la de *totalidad*.

En base a la idea del hombre como ser *unitario* -en su acepción semita-, es que Dussel integra la de alteridad del otro, es decir, la idea de la comprensión existencial del otro situado espacial y temporalmente que, en el caso latinoamericano, es una identidad distinta a la europea. Esto le permite con Levinas situarse mejor y dar un novedoso y enriquecedor giro ético-metafísico a la noción Levinasiana de "Otro", al entenderla como sujeto concreto, la que fortalece y enriquece posteriormente con la crítica a la *totalidad vigente*; crítica a la cual subsume ideas de filósofos de la Escuela de Frankfurt como de su original lectura de Marx.

A partir de los 90 su crítica se consolida y vive una renovación conceptual: aparecen nuevas categorías. Así, hace acto de presencia el principio de exterioridad como *ámbito originario* desde donde analógicamente el *Otro*, como absoluto metafísico, se nos revela como expresión universal y renovadora de libertad y dignidad¹. Su discurso no pierde este centro, por el contrario se enriquece, incorpora nuevos principios y apunta a una nueva *ética de la vida humana* en el marco de un proceso de *globalización* y de *exclusión* de las grandes mayorías.

A la postre, la idea de alteridad entendida en su sentido *analéctico* (método que combina, en su acepción operativa, dos modalidades de hacer filosofía: el analógico y el dialéctico) se constituye en categoría nuclear, base de crítica filosófica y de acción política. De ahí que la ética como imperativo del *rostro del otro*, venga a desempeñar un papel fundamental en su filosofía política. Se trata de una ética edificada en base al *respeto* y la *responsabilidad social* ante el otro, el cual se muestra en su desnudez o pobreza esencial y por ello está siempre expuesto o amenazado -es de hecho, en la real posibilidad de que se le pueda matar o esclavizar, que cobra sentido la prohibición de estos actos. Y es que, la ética, como bien

¹ La notación de "otro" y del "Otro" en Dussel es correlacionar, en muchos casos, anfibológica. De manera que "otro" designa, así, una entidad cuya facticidad como portador de exterioridad representa una *posibilidad utópica*, por-venir; mientras que "Otro" en tanto que Otro implica algo mucho más abstracto, radical y absoluto que se manifiesta cósmicamente y se revela antropológicamente por la liberación. Su notación parece implicar ambos usos.

plantea Levinas, designa la misma estructura de la exterioridad; es *filosofía primera* (Levinas, 2006:308). A partir de este análisis, aparece para Dussel la insuficiencia de aquella concepción de la ética centrada en la autonomía propia del yo y en su realización ante la naturaleza y el mundo. No obstante, en su dimensión antropológica, el otro será un ser humano, un sujeto ético; así, el rostro como epifanía de la corporalidad humana viviente y del sufrimiento será para Dussel un tema de profundas implicaciones filosóficas.

5. Estructura y núcleo temático

En resumidas cuentas, este trabajo se estructura en tres partes. La primera parte, que consta de dos capítulos, articula experiencia originaria, circunstancias y surgimiento de su proyecto filosófico a partir del marco biográfico. La segunda parte, también está estructurada en dos capítulos: el primero está destinado a investigar las vías de constitución de su idea de alteridad; y, el segundo, a exponer los fundamentos de su giro ético-metafísico. Este lo consideramos como nuclear en la reflexión Dussel sobre la alteridad. Finalmente, en la tercera parte, se aborda la cuestión relacionada con la geopolítica del conocimiento, de la utopía y la posibilidad de un proyecto filosófico latinoamericano en un mundo globalizado. De manera que, si la primera etapa motiva en Dussel la búsqueda de un sentido del ser latinoamericano a través de la hermenéutica filosófica de Ricoeur; en un segundo momento, la crítica a la ontología tradicional que hace a Heidegger le induce a plantear una ética ontológica que pretende superar la subjetividad moderna y la cristiandad en tanto cultura de dominación. No obstante, gracias a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard y Zubiri es que transita a una idea más clarificadora del ser humano la cual le lleva, inspirado en Levinas, a una superación de toda su reflexión anterior y, por ende, a una crítica de la *totalidad* del sistema vigente a través de la categoría de *exterioridad*. Es así como, desde la meta-ética, llega al momento crucial y de reactualización *ética* de su propuesta liberacionista. Esto da lugar, en un tercer momento, a que consolide su horizonte en virtud de lo que denomina: *razón ético-estratégica y táctica*; donde muestra la compleja articulación de las masas victimadas, que emergen como *comunidades críticas* o movimientos sociales de los más diversos órdenes. Por lo tanto, se trata de superar la idea de una razón emancipadora (de filiación ilustrada) de manera que se pueda dar lugar a una *razón liberadora*.

Es así como en el desarrollo de su pensamiento se pueden establecer niveles de reflexión en función de las nociones conceptuales empleadas, lo mismo que observar en esa misma medida cómo intervienen y se alternan estrategias epistémicas como *la histórica*, *la simbólica* o *la dialéctica*, las cuales constituyen modalidades que subsume a la *analéctica*. Método que en lo adelante manifiesta los momentos más originales de su crítica. Tal lo muestra, en adelante, la propuesta de una *erótica*, de una *pedagógica*, de una *política*, de una *económica* y hasta de una *arqueológica*, cuyo momento teórico-crítico queda ya

establecido a partir de lo que es la base originaria de su posición ante sí mismo y su “estar-en-el-mundo” : la antropología semita. Así, su pensamiento se va constituyendo poco a poco de la mano de Ricoeur, Heidegger, Jolif, Zea, Bondy, Freire, Levinas, Marx y la Escuela de Frankfurt (entre los cuales se hacen notar Marcuse y Adorno).

Al final de la década de los 80, y ya entrado el período de madurez y consolidación de su pensamiento, su concepción de la alteridad pensada desde la praxis de los oprimidos - fortalecida con Marx y Levinas-, se sigue fortaleciendo desde el diálogo crítico con la “racionalidad comunicativa” de Apel y Habermas. Así, continúa consolidando criterios y principios éticos que avanzan hacia la fundamentación de una arquitectónica de la política, la cual pasa a jugar un papel definitivo y central en su orientación liberacionista.

6. Sinopsis

En términos generales, sin que se obvie la influencia de pensadores latinoamericanos, puede afirmarse que la idea de alteridad tiene en el pensamiento de Dussel una doble fuente: la filosofía contemporánea (europea y latinoamericana) y la sapiencia semita. En efecto, su inquietud por una teología semita original terminará por dar a su filosofía una orientación antropológico-escatológica existencial de carácter realista y hasta mesiánica. De ahí que se empeñe en fundamentar su idea de alteridad en base a una concepción existencial hebreo-cristiana en la que la relación de *proximidad* resulta anterior a toda tematización de la conciencia. Es esta pragmática originaria, todavía sin palabras, la que colma la *presencialidad* de lo real. El mundo de lo pre-filosófico deviene así en principio de exterioridad. Pues la filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. El filósofo parte de lo que ya es, de su mundo. Y aunque Dussel sigue la crítica que realiza Heidegger a la metafísica de la subjetividad moderna, descarta luego la vía ontológica que éste propone. Luego, con Levinas, al situarse más allá de la diferencia, descubre que este no es el camino para desentrañar *revelación* alguna, ni para una comprensión integral del ser humano en su condición de opresión. Así deviene, desde la exterioridad, *lo ético-metafísico* en principio analógico y la idea de la alteridad del otro en categoría nuclear de su (filosofía) ética liberacionista.

La organización en París de la “Semana latinoamericana” (1964), que tenía como tema “La toma de conciencia de la existencia de una cultura latinoamericana” y a Ricoeur como invitado especial, constituyó para Dussel una experiencia fundacional. Esta *toma de conciencia* y decisión de configurar una nueva modalidad de filosofar, nos dice Beorlegui, cristalizó en un grupo de jóvenes filósofos argentinos recién llegados de su periplo de formación en diversas universidades europeas. Preocupados por la situación de dependencia social y cultural de sus países, confluyen en una serie de encuentros, se organizan como grupo, llegan a una serie de acuerdos y así va tomando cuerpo la

denominada Filosofía de la Liberación. Entre los encuentros más significativos están el II Congreso Nacional de Filosofía (1971) y el II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de Universidad del Salvador (1972), ambos en Argentina. Más tarde, en 1975, se produce el encuentro de Morelia (México), lugar en que culmina el lanzamiento definitivo de la Filosofía de la Liberación al resto de AL (Beorlegui, 2006:691). De aquí surge la idea de situar y reconstruir en su integridad, tomando en cuenta el marco de la historia mundial y la perspectiva geopolítica, la problemática de la identidad latinoamericana y la dependencia. De esta manera sienta Dussel las bases para una filosofía *desde* América Latina y para el diálogo intercultural, el cual se inicia con un diagnóstico de los “contenidos” últimos (ético-ontológico) de las narrativas míticas. Esto le permite “situar” a AL en el proceso de desarrollo histórico de la humanidad a la vez que le da la clave para desentrañar la historia de su “núcleo ético-mítico”. A todo ello acompaña, no obstante, una crítica de la “historia hecha o enseñada”. Así establece, en *Iberoamérica en la historia universal* (1965), un punto de partida, en tanto que, en *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1967) replantea la necesidad de encontrar un lugar para AL en la historia mundial de las culturas. En *Choque entre culturas y la situación de la Iglesia* abre ya una *nueva historia cultural* de AL a través de la crítica al eurocentrismo y el subsecuente desarrollismo ontológico. Por ello, la conferencia programática que pronunciara en mayo de 1967, “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, se presenta como un manifiesto, como una toma de conciencia generacional. A partir de aquí aparece como preocupación central el tema de la alteridad o, más bien, la alteridad aparece como discurso nuclear de la temática de la identidad y la dependencia.

El encuentro de Dussel con E. Levinas (*Totalidad e Infinito*) a finales de la década del 60 le despierta y cambia de manera radical su orientación ontológica de corte heideggeriana; además, termina por ayudarlo a constituir, a final de la década de los 70, una visión que tiene como eje un nuevo horizonte comprensivo: la categoría de *exterioridad*, base del ideal prospectivo (y perfectivo) de su filosofía liberacionista. En tal virtud, descubre el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse subjetividad como “señor” de otra subjetividad. Su filosofía ya no es meramente una *crítica de la cultura* o de la misma religión en tanto que cultura (cristiandad) sino que se convierte en una crítica a la *totalidad mundial vigente*. De ahí que, ante toda situación de opresión, la *analéctica* desempeñe un papel fundamental. Como novedad, es camino de realización auténtica y de comprensión de la alteridad como hecho nodal, pues la analéctica comporta la idea de que, antes que ontología, la filosofía primera se afirma como *ética*, o mejor dicho, como ética metafísica. Y ello determina, por supuesto, la orientación de su concepción de la acción política. Así, con la ayuda de Levinas, inicia la crítica más profunda al eurocentrismo, y por ende, a la ontología de la mismidad y la dominación; lo cual consolida su ruptura con Heidegger. No obstante, tanto la crítica a Levinas como a Marx no se dejará esperar.

La experiencia de lo extraño es, fenomenológicamente hablando, constitutiva de lo humano. Un ejemplo evidente de ello lo constituye el mal llamado, para Dussel, "Descubrimiento de América" o "encuentro" de dos culturas. El dominico Diego Durán sintetiza este hecho en forma muy elocuente cuando apostilla: "hallándose los unos con los otros no se entendían ni sabían qué responder". El problema de la alteridad ha sido tratado de forma preferente y esmerada por la filosofía latinoamericana. Ella ha tomado sus elementos de la filosofía moderna y contemporánea (Véase "Alteridad". *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*).

En el pensamiento dusseliano, el intento de redefinición del hombre y la búsqueda de un nuevo horizonte, lleva consigo la apuesta de una búsqueda de alternativa. De ahí su enfrentamiento con el humanismo clásico occidental, es decir, con la idea del hombre concebido como conciencia de sí y libertad. Entiende que Latinoamérica es la "otra cara de la Modernidad"; de esta idea, que inicie su crítica inspirándose en el uso que hace el último Heidegger de este concepto. El Yo que inicia como "Yo conquisto" (Cortés o Pizarro), antecede prácticamente al *ego cogito* cartesiano por un siglo y produce el genocidio del indio, la esclavitud del negro y las guerras coloniales del Asia. Asimismo, Dussel, no sólo diferencia la teoría crítica de la tradicional sino que, consciente de su procedencia social, busca desde su contemporaneidad su aplicación en el ámbito socio-político; no obstante, critica a Horkheimer, Adorno y Marcuse, entre otros, por quedar "totalizados" en una dialéctica "puramente *negativa*" y sin exterioridad. Trata así indicar las líneas para una crítica geopolítica del conocimiento. En realidad no somos, piensa, "lo otro *que la razón*", sino que pretende expresar válidamente "*la razón del otro*", razón del que se sitúa más allá de la "Razón" eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora y religiosamente fetichista. Intenta así una *filosofía de la liberación del otro*, del que está *más allá* del mundo hegemónico económico-político, de la comunidad de comunicación real eurocéntrica, de la eroticidad fálica y castrante de la mujer y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable al supra-valorar el capital. (Dussel, 1994: 60) Las aportaciones que han surgido de este campo se han podido formular de diversas formas. En este sentido la reciprocidad equitativa, como constitutivo social de la persona, es un elemento originario en la constitución del sujeto moral y, por tanto, de la conciencia moral y de lo comunitario, lo cual está indisolublemente ligado a su madurez y a su desarrollo integral. De ahí para Dussel, desde 1492, la importancia de su tematización como problemática filosófica desde AL.

Ante el "Nuevo Mundo", "lo extraño", "lo exótico", "lo bárbaro", "la bestia" (de Fernández de Oviedo), el "futuro" (de Hegel), la "posibilidad" (de O'Gorman) o la "materia en bruto" (de Caturelli), masa rústica "des-cubierta" para ser civilizada por el "ser" europeo de la "cultura occidental" que la "en-cubre", se constituye en lo que Dussel denomina, en definitiva, como "mito de la modernidad". Mito que justifica la dominación y la guerra o violencia que se ejerce sobre el otro, pues se las ve como propiciadoras de la emancipación y de ingente "utilidad" y "bien" para el "bárbaro" que se ha de civilizar,

desarrollar o “modernizar”. El “mito de la modernidad” consiste por tanto en un victimar al inocente (al otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización y asumiendo el sujeto moderno plena “inocencia” respecto al acto victimario. De manera que, el sufrimiento del colonizado o del “sub-desarrollado” será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. Dussel, al proponer la figura de “la víctima” como “lo dis-tinto”, como figura de alteridad y núcleo de su filosofía de la liberación, no sólo va tras la búsqueda de un sentido ético, antropológico y meta-físico alternativo, sino que también pretende situarse dialógicamente a nivel global a fin de poder desmitificar las más diversas egologías modernas e ilustradas, evitar caer en la redundancia del personalismo moral y en los peligros de una ideología alienadora del ser humano.

Para Dussel el camino para resolver el problema de la identidad cultural empieza por la reflexión crítica respecto a la realidad. Camino que ya habían sugerido Alberdi, Uganda, Zea y Astrada (su referente más cercano), y que tiene su continuidad y se profundiza al sumar al proyecto todo un programa de emancipación cuyo propósito fue fundar, desde las propias circunstancias, una filosofía auténtica y autónoma. Filosofía enraizada en una nueva formación social y cultural que vive en tensión permanente debido a las guerras políticas y a las injusticias que ocasionan toda especie de pobreza a las grandes mayorías y que llevan a formular problemas existenciales a partir de la propia cotidianidad. Y es que, cuando se formula alguna interrogante, se hace necesario situar primero el ámbito (*topón*) desde donde ella parte, a fin de ordenarla según los propios fines. En este sentido, la investigación es la misma para el filósofo que para el dialéctico. Y si es ana-léctica, si la búsqueda es honesta y atinente a la verdad, se hace en referencia al otro y no a sí mismo. Esta es la forma en que se puede abrir y superar la dialéctica por medio de la analogía.

Desde el punto de vista estratégico y programático -a modo de *histórica*-, Dussel trata de presentar primero una génesis histórico-conceptual de carácter des-constructivo de los momentos formativos de la historia de la filosofía y de la historia en general cuyo propósito es descubrir, entre otras cosas, la relación existente entre geopolítica y filosofía. De ahí, la propuesta de una simbólica, una económica y una arqueológica que tienen como base la política.

Ahora bien, si es con la constitución de la subjetividad epistémica de la modernidad cuando el otro aparece como problema ético; es desde luego, con la “escuela de la sospecha” que el problema del otro y la constitución de la subjetividad ética se perfilan como asuntos centrales. Y, si en ello resulta para Dussel edificante la crítica del último Heidegger, es a partir de Levinas y la Escuela de Frankfurt que Dussel elabora su crítica a fin de constituir un sujeto a partir del otro-concreto como aná-logo y no como algo paradójico, como en cambio lo plantea Levinas.

Dussel observa que, en la interpretación eurocéntrica, el otro no constituye un problema teórico en Aristóteles; pues en ésta el otro se reduce a la “mismidad” mediante la violencia.

Violencia que, ontológicamente, o bien, desde la totalidad o mismidad del sistema imperante, se justifica cuando el Otro, en todas sus modalidades de ser, es reducido a no-ser. Con la conquista, la cultura occidental como totalidad siguió este derrotero. El *ego* moderno apareció en su confrontación con el “no-ego” -el “bárbaro” o la bestia “humana”-; es decir, con ese Otro a ser conquistado, colonizado o modernizado. Así, se transformaron los europeos en los misioneros de la civilización en todo el mundo; así justificaron un ideal salvífico del progreso. A partir de la constitución de las otras culturas en objetos o instrumentos de riqueza en nombre de un Dios, fue que el *ego* moderno se constituyó en *ego conquiro*, pues fue de ese modo que se dio la negación del Otro, que éste fue encubierto o constituido desde lo Mismo. Y es precisamente, a partir de ahí, que el otro comienza a ser un problema teórico, lo que se observa con más claridad en la ética que en la gnoseología. En efecto, hasta hoy, uno de los debates sobre el que ha transcurrido *el drama de la Modernidad* sigue siendo no solo la cuestión que pone en juego la oposición igualdad-desigualdad, sino también la que existe entre identidad y diferencia. ¿Qué es lo que nos iguala? La libertad y la razón. Y la libertad es la razón, aunque esta racionalidad emancipadora se la entiende de diferentes maneras. En la razón encuentra la Modernidad occidental el instrumento (Razón Instrumental) para la construcción de un mundo mejor, del ‘Reino de los fines’ (Kant). Pero también surge para sembrar todo tipo de horrores, para fundar “el mito” de un ‘estado de naturaleza’ y de un pacto por el cual se pasa al estado artificial de la vida en sociedad (Hobbes, Locke, Rousseau). De ahí que aunque la Modernidad tuviera en un primer momento un crecimiento intrauterino en el seno mismo de las ciudades europeas medievales (proceso constitutivo de una cierta “subjetividad”), en realidad Dussel considera que “nació” solo cuando Europa pudo confrontarse con “el otro”, vencerlo, violentarlo, someterlo; cuando pudo definirse como un “*ego*” descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad. En cuanto *trauma originario*, 1492 será (así lo plantea en sus conferencias dictadas en Frankfurt, 1992) el “nacimiento” de la Modernidad. Y el “descubrimiento” del otro será, en verdad, el “en-cubrimiento” por “lo Mismo”. La ética de la alteridad que afirma Dussel toma en serio la situación asimétrica del otro y las condiciones de posibilidad histórico-hermenéutica de la "comunicación" intercultural. Por consiguiente que proponga una sugerente “teoría del diálogo” entre culturas arcaicas y modernas.

7. Sentido de perspectiva

En el marco latinoamericano actual, una de nuestras preocupaciones es la de la construcción de una ética que cuestione el capitalismo neoliberal y la exasperada subjetividad individualista de la época “posmoderna” en que vivimos. Pues sucede que la cuestión de la alteridad alcanza su cenit cuando se examina no solo lo relativo al sujeto víctima de la opresión, sino además las tendencias globales que ponen en cuestión las posibilidades de superar la pobreza, la exclusión, la depredación de recursos naturales y la extrañeza ante el otro en el mundo en que vivimos.

Pero, ¿en qué sentido se hace preciso plantear hoy esta cuestión?, ¿cómo se presenta en Dussel y qué tan válida podría ser en tanto emerge de una experiencia originaria y desde una situación histórica concreta? Diremos, por lo pronto, que dicha problemática no solo ocupa un lugar preferente en la teoría postcolonial y en la misma filosofía de la liberación, sino también en la hermenéutica contemporánea de las humanidades, sobre todo en función del poder de las nuevas tecnologías de comunicación de masas.

La Filosofía de la Liberación (FL) es uno de los frutos más representativos del filosofar latinoamericano. Dentro de esta corriente de pensamiento es que se sitúa teóricamente la obra de Dussel. Obra en la que la idea de *exterioridad periférica*, de otredad, se explica por el hecho de la injusticia, de la dominación, la cual no es privativa de ninguna historia nacional. De ahí su universalidad o el carácter mundial de una “filosofía de la miseria”. Y de ahí también nuestro interés por seguir desde el inicio el desenvolvimiento de su idea de alteridad, cuya pertinencia resulta evidente.

Como modalidad de hermenéutica en Latinoamérica, la analéctica dusseliana parece apostar a una filosofía del sentido desde un *pensar situado*. Para él la lucha por el *reconocimiento*, el *respeto* y la *responsabilidad* tienen un carácter profundamente ético-metafísico. Y es que en la base misma de la convivencia existen motivos originariamente ético-morales y no solamente biológicos: el deseo de situarse y de ser reconocido histórica y culturalmente, y el de ser respetado en términos político y social.

A la postre, que su propuesta intente abrir una nueva edad para el pensamiento filosófico latinoamericano y, a la vez, dar una clave para la constitución de una filosofía de la liberación que beneficie a todas las naciones pobres del globo. El hombre no es meramente “el pastor del ser” ni alguien que deba hallar el sentido del ser apelando solo a lo oscurecido o al encubrimiento de la tradición histórica: su sentido se halla más allá de la Totalidad, está en relación con el otro, en su *compromiso* con el otro. Creo que sin temor puede decirse que Dussel asume desde la *estrategia de la sospecha* el examen, o mejor, la crítica a la ontología desde la apertura del ser para ir más allá, a lo otro del ser -que es un ser para el otro-, y no a un trasmundo u otro ser entendido en la modalidad heideggeriana de una indefinida e hipócrita espera. Desde esta perspectiva, la tradicional relación entre sujeto y objeto desaparece y el aspecto principal es la noción de la *presencia* del otro, de la razón del otro -irreductible al yo- que debe ser respetado, pues sin el otro el yo no puede ser sí mismo ni sin su presencia puede existir significado perfectivo. Se trata de una *razón liberadora*. En tal virtud, Dussel llega a considerar la ética como el centro mismo de la creación de sentido desde el Otro. Así se aparta de toda una tradición filosófica para centrarse en la alteridad y lo comunitario. A este tenor, en él, lo escatológico remite a apertura, a infinito, a anterioridad y reconocimiento del otro en su historicidad concreta. Es por eso que la transición a lo metafísico es uno de los pasajes más significativos y centrales en el desarrollo y constitución de su pensamiento. Por considerarlo así, hemos dedicado una

buena parte de este trabajo a la superación de Heidegger lo mismo que al impacto que tiene Levinas en el pensamiento de Dussel.

La generación de filósofos liberacionistas que emerge a partir de la década de los setenta en AL integra un sentido original y amplio; algo evidente en el caso del pensamiento de Dussel, cuyo origen constitutivo es muy ecléctico y en cuyo desarrollo se han ido integrando creativamente otras orientaciones filosóficas que consolidan su unidad y coherencia. De hecho, su método -la analéctica- incluye orgánicamente los más diversos enunciados a fin de construir “más-allá” de lo fenoménico, una praxis liberadora que se instituye en base a la tensión alteridad/totalidad.

Establecemos como ámbito de estudio de su pensamiento el período que va desde 1960 hasta el 2000, época en que destacan “Mayo del 68” y todo el período de la Guerra Fría (como ideológicamente se le calificó a pesar de la sangrienta guerra contra Vietnam), hasta la caída del Muro de Berlín. Bajo este contexto es que se conforma y consolida la orientación propia del pensamiento de Dussel, experimentando el mismo mayor madurez y expansión internacional a partir de la década de los 90, donde intensifica el debate con Apel, Ricoeur, Rorty, Habermas y Vattimo. En su pensamiento, desde un primer momento, encontramos una orientación reflexiva que va definiendo nuevos horizontes, pues obedece tanto a una experiencia existencial como a un compromiso. En ello resulta indicativa tanto la actitud como la estrategia epistémico-metodológica en la cual define un alto sentido de alteridad ante el mundo y la naturaleza. Seguramente, para Dussel, como bien afirmara H. P. Blavatsky, la mejor filosofía es aquella que tiende a disminuir el *total* de la miseria humana en lugar de incrementarla. (Path, 1891:13) En definitiva, para Dussel, y con pretensión de universalidad y sentido utópico, se trata de una *ética de la vida humana*. Como consecuencia de ello, aún su pensamiento se prolonga hasta el sol de hoy ofreciendo siempre nuevas respuestas e interrogantes.

PRIMERA PARTE

EXPERIENCIA ORIGINARIA Y NACIMIENTO DE UN PROYECTO FILOSÓFICO. GÉNESIS TEOLÓGICO- FILOSÓFICA DE LA IDEA DE ALTERIDAD (1959-1969)

APERTURA

El ser humano es y no-es la medida de su propia cultura. Lo es, en tanto se reconoce en ella y la asume como identidad y, no lo es, en cuanto que sujeto* que deviene, está llamado a trascenderse, lo mismo que sus más peculiares creaciones; de ahí, que la cultura conlleva siempre, en sí misma, el germen de una tensión insoslayable, entre “lo de afuera” y “lo de adentro”, entre “lo particular” y “lo universal”, “lo finito” y “lo infinito”, o bien, entre un modo de ver y la realidad que se percibe. En este sentido, resulta comprensible, que ella sea, en su dinámica, *situación* de la condición humana y no sólo la condición humana misma.² No obstante, en vista de la unicidad de esta tensión -como ente o inteligencia en situación-, hablar de *ser humano* implica siempre una *matriz cultural originaria*. De aquí, lo ineludible de la trabazón entre sujeto y circunstancias;³ más aún, si al hurgar los orígenes se le comprende desde su *situación histórica original*, o bien, el “lugar” desde donde se decide el conflicto entre determinación y libertad, proceso abierto de sobre-determinaciones y de resoluciones ante las más diversas posibilidades.

Esta matriz cultural e histórico-social se constituye desde un primer momento, en Dussel en condición, más bien, en *situación*. Situación que evoca y da lugar a una búsqueda, a una actitud comprensiva. En definitiva, a una tensión dialógica cuya apertura, como *experiencia originaria*, da la *posibilidad* de un “darse cuenta”, *de reencontrarse y reconocerse*, en virtud de una *caída* cuyo sentido *existencial* deviene en *compromiso y despertar*. ¿Quién soy como latinoamericano? Esta es una pregunta matriz, originaria. Y como sólo es posible descubrir al otro o a los otros desde uno mismo; se trata aquí también de un descubrimiento que un “yo” hace de sí mismo en virtud de otro. De ahí en adelante, que a partir de esta pregunta originaria que nuestro pensador inicie un desandar cuyos atisbos de *otredad* ya se vislumbraban en el claro-oscuro de su conciencia desde mucho antes de 1959. Y esto, ante la visión de sí mismo, de sus relaciones con los otros y con el mundo, le induce por senderos que no le dispensa de la dramática tarea de tener que hacer su propio camino. Es

*La idea de sujeto, sea este social o individual, hace referencia a un ente que no sólo es “actor de sus actos” sino que los trasciende; por ende, está “más acá”, pero también, puede ir “más allá” de la propia cultura. Su acción tampoco es meramente “reactiva” en función de lo que siente, prefiere, valora o razona...sino que, éste en tanto que poder ser, aporta un *plus* de originalidad que responde a lo que solemos entender como *carácter*, lo cual implica una voluntad, una inteligencia que bien puede ser en tanto que existente auténtica o no.

² “La cultura es la situación de la condición humana, y no la condición humana misma. Dicho en otros términos: para el ser humano no hay uso de la libertad –ni lógicamente, tampoco de la razón- sin condicionamiento cultural, pero tampoco hay cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón”. Raúl Fonet-Betancourt. “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”. Foro para filosofía intercultural 1 (2000): <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm> 2014.

³ En la acepción orteguiana de: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. (José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*. Obras Completas. T. I. Madrid. 1983. Pág. 322).

en este sentido que, tratar a Dussel implique, definitivamente, hablar de Latinoamérica, aunque hablar de ésta no implique necesariamente referir a Dussel.

Es en el marco de la crisis de posguerra y de lo que con eufemismo e ironía el diplomático Bernard Baruch⁴ denominó “Guerra Fría” que en AL surgen modalidades inéditas de rebeliones estudiantiles y obreras. Estos desafíos a regímenes establecidos lleva consigo también a que, ante ellos, hagan su eclosión filosofías existencialistas (que surgen como expresión de desencanto, despersonalización y desgarramiento)⁵, interpretaciones marxistas y corrientes social cristianas (que proponen una alternativa social y una crítica de la condición humana y su relación con la técnica), realismos y hasta orientaciones posmodernistas que, entre otras, ponen al descubierto, ante el conflicto, el derrumbe de no pocas irracionalidades eurocentristas.

Conviene señalar que aunque estas expresiones ideológicas ya sean marxistas, social cristianas o de otra índole ya se las tiene hoy día como “filosofías fracasadas”, ellas propiciaron una actitud crítica ante el uso de las ciencias y la técnica a la vez que una apertura a diversos tipos de humanismos. Tal es el caso que, a partir de la crítica de los mismos y de la búsqueda de lo propio, surge en Dussel un sentido existencial de entender la alteridad. Pues, lo más importante fue que se levantó como *prius* la reflexión sobre la *condición humana*; y, más que esto, la cultura como *situación*⁶ de la misma condición. En vista de ello, la problemática filosófica entre lo particular y lo universal.

En el marco de esta situación, desde un primer momento y con sentido de proyecto, es que Dussel comprende que dar preeminencia al futuro es privilegiar el pasado, lo que ya de algún modo ha *sido* y sigue *siendo*. La cultura, lo vivido y el presente están ligados al espacio, al “*lugar donde nací*”, como condición o situación que no deja de incluir lo prospectivo ni mucho menos lo pasado. Por tanto, que no se desligue vida y obra. Pues el “*donde-nací*” así como las circunstancias y el tesón de un carácter, llevan consigo todas las posibilidades. Nacer en un mundo o en otro mundo de cierta manera predetermina como presente, nunca totalmente, pero sí efectivamente. He aquí lo significativo del hecho de que en su filosofar se preocupe, desde luego, no sólo por hacer un llamado a una “toma de

⁴ Además de ser atribuido este término a B. Baruch, financiero y consejero presidencial, también se dice que fue popularizado por el columnista Walter Lippman en 1947 con la publicación de un libro titulado *Guerra Fría*. (Wikipedia 2013) Hoy día, en este novedoso contexto de mundialización, o bien, de globalización del ciberespacio, el término experimenta su resurgimiento en el marco de las tensiones que han surgido últimamente entre Estados Unidos y China bajo los términos de ciberguerra.

⁵ Véase de Pedro Fontan Jubero, *Los Existencialismos: clave para su comprensión*. Editorial Cincel. Madrid 1985. Pág.18-19.

⁶ La influencia de Paul Tillich (1886-1965) en Dussel resulta evidente, este teólogo se ocupó de las formas religiosas como formas culturales. Se interesó mucho en los problemas sociales y en las doctrinas socialistas, sin dejar de interesarse por los “problemas de nuestro tiempo” y, en general, por lo que se ha llamado “la situación”. En atención a los temas teológicos de la época elabora una “teología situacional”.

conciencia”, sino de *situar y comprender* geo-culturalmente un *carácter* o modo de ser, una identidad. Se trata de un pensar crítico con alto sentido geopolítico de alteridad que invoca no sólo lo preterido sino, también la cotidianidad -su prospectividad- para, *desde-ahí*⁷, reflexionar sobre la situación y el origen de la condición latinoamericana con la finalidad de reivindicarla y de construir las posibilidades de una praxis filosófica liberadora.

Se parte de la hipótesis de que, la noción de alteridad en Dussel supone, a partir de su años mozos, una *actitud obvia o pre-filosófica* que se constituye luego en estrategia epistémica, en un *pensar crítico* que se va desarrollando ante una situación social y cultural concreta; segundo, que *en el marco de la conformación de su pensamiento filosófico*, lo pre-filosófico precede o da lugar al sentido y desarrollo de su idea de *exterioridad* como principio de su reflexión filosófica sobre la alteridad, la cual está orientada, con anterioridad, por la búsqueda de una orientación semita original; moral-social semita de sentido *teológico-existencial y escatológica* que deviene también *antropológica-filosófica*, pasa por una dialéctica de lo ontológico y se constituye, luego, en novedad, *metafísica* como eje o constructo de su idea de alteridad y núcleo de su filosofar liberacionista. Así es como de lo no-filosófico surge lo filosófico.

Hemos de observar, en este proceso, que el inicio de este *filosofar* implica, como preludio, una nostalgia, un sentimiento por lo pasado o halo romántico que induce a un llamado, a una *toma-de-conciencia* que, desde la misma cultura, deviene en compromiso con *el pueblo*, con ese otro que en este momento, aunque se desdibuje en su exterioridad, deviene en entidad o prospecto de lo que acontece. Y es en este sentido que Dussel, como no hace sólo de la acción un principio práctico total de una filosofía, lleva consigo la preocupación por una *hermeneusis* cuyo carácter *crítico* emerge *desde AL*.

La emergencia en su discurso de la preocupación por la problemática de la cultura latinoamericana, como antecedente, le induce a asumir la idea de “pueblo” como sujeto histórico de un ideal revolucionario cuando éste cobra conciencia de su situación histórico-social. La exterioridad deviene así, luego, en ámbito desde donde el otro se nos revela como expresión de libertad y dignidad. De modo que la categoría de pueblo como sujeto dominado, entendida en su trascendental inmanencia, se constituya desde su ambigüedad en eje o modalidad ética-ontológica liberadora, en fuente de reflexión que luego Dussel sitúe desde una perspectiva metafísica distinta.

Es nuestro interés seguir desde el inicio de su reflexión el origen y desarrollo de la idea de alteridad la cual se constituye en categoría clave de su Filosofía de la Liberación y en

⁷El expediente del guión -el cual en algunas ocasiones se encontrará- sirve para sugerir otro sentido o alejar la significación corriente o tradicional del término.

pertinencia geopolítica global de un pensamiento que, *desde AL*⁸, busca un sentido en un mundo que se globaliza.

⁸Según O’Gorman la idea de América fue una invención europea. Pero, si es de tener razón en esta afirmación, la tiene en tanto la refiere a un proceso histórico de dominación en base a horizontes que no eran “americanos” y que respondieron, durante los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, a objetivos geopolíticos de imperio. Imperios sostenidos y organizados por las viejas aristocracias y burguesías que se consideraron a sí mismas como lo europeo por excelencia.

De modo que, como bien nos señala A. A. Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (La historia del “nosotros” y de lo “nuestro”), en los siglos XVI y XVII se hablaba de las Américas que integraban el imperio español y el portugués denominándolas “Indias Occidentales”, “Nuevo Mundo”, “Nuevo Orbe”, etc. En el siglo XVIII se generalizó el ya por entonces antiguo término “América”, y en relación con él aparecieron los de “América Española” y “América Portuguesa”. Más tarde, en el siglo XIX, pasada su primera mitad, se hablará de “AL”. A inicios del siglo XX, y sin que dejaran de usarse a veces y, en particular, los nombres que se imponen desde la segunda mitad del siglo XVIII, se hablará de “Hispanoamérica”, “Iberoamérica”, “Indoamérica”, “Euroamérica”, “Eurindia”, etc., todas estas denominaciones que aluden a una *unidad*, no mientan ni tienen el mismo horizonte de comprensión y, además de su negatividad son, asimismo, definidas por oposición a otro ente cultural.

Con relación a lo de “AL”, a mediados de siglo XVIII hasta 1980 irrumpen las tensiones entre Francia e Inglaterra como imperios que se disputan y organizan “nuevos” espacios. Surge, de este modo, una ideología “panlatina”, que tendría eco en muchos escritores hispanoamericanos como consecuencia del expansionismo territorial de los EE. UU. (de su geopolítica), y la ocupación de la mitad del territorio de la nación azteca. Estos hechos y la importancia que Francia iba adquiriendo como “potencia latina”, hicieron que la ideología panlatina comenzara a ser alimentada tanto por franceses como por hispanoamericanos, si bien lo fue desde un principio con un distinto signo. Dentro de ella surgiría la expresión “AL”.

Hasta ahora es el testimonio más antiguo de la nueva denominación -a juicio de Roig-, tal como sostiene Miguel Rojas Mix en una conferencia dictada en París por Francisco Bilbao el 24 de junio de 1856. Muy pocos meses después, utilizó el término José María Torres Caicedo en un poema titulado “*Las dos Américas*”. El uso francés más antiguo es hasta ahora el aparecido en un artículo de un periodista francés L. M. Tisserand, quien usó la expresión “*Amerique Latine*” en *la Revue des Races Latines*, correspondiente al mes de enero de 1861. De acuerdo con lo dicho, Roig considera desacertada la afirmación de John Phelan según la cual la palabra “Latinoamérica”, fue concebida “en Francia durante la década de 1860, como un programa de acción para incorporar el papel y las aspiraciones de Francia hacia la población hispánica del Nuevo Mundo”. Tal vez en los usos que le diera al término Torres de Caicedo, en algunos de sus escritos, podría haber alguna presencia del panlatinismo imperialista francés, contenido que de ningún modo podría atribuírsele a Francisco Bilbao, hasta ahora el creador del término y en quien tiene un valor, como señala Rojas Mix de “paradigma anticolonial y anti-imperialista”, lo que es congruente con su valiente rechazo de la invasión francesa a México (A. A. Roig, México, FCE, 1981).

CAPÍTULO I: EXPERIENCIA ORIGINARIA Y SURGIMIENTO GEOCULTURAL⁹ DE UN PROYECTO FILOSÓFICO (1959-1964)

1.1. Drama personal y simientes de otredad

Enrique Dussel nace el 24 de diciembre de 1934 en una aldea junto a los Andes Argentinos en La Paz, provincia de Mendoza. Sus estudios, que inicia siendo niño, los realiza entre Mendoza y Buenos Aires. En 1943 participa en el proyecto triunfalista de una nueva cristiandad a través de los jóvenes de Acción Católica y de la Democracia Cristiana, proyecto que, como bien refiere, sería superado después del Concilio Vaticano II (1965).

Provinciano, de “tierra adentro” y de andar descalzo o a caballo, Dussel, además de su elevada sensibilidad telúrica, asimiló de sus padres, desde su infancia, el *espíritu de compromiso social*. (Pues, su padre, agnóstico y positivista, era el médico del pueblo, y su madre, que no le andaba a la zaga en materia de servicio y solidaridad, era una culta militante católica con alta sensibilidad social). La Paz era un pueblo pobre -fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos-, que le hizo experimentar el sufrimiento, la miseria y las dificultades. Confiesa que nunca se sintió extraño en su pueblo; se alegraba con él, lo observaba, lo escuchaba, lo respetaba...¹⁰ lo cual lo aprendió de sus padres en sus años de infancia. En Mendoza, profundas experiencias juveniles le conmueven... a las cuales no le fueron ajenas profundas intuiciones de bien, de justicia, de verdad, de libertad e infinito... en fin, vivencias propias del mundo de la vida.

Encarar decisiones y vivir aventuras era tan sólo el comienzo de *algo* que le insinuaba “tierras” desconocidas, ideales y lugares que nunca había soñado... Su fervor juvenil deviene así, de continuo, en compromiso y en un modo de existencia con vistas a la creación de sí mismo como *sujeto* en un mundo dominado por la pobreza, la dependencia y la falta de reconocimiento que a temprana edad identifica y convierte en tema de reflexión. En plena adolescencia manifiesta un profundo sentimiento de convicción y responsabilidad social a la vez que cursa ética con Soaje Ramos, lo cual le hace -como seguidor democrático de las ideas de Jacques Maritain- ir luego contra la dictadura militar de Videla.

⁹ El concepto de geocultura identifica aquí un conjunto cultural que aunque sea heterogéneo, comparte un mismo continente. Latinoamérica como cultura muchas veces se divide en subregiones: Meso-américa, el Caribe, los países andinos y el Cono Sur. Estos últimos adquieren también la denominación de Suramérica. Comparten, en definitiva, identidades geoculturales con una similitud, una realidad y unos intereses que le pueden unificar.

¹⁰ Véase “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”. Rev. Anthropos. No. 180. 1998. Barcelona. Pp. 14-15.

Dussel inicia su formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo -donde se impartía educación tradicional, neoescolástica y, cuanto más, fenomenología- en ésta, empieza a conocer los clásicos griegos, filósofos modernos y contemporáneos; de ahí en adelante iría metódicamente en ascenso y profundizando, cada vez más, en vista de las circunstancias y su compromiso social e individual. Es así que, como estudiante, al participar en una protesta de acción social, la crítica en contra del peronismo le lleva a la cárcel. No obstante, es en la Universidad, donde tiene noticias sobre Francisco Romero, Carlos Astrada y Nimio Anquín -Generación de los Forjadores del pensamiento argentino y latinoamericano-, además de establecer comunicación con Ernesto Mayz Vallenilla (estudioso de Heidegger), Ismael Quiles (neotomista) y Alberto Caturelli (ontologista), entre otros.

Al terminar sus estudios de filosofía -en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, en septiembre de 1957-, consigue una beca para estudiar en Madrid. La *mentalidad colonial* latinoamericana le exigía, casi le coaccionaba, al deber de realizar estudios en España; experiencia que se le presentaba como una oportunidad, lo cual hace que se vea como alguien completamente libre que iba a la realización de su proyecto. No obstante, “al levantar ancla” su futuro le parecía absolutamente incierto, pero estaba decidido a *discernirlo* y *construirlo* a la luz de las ideas.

En 1958 Dussel realiza un rápido viaje por Italia, Líbano, Siria, Jordania e Israel, viaje en el cual descubre que el origen de Hispanoamérica¹¹ estaba más allá de España -a pesar de lo que significó para él 1492-, por tanto, ve la necesidad de adentrarse en el mundo griego y el mundo semita al considerarlos como los “orígenes de nuestra civilización”. Una vez doctorado regresa a Israel (en 1960-61) para peregrinar hacia las fuentes. (Díaz Novoa, TD2000-2001:90) De manera que, su aventura sería también el preludeo de una cuestión

¹¹ “AL” incluye a Hispanoamérica y suele referirse algunas veces, cultural y exclusivamente, a los países de habla española y portuguesa del continente americano. Ello no excluye a Puerto Rico, aunque sea un Estado Libre Asociado de los EE.UU. Haití es incluido a veces porque comparte su territorio con el de República Dominicana. Según la Real Academia Española “AL” es el conjunto -aunque no los abarca a todos- de países del continente americano que hablan lenguas romances. No obstante, los términos “Latinoamérica” y “AL”, a pesar de ser comúnmente aceptados por la población de los países a los que se refiere, tienen sus defensores y sus detractores, en especial entre los grupos hispanistas, indigenistas y antirracistas. Los primeros por dar prioridad a la influencia española y los dos últimos por considerar que se trata de un término eurocentrista impuesto por los colonizadores, ya que jamás podrían considerarse de origen latino ni los indígenas ni lo afroamericanos, decisivos cuantitativamente y cualitativamente en la composición de la población. Incluso, en muchos casos, los indígenas no hablan idiomas europeos. Va cobrando fuerza, últimamente, en ámbitos internacionales una nueva postura teórica sobre el concepto AL, es la que se vincula más a aspectos antropológicos y sociológicos que al lingüístico, y parte del concepto de *horizonte cultural*. Se entiende por este último al espacio geográfico y temporal en el que prevalecen pautas comunes, las cuales pueden incluir no solo la utilización de una lengua determinada. En este sentido los partidarios de esta postura entienden que países del Caribe, Centro y Sudamérica como Jamaica, Surinam, Barbados o Belice son parte de AL, ya que las pautas culturales de la población de los mismos poseen similitudes con otros países latinoamericanos, diferenciándose de las prácticas de las naciones de América Anglosajona, a la que ven como otro horizonte cultural. (Véase Wikipedia, “Latinoamérica”) 2014.

fundamental que hondeaba en su ser: ¿Quiénes somos como latinoamericanos? Y, a la postre, el advenimiento de la crisis de identidad y la apuesta de la diferencia, de lo distinto.

Ahora bien, en su vida de compromiso, de búsqueda e intenso deseo de saber, ¿qué peripecias le descubren como latinoamericano? ¿Qué implicaría pensar a Latinoamérica desde la filosofía? ¿Cuál sería, entonces, su punto de partida?

Dussel, en su periplo por diversos países, descubre una AL (AL), un “Tercer Mundo” que le había sido *totalmente desconocido* ¡y no lo sabía! Deseaba con pasión ir a Europa y yendo hacia ella descubre, paradójicamente, a Latinoamérica como *preocupación* temática y como *posibilidad existencial* para siempre. Ese mundo desconocido, periférico y marginado que había estado antes no sólo “fuera” de su horizonte sino, a la vez, del Mundo conocido... Deviene así su arrobamiento en situación dramática, pero también, en apertura a nuevas posibilidades que le exigían reconstruir un *sentido* existencial. Sentido, cuya significatividad re-clama un saber acerca de su *origen* y, desde luego, *saber situarse* en el mundo, lo cual le resultaba esencial para la comprensión y orientación *en-el-mundo* como latinoamericano.

1.2. Experiencia originaria y punto de partida de una crítica filosófica

En la universidad madrileña durante la dictadura de Franco, Dussel toma clases con López Aranguren, Zubiri, Laín Entralgo y Julián Marías.¹² Luego, mochila en hombro, parte para Alemania, pero cambia de rumbo a Israel para buscar en Oriente Medio *el origen* del *ethos* latinoamericano. Así, descubre una AL no sólo marginada y periférica sino que ni siquiera existía aún como *horizonte cultural* en la Historia Universal. Horizonte que se le revelaba a mediados de 1965 como una posibilidad existencial que exigía comprender en su *autenticidad*.

La *comprensión* de “algo” se le presentaba ya de antemano; y ello, en un *mundo* que aunque le era familiar le resultaba intrigante. Es a partir de entonces que se da la

¹² En su tesis doctoral, *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*, Díaz Novoa nos dice que los representantes de la “Escuela de Madrid” habían sido marginados por el Estado; sin embargo, Dussel logró relacionarse con J. L. Aranguren y Pedro Laín Entralgo y, fuera de la Universidad encontró a J. Marías y a X. Zubiri, este último es por quien más se interesa. (Pág. 90). Fidel Alejandro Llinás Zurita, por otro lado, nos dice que: “La Guerra Civil (1936-1939) puso el final a la Escuela de Madrid y *el inicio de una época de oscuridad* en las ideas españolas. Muchos de sus representantes debieron exiliarse en otros países: Zambrano, Gaos y Manuel Granell, entre otros; o quedar sometidos a un doloroso exilio interior (caso de X. Zubiri). Filósofos posteriores, como J. Luis López Aranguren o Pedro Laín Entralgo, pueden ser considerados, en algún sentido, herederos de esta serie de autores que en el transcurso de la primera mitad del siglo xx pretendió infundir un soplo de aire fresco en el panorama intelectual de España.” (Universidad del Atlántico, Rev. *Amauta*, Barranquilla, No. 13, ene-jun 2009, pág. 150).

comprensión previa en la que luego se fundaría la explicación, la cual parte siempre de un saber previo... de un asentimiento de lo intuido, pero aun *velado* que, al decir de Heidegger, realiza el desvelar guiado siempre por un ideal, pero además, por un sentimiento, una voluntad que fija aquello en vista de lo cual lo comprendido debe ser interpretado¹³. Pues la interpretación se funda siempre en un saber previo. Así, es como pre-viene la cuestión del *ethos*¹⁴ latinoamericano en Dussel. Porque, desde Europa, nos dice, “yo”, o sea, “el otro”, como exterioridad le parecía, cada vez más, algo distinto¹⁵.

En Nazaret conoce a Paul Gauthier, un obrero y sacerdote francés quien, luego de dos años de experiencia como carpintero, le invita a regresar cuando terminara su doctorado en Madrid. La violencia de la pobreza y el rudo trabajo manual durante un mes de trabajo en el *shikun* fueron para Dussel experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, carnales...

De retorno a España, en la tesis que defiende, lo que intenta es dar la razón a Maritain, el autor de *Humanismo integral*, que le había inspirado en las luchas universitarias contra el peronismo del movimiento llamado “Humanista” en Argentina. Lo que quería era defender su posición en la controversia con Charles de Koninck, tomista conservador. Se manifestaba contra corriente al exponer una filosofía política donde se proponía -según nos cuenta- la democracia y la primacía de la persona en una sociedad como la España de la época de Franco. Sin embargo, nos dice en “*Autopercepción...*”, que se le respetó, y que su tesis sobre “*La problemática del bien común*”, desde los presocráticos hasta Kelsen, se abrió camino (1959)... “Sólo deseo recordar que la primacía del bien común, el de la sociedad, se jugaba para Maritain en el nivel de lo que él denominaba el individuo. Por el contrario, entendía que la *persona* sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella”. En ese momento, no obstante, proponía un *comunitarismo* (desde la primacía del bien común), un *pluralismo* (en cuanto a la distribución de los bienes producidos en común) y un *personalismo* (en cuanto a la realización concreta de cada persona particular). Era como un presagio o un *comenzar a vislumbrar* lo que con posterioridad llamaría la *exterioridad* del Otro con respeto a la *totalidad* (el sistema social de los *individuos*). Había

¹³ Modesto Berciano Villalibre. *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001. Pág. 237-38.

¹⁴ Dussel entiende por *ethos* el plexo de actitudes o estructura modal de habitar el mundo (morada habitual). En su usual acepción, el *ethos* pertenece a un pueblo, a un grupo, pero también es el carácter personal e intransferible de cada hombre. *Ethos* es entonces una tonalidad existencial, más bien, el “mundo de experiencias y disposiciones habituales” es un modo inmediato, inconsciente y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo de su mundo. La ética, en cambio, es sólo un momento histórico del *ethos*, es el momento temático o explícito de lo ya vivido al nivel del *ethos* (CCLCN, 1967:13).

¹⁵ Así, lo primero que cae bajo la aprehensión de su conciencia es, que es alguien diferente. “Soy, sé que soy, amo ser” decía Agustín.

echado un cierto fundamento a una filosofía *política personalista*, que sólo comenzaba a organizarse.¹⁶

Defendida la tesis doctoral, como había prometido al obrero sacerdote P. Gauthier, marchó de inmediato a Israel, donde continúa su experiencia como carpintero entre pobres obreros cristianos de la construcción en Nazaret, pescador en el lago Tiberíades en el kibutz Ginosar y como peregrino de toda Palestina. Es así como para el nuevo inmigrante la vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a P. Gauthier, quien a la vez que le cuestiona sus puntos de vistas sobre la colonización de América, le abre la mente y le despierta un nuevo e insospechado proyecto. Ahora, influenciado por la obsesión de Gauthier, eran *los pobres*, los oprimidos, los miserables de su continente lejano y su historia los que ocupaban el centro de sus preocupaciones. ¡Ver la historia desde los vencidos, desde los oprimidos...! Esta visión daría lugar, desde ese momento, a que se planteara como alternativa crítica, una *histórica*.

Recuerda que, contándole la historia latinoamericana, una de esas noches frescas en la pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus propias casas en Nazaret, se entusiasmó con un Pizarro que conquistaba el imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándolo a los ojos le preguntó: ¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?

Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribió a su amigo historiador mendocino Esteban Fortuna: “¡Algún día deberemos escribir la Historia de AL del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!” (Dussel, PEPAL180, 1998, 17).

Era 1959 y, ante muchas otras experiencias, esta era la *experiencia originaria* que se instalaba en él como trasfondo de toda transformación epistémica o futura hermeneusis. Pues, esta experiencia al regresar a Europa desde Oriente Medio le hizo experimentar un cambio paradigmático; su mundo se había invertido... Ahora empezaba a verlo *desde abajo*; es decir, desde la relación histórica *pobreza-libertad y creatividad profética efectiva*¹⁷. Era una experiencia (existencial) originaria de indeleble permanencia: carnal y

¹⁶ Véase E. Dussel. “Un proyecto ético y político para AL”. Rev. *Anthropos*. No.180. Barcelona. 1998. Pág. 16-17.

¹⁷ Me refiero a *Pobreza y Civilización* (1962), ensayo en el cual aunque se acerque a la idea de pobreza o del comportamiento “pobre”, hoy -desde su efectiva cotidianidad- ésta idea, a la orden de una *razón instrumental*, tiene mucho que ver con la explotación a través de la técnica que se ha producido en nuestro mundo a partir del siglo XIV, la cual enraizada en una especie de egoísmo radical que se ha planetizado dando lugar a una concepción neoliberalista de mercado cuya moral ha llegado a negar, definitivamente, las virtudes, y, no sólo al otro sino, también, de primero, a prescindir de un “orden natural”, como si el ideal de hombre que sostiene fuera una entidad absolutamente autónoma. En este trabajo, que propende ya a la búsqueda de una *teología original*, el ideal de pobre lo encarna como ejemplo el profeta. Y no se vislumbra aún la idea de pobreza como exterioridad. La pobreza así comprendida, como “libertad de los hijos de Dios” ante todos los útiles de la civilización, es la actitud evangélica que permite todo “primer paso profético”. La pobreza así entendida, como acción efectiva y sufrida, significa un enriquecimiento en tanto que conciencia de sí mismo, de respeto

definitiva. Pues al retornar a Europa, después de su estadía en el desierto, todo le comenzó a parecer extraño.

1.3. Llamado y toma de conciencia

Para inicios de la década de los años sesenta en “*El trabajador intelectual y AL*” (1964), Dussel no sólo hacía un llamado a su generación a *expresarse*, sino que entendía que si se pretendía alcanzar la *edad adulta*, como grupo de naciones, era necesario que la función de la reflexión -en último término siempre práctica por cuanto la existencia se dirige en definitiva al bien común- se autonomizara de la acción política para poder fundar científicamente sus articulaciones. No obstante, el pensador, sea filósofo, literato o historiador debe continuamente empuñar la espada de la acción, de la *acción reflexiva* del pensamiento, la cual considera como necesaria e imprescindible pues es muy difícil que sin trascender toda política de grupo o ideología de partido se pueda construir el saber científico que exige una *metafísica* para la acción.

Dussel, tomando muy en cuenta para esa época la posición del trabajador intelectual latinoamericano en el mundo de la cultura mundial, se pregunta a qué *posibilidades de originalidad* se ve éste abocado a partir de lo que él mismo representa para sí y su cultura. A lo cual responde que, éste, a instancia de su acaecer, debe *asimilar* y *asumir* como propia la tradición cultural. En sentido amplio, entiende, más bien, que el intelectual debe *saber discernir* los elementos que han nacido en tierra americana por el mestizaje de lo indígena y lo criollo; de modo que se pueda construir un pensamiento que sin negar nuestros orígenes y nuestra autenticidad, guarde su nivel científico y cimente la acción de *aquellos* que, desde su propio suelo, han operado en la Historia. Pues, “los más grandes pensadores han respondido a la historia construyendo obras ‘comprometidas’ con los acontecimientos.” Es decir:

“...toda acción política necesita un humanismo, una antropología, una filosofía social que funde, que basamente su construcción prudencial. Sin un cuerpo de pensadores todo movimiento político está llamado al fracaso, a caminar sin ruta, como si fuera un ciego. Pues no puede hacerse de la acción el principio de una doctrina total”.

“Esta tarea teórica de discernir, de analizar cuál sea el humanismo que incluye la acción de un movimiento político, es la obra de aquellos que han sentido la vocación no ya de ejercer la acción

a la *persona* del otro, no como “propietario”, sino como “alguien” que posee una dignidad inalienable. De ahí que, más importante que la Asamblea escatológica lo sea la vocación profética. En ese sentido, la pobreza es la condición de la evangelización. Pero aún más, sostiene Dussel, es la libertad del cristiano, en el proceso de humanización... es necesario saber y poder *distanciarse* de los bienes poseídos, con un *máximo* de lucidez y libertad, a fin de re-estructurarlos en vista del bien común. Es necesario desvestirnos hasta la desnudez, de nuestro particularismo posesivo. Pues no es en el mundo de la mutua esclavitud de los bienes donde se ha forjado, nacido o crecido una cultura. Es en el mundo intersubjetivo de personas y, especialmente, en el escatologismo cristiano donde la civilización ha encontrado una fuente de “impulsión”.

sino de fundarla. Llamamos entonces a esta responsabilidad esencial, a todos aquellos que no sintiendo ninguna inclinación a la acción política concreta, piensan en cambio servir a los hombres en la Historia por medio de la acción reflexiva del pensamiento. En este caso debemos dar un paso más y contemplar cual deba ser el objeto adecuado del pensador en la encrucijada histórica en la que AL se encuentra situada” (Dussel, ALDL1964: 20).

De ahí, para Dussel, la importancia de saber descubrir la estructura de nuestra conciencia, es decir, de nuestra conciencia como naciones... como realidad socio-cultural. De modo que, debemos analizar el origen, la evolución y el estado actual de nuestra conciencia colectiva con la finalidad de dar solución a una crisis. Lo cual indica el inicio de todo un proyecto filosófico que tiene un propósito múltiple y que debe ocuparse principalmente de AL a fin de realizar una obra de valor radical y universal que pueda ser respetada en el mundo de los saberes, por cuanto *lo universal no se alcanza sino en la perfección de lo particularmente efectuado*. Si descubrimos nuestro camino y reconocemos nuestra situación, señala Dussel, entenderemos que para ser oídos en Europa o en Asia, es necesario que presentemos sin equívocos nuestra propia realidad, nuestras propias soluciones. Lo cual resulta, más que indicador de un humanismo, una filosofía de la acción social y una geopolítica del saber que permita construir una sociedad más justa ante un mundo que se vuelve cada vez más homogéneo y que se planetiza.

Así, que le surjan una serie de preguntas sobre el ser latinoamericano: ¿De qué manera puede el filósofo *descubrir* y *pensar* esa AL en la que viviendo y con-viviendo aun no llega a comprenderla? ¿Por qué la “bi-frontalidad”? ¿Cuáles son los motivos de una tan inestable emergencia de la auto-conciencia? ¿Qué ocurre con nuestro “pasado” y la expectativa de este ser-que-no-es-aún-todavía? Ya que comprende que un pueblo, una comunidad o una cultura sin conciencia de su pasado no tiene futuro, por cuanto la posibilidad real y profunda de un “no-ser-todavía” se enracima o se funda en la realidad de “lo acaecido” y la densidad de sus cimientos.

“La conciencia cultural –diferente a la conciencia intencional- significa, principalmente, el modo de situarse, la actitud de una subjetividad ante su propia evolución, historia, identidad en el tiempo. Un pueblo, un hombre tiene mayor o menor cultura en el sentido que tenga mayor o menor conciencia de su posición en la historia.” (Dussel, ALDL1964: 27-28).

Pero, ¿acaso habla Dussel de la cultura como una totalidad *diferenciada* y *asimétrica*? Aún no. “Pueblo”, “comunidad”, “conciencia cultural” y “cultura” parecen implicar aún, más bien, una idea de identidad como un todo simétrico e indiferenciado. Y, no obstante a que su concepto de cultura expresa un carácter ante los útiles y la historia, al entenderla como conciencia, ella remite también a una *posición de la espontaneidad* de un sujeto ante la evolución de la civilización. De ahí su idea de que debemos distinguir entre instrumentos y núcleo ético-mítico, es decir, entre cultura y civilización. Pues la libertad de crear un hecho futuro, se condiciona, realmente, en la conciencia actual del pasado. AL tiene un pasado, pero este pasado ha sido olvidado. Por tanto, la tarea del filósofo o humanista, sería, en primer lugar, llamar la atención sobre la “toma-de-conciencia” acerca de un pasado

centenario, más bien, milenario ya que el único modo de incorporarse y de situarse efectivamente un pueblo es tomando parte activa en una historia conocida. Hurgar los orígenes compromete.

En este sentido la hipótesis de trabajo que propone Dussel consiste en que en AL se ha producido una doble ruptura: la del siglo XVI -la colonización- y, luego, la que se inicia con la independencia a partir del XIX. Este doble trauma que representan ambas rupturas pesa sobre nuestra conciencia y sólo sabiendo asumir plenamente lo que ha sido “negado” podremos al mismo tiempo integrarnos, identificarnos con nosotros mismos y producir una síntesis, una novedad que bien pudiera ser una superación. Ya que un pueblo que no tiene conciencia de su pasado no tiene dominio sobre su futuro (Dussel, ALDL1964:31).

Este futuro, en la dialéctica del tiempo dusseliano, para que pueda tener plenitud tiene que ser fruto de una evolución autoconsciente y de un compromiso esencial. Pues, acaece entre los pueblos que, no sólo evolucionan sino que auto-evolucionan y pueden de esta manera diseñar un destino. De ahí que nos diga que, los pueblos que esperan *expectantes* (pasividad negativa) lo advenidero se transforman en súbditos de aquellos que tienen autoconciencia de su evolución universal. En este sentido AL no es libre, pues al ser inmaduro y tener el *ethos* del “iluso” asume y se impone un futuro que otros le atribuyen. Este sentido de expectativa no es esperanza sino defección de futuro. El futuro real no es mera posibilidad lógica sino posibilidad física e histórica; no es solamente un no-ser-todavía, sino un “no-ser-todavía-que-puede-efectivamente-llegar-a-ser” una “potencia” real y presente. Una *parusía*.¹⁸

Esto podría dar lugar, a nuestro criterio, a derivar la tesis de que se pueda sostener en Dussel, como precedente de su ideal alternativo de liberación, la presencia dominante de cierto historicismo como modalidad romántica en tanto que concepción y referente crítico ante la ilustración¹⁹ y, a la vez, en tanto postura de “entronque” que no desestima lo

¹⁸ “Parusía, como término teológico de origen neotestamentario, adquiere el significado de *estar-ante-lo-que-es*. No es un mero esperar un futuro, es mucho más radical. Es constatar que el *Ser-está-ya-aquí-y-ahora*. ...la radicalidad del Presente sólo se revela a aquellos que tienen la humildad y la paciencia de peregrinar hasta las fuentes. Desde allí se les manifestará el presente como un futuro. Esta experiencia reveladora les permitirá existir en un presente con la actitud profética, es decir, de los que saben discernir en el presente los ‘signos’ del futuro, y de este modo, no ya expectantes, sino decididamente comprometidos en su presente -por el Amor y la Acción- realizar una real evolución en la Esperanza. La tradición, ‘conciencia viviente de la comunidad’, de la historia; es el único fundamento real para la revolución que debemos realizar en AL. Sólo en el horizonte del presente su existencia puede ejercerse. Sin embargo, el ser de Latinoamérica tendrá futuro, futuro plenamente humano, en tanto tome conciencia, auto-conciencia, de su pasado. Y en la medida que sea capaz de enraizarse en un pasado milenario el hombre latinoamericano estará dispuesto, pre-dispuesto, a afrontar con éxito su participación en la civilización mundial que se está gestando (Dussel, ALDL1964:34-5).

¹⁹ Como nos lo hace saber Castro-Gómez, la filosofía ilustrada del siglo XVIII en Europa –y con ella el nacimiento antinómico de corrientes humanistas- contribuyó sustancialmente a la construcción de una mirada imperial sobre el mundo que postula a Europa como *telos* de la civilización humana, estableciendo al mismo tiempo una taxonomía jerárquica entre las diversas formas de producir conocimientos. De ahí, que lo que

escatológico y, menos aún, la *presencialidad* meta-temporal de la justicia como tarea del quehacer político del presente. Y he aquí donde la idea de “pueblo” (o “espíritu del pueblo” como alma colectiva) e historia jugaría un papel central en su concepción de la alteridad. Pues, los pueblos y las culturas, al decir de Herder, van más allá de una sociedad organizada, de sus fines meramente racionales o contractuales.

Y, si bien, en este orden, la idea de justicia remite a la idea de víctima y de pueblo en su *presencialidad* política, no obstante a que Dussel aquí se acerca a Alain Badiou²⁰, interpretar lo de la víctima como una *visión política de la situación* desde su historicidad va más allá de la condición misma. Con ello Dussel, ya parece indicar o sugerir una visión de la posibilidad de una *política* que decide desde el interior quién es verdaderamente la víctima. Esta visión de la política que va diferenciando se le presenta como un dramático espectáculo de sufrimiento que no sólo tiene su expresión en la *corporalidad*, sino que tiene un antecedente histórico que va más allá de una condición presente. Política -en su justeza filosófica-, si afirma que la víctima no sólo es testimonio de algo más que de sí misma; si afirma que ninguna víctima puede ser reducida a su sufrimiento, pues en ella es la humanidad *toda* la que se golpea y mata. En este sentido que más allá de Badiou, Dussel apunte no sólo a una visión política de la situación sino a una *visión ética e histórico-antropológica de la situación* que apunta más allá de la moralidad. De ahí, el carácter de la universalidad que indica su interés por la relación conciencia e historia y por la comprensión de cómo en el presente se ha estructurado la idea de progreso aunque le insufla, desde AL, cierto patetismo, cierta carga romántica donde, primero, a la par que retoma lo pasado se destaca la crítica a la teología de la cristiandad como crítica de la religión y, por ende, de la *totalidad* política presente.

En resumen: Dussel ve necesaria y, a la vez, anuncia una ruptura con todo concepto estrecho o reduccionista de humanidad; y, por tanto, en su particularidad, con la idea de humanismo de la Cristiandad y la Ilustración. Por consiguiente que con ello indique desde

denomina como la *hybris del punto cero* lo plantee como un tipo de modelo epistémico de dominación. Es en este sentido que para él, el gran pecado de Occidente ha sido pretender hacerse de un punto de vista sobre todos los demás puntos de vistas... así, aquellos conocimientos que estaban ligados a saberes ancestrales o a tradiciones culturales lejanas o exóticas, desde su ciencia, hayan sido vistas como *doxa* cuando no como mera superstición, mitos folclóricos o saberes superficiales “pre-científicos” asumidos como obstáculo epistémico que debía ser superado. De ahí que pretenda mostrar los lazos entre el proyecto ilustrado de “la ciencia del hombre” y el proyecto colonial europeo, señalando que el escenario de la Ilustración fue la lucha imperial por el control que a nuestro entender no era sólo de *territorios* clave para la expansión del naciente capitalismo y de la *población* que habitaba esos territorios, sino, también, de dominio de culturas. De ahí algunos de los aspectos contestatarios del romanticismo; y, más aun, en los tan contradictorios signos articulados en la antinomia conservadores vs. liberales. (Gómez-Castro, 2009:130-32).

²⁰ Para Alain Badiou, la justicia está siempre en el presente, la define como un *presente activo*; por tanto, ve el problema filosófico fundamental más difícil de la justicia en el tiempo. Pues si la justicia es un presente, ¿cómo puede ésta continuar?, ¿cuál es la organización de su porvenir? No obstante, su presentismo y su visión materialista, aunque entienda que ésta está siempre amenazada, no le permiten una visión más profunda. He aquí donde entra la visión de la ética de Dussel. (Véase, Justicia, filosofía y literatura. Ed. Homosapiens. Argentina. 2007. Pág. 25).

ya una visión antropológica de la inseparabilidad cuerpo-sufrimiento. Esto implica, como veremos más adelante, una fundamentación teológico-antropológica donde entra a operar la categoría de sujeto como *totalidad viviente*; y, por otro lado, más adelante, la de *Modernidad* como referente histórico-social en cuanto a la idea de alteridad como base de su filosofía liberacionista. Pues, la justicia no es un simple programa a seguir en un porvenir como si se tratara de un estado de cosas inmóvil. Es, para Dussel una toma histórica de conciencia, creación y transformación en el presente colectivo de una subjetividad en situación. Hacemos justicia cuando compartimos y nos comprometemos ante la *presencialidad* de una *situación real*.

1.4. Precedente romántico e historicismo

Respecto a la cuestión del historicismo romántico como precedente, ¿se puede hablar en Dussel, como preludio de su idea de alteridad de un cierto romanticismo en su “modo de ser cristiano” y, con ello, a la vez en la manera de asumir lo histórico? En términos generales, el romanticismo, en tanto que corriente política y literaria, en Latinoamérica representó un fenómeno complejo que, a raíz de los movimientos independentistas, planteó el problema de la identidad nacional animada por la idea de que la falta de una personalidad auténtica era la causa de muchos males, entre ellos, lo del carácter incompleto que se le imputaba al movimiento independentista. Y, si bien, la toma de conciencia de la propia realidad no fue fruto exclusivo de su influencia, el énfasis en lo propio constituyó un motivo de intenso interés por el ser humano.

Ahora bien, atendiendo al carácter heteróclito de los acontecimientos, el romanticismo proclamó ciertas ideas en cuanto al pasado, lo nacional, el progreso y el porvenir democrático de AL que no es posible obviar en el pensamiento liberacionista. En lo político, predominantemente, se expresó como voluntad de establecer un sistema conforme a los antecedentes y la realidad del país, afirmando la libertad como meta y principio de la acción social y, al pueblo como propósito de la política, aunque no, algunas veces, como su agente directo. De ahí que su mérito, al parecer, remita a la búsqueda del modo de realizar esas ideas conforme con las condiciones del medio nacional. En este sentido es que, como antecedente, vaya su entronque histórico con la actitud y algunas de las cuestiones que nos plantea Dussel, ya que en lo esencial, según M. Pena Matsushita, el romanticismo se caracterizó por su prédica a favor de la originalidad y la libertad. Es decir, en su compromiso con la búsqueda de un pensamiento como sistema global de interpretación del mundo histórico-político del cual se pudiera derivar principios operativos relativos a su aplicación con sentido propio. Así, procuró un programa de acción para reformar la realidad o reconstruir conforme a un ideal de lo que AL debía ser e instituir la confianza en que Latinoamérica cumpliría un rol de importancia en el futuro de la civilización.

Ante esa toma de conciencia afirma Matsushita que se habían dado dos actitudes:

...“tratar de establecer los criterios básicos de una cultura americana que, sin renegar de lo que Europa podía ofrecer, se alejara de la imitación, o aplicar criterios europeos para atacar y juzgar el atraso y la barbarie (atribuida en particular a la tradición española y católica heredada) enseñoreada en el medio local. El romanticismo procuró integrar ambos criterios, partiendo de una crítica a la realidad sociopolítica existente, procuró elevarse a la definición de un estado de ser original” (Matsushita, 2009:197).

Ante lo señalado y, sólo a modo de aproximación, trasluce, como aspecto altamente sintomático, la reacción del romanticismo contra la confianza ciega en la razón, aunque a pesar de su individualismo no hubo en Latinoamérica una ruptura radical con el iluminismo ilustrado. Y, si bien, la rebelión romántica fue posible se debió, precisamente, a la base esencial que el iluminismo infundió en la conciencia, la cual sirvió de arma para combatir el orden tradicional: el escolasticismo. Fue una revuelta “del hijo contra el padre” que siguió la lucha emprendida con ideas menos abstractas y mejores intenciones constructivas como obstáculo a superar; así, ante los males heredados se levantó la bandera de la emancipación cultural, ideal que siguió L. Zea y que influye directamente en Dussel. Es decir que, no se adoptó una actitud excluyente sino que, más bien, enriqueció los contenidos en cuanto a la libertad y lo individual, refiriendo esos conceptos a la tradición y lo popular. De ahí que su utopía social se emparente con movimientos de renovación social de orientación católica al estilo del abate Lamennais, el socialismo humanitario de P. Leroux y el pensamiento de Saint Simón dando así un enérgico tono de reformación social y espiritual que tuvo su influencia en muchos países de Hispanoamérica donde ya se postulaban -junto al ideal de libertad-, las ideas de igualdad y fraternidad, la necesidad de una renovación moral profunda, la confianza en la educación para llevarla a cabo y la voluntad de aplicar la ciencia a los problemas del bienestar y la riqueza nacionales.²¹

Pese a su amplio espectro: rebelión contra las normas tradicionales que limitaban la expresión del caudal de originalidad; la exaltación de la libertad de pensamiento y la posibilidad de un nuevo orden político -lo cual hace que se conciba la “nación” como devenir-; el hecho de poner el énfasis en lo particular e irreproducible que hay ante un hecho humano individual y social, entre otras cosas; da lugar a un concepto de historia capaz de aprehender, en un proceso dinámico, la individualidad del espíritu de una nación. Por eso, el siglo del romanticismo fue considerado también el siglo de la historia. Al transformarse este “espíritu nacional” en el tiempo, lleva una revaloración crítica del pasado, lo cual conlleva a buscar en él las claves para comprender y explicar el presente. De ahí que tome del iluminismo la fe en el progreso y la importancia instrumental del conocimiento, definiendo cada época como ajuste a las peculiares condiciones de existencia y a las exigencias del desarrollo del ser nacional en términos de preocupación social. De manera que, en el orden político, el progreso, fue conceptualizado como una marcha a la democracia, definida ésta como principio que guiaba el desarrollo de la humanidad. Estos

²¹ Véase en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000)*, el ensayo de Marta Pena de Matsushita “El romanticismo y el liberalismo”. Editado por E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez. XXI. México. 2009. Pág. 195-96.

son algunos de los aspectos que nos permiten sostener esta idea romántica e iluminista del progreso y su entronque con el pensamiento liberacionista de Dussel.

Y, aunque se sostiene que los románticos fueron poco dados a la reflexión filosófica, en muchos de sus aspectos esenciales se planteó que ésta tenía una originalidad y función práctica que implicaba una reflexión sobre los problemas nacionales y sus posibles soluciones. He aquí un precedente importante en Dussel. Pues al tener como postulado la exaltación de lo propio se constituyó en voluntad de crear una personalidad cultural en donde no se excluyera al indígena del acervo nacional y su destino. No obstante a ello, ¿cómo se explica que tanto los románticos como los ilustrados hispanoamericanos, a pesar de su antihispanismo y crítica a la tradición, no llegaran a propiciar transformaciones radicales ni una ruptura abierta con el pasado aunque trataran de integrar lo popular, lo progresista y lo democrático? Pues, ¿acaso su expresión más genuina no sólo encontró su inspiración en el pueblo sino que también se volcó hacia lo popular dando lugar a la búsqueda -desde el propio terruño-, de una idea original de estado-nación? Como no ha de tener aquí lugar una respuesta a dicha cuestión, la dejamos para otra ocasión²². No obstante, en nada resta decir que, a raíz de los procesos independentistas, la enarbolada emancipación política hispanoamericana fue a medias, lo que había concluido fue la revolución de las armas; tanto la independencia política como la mental, que implican temporalmente procesos de conciencia más profundos, quedaron por ver su realización; la verdadera tarea revolucionaria no estaba aún concluida... Ahora, a fin de erradicar los hábitos del despotismo, como nos dice A. A. Roig, “había que dar la batalla en el campo de la cultura”²³. Y, he aquí cómo la toma-de-conciencia implica de manera definitiva la cultura, su historia, la sociedad del presente en la que se vive.

²² Sólo queremos hacer recordar con relación a la ilustración y la tendencia transformadora del romanticismo en Hispanoamérica que sus emancipadores mentales tuvieron en éste último (entre las décadas del 30 y del 80 del siglo XIX) uno de los movimientos más afines con su accionar socio-político e intelectual. Y, si bien, de acuerdo con Julio Minaya, la Ilustración y el pensamiento liberal –a pesar de su limitada acogida- fueron herramientas teórico-ideológicas útiles para la consecución de la emancipación política, roto el lazo umbilical con España, se necesitaba hacer la crítica a las instituciones tradicionales que sostuvieron la vida colonial. Pero tal debía hacerse desde un “alter ego”, a partir de un núcleo histórico-cultural propio, lo cual implicaba una voluntad de búsqueda de las singularidades de un ser colectivo que se capta único, original y valioso. Para ello el romanticismo devenía doctrina muy apropiada. Urgía buscar los orígenes y su valoración. (Véase, TD2011:92 y *Pedro Francisco Bonó: vida, obra y pensamiento crítico*. Archivo General de la Nación. V. CCVI. Santo Domingo 2014). “¿Dónde iremos a buscar modelos? Interrogaba Simón Rodríguez, maestro de Bolívar. La América Española es *original... O inventamos o erramos*”. (Simón Rodríguez. *Obras completas*. T. I. Caracas, 1975. Pág. 343). El ensayo se constituyó en AL, a pesar de su tardía llegada, en un género literario efectivo explotado por los emancipadores mentales para exponer sus ideas y llevar su mensaje libertario a los sectores letrados de sus respectivos países, ya que para el siglo XIX contábamos con ensayistas de la talla de Faustino Sarmiento, José Enrique Rodó, Juan Montalvo, José Ingenieros, Pedro Henríquez Ureña, Juan B. Alberdi, José Martí, E. María de Hostos, entre otros.

²³ Véase, Arturo A. Roig. *Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos. El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Ed. Trotta. Madrid. 2000. Pág. 131.

El inicio de la década de los 60 contiene una cierta actitud romántica que apunta, en Dussel, al parecer, no sólo a la búsqueda de un contenido *profético* original sino que, a la par, indica un precedente que hurga en una crítica al pasado, a una revaluación del proyecto de los denominados próceres de la emancipación mental. En este sentido, la inflexión en la cultura y lo histórico es, en su particularidad, altamente significativa en el contexto de los países iberoamericanos, sobre todo, un indicador de conciencia social e independencia. “Los románticos le confieren un gran significado al conocimiento y estudio de los eventos históricos, por cuanto ayudan a encontrar las raíces del presente. (...) Reina la convicción de que cada etapa histórica crea valores y hace aportes peculiares a los que no se puede renunciar. Y en Hispanoamérica esto se manifestó a través de la inclinación hacia el estudio de los orígenes del hombre americano, Conforme a tal espíritu se ven surgir los primeros historiadores en la región”²⁴. De ahí, que junto a ellos se recrean mitos fundacionales, se crean símbolos, ideas y valoraciones -de aprobación o rechazo- ante un pasado colonial que envuelve tanto al mundo hispánico como al mundo indígena y africano. Pero, también, de cara al mundo, como resultado del conflicto étnico-cultural aparece el mundo del mestizo. En lo relativo a estas cuestiones es que emerge en Dussel el interés por la problemática de la identidad y la historia. A tenor de esta idea que una *histórica* vaya acompañada de la idea de una *simbólica*.

Estas primicias revelan el valor que va asignando Dussel a lo “pre-filosófico”, a la idea de cultura, de pueblo, de historia y realidad. Puntos de inflexión que, en tanto envuelve la *condición humana*, reciben su influencia de una *vertiente* romántica en su modo de “ser-cristiano” ante la equivocidad de una cristiandad que ha decretado la muerte de Dios desde mucho antes de 1492. Bajo esta tesitura o *modalidad*, es que considera que ante el cambio social o la revolución, el intelectual latinoamericano debe investigar el hecho de su condición, tomar conciencia, estudiar su licitud, comprender su obligación y crear activamente un organismo para conducir el proceso en el cual se encuentra embarcada AL. De modo que ahora, éste, como agente orgánico, en virtud de su actitud visionaria, de su autoconciencia, asuma el llamado a desmitificar todos los pretendidos mitos o “absolutos temporales” (liberalismo, positivismo, catolicismo, democratismo, marxismo...), a fin de elegir soluciones no-pre-vistas o auténticamente heroicas que puedan aportar novedad, pues (el intelectual), como agente creador no debe estar esclavizado por las estructuras-ambientes de una ideología o cultura presente; si bien, por otro lado, no debe ser indiferente si de verdad se apoya en un ideal o en una verdad viviente. Es la postura del *profeta cristiano* que concibe la fe a dios o como una realidad viviente, dinámica, progresiva y pedagógica en la Historia, como revelación absoluta y evolución homogénea que asume el pasado, el presente y el futuro bajo el símbolo de la Personalidad Eterna y Temporal de Jesús. La actitud profética o visionaria es, todavía en este sentido para Dussel,

²⁴ Julio Minaya Santos. Pedro Francisco Bonó y su aporte a la emancipación cultural Dominicana. Ideas Éticas y político-sociales. Tesis Doctoral. San Sebastián-Donostia. 2011. Pág. 94.

elemento de responsabilidad ante la vida del núcleo (*élan vital*), es el vértice del *phylum* de la Historia Santa, punta de lanza de la evolución.

“...como en la biología –nos dice Dussel siguiendo los ejemplos de Charles Foucauld, de J. Monchanin y de Teilhard de Chardin- no pueden sino –los profetas- ser pocos, ser pobres y débiles, por cuanto viviendo radicalmente el presente son los primeros en vivir en una etapa futura, abriendo en el presente la puerta del futuro, frecuentemente se ‘ensucian las manos’... La derecha les odia porque abriendo la brecha desorganizan el ‘orden’ que ellos se esfuerzan en imponer. El conservadurismo les teme porque no teniendo un conocimiento viviente de la Historia toda posición ‘nueva’ es peligrosa. La izquierda se regocija a veces, pero se enfurece cuando descubre que no son meros anarquistas sino que representan una tradición milenaria, es decir, no son simples ‘compañeros de ruta’ sino hombres conscientes de su misión, de la ortodoxia viviente que disciernen con una Fe clara y firme” (Dussel, ALDL1964:168).

1.5. Realidad, idea de la historia y progreso

Dussel, en el marco de sus contradicciones ópticas, comprende la historia como una evolución y una realización progresiva de la humanidad, como producto de cierto escatologismo histórico y libertad creadora. De ahí, que en esta primera fase de su vida intelectual, su interés por lo histórico y la dificultad de desligarlo de un “modo de ser cristiano” se instala como antesala de una preocupación por una *histórica* y una *simbólica* que no deja de expresar una actitud romántica, aunque muchas veces a pasar de la ingenuidad, no deja buscar elementos de realidad.

Esta preocupación por el pasado, en vista de una actitud ante lo propio, ante sí mismo y el presente, entre otros términos, se evidencia en las nociones de: “peregrinar hasta las fuentes”, “conciencia y auto-conciencia del pasado”, “enraizarse en un pasado milenario”, entre otras; ideas de inicios de los 60 que representan, más una significativa *toma de conciencia* y un *compromiso social*, son indicadoras en Dussel de búsqueda de una *fuentes originaria* inspiradora de perspectivas, lo cual le hace comprender que debe emprender una larga tarea intelectual que, de acuerdo a su escatología del presente, empezó en los tiempos independentistas a ser expresada en Latinoamérica. La vía: el camino de la crítica y la preocupación por el ser y el porvenir de AL. Camino reflexivo que inicia y va indicando con una serie de ensayos y artículos escritos desde Europa a partir de 1962²⁵ y cuyo despliegue sigue, a su retorno a Latinoamérica.

“Descubrí, manifiesta en ese entonces, a AL, paradójicamente en Europa (Madrid), cuando en una convivencia con compañeros de todos los países de nuestro continente socio-cultural, en el Colegio Guadalupe, comencé a tener conciencia de la realidad de nuestra Patria Grande” (Dussel, ALDL1965:7).

²⁵ AL: *Dependencia y Liberación*, que se publicó en Buenos Aires en 1973, compila una serie de ensayos y artículos fechados entre 1963 y 1970.

Este descubrimiento, producto de una experiencia de extranjería o alejamiento de lo propio, inicia con una serie de reflexiones teológicas y antropológicas sobre AL en las cuales advierte un modo nuevo de encarar a Latinoamérica, una “toma-de-conciencia” que no puede ser sino desde un “nosotros” (los intelectuales), pero al mismo tiempo, a pesar de que la refiere sólo a un pequeño grupo -aunque sea insignificante- no dejar de ser, por su perspectiva *culturalista* y, su particular modo de “*ser-cristiano*”, altamente significativa; no obstante a que entiende que sólo algunos se reconocen en esta generación²⁶. De manera que, Dussel, se dirige a esos pocos y perdidos en todos los rincones del país, a esos que no temen el mundo contemporáneo del cambio social y de la técnica, pero que tampoco niegan el pasado secular, no sólo republicano, sino colonial y cristiano-europeo. A ellos les pide la razón de su mudez, de sus silencios²⁷ y de su aparente ausencia del teatro donde se juega la vida, la historia. A esa opinión que objetivada en la comunidad puede ser entendida, subjetivada o comprendida no sólo por el hombre de la calle, sino también por todos aquellos que en los más diversos estratos de la sociedad constituyen la “conciencia” y la esperanza de un pueblo. ¿Quiénes vendrían a ser estos? ¿Quién representa esta unidad identitaria?

En definitiva, se dirige Dussel, primero, a aquellos que están henchidos de humanidad, -postura que considera esencial de la estructura contingente del ser humano-; a aquellos cuyo *silencio sediento y atento* (silencio del desierto) y cuya actitud se concibe como no-acabada, considera su alrededor a fin de escuchar la voz que le indique el camino a fin de develar un sentido. Este es el “silencio” fecundo y necesario; silencio al que nuestra juventud latinoamericana no está habituada y cuyo aliado principal es ese *silencio del callado e impaciente* que tiene mucho que decir, pero no sabe cómo decirlo y está a la espera de oportunidad. Ahí puede estar la posibilidad de que este silencio pueda ser creativo. Este silencio, *silencio del auténtico sabio*, es el que por sobreabundancia prefiere no decir algo más, pues ha dicho lo que era necesario comunicar. Es el silencio del que

²⁶ Generación que, al parecer de Dussel, pocos cuestionan su silencio producto del miedo al régimen militar del cual el mismo Dussel padeció la encarcelación, la amenaza a su vida y, finalmente, el exilio.

²⁷ Nos dice Dussel en *¿Una generación silenciosa y callada?* (Maguncia, 1962), que hay muchos modos de permanecer en silencio o callado, modos de comportarse (existenciales) ante un signo comunicativo. Entre ellos: *el silencio del ausente y desinteresado* al modo del inconsciente y despreocupado, del egoísta, o al modo del “ocioso” sabio helénico (“yo”) que se retira de la ciudad (“nosotros”) para alcanzar la perfección, sin saber que en verdad se aniquila a sí mismo, por cuanto el fundamento de la vida no puede ser sino la convivencia. Existe *el silencio del incapaz*, del impotente, del vacío, de todos aquellos que no dicen nada porque no “tienen” algo que comunicar; estos ante su postración antihumana deben de ser objeto de una doble misericordia... Existe también *el silencio del orgulloso*, que espera escribir algún día una obra genial “a la europea” pero nunca la escribe, porque piensa en el “qué dirán” más que en lo que piensa decir. Estos modos de comportarse son para Dussel reprochables, invita, para ese entonces, a que seamos, en cambio, de aquellos que callan y escuchan durante un tiempo, y durante un tiempo también se hable y escriba con seriedad sin pretensión de que sea definitivo, perfecto, incontestable. A que construyamos sobre nuestras ruinas. Y, esto, muy a pesar de trabas sociales y culturales de un pasado y un presente que aparta al educando del educador o del maestro. Debemos de escribir con autenticidad aunque sea para leernos a nosotros mismos o, de lo contrario, dejamos de cumplir un deber histórico, vital.

toma absoluta conciencia de que, al fin, ese “algo” es *Alguien* con el cual hay que aprender a dialogar y, para el cual todo lo dicho debe dirigirse a instrumentar, según las circunstancias, ese diálogo; una vez que ese diálogo se inicia, la misión del que debía hablar y escribir, es guardar nuevamente “silencio”.

Nuestra generación, considera Dussel a partir de 1962 -estando aun en Alemania-, permanece silenciosa y callada, porque en ella se entrelazan ambiguamente dos “silencios”: el del “desierto” (incompleto y por ello en “espera”, en “esperanza”), y el de aquellos que tienen algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método, de instrumento de expresión. A esta generación es a la que exhorta a no quedarse callada y a que comience a expresarse. Que comience a instituirse en instrumento intersubjetivo desde el cual podamos practicar la comunicabilidad y construir un “nosotros” expansivo y creciente. Y, he aquí las primeras notas o pasos que ensaya una reflexión cuya primera fase de expresión romántica, teológica y de atisbo liberador, tiende a una orientación filosófica, social y vital...

Bajo este ideal es que Dussel emprende una comprensión realista que apunta a la superación de la situación social. Y que, por tanto, a pesar de admirar el proceso de la revolución cubana, resulte visionaria y esperanzadora su crítica al futuro de las izquierdas en AL. Así, a la luz de la situación, exhorta a la intelectualidad latinoamericana que no calle y que sea creativa para que podamos construir poco a poco una conciencia solidaria, pero *descubriendo nuestra continuidad en la comunidad y la tradición*.

“Como toda conciencia comunitaria y viviente, es sólo adaptándonos al presente, juzgando los acontecimientos, descubriendo nuestra continuidad en la tradición, comunicándonos nuestras esperanzas en un futuro, en fin, comprendiéndonos ópticamente como históricos, que no sólo sobreviviremos, sino que quizás vitalizaremos una época. Para ello es una condición que los lectores, desde el nivel que ocupen en nuestra comunidad, y desde cualquier punto del país, se pongan a escribir con seriedad y documentación, con sinceridad profunda y real, a fin de que por la común-visión lleguemos a una conciencia” (Dussel, ALDL1962:17).

Pero, ¿Cuál es la vía para pensar y comprender esta conciencia comunitaria y viviente denominada Latinoamérica? Dussel se inclina, estratégicamente, por una comprensión del ser histórico de la conciencia latinoamericana, comprensión que va en el sentido de que AL pueda entender o tomar conciencia de su existencia como *entidad*, aunque todavía le resulte equívoco, por el momento, optar por una acción política o cultural de nuevo tipo. La orientación, sin embargo, se inclina por una metafísica para la acción. La acción profética liberadora que propone va unida al encuentro de una “historia viva”, pero al mismo tiempo, a la exigencia de una “Metafísica”. Dicha orientación (de estirpe semita) presupone un Absoluto trascendente como “interioridad interpersonal”. Así, lo importante es que Dussel concibe, desde luego, la idea del hombre como *totalidad viviente*, la cual deriva una reflexión político-antropológica que sigue un nuevo rumbo.

Sin embargo, su preocupación no deja de prescindir de la búsqueda escatológica de una cierta *unidad* cultural; y, aunque ve a AL como un racimo disperso y diverso de *Naciones*, asume que, ésta, va al encuentro de su destino. Ese destino ha de ser “*la auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada*”, no sólo en la historia mundial sino, efectivamente, como autoconciencia en la *civilización universal*.

Se abren entonces para Dussel, a partir de la visión de sí mismo y el mundo latinoamericano, simultáneamente tres caminos que en la investigación preceden su horizonte: *el cultural*, orientado por P. Ricoeur, *el histórico*, que sigue el ejemplo de L. Zea y *el ontológico* de Alberto Caturelli. No obstante a que el horizonte culturalista subsume tanto lo histórico como lo ontológico. Dicha investigación está motivada por estos horizontes. Pero la historia de que habla no es una historia anecdótica ni interpretativa, tampoco filosofía de la historia (a lo Occidental), sino que entiende que debe ser una historia del *mundo* latinoamericano, de su cultura. La ontología del *ser* latinoamericano, por otro lado, tampoco debe ser un capítulo de la ontología occidental; lo que hace falta es aplicarlo a una *intersubjetividad “concreta”*, a de las estructuras fundamentales que tematizan de *hecho* su intelección, su percepción del ser. Una historia del *mundo* latinoamericano y de la *perspectiva radical* de dicho mundo es –nos dice– lo que debemos proponernos como objeto de nuestras reflexiones. De esta manera hacen su entrada a la óptica de su discurso las categorías de conciencia, temporalidad, cultura, mundo, autoconciencia, pueblo, historicidad e intersubjetividad, entre otras. En efecto, todas ellas, todavía en el marco de una visión culturalista que, hasta fines de los años 60, van a girar en torno a lo que, en términos ricoeuriano, denomina: el “*núcleo ético-mítico*” aplicado a la cultura latinoamericana²⁸ (Dussel, ALDL1964: 26).

“...todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas, las existencias en un ‘mundo’, en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes, que por tan sabidas no las sabe ya nadie. En cierto modo descubrir los últimos constitutivos del mundo latinoamericano es ir al encuentro de un número limitado de ‘perogrulladas’, que significan, sin embargo, los últimos soportes de nuestras existencias” (Dussel, ALDL1964:25).

La organización de la “Semana Latinoamericana” (1964) con el tema “la toma de conciencia de la existencia de una cultura latinoamericana” constituyó para Dussel, en sus años mozos, una experiencia fundacional. De aquí surge la idea de reconstruir (con investigaciones histórico-empíricas) en su integridad, desde el marco de la historia mundial y desde una perspectiva geopolítica, la identidad latinoamericana. De esta manera, sienta las bases no sólo para una *histórica*, que hunde su raíz a partir de una *experiencia*

²⁸ Ya a partir de 1962, en *Pobreza y Civilización* refiere Dussel como premisa, que toda civilización se funda sobre lo que ha sido denominado por Ricoeur el *núcleo ético-mítico* de una cultura, la *perspectiva* fundamental del mundo intencional, la cual incluye al judeo-cristianismo, en sus orígenes, como concepción del mundo y no como filosofía ya que la filosofía no pudo originarse tempranamente en el mundo hebreo, porque el hombre hebreo no entró en conflicto consigo mismo sino tardíamente, ni intentó ver unidad en la contradicción aparente ni buscar coherencia ni, mucho menos, alcanzar los primeros principios a partir de los cuales los seres puedan ser comprendidos.

originaria sino, también, de una *simbólica* latinoamericana, la cual se inicia con un diagnóstico de los “contenidos” últimos (ético-ontológico) de las narrativas míticas. Esto le permite “ver” a AL en el proceso de desarrollo de la humanidad a la vez que le da la clave de la historia del “núcleo ético-mítico”. Así es como, más adelante, en *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, surge la necesidad de encontrarle un lugar a AL en la historia mundial. Su ensayo *Choque entre culturas y la situación de la iglesia* significaba ya una *nueva historia cultural* de AL no ya eurocéntrica, pero todavía “desarrollista”. Por ello en la conferencia programática que pronunciara en mayo de 1967: “*Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*” se presentaba como un manifiesto, una toma de conciencia generacional. Y, de aquí que devenga como preocupación el tema de la alteridad o, más bien, el discurso de la alteridad como discurso de la identidad.

No obstante, Dussel sabe que su positivo aporte es aún muy limitado, pero entiende y cree que sólo con un esfuerzo metódico que permita abrir los horizontes del planteo de nuestros problemas nacionales a la historia universal y latinoamericana y sabiendo situar las diversas cuestiones dentro de una antropología-cultural, podrá avanzar en esta difícil tarea de nuestra auto-definición... En la toma de conciencia que signifique un saber culto, será necesario -nos dice- fundamentalmente, “abrir estas reflexiones al horizonte ontológico” (Dussel, CCLCN1967:40).

En síntesis, como bien podemos observar, una de las preocupaciones iniciales de la labor filosófica de Dussel ha sido la de dar respuesta a la pregunta acerca del origen, desarrollo y contenido de la cultura latinoamericana. Ahora bien, esta problemática que interroga acerca de quiénes somos culturalmente y que clama por una expresión geopolítica justa del ser latinoamericano, ya a partir de 1960 comienza a manifestar su importancia al plantearse la cuestión de la emancipación y el lugar de AL en la Historia Mundial. Es justamente, a partir de esta, que Dussel descubre al indio y al criollo como punto de partida para una nueva interpretación de la historia y, por ende, como eje de una reflexión filosófica sobre la originalidad y la constitución del ser latinoamericano, la cual considera base de toda acción social colectiva o cotidiana. Avista, al parecer, una postura que se va desplazando de una visión culturalista a una donde campea una visión crítica que se decanta luego a partir de lo ontológico.

1.6. Búsqueda de un nuevo horizonte de comprensión y nacimiento de un proyecto filosófico latinoamericano

Abrirse al horizonte ontológico y no sólo a una búsqueda teológica, a la historicidad antropológica de una identidad, resulta indicador de apertura. Esto da lugar a todo un proyecto filosófico en Dussel. Este proyecto no sólo busca *situar* un determinado *modo de filosofar* y de examinar la constitución de una identidad sino, más que esto, establecer la

perspectiva de un *movimiento filosófico* amplio que, desde AL, se proponga una reflexión sistemática y compleja sobre sus problemas y situaciones propias. En Dussel, dicho proyecto, que ancla su razón de ser en la idiosincrasia y la realidad latinoamericana (lo pre-filosófico), se enrumba por caminos liberacionistas y consolida su tesitura a partir de la séptima década del siglo XX.

Dussel va articulando de esta manera lo subjetivo y las condiciones y constituye lo que llama “condiciones intersubjetivas”, estas hacen que las condiciones objetivas sean subjetivas y las subjetivas también puedan ser objetivadas, de tal manera que no es que una este antes y otra después, sino que se co-implican en la constitución del tema a ser pensado. En una entrevista realizada el 23 de enero del 2003 en la UAM-Iztapalapa nos dice: “no era que mi condición objetiva fuera determinándome a pensar de una manera subjetivamente, sino que esa realidad objetiva, porque es intersubjetiva, me ha ido constituyendo desde siempre y querer aclararla era también aclarar mi función dentro del todo. Digo esto porque había que ir a una visión más unitaria, donde realmente, si lo planteamos desde un supuesto intersubjetivo, efectivamente, la realidad histórica es trama interna de un pensamiento, donde la vida de un autor, como biografía, está articulándose, creativamente, no de tal manera que no sería tan fácil diferenciar. Pero sí, efectivamente, yo creo que lo que hemos llamado el grupo de filósofos, y muchos de ellos después ya lo fueron dejando, pero yo no, entonces, me fui quedando fiel a la idea originaria y después ya se ha ido agregando nueva gente, que no tuvieron la experiencia originaria de lucha de los sesenta. La idea de fondo era justamente la de un pensador que había trabajado, un estudiante de filosofía que había estado en una universidad tradicional sería de un país latinoamericano, que se va a Europa a querer profundizar y empieza a encontrar un horizonte problemático completamente distinto a lo que había tenido antes, una experiencia de vida, de trabajo en medios palestinos de Israel; todo el problema de los sesenta en Europa, diálogos entre, cristianos y marxistas, la revolución cultural china, y lo que va a ser después el Mayo francés, que yo ya lo viví en AL como el 68 latinoamericano: Tlatelolco, y el Cordobazo en Argentina y demás. Todo eso fue planteando efectivamente el tema, pero de una manera, desde el comienzo, bastante coherente con lo que he seguido pensando hasta ahora, era un proyecto filosófico, pero a medida que fue descubriendo lo latinoamericano, se fue haciendo un proyecto filosófico, desde AL, con pretensión de universalidad”.

De modo que, a Dussel no solo le interesaba la historia del pensamiento latinoamericano, que era lo que más se había hecho, sino que, su intención era filosóficamente más problemática. Así, lentamente, empeñado en hacer filosofía se fue dando cuenta de que no podía pensar la realidad latinoamericana fuera de la historia ni de la idea del ser humano como creador de cultura; era una tarea de un historiador de la cultura, pero aún más, de un filósofo. De esta manera, al tratar de situar a AL en la Historia Mundial y pensar desde la negatividad de A. S. Bondy el proceso propio de la liberación es que surge la filosofía de la

liberación. Por consiguiente, algo que ya iba rumbo a la superación de la propuesta de Alberdi de mitad de siglo XX en torno a la posibilidad de un filosofar latinoamericano.

En relación a la teología de la liberación, la cual considera Dussel como otro movimiento paralelo que conoció, asevera: "...no puedo decir que la Teología de la Liberación está al origen de la Filosofía de la Liberación, lo que pasa es que yo me pregunte si ¿así como está surgiendo esta teología, no podría surgir una filosofía? Y desde supuestos filosóficos surgió lo mismo en esa década del sesenta, tan rica, tan crítica, tan explosiva que creo que es hasta hoy la etapa más crítica del pensamiento latinoamericano del siglo XX. Desde alguien que pensaba el problema latinoamericano terminé por abrir brecha en un pensamiento y una filosofía desde AL, latinoamericana, pero con pretensión de universalidad."

Lo mismo que al parecer pretendía F. Fanon, con relación al pueblo africano y su pensamiento social de liberación (que no quería que estos siguieran a los europeos en su camino hacia el abismo de la deshumanización), pretende Dussel que los latinoamericanos no sigamos el camino de los centros imperiales en su camino hacia la destrucción y la deshumanización. En ese sentido plantea Dussel su proyecto filosófico. Pero más allá de Frantz Fanon, Marcuse, Adorno y A. S. Bondy pensó en la necesidad de dar a Hispanoamérica una filosofía propia que respondiera a la realidad que se estaba viviendo, y que exigía ser pensada desde la filosofía, porque entendía que la realidad dependiente necesita ser filosóficamente analizada a fin de estudiar esta condición humana como base o fundamento de liberación y re-construcción de la dignidad humana en su universalidad. ¿Qué tanto les debe la FL a estos tres grandes pensadores?

Las matrices teóricas que, en términos generales, animan e impulsan el fortalecimiento de su pensamiento sobre la alteridad no solo tiene la influencia de Augusto Salazar Bondy, de la fenomenología (Husserl, Heidegger...), de la escuela de Frankfurt (particularmente de H. Marcuse), de la teoría de la dependencia (F. Fanon) y la pedagogía del oprimido (de P. Freire) sino también de P. Ricoeur, Marx y otros tantos que en cada fase de construcción de su pensamiento le ayudan en su conformación. No obstante, es Levinas, quien, principalmente, a raíz de su lectura le impacta y le despierta de su ontologismo.

"Esos tres y uno más, un judío, lituano-francés, Levinas, son muy importantes... Yo me acuerdo que estuve aquí en el año 68, en la UNAM, viniendo del sur, y Leopoldo Zea me dijo, lo que usted ha dicho es muy parecido a lo que hace poco dijo Salazar Bondy, es decir, la verdad es que coincidimos desde horizontes distintos, luego ya lo leí, y ya vi que yo muchas veces parecía basarme en Salazar Bondy. Él usó un argumento más sociológico, de desarrollo y subdesarrollo, pero su respuesta definitiva era negativa, decía si somos países subdesarrollados y no nos liberamos, no hay filosofía posible, y de hecho él dice no hay esa filosofía, mi posición es, efectivamente, tenemos que liberarnos, es posible y estamos en la lucha de liberación, la filosofía posible es una filosofía que piensa el proceso de liberación,

eso es lo que dice Salazar Bondy, pero me sirve como contexto de una problemática muy semejante. F. Fanon sobre todo, también, en el prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*, fue fundamental en esos años, porque nos demuestra un pensamiento, como en el caso del psicoanálisis, pensado desde la lucha de liberación, entonces, se pueden crear nuevas categorías políticas, psicoanalíticas, desde una lucha concreta del proceso. Marcuse, ya filosóficamente, era más concreto porque *El hombre unidimensional* hace una crítica al pensamiento analítico y aun Hegel, de alguna manera, y yo que venía trabajando mucho a Hegel, me despierta un poco del sueño ontológico, entonces Marcuse sí, lo leí con mucho cuidado. Pero el que me da el impulso originario, de categorías distintas, es Emmanuel Levinas. Él había escrito un libro en 1961 (se refiere a *Totalidad e Infinito*), años antes, yo lo leí por el 69, pero ese libro me dio posibilidad de empezar a pensar el tema filosóficamente. Constituida geopolíticamente la *Teoría de la Dependencia*, y, ya desde la visión crítica de Salazar Bondy, desde la crítica de la unidimensionalidad de Marcuse, más una generación de gente concreta, filósofos, que conocían la Escuela de Frankfurt, que conocían la obra de otros autores, todo ello culminó en lo que le llamamos *Filosofía de la Liberación*, pero ciertamente esos tres autores fueron determinantes”. (Entrevista)

Ahora bien, si fueron determinantes esos autores, lo fueron también, para Dussel, determinantes las luchas populares que habían empezado, “porque en los sesenta la Argentina en particular, por herencia del peronismo, que tenía lo peor, lo peor iba a ser Menem y el desastre posterior, también es el PRI con Carlos Salinas o Zedillo, un desastre posterior, en México; sin embargo, la época de Cárdenas, pues no hay PRI todavía, es lo mejor de esa herencia. Bueno, el peronismo también tenía grupos populares, sindicalistas limpios, que habían estado en la oposición, y hasta en la pobreza y en la cárcel, que producían un gran movimiento muscular, eso era un punto de partida fundamental, lo que uno estaba pensando se ponía después a nivel popular de movimiento, y la gente se entusiasmaba y escuchaba, y me daba a mí mismo la idea gramsciana del intelectual orgánico, igual que en estos momentos aquí, hay cosas que ahora empiezan a ser entendidas, y los grupos de los más populares le llaman a uno a clarificar ciertas cosas y uno se da cuenta que causan impacto, porque la gente entiende que se trata de la realidad.” (Entrevista)

En Dussel, la crítica a la ontología tradicional propende hacia una ontología crítica tanto en su aspecto antropológico e histórico-social como en lo político. Esto tiene su inicio al introducir el examen crítico del “mito de la modernidad” a partir del hecho de la conquista, pues, si por un lado quiere hacerle frente al problema de una mentalidad colonizada, por el otro, pretende recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano. Para ello, le sirven las orientaciones de P. Ricoeur y las de M. Elade; las cuales le ayudan a comprender y a no descartar el arraigo del fenómeno de lo religioso. Así, si en el marco del fenómeno de la cristiandad, entiende que la filosofía moderna conlleva a la crítica de la ontología clásica y que con ello, en cierto sentido, se origina la mentalidad moderna; por el otro, se cae en la

metafísica de la subjetividad. Ahora bien, aunque la mentalidad moderna occidental surge con la cristiandad, el descubrimiento de América, es decir, el choque de culturas, es el hecho fundamental que origina la identidad Latinoamericana. No obstante a que, para el conquistador, haya sido la modalidad más suspicaz de fundamentar la praxis moderna de dominación colonial transoceánica, al tratar de mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada los beneficios de la civilización. He aquí una de las argucias más notables de la “benevolencia” histórica de la moderna cristiandad y su carácter “emancipador”²⁹. Así, tranquiliza el conquistador su conciencia al dirimir la inferioridad y la bestialidad como estatuto teológico y ontológico de los indígenas (alías “caníbales” o “bárbaros”) y se justificaba, a la vez, desde todas las perspectivas, hacerle una guerra justa y necesaria³⁰.

Es en este sentido que, a partir de un filosofar crítico sobre la historia, comienza a establecer la relación *tripartita* entre lo prehistórico, lo protohistórico y lo histórico lo que da lugar a una *histórica* que toma su direccionalidad teórico-ontológica cuando en 1964, según nos dice Díaz Novoa³¹, organiza en París, “La Semana Latinoamericana” donde, además de recibir el toque revelador de P. Ricoeur, dicta la conferencia “Conciencia Cristiana Latinoamericana” y, más aun, cuando presenta en la Sorbona, en línea latinoamericanista, la tesis doctoral en Historia (1966), con la finalidad de construir una visión integradora que tiene ya como motivación y fuente histórica una comprensión de la existencia del *ethos* latinoamericano. Así, llega a la conclusión de que en todos los pueblos prehistóricos y en los indoeuropeos se encuentra ausente “el Otro” como categoría histórica y antropológica; sólo los semitas la descubren y con ello se transforman en pueblos metafísicos, con posibilidad de relanzar toda la cultura desde una exterioridad que “saben manejar” al nivel de la “lógica de la alteridad”. Por ello considera que las “escuelas proféticas” del mundo semítico del medio oriente han realizado la revolución metafísica más importante del neolítico hasta hoy, porque fue como encontrar una *clave* para poder relanzar novedades impensables que tempranamente constituyeron las zonas tórridas del mediterráneo.

²⁹ Hernán Cortés le impregnaría a esta “benevolencia” un sentido emancipador en Iberoamérica, pues llega a “liberar” de la esclavitud al indígena sometido y a las víctimas inocentes de los sacrificios humanos ante los dioses aztecas.

³⁰ Así, también, deviene en cinismo, el argumento de que Ginés de Sepúlveda justifique que los europeos otorgan a los indígenas “la virtud, la humanidad y la verdadera religión (que) son más valiosas que el oro y la plata” que extraían brutalmente de las minas americanas; lo mismo que, adelantándose a J. Locke o a Hegel el hecho falaz de poner la propiedad privada como condición de humanidad a fin de justificar el saqueo y el holocausto en aras de metales preciosos. En el libro I, título 1, ley 1, de la *Recopilación de los Reynos de las Indias* (1681), se lee: “Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimiento nuestro tan grande parte en el *Señorío de este mundo*”. Concesión otorgada por la bula Inter caetera de 1493 y que firmada por el Papa funcionaba como justificación política y religiosa. (Dussel, 2009:58).

³¹ Gildardo Díaz Novoa. *Enrique Dussel en la Filosofía Latinoamericana y Frente a la Filosofía Eurocéntrica*. (Tesis Doctoral) Universidad de Valladolid. 2000-2001. Pág. 93.

Encontrar esta clave en los orígenes del pensamiento semita le sugiere a Dussel de modo similar a T. Todorov que toda la historia del descubrimiento de América, como primer episodio de la conquista, lleva la marca de la siguiente ambigüedad: de que la alteridad humana se revela y se niega a la vez. En efecto, el año de 1492 simboliza ya, en la historia de España, este doble movimiento: en ese mismo año el país expulsa a su *Otro interior* -al triunfar ante los moros en la última batalla de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio-, pero a la vez descubre al *Otro exterior*. A su manera, Colón mismo participa de este doble movimiento, no percibe al otro, al indio y, como extranjero, le impone sus valores (T. Todorov, 2010:57).

Enfrentarse a una problemática esencial que se ha cuestionado con la experiencia de los siglos es, para Dussel, hacer una pregunta *tematizada*, es decir, fundada y fundante. Descubre así, que la cuestión del ser latinoamericano es el gran problema de aquellos que se cuestionan. Pero, falta a veces la pregunta coherente, la cuestión en sistema que precipita inevitablemente la develación del hombre en Latinoamérica como ser histórico, concreto y social y, la necesidad de una inserción de Latinoamérica en la historia mundial a fin de explicar su razón de ser, su posición y dirección auto-evaluativa en el marco del fenómeno humano planetario.

“Por un fenómeno esencial, para comprender el ser latinoamericano, se produce una *traslación* del contenido europeo en el ‘mundo’ latinoamericano... *Trasladado* el español como español a una pretendida España-americana, no podía menos que inventar su historia y su futuro y *conversar* sus antiguas instituciones –desorganizándolo, por ende por otra parte, la conciencia mítica del indio” (Dussel, ALDL1965:45).

“Todo esto producirá esa conciencia mesiánica hispanoamericana que en vez de crear los medios para producir el desarrollo del pueblo, es decir, *hacer la historia*, permanecerá perfectamente adormecida en el sueño de una América hispánica ‘centro’ del mundo y paraíso futuro. –mientras otros pueblos sueñan menos, crean más y trabajan técnicamente mejor” (Dussel, ALDL1965:46).

Dussel hace precisamente un llamado a despertar de este sueño y a que la conciencia latinoamericana se aboque a la propia realidad. No obstante, Dussel denuncia un escollo como elemento constitutivo de ésta conciencia: el *hispanismo mesiánico (temporal)*. Actitud “pseudo religiosa”, por cuanto todas las justificaciones proceden de una exégesis muy débil y de una teología un tanto des-quiciada que fue conformando el “mundo” latinoamericano como sistema-valores en el que y por el cual se trasladó desde afuera e impuso una *imagen del mundo*. Dicho mesianismo se infundió en las masas, se impregnó con nuevos elementos y se transformó profundamente sin llegar nunca a un cristianismo adulto, histórico, liberador. El lirismo, el euforismo exagerado en la alabanza y hasta divinización de muchas de las estructuras políticas debe írselas a buscar en esa tendencia tan ibérica al mesianismo. Pero, ante esta actitud mesiánica, ¿acaso no propone Dussel -en esta fase de su pensamiento- otra actitud mesiánica aunque sea “adulta”? No obstante a que nos plantea que, los humanismos, lo mismo que los *ideologismos políticos*, no son más que dimensiones de esa conciencia mítica. ¿Por qué será que, simbólicamente nos dice Dussel

que para comprender la cultura, es decir, al hombre latinoamericano hay que partir de Jerusalén y no de Atenas? ¿Establece Dussel alguna distinción entre teología y filosofía, entre lo temporal y lo escatológico?³²

Existencialmente, para Dussel, no sólo Europa desde Oriente Medio se le había tornado extranjera sino también Grecia. Ahora para la reconstrucción de un pensamiento filosófico latinoamericano era necesario comenzar a “des-truir” (en sentido heideggeriano) el *mito* griego. Así, para comprender la cultura latinoamericana, se le hacía insoslayable partir de Jerusalén más que de Atenas, puesto que Jerusalén le hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas, por el contrario, le habla de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. Viene a propósito señalar, en esta incipiente y prometedora reflexión, que la noción filosófica de “pobre” no sólo es corroborada por Herman Cohen (de la Escuela de Marburgo), sino también que ésta, al indicar la exterioridad del sistema, a Dussel le parece que tiene su origen en el pensamiento semita. Lo cual, a nuestro entendimiento, resulta ser un punto de partida muy sintomático de la crítica a la filosofía occidental y a la moral social clásica en virtud de la búsqueda del nuevo *horizonte ético* que anuncia.

De su experiencia de matices fuertes y profundos surgen sus primeras obras que, escribe en Francia entre 1961 y 1964: *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*. Entendía que la filosofía latinoamericana no debía arrancar desde la experiencia existencial griega (aunque como método ésta haya sido una invención griega). De manera que, primero, entiende que había que distinguir entre filosofía como *método* (griega en su origen) y filosofía como *tema* (pensarla con dicho método). Segundo, necesitaba encontrar puntos de apoyo “fuera” de la Modernidad y la Ilustración europea, -que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen-, sin lo cual no era posible pensar filosóficamente y de una manera auténtica *desde* AL. Era necesario partir de otra experiencia que la griega (como tema). Y, tercero, al retomar su tesis sobre los griegos, intenta definir las *contradicciones* que considera como *insuperables* en la *experiencia cotidiana* que se reflejaba en su filosofía: “el monismo (...) del ser (...), se manifiesta antropológicamente en el dualismo óntico (...) de cuerpo-alma, y en la aporía ético-política de intentar alcanzar la perfección en la contemplación (...) de manera individualmente aislada y fuera de la realización totalitaria de la *pólis*. Para Dussel, ética del escapismo contemplativo anti-político y del desprecio del cuerpo (...) (PEPAL, 1998:17-18).

³² Como hecho histórico-social la distinción tan necesaria entre lo temporal y lo escatológico se produce, a juicio de Dussel, en el siglo XIX, aunque mediando en ello la guerra fratricida, la incomprensión y la desorganización. Proceso de secularización que es la vigorización de la consistencia de lo temporal y la liberación de lo escatológico -aun teniendo el peligro del dualismo. Todo lo cual se resume en obstáculos epistémicos de diversos órdenes en el reconocimiento de la propia identidad y el sentido de su perspectiva. He aquí, por consiguiente, el punto de partida de carácter epistémico-cultural de la relación del ser latinoamericano y su historia como pueblo.

Estas tres cuestiones resultan sintomáticas y conforman el punto de partida antropológico-existencialista y epistémico de su núcleo problemático. Pero, ¿Por qué para comprender la cultura latinoamericana se hacía necesario partir de la experiencia existencial semita más que de la griega? ¿Cómo explicar este fenómeno de la *traslación*, de la transculturalidad y su asimilación acrítica y la problemática geopolítica del poder? En definitiva, el problema de la identidad latinoamericana y la cuestión de la marginación, la exclusión, la opresión y las injusticias. Dentro de este marco es que va tomando forma su concepción de la alteridad.

De retorno a Europa e instalado en París como punto de referencia ya comenzaba lo que refiere Dussel como *reflexión filosófica* propiamente dicha. Pero, ¿Cuál es el *núcleo crítico* o problemático del diálogo que establece entre el humanismo helénico y el semita, el cual le sirve de fundamento teológico a su idea de alteridad? ¿Qué toma y en qué estriba la valoración que hace sobre la teología semita y ante el helenismo, blanco de crítica desde los inicios de sus reflexiones? Nos parece que estas primeras reflexiones sugieren ya, desde un primer momento, abordar el origen de su visión teológico-antropológica de alteridad con la finalidad de ver luego como es que ésta surge y se constituye en la base de su reflexión a partir de la década de los sesenta.

Pero, ¿Cuál sería a raíz de estas reflexiones y de este sentimiento previo de otredad el camino o, mejor, la vía filosófica (interpretativa) a seguir para llegar a AL, para comprender la realidad latinoamericana? Es decir, ¿cuál la orientación filosófica que genera su punto de partida en el camino de la cultura como problemática y la cuestión de la justicia social? A partir de aquí es que iremos profundizando el tema de la alteridad que emerge en el marco de un *existencialismo cristiano* a fin de que hayamos podido establecer, en esta primera fase, los fundamentos pre-filosóficos y antropológicos de su *génesis*. Donde lo que denomina *núcleo intencional* o estructura de la conciencia así como el concepto de *historicidad* e *intersubjetividad* juegan un papel de suma importancia en la construcción del núcleo problemático de la hipótesis que echa a andar. De aquí en adelante, su desarrollo y sus rupturas epistémicas.

1.7. Destellos de otredad. Orígenes constitutivos de una antropología filosófica

La vida de Enrique Dussel es también su obra. Ésta se fragua no sólo integrada a los grandes sucesos sociales e intelectuales de su época, sino también, en atención a los acontecimientos que se han ido suscitando a nivel global, a raíz de la polarización geopolítica de posguerra.

A mediados de la década de los 60, en *El Humanismo Helénico*, Dussel cuestiona con cierta angustia el sentido que, en ese entonces, podría tener estudiar al lejano pueblo griego cuando existe una AL que se debate por llegar a realizar una revolución que deberá constituir un orden social más justo. No obstante, le parece que para comprender realmente el edificio humano construido en la historia de AL, es necesario comenzar por los cimientos, a fin de descifrar el *ser* y el *sentido* de lo presente. Bajo esta tesis es que sostiene, que alguien es adulto cuando alcanza la *conciencia* de su *propia existencia colectiva e histórica*; es decir, cuando se *reconoce*. En ese caso, la conciencia *precede* a la historia orientándola y se constituye en *potencial* forjadora de *carácter y cultura*. Es, no obstante, en su obra sobre el *Humanismo Semita* donde se cuece la idea de que para comprender la vertebración interior de una cultura no basta una simple observación, pues *sólo los siglos pueden mostrar la silueta o el rostro de una conciencia*. De ahí que, más que partir de Grecia, para entender a Latinoamérica se le presente en este momento como necesario, partir de Oriente Medio y no de Grecia. Dussel anuncia de esta manera, la crítica a la Historia Mundial y, desde luego, a la ontología occidental ya que se olvida y margina a Latinoamérica. Este “olvido”, más tarde, se traduce para él en exclusión de ese “Otro” de la Historia Mundial de las culturas.

Como precedente a esta denuncia que su obra, *El Humanismo helénico* (publicada en 1976 pero escrita entre 1961-1963), signifique el inicio de un camino interpretativo en el cual ciertas categorías -como las de *filosofía, cultura, pueblo, historia, persona, libertad, conciencia e intersubjetividad*-, apenas comiencen a tomar forma pero que, sin duda alguna, se dirigían hacia AL.

El primer hallazgo hermenéutico-filosófico de Dussel fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty y del Husserl traducido por P. Ricoeur al francés, al tiempo que sigue sus cursos, descubre su personalismo-fenomenológico. Así, a las primeras obras ya mencionadas se suma luego, además de algunos ensayos publicados entre 1962 y 1967, *El Dualismo de la Antropología de la Cristiandad*, terminada en 1968. Durante estos años y a partir del punto de vista *geocultural e histórico* es que introduce la problemática del pensamiento filosófico latinoamericano. Problemática que la sitúa propiamente a partir del siglo XV.

Hagamos un breve escarceo: En un primer momento, Dussel a partir de varios ensayos hace un llamado a una toma-de-conciencia. Luego, al reconstituir la historia de la iglesia, se interesa también en construir la de AL en su totalidad. Esto le induce a la búsqueda de una *teología semita original*³³ (a partir del siglo I de nuestra era) que, a través de una acción social, pueda responder con originalidad a la realidad latinoamericana, superar el estado de

³³ En la búsqueda de esta teología semita *original* es que Dussel encuentra la base de lo que sería su concepción de la alteridad, núcleo de su filosofía de la liberación que desarrolla desde fines de la década de los 60 al 2000.

la conciencia religiosa y, por ende, el régimen de injusticia social. Naturalmente, la idea de examinar y reconstruir es dura y exigente, no obstante es algo que a Dussel le surge no como una mera expresión práctica sino, más bien, como un imperativo y un plan de acción social cuyo marco teórico le conduce por el sendero de un nuevo horizonte de reflexión.

Durante este proceso de conformación intelectual, el proyecto latinoamericano iba tomando forma. De esta manera no sólo asume la tarea de pensar a AL y aplicar lo que le había sugerido Ortega y Gasset³⁴ acerca del rigor en el pensar (Carta a un joven argentino que estudia filosofía) sino, también, lo que el filósofo mexicano L. Zea planteaba en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que AL estaba “fuera” de la historia. Se hacía, entonces, por tanto, necesario para él, en vista de la pobreza y la marginación, encontrarle un lugar a AL en la Historia Mundial. Se trataba para Dussel, por tanto, no solo de reconstruir la historia de otra manera para así “encontrarnos un lugar en la cultura” sino, en primer lugar, de reconocernos como grupo geocultural y social que tiene una historia y una perspectiva.³⁵

Se puede inferir, entonces, que es durante el primer lustro de la década de 1960 que prende en Dussel la preocupación por un “quehacer filosófico latinoamericano”, lo mismo que la posibilidad de su sentido temático. No obstante, la búsqueda de un pensar impregnado desde un contexto histórico-cultural no era cuestión que tenía sus arraigos en la academia ni en muchos de los jóvenes que se formaban en las más diversas disciplinas filosóficas. De ahí que su preocupación por AL, (al estar del lado de los que piensan que es posible la realización de un filosofar *desde* AL), emerja a partir no ya de una idea construida por “otro” o de una “mirada” *desde fuera*, sino desde una *conciencia* que, a partir de las cuestiones que considera fundamentales -como lo es a su entender el hecho de la exclusión cultural, la dependencia económica y la pobreza-, trata de *situarla* en el concierto de la *evolución* mundial de las culturas. Es decir, desde una *historia* ya concebida como fruto del *tiempo interno de la conciencia* lo cual no le permite ya negar sino *afirmar* su propia constitución. Y aquí el germen de su *idea de la historia*, de la *historicidad* y de su *estrategia de comprensión* de ese “Otro”³⁶ en la historia de la humanidad. Por consiguiente,

³⁴ Obras, Revista de Occidente, Madrid, t. II, 1946. En esa carta dice Ortega algo que todavía en nuestros días conserva su certeza y actualidad: “Yo espero mucho de la juventud intelectual argentina, pero sólo confiaré en ella cuando la encuentre resuelta a cultivar muy en serio el deporte de la precisión mental.” Pues, a su entendimiento, no basta curiosidad para ir a las cosas, hace falta rigor mental para hacerse dueños de ellas (P. 340-42).

³⁵ Punto neurálgico e indicativo. Pues de un darse cuenta o de un reconocimiento de este “fuera” de la Historia Universal, se pasa a la de situarse y situar a AL como grupo geográfico y cultural y, del estudio de la relación “Centro-Periferia”, a la construcción de un pensamiento desde la periferia; es decir, pasa a profundizar la cuestión de la “Exterioridad del Otro” como eje central que constituirá luego los fundamentos de su Filosofía de la Liberacionista.

³⁶ Según Wikipedia, las ciencias sociales han utilizado este concepto para comprender el proceso por el cual sociedades, grupos e individuos excluyen a “otros” que no encajan en su cosmovisión, en su sociedad u ocupan un lugar subordinado e ella. Tal noción puede tener en Dussel un uso genérico o abstracto (Otro) o

la búsqueda de un “lugar” para AL en la historia del pensamiento mundial. Es en este sentido que entiende que tener conciencia de algunos de los aspectos tratados tomará pleno relieve gracias a la comparación con fenómenos análogos y opuestos de otros pueblos y culturas.

Para Dussel el conocimiento de su origen a fin de descubrir un sentido como entidad cultural adquiere dos implicaciones transversales: la de una *comprensión crítica* sobre su pasado; y, la de *situar* a AL como grupo geográfico en la historia de la evolución mundial de las culturas. De manera que, como estrategia geopolítica y cultural, pretende no solamente saber situarse a la altura del pensar filosófico de su época sino, lo más importante, lo de examinar una *posibilidad existencial auténtica*. De aquí el imperativo de iniciar una crítica filosófica amplia y radical.

A partir de la conclusión crítica a que llega en *El Humanismo Semita*, advierte Dussel que su método no es el de W. Dilthey, ni el meramente dialéctico si ello significa la aplicación *a priori* de un esquema lógico a la realidad histórica. Piensa, por el momento, que el *método evolutivo* –y analógico al parecer- es el más adecuado. Pues lo que existen son diversas familias culturales, tanto en Asia como en Europa, África o América, que entran en contacto, dialogan, se combaten y hasta se destruyen, o, a veces, realizan un sincretismo difícil de discernir. Por tanto, no existe una unidad geográfica como “mundo oriental”, “europeo” o “latinoamericano”. Esa “unidad geográfica” está dividida en un sinnúmero de tradiciones, pueblos y estructuras de conciencia, que nos impiden una rápida generalización (Dussel, HS1964:3).

Desde el siglo XIX, con Darwin y Wallace, sabemos que la idea de evolución deviene ya en el siglo XX en la idea que regenta todo tipo de saber que se precie de científico. Y, metodológicamente, Dussel, se sitúa en la posición de los que admiten la evolución total y como totalidad de las comunidades humanas, no ya por la ley del progreso de un Condorcet, o la dialéctica de un Hegel o los hegelianos; sino, admitiendo, por un lado, el *condicionamiento social* y, por el otro, *la imprevisibilidad de la libertad*, individual y colectiva. Este condicionamiento social implica diversos niveles y leyes de evolución social: divergencia de los “núcleos éticos-míticos”, diálogo por asimilación y aculturación o convergencia, por unificación y emergencia. La convergencia no es una síntesis dialéctica, sino más bien: fortalecimiento, transformación, florecimiento, aumento de un *philum*... Las posiciones de Spencer, Lalande, Bergson, Toynbee, Teilhard de Chardin, Cournot o

concreto y singular (otro). La noción de “otredad” forma también parte integral de la comprensión de una persona, ya que es el individuo mismo el que asume un rol en relación con “otros” como parte de un proceso de reacción... Esta noción está muy ligada a las identidades nacionales, porque las prácticas de admisión o segregación pueden formar o mantener las fronteras y el carácter nacional. La otredad ayuda a distinguir entre la familia y lo lejano, entre lo cierto y lo incierto. En el caso de Dussel, implica la deshumanización de un grupo, que intenta justificar la dependencia y la explotación de ese otro considerado como inferior al alegar razones civilizatorias.

Jaspers, entre otros, deben estudiarse, entiende, no ya por oposición, sino por mutua complementariedad metodológica. (Dussel, HE1964: 75).

A tenor de lo expuesto que en Dussel, desde el punto de vista del método y de su temática, eche pie una concepción de la historia cuyo punto de partida antropológico-existencial resulte revelador. Esta cuestión, debido a las implicaciones que tiene con la problemática de la crisis contemporánea de la subjetividad moderna y la cuestión de la alteridad, la profundizaremos más adelante.

Aunque entiende que la filosofía contemporánea está en crisis -crisis de la subjetividad occidental-, en la hipótesis de investigación que desarrolla (la cual implica todo un programa de trabajo), se aproxima, al parecer, en éste momento, siendo ya su propósito AL, más al método fenomenológico de Marleau Ponty que al de Husserl; y, si bien busca profundizar el acercamiento fenomenológico a la relación conciencia-mundo e historia como vía interpretativa, Heidegger³⁷ ya hace presencia. En este sentido es que, influenciado por De Waelhens,³⁸ participa y profundiza la idea de que la *filosofía* surge dentro de un *horizonte no-filosófico* de una conciencia histórica que como cultura, *ethos* o modo de ser condiciona y, esto, jamás podría ser ignorado. De aquí, que sea necesario referirse a los *momentos pre-filosóficos*, a estructuras ontológicas no-filosóficas, a esa “otra” cara que de la historia de la existencia cotidiana se encubre o se “olvida”. ¿Cuál es esa “otra cara” de la cual sospecha Dussel? Empero, ¿Acaso no es esta idea de lo pre-filosófico el precedente más cercano a la idea de exterioridad?

De esta sospecha que opere, como punto neurálgico de partida, en virtud de los conceptos husserliano de “mundo de la vida cotidiana” y de “intencionalidad” e inicie un cuestionamiento, en algunos de sus aspectos³⁹, no sólo a la Historia Mundial sino también a la Historia de la Filosofía. Motivo para que sostenga, no sin un cierto sentido culturalista, pero indicativo de exterioridad que, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ésta ya existía en *otros pueblos*, pues existían *estructuras intencionales* o de la conciencia en los ritos, leyendas, en fin, en lo que llama, siguiendo principalmente a P. Ricoeur, el *núcleo ético-mítico*, que no es sino el *complejo orgánico de posturas concretas o modo base de comportarse (ethos)* de un grupo en su existencia. He aquí, por el momento, la base de su comprensión de las culturas, lo que considera como su núcleo fundamental, problemático y lo que comporta, desde luego, su punto de partida para

³⁷ Pues desde el punto de vista de su estrategia hermenéutica entiende ya que se hacía necesario “des-truir” el mito griego, en su expresión helénica, para dar lugar a la contradicción existencial en el orden de lo histórico-social.

³⁸ En A. De Waelhens, hay una experiencia no-filosófica que la filosofía es capaz de transformar en experiencia filosófica, pero ello es posible solamente porque la experiencia no-filosófica está penetrada previamente de filosofía. Es decir, “la no-filosofía” queda “informada” por la filosofía... (Véase Diccionario de Filosofía. José Ferrater Mora).

³⁹ Por ejemplo, al criterio establecido en relación a las etapas históricas establecidas y su constitución.

comprender y situar a América latina. Núcleo o estructura de ideas y valores que, aunque entendido como *universal a priori*, le evitará caer en cierto relativismo historicista con relación a las culturas.

La idea de que el pensar filosófico indaga los fundamentos de su realidad, de su origen y sus etapas de constitución; de que la filosofía surge como autorreflexión dentro de un horizonte no tematizado; es decir, de un pensar la realidad concreta, existencial y sus fundamentos a fin de tematizarla, además de perfilar nuevas expectativas, le permite a Dussel llegar a la idea de que toda *estructura intencional* o pre-filosófica, sea la más primitiva o la más desarrollada, *puede ser tematizada filosóficamente*. Esto abre a la filosofía horizontes de investigación insospechados, pues estas estructuras previas de conciencia permitirían al filósofo desentrañar su orden, su significación y jerarquía. Y, he aquí lo altamente significativo de esta idea puesto que abre las puertas o puede dar lugar a la *problemática de la racionalidad del otro*⁴⁰ y, por ende, a pensar en la existencia original de la posibilidad de un *auténtico* pensamiento filosófico latinoamericano. Aquí la importancia de lo que respecto a la racionalidad del otro nos plantea J. Pacho en *Los nombres de la razón*, ya que más que sugerir un diagnóstico crítico de la razón, llama la atención a todo un estudio epistemológico de las culturas.

Aún más todavía, para Dussel, a pesar de que en el tiempo se suponga la filosofía como ya constituida, ésta, dependerá siempre de la experiencia pre-filosófica y cotidiana (condicionante) del mismo filósofo (condicionado)... En este sentido, lo que anuncia y enuncia Dussel en su propuesta, aunque al comenzar su reflexión no esté muy claro, es que, no obstante partir de una fundamentación ontológica culturalista, de lo que trata es de ir un poco más allá y fundamentar mejor una idea de lo ontológico visto desde la *antropológica filosófica*, para así temáticamente poder situarse y, desde las “últimas raíces” intencionales –desde lo “pre-filosófico” o bien desde su núcleo ético-mítico-, hacer que emerja la reflexión filosófica, su tematización y su labor clarificadora. Esto abre caminos, sin embargo, en la época en que escribe esta obra las investigaciones de carácter antropológico y filosófico sobre el mundo latinoamericano apenas se iniciaban.

Su reflexión parte de ese “mundo”, pero en tanto “hablado” o expresado por el lenguaje. Se trata -nos dice- del supuesto antropológico de toda reflexión histórico-filosófica posible. *Saber situarse* adecuadamente es esencial para llegar a alguna conclusión. Pero, qué sugiere Dussel con este “saber situarse” -considerado también, como *necesario* para una

⁴⁰ De aquí que resulte interesante lo que en *Los nombres de la razón* nos sugiere Julián Pacho en el sentido de que, más que una tipología del concepto de “razón”, sea el diagnóstico crítico de la razón el objeto de estudio preferido o, a lo sumo, una tipología de las formas habidas de “racionalidad”; del estudio normativo de la “racionalidad sin razón”, como ha llegado a proponerse. Así, señala que, K.O. Apel justifica la necesidad de una “teoría filosófica de los tipos de racionalidad” sólo como “pragmática trascendental”, cuyo objeto sería, como ocurre de hecho en el diagnóstico “postmoderno” o en el de sus oponentes, la crítica a la instrumentalización efectiva de la razón (Filosofía I. Pág. 24-25).

comprensión crítica de las estructuras pre-filosóficas del mundo griego y semita y, por supuesto, de la cristiandad romano-europea-, para luego desembocar en el mundo pre-filosófico amerindiano. Para Dussel, cuando hay autenticidad el filósofo “expresa” un mundo pre-filosófico que se supone conocido y condicionante del sentido de la búsqueda de su propia expresión. Y, es precisamente, como primer momento, este *saber situarse* el que considera necesario para poder orientar su crítica; en definitiva, la búsqueda de las raíces de su ser a partir de este mundo pre-filosófico. Así, deviene, en este sentido, la otredad de lo originario en fuente posible de autenticidad. Pues conviene en que:

“El condicionamiento real de la filosofía con respecto a su mundo es correlativo al condicionamiento de la comprensión auténtica de una filosofía a partir de su mundo” (Dussel, HH1964, XI).

Esa consciencia de “algo” o *mundo intencional* implica niveles⁴¹ o planos que se dan simultáneamente y están transidos de *temporalidad* y, por ello, están inmersos en un inevitable condicionamiento social, con lo cual quiere expresar Dussel la necesaria “relación” del lenguaje a su tiempo y la difícil comprensibilidad de todo lenguaje desde *otro* tiempo.⁴² He aquí donde Dussel comienza a echar los pasos, a indicar el camino para una *simbólica latinoamericana*. No obstante, para Dussel, saber situarse adecuadamente “en su tiempo”, lograr una posición histórica objetiva, es justamente tarea de la filosofía de la historia. En consecuencia que plantee, siguiendo a Ricoeur, la idea de estructuras intencionales de la conciencia; es decir, la existencia de *universales concretos* y no abstractos, tratando así de evitar caer en un *trascendens* así como en un relativismo extremo. Pero, ¿Acaso no resulta ser la comprensión filosófico-antropológica de este “saber situarse” fuente potencial que induce al claroscuro de su idea de alteridad, es decir, a la cuestión del *sujeto* que constituye “lo latinoamericano”, muy a pesar de la supuesta “neutralidad” que al parecer implica la condición como fundamento cultural? ¿De qué va,

⁴¹ Plantea de esta manera, en primer lugar, *el lenguaje de la vida cotidiana*, el más pletórico y rico de todos por sus múltiples significaciones, donde el gesto y el tono indican lo inexpresable por el verbo: los símbolos, los mitos, los comportamientos. El segundo nivel, que expresa los contenidos últimos del mundo de la vida cotidiana, el de las cosmovisiones (horizonte ontológico de comprensión o lenguaje implícito a veces expresado por la sabiduría popular). El tercer nivel es estudiado por la historia de la filosofía. Se trata de la expresión justificada y filosófica de la existencia cotidiana; la *weltanschauung* explícita.

⁴² De aquí las siguientes cuestiones: ¿Cómo ser fiel a una verdad pasada? ¿Se puede descubrir y recobrar el contenido pasado, cambiando el lenguaje pasado por el actual, aunque esto implique una mayúscula tarea de inteligencia histórica y metafísica? Para comprender toda la verdad intemporal de un lenguaje, ¿basta con situarse necesariamente en *su tiempo*? ¿Lo verdadero en cualquier presente es verdad si el espectador sabe situarse adecuadamente en su tiempo? Me parece que esta es una tarea muy difícil, por no decir imposible. Y, ni siquiera basta *saber situarse correctamente* en su tiempo y aplicar o cumplir con las más rigurosas reglas de la hermenéutica para poder recobrar algún valor de verdad objetiva y así evitar algún tipo de relativismo; de cualquier modo, lo que obtendríamos ¿no serían acaso más que aproximaciones? La cuestión que más bien nos plantearíamos es la siguiente: ¿Cuál sería, entonces, la manera más plausible de recobrar la “buena” otredad de un pasado?

entonces, una *histórica* como filosofía de la historia latinoamericana en un marco global? ¿Acaso no es esta la que le induce la idea de alteridad?

1.8. Ser humano y horizonte cultural: intersubjetividad e historicidad

Para Dussel, la constitución de la antropología filosófica es lo mejor del pensamiento filosófico contemporáneo, pues el hombre se transforma en el objeto de su propia reflexión, en su propio punto de partida; y ello, no porque sea lo principal o lo último, sino porque somos “nosotros mismos” cuando comenzamos a pensar. El mundo que nos rodea es humano -un “mundo humano”-, y sólo sabiendo lo que es el ser humano y su producción cultural podemos acercarnos al mundo como tal. Mundo de la vida que el hombre está llamado a trascender. El hombre constituye así, evidentemente, un mundo intencional, que es siempre su *mundo cultural, simbólico*. Mundo de *valores*, de *actitudes* y *objetivación* instrumental. La cultura es la totalidad o estructura primordial de esos tres momentos. Sin embargo, aunque Dussel ya da visos de ir, en algunas ocasiones, más allá del culturalismo y trata de entender que el hombre es el *ente que comprende el ser*; la *intencionalidad* en la relación *noesis-noema* aún no es superada aunque haya comenzado a considerar que, el hombre desde su origen no existe sólo sino que aparece siempre y ya como emergiendo de una relación *histórica* e *intersubjetiva*.

Y, si bien, para conocer una cultura haya que estudiar primero su “núcleo ético-mítico”, premisa mayor de toda civilización donde se alojan los contenidos últimos (consciente e inconsciente) de todo grupo; no obstante, hace notar Dussel que, la antropología filosófica pasa inadvertidamente de la consideración del *ser del hombre* a la del *hombre como ser cultural* resultándole inevitable, porque hombre y cultura tienen el mismo horizonte, no hay uno sin el otro. Sin embargo, Dussel prefiere diferenciarlos. Y, he aquí en donde, a la par que da pie a una simbólica del mundo latinoamericano, comienza a establecer el fundamento antropológico-existencial del *bien común* en función de un contenido histórico y existencial que, en su contenido social y concreto va mucho más allá de los límites de la cultura. De la primacía existencial -y no meramente simbólica- que va adquiriendo lo histórico-social en el ser humano, es que parte su crítica al humanismo griego e inicia su fundamentación en un “humanismo” de orientación semita, donde las ideas de *intersubjetividad* e *historicidad* se constituyen en base de la vida política y ciudadana. Es a partir de esta relación desde donde comienza a emerger la nueva orientación que dará lugar a un despertar, a una ruptura. El progreso de la civilización y la cultura, lo mismo que el descubrimiento del valor universal de la *intersubjetividad* y la *historicidad* permiten ahora defender el derecho de cada grupo interno a la sociedad a tender a su bien particular, mientras no afecte el bien común. Derecho de las mayorías a sus vidas y labores... De ahí, que la idea de *comunitarismo* como elemento de su filosofía social implique la de *persona*, pero también, la de *pluralismo* y, por ende, la apertura a la racionalidad del Otro.

“El pensamiento del hombre es dialogante -...-; necesita de un ‘yo’ y un ‘tu’, que siempre se establece dentro de un horizonte de un ‘nosotros’... se trata no sólo de una acumulación temporal sino igualmente intersubjetiva, porque todos los hombres han ido colaborando en la constitución del mundo de la cultura” (Dussel, ALDL1964:74).

Si bien la persona se origina en la intersubjetividad y progresa en la comunidad, en Dussel, sin embargo, en esta primera etapa de su pensamiento, la tensión se encuentra mitigada, o bien, se podría decir casi ausente. Pues obvia aun como inevitable en todo grupo la tensión como esencia de lo histórico, es decir, el conflicto social entre lo que se quiere conservar y lo que se quiere cambiar. Se asume la idea de que se deben respetar los valores y el desarrollo del *ethos* de un grupo a fin de no traicionar o destruir sus valores ancestrales, de lo contrario, desaparecerían como cultura para transformarse en una civilización importada. Pero, ¿Cómo transformar en su radicalidad una condición, una cultura o mentalidad respetando valores y sin que haya violencia? Es la cuestión de ¿cómo es posible hacer tortillas sin romper huevos? Y, aquí, el preludio donde se comienzan a enhebrar las vías de superación del propio pensamiento.

1.9. Vías de constitución de un pensamiento crítico: historicidad y conciencia

En 1965 Dussel publica en la *Revista de Occidente* el ensayo “Iberoamérica en la Historia Universal” cuyo carácter programático, si se lee hoy con atención, se encuentra, *ab ovo* todo un proyecto que pronto comenzaría su gestación. Todo parece iniciar ópticamente con la relación que establece Dussel entre *temporalidad* y *conciencia*, correlación que es la base de su visión sobre el hombre y la historia. En dicha correlación la idea de *historicidad* implica a ambas nociones, no obstante, la conciencia no deja de ser un agente dinámico en cuanto a que ésta se le tiene fundamentalmente como capacidad o facultad de hacerse y gestarse. De manera que:

“El mero transcurrir en el tiempo es historia, sólo y ante una conciencia que juzga dicha temporalidad, al nivel de la autoconciencia o conciencia-de-sí-mismo, es que se constituye la temporalidad en historicidad” (Dussel, ALDL1962, 57).

Ahora bien, cuando Dussel habla de conciencia, habla de “la conciencia de una comunidad”, la cual no es la civilización ni la cultura o los últimos soportes intencionales del grupo, sino justamente el “en donde” todo eso se “va dando”. La “conciencia” es anterior a todo acontecimiento y posterior a él, por cuanto es la conciencia la que descubre, planea, usufructúa, modifica o sufre el cambio, pues en ella se produce lo que se ha llamado “mundo” ya que aún indisolublemente la subjetividad perceptiva y cognoscente y la objetividad cósmica y conocida.

Evidentemente que una “conciencia” así definida no puede ser si no temporal; pero la temporalidad, más aún, la historicidad para Dussel, es lo que precisamente le es esencial a su concreticidad. Es decir, a su modo de ser, donde *el presente* de la conciencia incluye instantáneamente *el pasado* no sólo como expectancia, sino como necesidad de una realización plena. Por tanto, la conciencia exige historicidad, es decir, evolución, proceso. En este sentido es que se va planteando, con relación al *ethos* latinoamericano, la cuestión entre *lo que queda, lo que pasa*⁴³ y su *expectativa* (Dussel, ALDL1964:137)

Es *en* ese “nosotros” –nos dice Dussel- donde podemos hablar de un “mundo latinoamericano”, de una “conciencia latinoamericana”. Esa conciencia, en tanto *modo de ser* o *carácter* existe, no puede menos que existir, puede que sea incoherente, desintegrada, heterogénea, desequilibrada, infantil, o por el contrario, juvenil, vital, natural, desorientada, pero es siempre expectante. Sea lo que fuere, considera que todo grupo humano tiene una “conciencia”, un “mundo” y es al pensador a quien corresponde lo de saber discernirlo (Dussel, ALDL1964:137).

La idea husserliana de que conocemos “algo” cuando hemos comprendido su contenido intencional significa justamente para Dussel, abarcar lo conocido; pero para “abarcar” es necesario todavía previamente *situar* lo que pretendemos conocer dentro de ciertos límites, delimitarlo. Por ello, el *horizonte cultural* dentro del cual un modo de ser queda definido es ya un elemento constitutivo de su entidad *noética*. (Dussel, ALDL1965: 56) Así es como deviene la cultura, al inicio de su reflexión en temática filosófica central, más bien, en cuestión que interroga acerca de quiénes somos culturalmente. No obstante, la figura de “el Otro” considerado como totalidad y desde su exterioridad como el origen de una interpretación distinta de la historia y la cultura o como tensión o dinámica interna, aún no está.

En este sentido el contenido intencional es doble: es *objetivo*, ya que ese “algo”, se sitúa dentro de ciertas condiciones que lo fijan concretamente, es un ente; y, es, sobre todo, el contenido de un ser que está *subjetiva e intencionalmente* limitado dentro del mundo del que lo conoce. A tenor de lo dicho, el acontecer (objetivo) histórico es continuo, pero en su misma “continuidad” es ininteligible. El entendimiento necesita discernir diversos momentos y descubrir en ellos contenidos intencionales, y es así como realiza una cierta “dis-continuidad” por medio de la división del movimiento histórico en diversas eras o épocas (*Gestalt*). El mero hecho de la elección de tal o cual frontera o límite define, en cierto modo, el momento que se delimita, su contenido mismo. Y, he aquí que comience a establecer la relación entre temporalidad, intencionalidad e historicidad. Es la problemática

⁴³ Según J. L. Aranguren, “el objeto formal de la ética es, en última instancia, no *la* vida, sino *el carácter* adquirido en ella. A la vida venimos con una ‘naturaleza’, con un ‘haber’ dado. A lo largo de la vida, conquistamos un carácter, un ‘haber’ por apropiación, y ese es el que importa éticamente. Lo que se ha llegado a ser con lo que se era por naturaleza, lo que en ella y sobre ella hemos impreso: el ‘carácter’. (Ética. Alianza Editorial. Madrid.1994. Pág. 292).

de lo continuo y lo dis-continuo. Visos indicadores de una potencial relación entre alteridad y exterioridad (Dussel, ALDL1965: 57).

¿Qué implicación tiene esta relación en la construcción de la conciencia cultural e histórica de un pueblo? ¿Cuáles son las bases para su conocimiento? Ya que nos dice que en la medida en que el *mundo* de alguien permanece en continua disposición de crecimiento, de desbordar los límites, la finitud ambiente y las fronteras ya constituidas, en esa medida, ese sujeto realiza una tarea de más profunda y real comprensión de aquello que se encuentra teniendo un *sentido* en su mundo; de otro modo: si el sujeto como entidad *noética* puede ir *más allá* de la cultura, entonces todo puede recobrar un sentido original, universal, entitativo. -Y, he aquí una fuente sugerente de exterioridad. Recordemos, además, lo pre-filosófico y el hecho mismo de constituirse un “yo” en un “nosotros” como signo de *trascendencia*, la relación de *continuidad-discontinuidad* como correlación que establece la historicidad, es decir, la vinculación *temporalidad-conciencia*, la reflexión autocrítica de la condición como *situación*, todo ello integrado a la idea de bien, de justicia y de búsqueda de un sentido existencial comunitario, son entre otras las fuentes que inducen a la idea de exterioridad en Dussel, a la constitución del Otro desde su exterioridad ya que, justamente, encuentra al mestizo como punto de partida. Se trata en definitiva de ver una unidad entre conciencia, historia e intersubjetividad.

Para Dussel, el *primer límite* del horizonte de la historia de un pueblo es el *punto de partida* o el origen de todos los acontecimientos o circunstancias de donde debe partirse para comprender lo que vendrá “después”. Y, es en el siglo XVI cuando en AL se produce un choque entre dos cosmovisiones, dos culturas que implican dos tipos de conciencia: una primitiva en donde el punto de partida se sitúa en la *intemporalidad del tiempo mítico*; y otra, cuyo punto de partida se sitúa en una *visión moderna de la temporalidad* donde la historia es “conciencializada,”⁴⁴ es decir, ontificada o hecha presente de manera efectiva en una conciencia dentro de los cauces de la *periodificación* que, también, mitifica lo moderno *sin tener conciencia de ello*. “Mitificar” en la conciencia histórica es fijar límites otorgándoles un valor *absoluto*; y, por ello mismo, desvalorizando o negando “lo anterior”. En efecto, es necesario no sólo sobrepasar las fronteras nacionales, sino ciertos límites

⁴⁴ Para Dussel, la Historia se hace presente de manera efectiva en una conciencia dentro de los cauces de la *periodificación* (“conciencialización”). Ópticamente: la temporalidad mítico-cósmica de los antiguos adquiere en el hombre moderno la particular connotación de *historicidad*. Dicha historicidad no puede dejar de tener relación con la conciencia que de dicha historicidad se tenga; pues, el mero transcurrir en el tiempo es historia y sólo y ante una conciencia que juzga dicha temporalidad al nivel de la conciencia-de-sí-mismo, es que se constituye la temporalidad en historicidad. Y, por cuanto la “comprensión” es de-finición o delimitación, el conocimiento histórico posee una estructura intencional que le es propia, que le constituye, que lo articula. Esta es la *periodificación*. El acontecer objetivo histórico es continuo, pero en su misma “continuidad” es ininteligible. Pues el entendimiento necesita discernir diversos momentos y descubrir en ellos contenidos intencionales. ¿Acaso no es este el punto de ruptura neurálgico que establece entre la concepción moderna del tiempo y la alcaica? Pero, ¿cómo es que la continuidad está en el acontecer objetivo, histórico y la discontinuidad en la comprensión del contenido intencional? ¡He aquí la problemática de lo continuo y lo discontinuo en la acción histórico-social!

históricos productos de una periodización que pueda quedar dentro de la estrechez de algunas posiciones políticas e ideológicas, bien sean estas tradicionalistas, colonialistas o indigenistas. He aquí donde ya se sugiere y se empieza a denunciar el problema, pues en AL la conciencia cultural del Otro o de sus pueblos ha sido informada por una historia *hecha*, escrita y enseñada por diversos grupos que no sólo realizan la labor intelectual del investigador, sino que comprometidos en la historia real y cotidiana, debían imprimir a la historia un sentido de saber práctico, útil; en definitiva, como instrumento ideológico-pragmático de acción, de acción política y económica. De ahí, que lo que se ha llamado “ciencia histórica”, la primera tarea que les ocupó fue la de fijar los límites y, en especial, un punto de partida racionalizado.

Asevera Dussel que la “demitificación” de la conciencia primitiva o a-histórica se origina con el pensamiento semita, en especial con el hebreo, pero cobra toda su vigencia en el pensamiento europeo a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, sobre todo, con su idea de progreso. “Demitificar” en historia -y es aquí donde se nos da una clave- es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan y que, en último término, no es más que la historia universal.

Querer explicar la historia de un pueblo -nos dice Dussel- partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes que se sitúan al comienzo del siglo XIX es simplemente “mitificar” pero no *historiar*. Por lo que subrayamos eso que plantea en *Iberoamérica en la Historia Universal*: de que la conciencia cultural -que se forma sólo ante la historia- queda como *anemizada, primitiva, sin los recursos intencionales necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real*. (Dussel, 1965:59)

En efecto, precedido por la reflexión *Iberoamérica en la Historia Universal* (1965), - ensayo de alto valor programático-, ya como profesor de filosofía e historia de la cultura en Resistencia (Argentina), Dussel presenta como curso, en esta primera estada, una serie de conferencias que titula *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966). Es en esta obra donde desarrolla una visión hermenéutica de Amerindia desde el Asia; lo cual como protohistoria, le permite descubrir el lugar de AL en la Historia Universal. Y, si bien a ésta la concibe como una declaración hermenéutica de principios, describe en ella -siguiendo principalmente a P. Ricoeur- cómo la “civilización universal técnica” impactó a las culturas prehispánicas; además, de situar a AL en sus dimensiones temporales: “pre”-historia, “proto”-historia e “historia”; desde donde trata de construir el núcleo ético-ontológico de la cultura latinoamericana como un todo y, desde ella, las historias nacionales.

Es así como en lo relativo a los orígenes Dussel busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen el sentido y la estructura real del mundo latinoamericano. Por tanto, entiende que explicar el núcleo ético-mítico de un grupo exige un permanente abrir

el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente. De ahí, que explicar la historia de un pueblo resulte imposible sin una historia universal que muestre su contexto, sus proporciones y su sentido. Este permanente “abrir el horizonte”, según Dussel, impide la “mitificación” y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico, siempre “continuo” y, en definitiva, ilimitado. Pero, ¿sólo en esto estriba la dificultad y la exigencia del conocimiento histórico moderno? El discurso de Dussel sobre la historia y lo que considera como lo histórico toca muchas dimensiones, por tanto, mueve a muchas inquietudes en las que parece, hasta el sol de hoy, todavía navega lo relacionado con este tipo de investigaciones.

Lo expuesto se constituye en cuestión neurálgica de su núcleo programático, que ya tiene por eje el concepto de *historicidad*, el cual alude a la consideración del acontecer latinoamericano *más allá* de los marcos de la Historia Universal como interpretación eurocéntrica. De manera que, al tratar de situar a AL en el contexto de la historia de la humanidad, ésta, para Dussel, adquiere su relieve propio. Así, en tanto que entidad cultural e histórica-social, trasciende posiciones encontradas unificándolas: *el mestizo*, como producto de una historicidad. Lo cual significa que, ese *otro* que es el indígena, habría de tenerse muy en cuenta e integrarlo a la cultura moderna por vía de la educación y por la técnica en la civilización universal por el mestizaje. De ahí que no sea necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios sino asumirlos en una visión universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con *sentido* que pasa desapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.

¿En qué estriba este sentido que al parecer de Dussel pasa inadvertido? Parece evidente que es el proceso que Dussel se representa en concreto como la evolución de la humanidad y no el de la civilización occidental que aún, en su esencialismo, se considera como universal. De ahí, que si es de asumir la totalidad del pasado como latinoamericano tendríamos que considerar atentamente la manera de asumir la crítica a Occidente. Sin dicha conciencia la conducción misma del pasado latinoamericano, que es tarea del político, del científico, del filósofo entre otros, se torna desorientadora. En este sentido es que ya para 1965 concluye que, primero, “es necesario descubrir el lugar que le toca a AL – como unidad futura- dentro del “huso” que se emplea esquemáticamente en la representación de la evolución de la humanidad y, no ya, en la Historia Universal. Pues,

“Existe una América pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Esta por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América latina emancipada y dividida en naciones con mayor artificialidad. Toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes” (Dussel, ALDL1965:65).

Todo esto para Dussel es necesario asumirlo en relación a un pasado milenario, superando los pretendidos límites míticos, opuestos, y vislumbrando un futuro que signifique

estructurar o incorporar en AL los beneficios de la civilización técnica. Y no por ello perder nuestra particularidad. Se habla de asumir como conciencia, por la generación presente, la totalidad del pasado latinoamericano mirando atentamente la manera de incorporarnos en la civilización universal con autenticidad. Pero, no obstante a que estas ideas se mueven aún en un marco culturalista, encontramos en ellas ciertos atisbos que preceden a la crítica del *eurocentrismo* que, más tarde, realizara a raíz de la celebración del “Quinto Centenario” (1992) del “Descubrimiento” de América.

Esta reflexión que, en resumidas cuentas, tiene su repunte en Dussel a mediados de la década del 60, si bien invita a la comprensión crítica de una *condición*, también a la de un *llamado a situarnos*. Ahora bien, ¿qué supone este “comprensión” y este “saber situarnos”? ¿Quién es ese “Otro” que, desde la mirada histórica, geográfico-política y cultural, ni siquiera se tomaba en cuenta en la Historia Universal? ¿Es que efectivamente está “fuera” de la historia o es que por “insignificante” se le ha colocado en un lugar a tal punto que por des-preciable todavía hoy día le descarta el neocolonizador? Si no ha cumplido alguna labor “relevante” en la Historia Mundial, ¿quiere decir por ello que Latinoamérica no tenga un “sentido” y que no pueda, a su vez, cumplir ningún cometido en el futuro? Dussel hace este cuestionamiento en diversos planos y, cree que los pensadores comprometidos con la realidad de su presente, deben por necesidad asumir con seriedad el problema de la identidad cultural. Pues, ¿Cómo puede pasar desapercibido a un intelectual, a un escritor, el hecho patético de su marginación, de la injusticia o cuando no de su inexistencia en el mundo de la cultura, o al menos el “sin sentido” de su colaboración en dicho mundo? Cuánto más grave no se puede presentar a sus ojos este problema cuando se contempla el grado cada vez más creciente de la civilización y la exclusión. En fin, ¿Cómo podríamos planificarnos con la ausencia de un reconocimiento, sin un sentido de perspectiva, sin una autoevaluación de nuestros fundamentos y de lo que hasta hoy estamos siendo en todas las dimensiones de nuestra realidad, de nuestra personalidad? Pero, qué sería lo primero, ¿comprender para situarnos o saber situarnos para comprender? Esta es la cuestión que considera cada vez más próxima y auto-evaluativa, más que denominarla Historia Universal, la denomina Evolución Universal de la Humanidad.

En primer lugar, Dussel sitúa la comprensión, porque el horizonte dentro del cual un ser queda definido o delimitado es ya un elemento constitutivo de su entidad *noética* (experiencia comprensiva e inmanente de la conciencia intencional). La comprensión de esto, en su contenido intencional es reconocerse, por tanto, *ser*. De esta manera, dicha estructura cultural, comunitaria e histórica puede ser pensada y, en ese momento la existencia se transforma, se modifica radicalmente y, de una mera “conciencia de algo”, se trasciende a una “conciencia de la conciencia”; es decir, a una conciencia de alguien, a un vivir auto-crítico de la conciencia.

La interpretación fenomenológica de la comprensión delimitada, por el momento, por Dussel apunta hacia un papel crítico que no va más allá de una visión epistémica e histórico-culturalista. Pues conocer en el “mundo de la vida” los condicionamientos socio-históricos, las estructuras profundas de todo ser, significa, ante todo, comprender su contenido cultural intencional y, en el caso de Latinoamérica, la estructura de su conciencia, su sentido. Comprender este contenido, para ese entonces, implica un *saber situarse* en la evolución histórica como grupo geográfico-cultural de esta humanidad. De ahí que trate de reconstruir la historia cultural de AL dentro del marco de la historia de la evolución universal de las culturas. AL, para Dussel, en este incipiente estado de comprensión de la cuestión, sólo puede explicarse por un choque entre culturas y, para poder apreciar la significación de este “choque”, Dussel ha seguido paso a paso la milenaria evolución constitutiva de los pueblos semitas; ha estudiado este choque entre las culturas amerindias de tipo asiático pre-indoeuropeo y la hispánica, la cual posee una *Weltanschauung* y un *ethos* doblemente semita: sea por la vertiente de la Cristiandad medieval impulsora de la “reconquista”, sea por la vertiente musulmana cuyo mejor exponente fue el Khalifato de Córdoba en el siglo X. De manera que, como historiador de la cultura latinoamericana, no ha podido evitar hacer un largo recorrido por la historia de los pueblos euroasiáticos. Para Dussel, en términos generales, el nacimiento de la conciencia histórica es un efecto de la revolución teológica semita -al parecer, Dussel aplica lo que P. Laín Entralgo dice de los israelitas y el pensamiento semita en general-. De modo que, AL sería, en este sentido, el fruto de un proceso de “semitización” a nivel de las estructuras intencionales. Este proceso de *semitización* del Mediterráneo, Europa, Rusia y del Medio Oriente hasta el Indo e Indochina y la Siberia no puede pasar inadvertida a un historiador de la cultura latinoamericana. Cuando la Europa medieval queda constituida por la división del Mediterráneo debido a las conquistas árabes, Portugal y España continuarán a través del Atlántico la planetización de las estructuras intencionales de las culturas “semitas”.

Cree Dussel, y es la hipótesis que propone en 1966, que las últimas estructuras de la conciencia latinoamericana son semito-cristianas; estas estructuras culturales metafísico-antropológicas constituyen el horizonte dentro del cual se realiza la conquista y la constitución de la América colonial, sin embargo estas no son, en tanto que estructuras homogéneas, las que fundamentan la imagen del mundo⁴⁵ y los comportamientos

⁴⁵ Aunque la categoría de “imagen del mundo” ha sido tipificada por la filosofía de la cultura y corrientes epistemológicas, en términos generales, puede aplicarse a los tipos históricamente más relevantes de codificación mental del mundo si la entendemos como un conjunto más o menos orgánico y “coherente” de representaciones acerca del mundo y el hombre, la naturaleza de sus relaciones. No obstante, como bien nos dice J. Pacho, de acuerdo al propósito que se tenga, será útil tener en cuenta la distinción entre las nociones de “imagen del mundo” y cosmovisión (*Weltanschauung*), aunque se tienda a usar dichos términos como sinónimos. Pues una imagen del mundo contiene siempre respuestas explicativas, expresadas en unos casos e implícitas en otros, sobre qué sea el mundo, el hombre y sobre todo la naturaleza de las relaciones entre ambos (*Imagen del mundo y orientación cognitiva*. UPV).

concretos de todo el *ethos* latinoamericano⁴⁶. La historia mediterránea y, con ella, la formación de la cristiandad occidental, constituye la proto-historia latinoamericana. Con ella también, como *background*, surgirá la historia de nuestra formación social, de nuestra constitución cultural como latinoamericano, ya que Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Oriente. En efecto, la historia de AL enmarcada en la historia mundial, haría posible tomar conciencia del papel que le tocaría jugar a AL en la evolución de la historia de la humanidad.

“...la proto-historia (...) viene aquí a conjugarse en formas culturales mestizas (de la cual el ‘mestizaje’ racial es sólo un símbolo), haciendo de la historia latinoamericana algo absolutamente único –para nuestro bien y nuestra desolación, ya que nosotros sólo podremos dar cuenta de nosotros mismos, porque nadie podrá explicarnos sino los que vivimos ese drama singular. Al nivel de la civilización, -...-, vemos el derrumbe de las insuficientes civilizaciones amerindianas, para renacer a modo de injerto, una nueva civilización que no es ya ni el puro mundo pre-hispánico ni el europeo. En el plano del *ethos*, mucho más aún, el injerto produce un fruto propio, ya que nuestro temple ni es meramente amerindiano ni hispánico. El nivel del núcleo mítico-ontológico, el mestizaje pareciera nuevamente realizado. Pero, como la tierna planta no puede crecer sin un jardinero, AL no se desarrolló pues le faltó uno desde sus años mozos, y más tuvo ladrones que cuidadores, porque su nacimiento coincide con el nacimiento del colonialismo. Es más, es el primer gran ejemplo del colonialismo europeo. De este colonialismo (...) somos las víctimas. Dada la situación pasada y presente, aun en estos niveles a nadie podremos llamar en auxilio sino a nosotros mismos. Nos toca ‘tomar conciencia’ para salvar nuestra originalidad cultural-...-integrándose por el desarrollo en la civilización universal. Es decir, personalizándonos como cultura podremos socializarnos como civilización. Yendo al encuentro del mundo, del progreso, al nivel de la civilización, sin por ello perder nuestras tradiciones y aun acrecentándolas como culturas” (Dussel, HELHU1966:81).

Se trata, para nuestro filósofo, de proporcionar una visión del progreso cuyo historicismo romancista ya da visos de crítica al eurocentrismo a pesar de que, en el marco de la Historia Universal, al parecer, resulte más “integral”. Lo cierto para Dussel es que AL había quedado marginada. Observa, para esa época (1966), que si no era posible situarnos en contexto histórico global sería muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la historia. Pero aún más, sin esta conciencia la conducción misma en la historia se tomaría amorfa y trágica. De ahí la desarticulación y la desorientación de

⁴⁶ Cuando dice esto, no se refiere a una religión positiva y explícitamente ejercida como culto y fe; sino que se refiere a estructuras antropológicas, metafísicas, culturales, que fundamentan toda la visión del mundo y los comportamientos concretos de todo un “*ethos*”. Para justificarlo “científicamente”, es decir, por sus primeras causas, el “mundo” que el conquistador vivía, el mundo dentro de cuyo horizonte se realizara la conquista y la constitución de la América colonial fue el judeo-cristianismo. Es aquí en este punto de inflexión en donde – además de tomar en cuenta a Husserl- entiende que debe dejar a Cassirer para avanzar un paso más y aceptar más bien las posiciones de M. Eliade (de comenzar el estudio por la concepción ontológica subyacente) y P. Ricoeur, con su sugestiva fórmula de que “el mito hace pensar”.

Debemos comprender, nos dice Dussel, que las estructuras incluyen siempre una *Weltanschauung*, una cierta visión del mundo, del hombre, de la historia. La explicación última de los fines y valores de un grupo no nos es manifestada por la filosofía de cada época, ya que ella forma parte de un complejo vital mucho más amplio, en permanente evolución. Existe a veces antinomia entre la vida al nivel existencial y cotidiano y en el de la expresión filosófica o explícita, debemos descubrir una estructura que las comprenda a ambas aun en su proceso, en su historia (Dussel, HEL1966:40-41).

muchos en Latinoamérica, ya que esta historia se muestra heterogénea e invertebrada, y es en este sentido que nos dice que por un proceso de sucesivas influencias *extranjeras* se ha ido constituyendo, como por reacción, una cultura, una civilización latinoamericana (Dussel, HEL1966:17).

El siglo XX significa, para Dussel, el despertar de un pueblo, del pueblo indígena, de la clase obrera, del pueblo en general y, por supuesto, una nueva visión de la historia: la historia vista *desde* la exterioridad, desde esa Otredad “olvidada”, excluida. No obstante observa, desde su presente, que los movimientos anti-oligárquicos se organizan, y las diversas orientaciones sociales y político-ideológicas dan muestra de vitalidad. De ahí que encuentre en la conciencia latinoamericana de esa época, también, la problemática global del mundo actual. ¿Cómo podría Latinoamérica “dar el salto” si, aunque sus agentes sociales de transformación den muestras de vitalidad, carece de una autoevaluación, de un examen crítico de la cultura, de sus orígenes y fundamentos, de lo que hasta hoy estamos siendo en todas las dimensiones de nuestra realidad y de nuestra personalidad? ¿Cómo aborda Dussel esta cuestión? Veamos ahora, por el momento, la génesis y la constitución teológico-antropológica de su idea de alteridad.

CAPÍTULO II: GÉNESIS TEOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA IDEA DUSSELIANA DE ALTERIDAD. HACIA LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD ORIGINARIA (1964-1969).

2.1. Crítica general del fundamento teológico

En el marco de la cultura occidental de los saberes se han producido dos grandes separaciones: la primera se da en el ámbito de lo teológico: es *primigenia*, por tanto, *originaria* y *fundamental*, es la separación Dios y mundo; por consiguiente, Dios se instaure como protagonista de la historia humana, lo mismo que la realidad natural deviene en una especie de caricatura que, en su versión hebrea y, más tarde, como judeo-cristianismo, tiene uno de los testamentos más antiguos. A ésta sucede, luego, la separación moderna de los saberes, articulada a las diversas formas de poderes que se encuentran ya cabalgando al iniciarse la industrialización moderna y las relaciones de explotación colonial donde lo propio, a raíz de la separación Dios-Naturaleza, es relegar la naturaleza a algo que no tiene vida o entenderse como mero valor de cambio que conlleva, de hecho, como mediación óptica, una geopolítica del conocimiento como dominación.

La separación Dios-Mundo, que en Occidente deviene en cristiandad, no sólo viene a sustentar una imagen del mundo, una construcción paradigmática y contradictoria del saber moderno sino, por su esencia, a hacer extensivo en su desarrollo histórico un modo de ver dualista que desde lo epistémico hoy, todavía, resulta conservador; por ello, desde el punto de vista político-social e ideológico refiere un “estado de cosas” que aún se impone en nuestros días. En este sentido, el substrato fundamental de las formas de saber y hacer de la sociedad occidental de hoy se asocia no sólo a la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza, sino también a un principio teológico de irresponsabilidad. De modo que, en esta tradición, Dios creó el mundo, de manera que el mundo mismo *no* es Dios, y *no* se considera sagrado, lo cual está asociado a la idea de un Dios que creó al hombre a su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra y luego le abandona, no obstante le da la libertad de *dominar* e *intervenir* en el curso de los acontecimientos de la tierra. Por lo cual, a diferencia de la mayor parte de otros sistemas religiosos, la creencia judeo-cristiana no contiene inhibición al control de la naturaleza por el hombre ni del hombre sobre otro hombre.⁴⁷

Es, sin embargo, a partir del Renacimiento y la Ilustración, y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas, cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones. Un

⁴⁷ De ahí que, en las cuestiones sobre la propiedad deba tenerse en cuenta que la *propiedad común* es de derecho natural y fundamento de todo otro derecho. La posibilidad de una re-estructuración del sistema de *propiedad privada positiva* se encuentra todavía en Dussel, dentro de los límites de la doctrina tradicional del “caso de extrema necesidad” (Dussel, ALDL1963:186).

hito histórico altamente significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye, atendiendo a lo que nos dice Lander, la *ruptura ontológica* entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en Descartes. Esta ruptura quiere decir que el mundo ya no es un orden vivo significativo, es una “cosa” o está explícitamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los filósofos antiguos. El mundo, o mejor, esta *imagen del mundo* se convirtió –y se globalizó- en lo que es para la mayoría de los ciudadanos del mundo moderno de hoy: en un mecanismo des-espiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos sólo por la razón. Esta separación o fisura, que puede no estar presente en otras culturas, se subjetivó de tal manera que hasta las emociones y los sentimientos quedaron afectados y, que no decir de la moral. Esta separación radical entre mente y mundo al secularizarse colocó a los seres humanos en una posición extrema e individualizada que unida con el tipo liberal de economía política que se iba estableciendo alimentó una actitud instrumentalista frívola y hasta una indiferencia des-comunal⁴⁸ ante los valores o virtudes más esenciales que prohíjan la convivencia humana.

2.2. Prospectiva de una idea. Hacia la crítica filosófica de la religión como posibilidad para repensar de manera auténtica AL.

Dussel, trata de situar a Latinoamérica en el marco de la cultura y la historia mundial, al hacerlo, reivindica una *teología original* como crítica al dualismo filosófico de la cristiandad lo mismo que a *la metafísica moderna* del sujeto -modo de pensar que deja las puertas abiertas al mecanicismo y al dualismo. En este sentido insta al pensar filosófico latinoamericano contemporáneo a despertar de esta concepción moderna del hombre como *cosa* o *sustancia dual*. De ahí que proponga un tratamiento metafísico como *unicidad* frente al problema del hombre como corporalidad, temporalidad o subjetividad y, más aún, ante lo *incondicionado* como ámbito originario. Así pretende recuperar los momentos pre-filosóficos de una teología donde el sentido existencial de historicidad que encuentra sitúa al hombre como *experiencia unitaria* o, bien, no dividida por categorización dualista alguna. Interpreta que la consideración del hombre al modo de la filosofía helenista todavía no se había hecho presente en esa teología original de los primeros cristianos. Por tanto, de lo que trata es de restablecer, al referir un pensamiento cristiano primitivo, la *unidad existencial* del hombre en textos que explican situaciones humanas al nivel de la vida cotidiana. Pues:

“La historia filosófica de la antropología cristiana nos mostrará un dualismo mitigado en su momento helenizante siempre en procura de una unidad perdida, olvidada, velada” (Dussel, DAC1968:14).

⁴⁸ Edgard Lander. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar (abril, 2011).

Como se trata de una investigación filosófica entiende que debe interpretar con ojos de filósofo textos que expresen las estructuras olvidada de un cristianismo muy remoto, más bien, lo más representativo de la idea de un Dios vivo. De manera que, Dussel, se dirige, en tanto que filósofo, no sólo a discernir los elementos de una filosofía cristiana velada, sino a estudiar una *antropología olvidada* existente mucho antes de que el pensar filosófico haya situado reductivamente a su objeto como un “ente” a ser tematizado. Por tanto, dicha inquietud le sugiere de manera inédita, la emergencia de un norte, de una *antropología filosófica* distinta para AL.

La cultura latinoamericana para Dussel es producto del choque de las comunidades indias y el mundo hispánico semita. De este choque y de las sucesivas inmigraciones y acumulaciones civilizadoras que partían de España, se constituyó el “mundo colonial latinoamericano”. “Mundo” rico en enseñanzas que es necesario asumir; y, aunque AL ha sido examinada en muchas de sus dimensiones, entiende que es en el ámbito de su contextualización *ético-filosófico*, como punto de encuentro de su *ethos*, es desde donde debe comenzar a “*de-struir*” una larga historia para poder resurgir. De ahí la importancia que le da a la antropología filosófica, lo mismo que a una histórica. Será en esta dimensión para Dussel donde se realizará, en definitiva, una posible definición del sentido de Latinoamérica como cultura en la evolución de la Historia Mundial. De ahí que inicie un cuestionamiento de la historia de Europa como Historia Universal. Pues entiende que, en este momento, en el debate de las culturas, de sus condicionantes, lo que importa son los valores que fundan dicho diálogo, su originalidad, autonomía, coherencia y vitalidad. No obstante, para ello, se hacía necesario descubrir, primero, el lugar que le tocaba a América dentro del *huso* que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la Humanidad (Dussel, HEL1966:79).

A la variabilidad del complejo vital de las formas humanas de existencia corresponde, nos dice Dussel, una multiplicidad de modos de pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos; todo lo cual Dilthey, mediante el método comparativo, se propone situar convenientemente en lo que denomina *complejo intencional histórico*. Todo lo que hace Dilthey, no obstante, no es otra cosa que indicarnos la manera y la importancia de abordar lo que llama el *núcleo mítico-ontológico* de un grupo cultural en su máxima aplicación: su *horizonte histórico*. Así, la *Weltanschauung*, el complejo de contenidos intencionales ontológicos de un grupo humano histórico, está ya dado y vinculado a un mundo de símbolos y mitos que, ya situado en un marco evolutivo mundial, puede y debe ser analizado.⁴⁹

⁴⁹“Todas las formas simbólicas, los mitos y teogonías, lo mismo que las expresiones filosóficas, artísticas, incluyendo las literarias, las religiosas en general, tienden a explicar o a exponer los grandes problemas de la existencia humana. En primer lugar, el mundo físico, tal como se da ante la mirada del hombre, exige una toma de posición ante su misma existencia: si existe por sí como Absoluto, se derivará una posición a la larga Panteísta; si se le admite contingente, no puede inclinarse sino hacia una posición creacionista. Ante un

En este sentido, iniciarse en filosofía es, desde un primer momento, comenzar a pensar la realidad como vía o hilo de Ariadna que le lleve al descubrimiento del ser latinoamericano, de un *nosotros* como grupo geocultural e histórico. La cuestión, por tanto, no sólo implica pensar un *estado vital* o *existencial* sino, también, el *estado intelectual* de la problemática que ya, a mediados de los 60, asume como discurso interpretativo que se articula en torno a una serie de categorías centrales en pos de reivindicar una *unidad originaria* perdida, olvidada o velada. Cultura, *ethos*, núcleo ético-mítico (valores), historia, temporalidad e intersubjetividad, son categorías que teniendo como eje, principalmente, el núcleo ético-mítico, refieren, no obstante, al universo semántico de Ricoeur. De aquí, la propuesta de un método; de una hermenéutica fenomenológica de una *estructura*, que permita “leer” la realidad, comprenderla para así penetrar en la maraña aparentemente caótica del mundo latinoamericano⁵⁰, de sus objetivaciones, de la evolución de su subjetividad y desentrañar su patético sentido “mundano”, existencial⁵¹ y simbólico.

Creador, se lo debe admitir como el único Absoluto o como el primero (diferencia entre el Monoteísmo y Enotheísmo de tendencia politeísta demostrado por W. Schmidt). Ante el *hombre*, se le admitirá existiendo en una estructura material y corporal devaluada (dualismo que concibe ante todo el hombre como espíritu o alma), o como una *unidad indivisible*. (s.n.) De ello derivará un *ethos* o una moral radicalmente diversa: o la moral dualista (que objetiva en divinidades diversas o en componentes de la estructura del hombre, el bien y el mal); o la moral de la libertad que admite como causa del mal la *sola responsabilidad de una conciencia electiva*. (s.n.) Todo esto manifiesta una visión cosmológica e histórica que admitirá la relatividad del ‘mundo de abajo’ en función del ‘mundo divino’, y por ello la devaluación del tiempo sub-lunar como desprovisto de toda significación; o la trascendencia del mundo creado en función a la escatología de un tiempo plenario en su sentido. Por otra parte, la posición misma del *individuo* quedará determinada, en la antinomia de un querer vivir sólo para la beatitud y la necesidad de integrarse en una comunidad despótica, para aspirar a una bienaventuranza despersonalizada –en el Panteísmo–; o la integración de un *vivir profético* en función política a una *trascendencia personalizada*. (s.n.) Lo cierto es que estas diversas posibilidades se han dado en la Historia Universal constituyendo diversas ‘Concepciones de la vida’ (*Weltanschauung*), pero sólo algunas han logrado superar los siglos, y esto, evidentemente, como las formas biológicas más perfectas, por la coherencia de sus estructuras. Por nuestra parte conocemos dos formas superiores que han marcado la Historia Universal: las concepciones de la vida Indoeuropea y Semitas, y por ello las elevamos a ‘categorías’ explicativas de la Historia humana misma. No son, entonces, dos sistemas teóricos, sino dos ‘núcleos mítico-ontológicos’ concretos, dos *universales concretos* (s.n.) dados en la Historia y configurados por un diálogo milenario entre dichos grupos, el cosmos, la historia y los otros grupos” (Dussel, HEL1966:42).

⁵⁰ Al emprender el camino de la “vía larga”, *La symbolique du mal* de P. Ricoeur, fue la primera obra clave que Dussel meditó profundamente; transformándola, en un primer momento, en el fundamento mismo de su proyecto filosófico latinoamericano (fenomenología hermenéutica de la cultura latinoamericana). El “núcleo ético-mítico” semita se constituía así, desde el dramático “mito adámico”, en instaurador de la “historia” –por oposición al “mito prometeico”. En el punto de partida para una simbólica de la “cultura latinoamericana”. Sin embargo, ocurre que al final, descubre Dussel que la ética (de convicción) y la política (de responsabilidad) siempre sugerida por Ricoeur no llegan a ser construidas ni mucho menos se intenta una económica. Más aun, en Ricoeur el sujeto de la narración no llega a clarificarse como sujeto de la acción política transformadora ni en ética de liberación. No obstante, le aporta a Dussel un inmenso material hermenéutico para la descripción de la identidad de las culturas tanto en el nivel popular como en el diálogo intercultural... (Véase E. Dussel, *Hermenéutica y liberación. De la “Fenomenología hermenéutica” a una “Filosofía de la liberación”* Pág. 139).

“...debemos comprender que las estructuras de la conciencia incluyen siempre una *Weltanschauung*, una cierta visión del mundo, del hombre, de la historia. La explicación última de los fines y valores de un grupo no nos es manifestada por la filosofía de cada época -...-, ya que ella forma parte de un complejo vital mucho más amplio, en permanente evolución. De aquí que, exista, muchas veces, una antinomia entre la vida al nivel existencial y cotidiano y el de la expresión filosófica (explícita), debemos descubrir una estructura que las comprenda a ambas aún en su proceso, en su historia” (Dussel, HELHU1966: 40-41).

Dussel, dejándose llevar también de las ideas de E. Cassirer, asume que es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallen entre los rasgos más característicos de la vida humana en su expresión cotidiana, ya que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones. Pues sostiene que más que en el mundo físico, el ser humano vive en un universo simbólico –estructura privilegiada de su condición intencional. *Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red simbólica.* El hombre ha llegado mucho más allá que los demás animales gracias al poder reflexivo y universalizante del entendimiento humano, este puede independizar la mera “cosa” de su “nombre”, de su contenido universal, óptico...

“El hombre trasciende así el mero ‘mundo natural’ del animal y se eleva, constituyéndolo, en ‘mundo humano’, mundo intencional del sentido, del símbolo, de la significación. Este mundo humano se objetiva en instrumentos de civilización (...), pero siempre es parte componente de un mundo mental, de sentido, donde la memoria y la fantasía, el entendimiento práctico y teórico, la temporalidad e intersubjetividad, tejen una maraña de intenciones, retenciones, proyecciones, que constituyen ‘lo vivido’ de la conciencia concreta de un pueblo” (Dussel, HEL1966:39-40).

Como podemos observar, si bien lo simbólico conforma el mundo humano, la intersubjetividad, y con ella la temporalidad, constituye necesariamente el sentido de lo vivido. De manera que la experiencia originaria lo mismo que su reflexión sobre el humanismo semita le instalan, de una vez por todas, en la tradición de Rosenzweig y M. Buber. Dussel sigue, de este modo, el análisis de una antropología “carnal” (*basar*), unitaria, como metafísica trascendental y ética política de compromiso y justicia. Pero, también, con Ricoeur el núcleo ético-mítico semita se constituye en la base antropológica para el estudio de la cultura latinoamericana.

La propuesta hecha por P. Ricoeur en aquella “Semana Latinoamericana” (1964) -a jóvenes latinoamericanos que vivían en Europa- de que una de las tareas mayores del educador consiste en integrar la civilización técnica universal con la personalidad cultural, es decir, con la singularidad histórica de cada grupo humano, fue tomada muy en serio. Para 1965 -en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en AL-*, su deuda con Ricoeur era

⁵¹ Como el concepto de “totalidad” pasó a situarse en la biología contemporánea en un primer plano, éste ha permitido, también, a la antropología filosófica contemporánea, nos dice Dussel, efectuar un nuevo paso adelante. No obstante, será necesario no sólo expresar la comprensión pre-conceptual al nivel de la fenomenología o la descripción ontológica, sino igualmente redescubrir, profundizar y forjar aún, un *logos* categorial de nivel óptico que deberá inspirarse en los aportes de la antropología del Aristóteles “definitivo” y del “último” Tomás de Aquino, *aunque situando la solución a otro nivel: el indicado por la filosofía de la “Ex-sistencia”* (Dussel, LF1968, Apéndice).

evidente, pues sostenía como núcleo de su horizonte de comprensión que: toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de interpretar. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleo ético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad. Dussel, por tanto, entendía como una necesidad llegar a lo “concreto” del acaecer histórico latinoamericano, es decir, a un aspecto sumamente relevante de su experiencia popular: lo religioso. Este aspecto, por ende, se constituyó en centro de atención de sus estudios sobre lo simbólico y su proyecto latinoamericano de interpretación filosófica y transformación político-social. De esta manera, tanto los aportes de la *filosofía de la cultura* de Ricoeur, así como los de la teología de la liberación animaron su disposición de restablecer una *teología original*. A la postre, que dicho interés se constituya en prospectiva de su idea de alteridad.

De la búsqueda de una clarificación de un *ethos* o modo de ser, el surgimiento de una simbólica y, de ésta, a la idea de una ontológica; base sobre la cual piensa la idea compleja de “núcleo mítico-ontológico”, no como ciencia constituida, sino como la posición natural que funda en el plano existencial el desvelamiento científico. En efecto, lo más importante de este “mundo humano”, que reposa radicalmente en el núcleo mítico-ontológico, es que está constituido por elementos que tienen una significación diversa en los grupos humanos. Y de aquí que asuma la evolución de la Historia Universal desde este punto de vista ya que lo estructural antecede a lo histórico. Pues la mera historia se perdería en la masa informe de hechos dispersos si no poseyera un esquema estructural general en cuya virtud poder clasificar, ordenar y organizar los hechos (Dussel, HEL1966:40). De este planteamiento, la tensión que se genera entre conciencia (histórica) y estructura. Germen de descubrimientos de las asimetrías que descubre y, por ende, de indicios de *transición* a una sugestiva idea de alteridad a partir de 1968. Se trataba ya del “choque” de visiones del mundo de las cristiandades europeas y del mundo arcaico aborigen, de la dominación moderna de uno sobre el otro, de la consiguiente destrucción del mundo amerindiano en nombre de la cristiandad y del oro y la plata.

Dussel, en función de su idea escatológica de progreso, eleva a categorías comprensivas de la existencia humana, dos grandes concepciones o núcleos ético-míticos: la Indoeuropea y la semita. Tales cosmovisiones, como “universales concretos” le proporcionan no sólo una comprensión de la historia universal y la cultura humana, sino una interpretación de occidente. Dentro de este marco, es que Dussel sitúa la conciencia moderna latinoamericana, su *ethos* y su orientación general en el marco de la civilización occidental.

De ahí su interés y la importancia ontológica que tiene, para él, la cosmovisión semita como “cuna” o *foco intencional* que orientará durante varios siglos nuestra cultura⁵².

“El pensamiento semita tiene, según nuestra interpretación, una tal importancia para la comprensión de la historia universal del pensamiento y la cultura humana que la elección de nuestro tema nos ha sido impuesta no sólo a causa de la profunda simpatía que experimentamos por esos pueblos, sino, principalmente, por saberlos esenciales en la articulación de la conciencia contemporánea” (Dussel, HS1969:1).

Más allá que el historiador, el filósofo deberá aun retroceder más allá de la alta Edad Media, a la comunidad primitiva cristiana, al choque contra el Imperio, al pueblo de Israel dentro del contexto semita... Ahora bien, nos dice Dussel, explicar la estructura intencional (núcleo mítico-ontológico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente. Es decir, explicar la historia de un pueblo es imposible sin una historia universal que muestre su contexto, su sentido y proporciones –bien sea en el pasado, presente y próximo futuro. Ese permanente “abrir” impide la “mitificación” y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico siempre “continuo” y, en definitiva, ilimitado. En esto estriba la dificultad y la exigencia del conocimiento histórico.

Aunque Dussel considera que en Latinoamérica (como conglomerado de naciones nacidas durante el movimiento emancipador del siglo XIX que, evidentemente, dejaron de pertenecer a España política y económicamente, pero también culturalmente en mucho de sus aspectos) se ha originado un movimiento de gran valor moral, social y antropológico que es el indigenista; en verdad, para él, el habitante de AL no es el indio sino el *mestizo*. Pues considera que la cultura y la civilización⁵³ americana no es sólo lo prehispánico, sino

⁵² No obstante, además, en tres sentidos, nos dice, hay que desbordar el siglo XVI para comprender la historia de Iberoamérica: a) descubriendo la influencia islámica; b) investigando la civilización técnica universal que crece en nuestros días y, c) estudiando las grandes culturas andinas.

⁵³ El concepto de “civilización” hace referencia, para Dussel, a un sistema de instrumentos inventados por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. Mientras que entiende la “cultura” como el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman en ámbito físico-animal en un “mundo”, en mundo cultural. En este sentido la civilización es universalizable, en tanto que la cultura sólo puede comprenderse si uno se incorpora a la comunidad que la vive. De ahí que para Dussel la cultura como *ethos* tenga mucho de intransmisible e inconmensurable. De manera que, en este marco, para abordar en este momento (inicios de los ‘60 hasta finales de estos), la cuestión de la cultura latinoamericana se le hiciera preciso situarse en una visión de la historia universal que le permitiera situar y desentrañar el sentido de la cultura latinoamericana.

El origen de la *proto-historia* de la cultura latinoamericana debe ubicarse en la Mesopotamia del milenio IV antes de Cristo, pero su *historia* propiamente dicha, argumenta, comienza con la llegada de un puñado de hispánicos que, junto a su mesianismo nacional, poseían sobre los “indios” una ventaja inmensa, tanto en sus instrumentos de civilización como en sus estructuras culturales. De manera que, la historia latinoamericana comienza en 1492, por el dominio indiscutido del hispánico de la tardía Cristiandad medieval pero ya renacentista, sobre decenas de millones de asiáticos y australoides que desde miles de años habitaban un continente inmenso por su espacio, y sin autoconciencia de su a-historicidad (Dussel, FCL2006:110).

“eso” que *lenta y sincréticamente* se ha ido constituyendo después. Ello no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenerse muy en cuenta e integrarlo a la cultura moderna por la educación en la civilización universal por la técnica y, en la sociedad latinoamericana, por el mestizaje. Así:

“Desde una consideración del acontecer humano dentro de los marcos de la Historia Universal, América Ibérica adquirirá su relieve propio, y las posiciones que parecieran antagónicas -tales como las aceptadas por los indigenistas extremos, hispanistas, liberales o marxistas- serán asumidas en la visión que las trasciende unificándolas. Es la *Aufhebung*, la anulación y superación de la contradicción aparente, por la positiva subsunción -ya que se descubre el *phylum* mismo de la evolución-. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios -...-, sino más bien, asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa in-apercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente” (Dussel, HELHU1966: 16).

Más que invertebrada lo que parece sugerirnos Dussel, en esta etapa de su pensar, es que la historia de América Ibérica se muestra heterogénea, en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias *extranjeras* se va constituyendo, como por reacción, una civilización y cultura latinoamericana. De modo que, como AL ha sido desquiciada y parcialmente asumida, emancipada e igualmente dividida en naciones con mayor o menor artificialidad, toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos *unitariamente*, por *positiva subsunción*, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes. Todo esto es necesario hacerlo, nos dice Dussel, en continuidad con un pasado milenario, superando los pretendidos límites *míticos* opuestos, y vislumbrando vital y constructivamente un futuro que signifique estructurar en AL los beneficios de la civilización técnica. Lo cual no significa perder nuestra particularidad, es decir, la personalidad cultural latinoamericana, concienciada en la época y por la generación presente. De lo que habla Dussel, evidentemente, en este momento es, sin lugar a dudas, de asumir nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de introducirlo en la presente civilización. Pues se trata de hacerlo siendo *nosotros mismos*. Pero, ¿quién es este “nosotros mismos”?

En atención a este “*nosotros*” como cultura, como existencia intersubjetiva e histórica o complejo de elementos que constituyen radicalmente nuestro *mundo* -sistema concreto de significación autoconsciente-, es que jamás se puede dejar de lado para Dussel, estas dos coordenadas del hecho humano: su dimensión de *coexistencia con otras conciencias* y su necesaria inscripción concreta en la *temporalidad*; ambas condicionantes constituyen la corporalidad y, por tanto, el horizonte de la vida cotidiana (Dussel, CCLCN1966:9).

2.3. Autoconciencia y corporalidad como fuentes de alteridad

Observa Dussel, como por analogía, que un pueblo que alcanza a expresarse a sí mismo, que alcanza la *autoconciencia* de sus últimos valores por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo. De ahí que el hombre culto, para nuestro autor, sea aquel que posee la *conciencia cultural* de su pueblo, la autoconciencia de sus propias estructuras culturales y, en tal sentido, a diferencia de E. Mayz Vallenilla, no apunta aquí a lo preontológico, como nos dice que lo hace Heidegger, sino a lo pre-filosófico, haciendo alusión a Husserl -o a lo que con relación a esto propone De Waelhens-, en el sentido de que hay una experiencia no-filosófica que la filosofía es capaz de transformar en experiencia filosófica, lo cual es posible gracias a su existencia. De ahí que advierta que, el punto de partida del proceso generador de la propia cultura sea siempre una “toma de conciencia”⁵⁴, un despertar de un mero vivir para descubrirse viviendo, un recuperarse a sí mismo de la alienación en las cosas para distanciarse o separarse de ellas y oponerse como conciencia en vigilia, como autoconciencia (Dussel, CCLCN1967:18). He aquí uno de los puntos clave que da lugar a la constitución de un principio de *exterioridad*.

Es el momento en el que la conciencia existente se opone a sí misma, se distancia de la mera cosidad, toma un punto de perspectiva como “*desde afuera*” y *se mira a sí misma*. No obstante, para oponerse, para distanciarse es, sin embargo, necesario una condición: estar en libertad para poder reconocerse. Es el *poder de la conciencia de darse cuenta y oponerse a sí misma* en su *condición de exterioridad*; ya que el hombre se encuentra, muchas veces, la mayor parte de su vida dispersado entre las cosas, los instrumentos, sin conocerse o reconocerse como alguien, como un sujeto.

“Hay, sin embargo, en la vida, en la historia de un pueblo, momentos críticos, momentos límites, en que es tal el desquicio (...), desquicio por otra parte no querido y a veces impuesto exteriormente, que la ‘conciencia’ se vuelve a sí misma para cuestionarse del *sentido* de su propia existencia. Para volverse a sí misma es necesario que se haya sentido extranjera, alienada, otra, una cosa más, un objeto” (Dussel, ALDL1964:141).

De aquí lo significativo y paradigmático que a Dussel (aludiendo a uno de los escritos de juventud de Hegel) le resulte la actitud de Abraham. Se refiere a esa actitud constante de oposición (separación, libertad) con respecto a toda cosa...He aquí donde nuestro filósofo ve el principio de toda proeza escatológica: el producir una ruptura; el existir conscientemente como débil, como pobre, pero creyendo en el poder creador del Absoluto-Alguien, Trascendente y providente de la Historia en el cual podemos confiar... El *dejar todo* es la condición de la *conciencia de sí mismo*; es el *oponerse a las cosas* y saber entregarlas; es el saber enfrentar la muerte; es el luchar contra la esclavitud de la *instalación* confortable o de la obligada. Como originario de este humilde núcleo

⁵⁴ En un trabajo escrito en Munster en 1964, que responde a un intento de reflexión todavía inspirado en la equívoca cuestión de un “humanismo cristiano”, Dussel, inspirado e influenciado por Hegel, nos dice que ese término encubre un acto de primera importancia en la vida de un hombre y en la historia de un pueblo.

intencional y existencial Abraham, el extranjero -“que erraba con sus rebaños en una tierra sin límites”- resulta ser, para Dussel, el germen de la obra civilizadora más admirable que la fenomenología histórica pueda mostrar. Él ha originado en el interior de la tradición semítica una “postura” existencial que se irá afirmando hasta David por los profetas...hasta la esperanza mesiánica de los pobres de YHVH, en torno a la persona incorporante del Servidor de YHVH, y del resto de Israel. Ya no tenemos aquí un simple presagio de exterioridad en Dussel, sino otro elemento determinante de la génesis de su idea de alteridad. Elemento que, como actitud profética, queda analógicamente implicado al encontrarse también en una situación original, originaria y originante al comenzar a ver a Latinoamérica “desde fuera”.

Aunque sus primeras percepciones sobre la pobreza aparecen en una etapa temprana; en específico, se puede afirmar que la imagen o la figura del “pobre” aparece ligada a la recuperación de una teología semita que considera muy original; es decir, a la recuperación de una actitud profética, a la lectura y al trabajo sobre escritos bíblicos que ya presenta desde la “óptica” de un humanismo teológico con la finalidad de entender la consiguiente evolución de este pensamiento. De ahí que, al iniciar este camino de interpretación se interese, luego, por la condición de exterioridad que encarna la figura del “pobre” latinoamericano.

Sin embargo, como bien nos dice L. A. Mora Rodríguez, desde sus primeras reflexiones, la “pobreza” no representa meramente una condición de miseria, sino una *condición existencial* que acerca a la experiencia religiosa, la cual es, una experiencia de ruptura que busca ir más allá, que busca en el caso del cristianismo abandonar conscientemente la comodidad de una situación dada y “existir” como débil frente a la potencia y la voluntad de Dios. Sírvese, en este momento de búsqueda de originalidad, del ejemplo de Abraham, de Jesús o los apóstoles al predicar una Buena Nueva. En esta etapa de su evolución intelectual, la pobreza para Dussel refiere en su dignificación el antaño ideal de libertad de un cristianismo original. Dicha libertad se revela como paradigma de rebelión en el marco de la realidad latinoamericana, en búsqueda de una respuesta a un sistema de opresión que tiene, por tanto -en un primer momento-, una dimensión profética efectiva más que política. Sin embargo, no va a ser hasta finales de la década de los 60 cuando la pobreza comienza a adquirir, potencialmente, una dimensión de exterioridad en el marco antropológico de un contenido social y geopolítico.

Es entonces -como se ha señalado ya en el primer capítulo- en la reflexión sobre su propia obra y de su vida, cuando inicia una comprensión teológica de la “pobreza”, ello así, teniendo muy en cuenta la articulación entre teoría y praxis; donde la opción por los pobres marca el futuro de sus reflexiones; representando la herencia crítica de un espíritu de compromiso social y político.

La experiencia de la pobreza y del sufrimiento estará presente desde el inicio de la vida de Dussel, no tanto de manera personal, sino a través de los otros sufrientes. Esta experiencia de la pobreza y del sufrimiento “ajeno” es recordada como un primer acercamiento empírico al fenómeno de la desnudez material; acercamiento a la pobreza que se da desde una visión cristiana que le lleva a la búsqueda no sólo de las raíces de AL, sino también a considerar que el bien común sobrepasa a la persona⁵⁵. Experiencias y reflexiones que luego se convierten en base *previa* desde donde se construirá la categoría de alteridad que pretende encontrarla en el pensamiento semita; pensamiento que toma en cuenta la “corporalidad”⁵⁶, la persona viviente, es decir, el sufrimiento y la “carnalidad” del ser humano. De manera que, en esta fase de su pensamiento, sienta las bases para una reflexión que trata de asimilar no sólo el sufrimiento del otro dentro de una perspectiva más concreta o cotidiana sino que metodológicamente implica una nueva forma de leer la historia de la filosofía y de entender la ética. Pues, el concepto de corporalidad irá emergiendo como elemento fundamental tras su idea de alteridad, lo cual no aparece como mera y simple exterioridad sin que, en lo esencial, le revele una interioridad.

“...el humanismo semita representa la existencia real. La reivindicación de la carne, de la corporalidad. Se disuelve así esa dualidad cuerpo-alma y se afirma el cuerpo como constitutivo del sujeto. De esta forma, se puede pensar a partir de las necesidades y limitaciones del cuerpo. La esclavitud en el pensamiento semita no es una condición aceptable, en concordancia con el orden social –como en la Antigua Grecia. Por el contrario, es una negación de la corporalidad, una injusticia que merece reparación y liberación. A partir del humanismo semita y el rescate de éste en el pensamiento cristiano, Dussel analiza la posibilidad de una liberación de los pobres. Es dentro de esta última perspectiva que se ubica la experiencia existencial latinoamericana” (Rodríguez, 2007:6).

Esta lectura –a partir del humanismo semita- forma parte integral del programa dusseliano. Ya para 1966, con su tesis sobre *El episcopado Latinoamericano institución misionera en defensa del indio: 1504-1620*, Dussel, nos dice Rodríguez, plasma esta vez desde Latinoamérica, lo que será un paso importante para su comprensión de la pobreza y la opción por los pobres. La “opción por los pobres” se concretiza entonces para Dussel, en la región latinoamericana, desde la problemática del indio y la opresión del pobre en general.

“Era como lo habíamos descubierto en Nazaret, el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano. Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico” (Dussel, APH1998:19).

⁵⁵ Luis Adrián Mora Rodríguez. “El pobre y la pobreza como exterioridad: la construcción de una alternativa política utópica para AL desde la filosofía de E. Dussel”. www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar (2007).

⁵⁶ La corporalidad y no la corporeidad es el concepto que irá emergiendo en Dussel como fundamento de su noción de alteridad, la cual no aparece como simple o pura exterioridad sino que revela en lo esencial una interioridad. En alemán, sin embargo, se distingue entre *korper* y *leib* (cuerpo inerte y cuerpo vivo, humano), igualmente entre *korperlichkeit* (corporeidad) y *leiblichkeit* (corporalidad).

De esta forma sus primeras inquietudes buscan reivindicar la situación concreta de las víctimas, su corporalidad, su dolor y sufrimiento. Sin embargo, aún no se encuentra claramente definida categorialmente la realidad de la pobreza dentro de un marco explicativo más amplio o, bien bajo los términos de una filosofía de la liberación. Lo cual podrá definir mejor al examinar la ontología europea y la noción de sujeto.

Y, aunque Heidegger realiza una de las críticas más importantes de la filosofía europea, observa Dussel que, al considerar el sentido griego del ser como el constitutivo fundamental de Occidente, éste volverá siempre a los pre-socráticos. Es en este sentido que le objeta que no debió dejar de lado la experiencia abrahámica del ser, como experiencia *sui generis* hebreo-cristiana del ser. Pues dicho pensar el ser (*esse*) como creado culminará en el siglo XIII, pero cae pronto en el olvido. La filosofía moderna es ya post-cristiana, culminando con Nietzsche que significa una vuelta a lo griego. La filosofía contemporánea, gracias al preguntar insistente de Heidegger, replantea la cuestión del “olvido del ser” del hombre como proyecto histórico se vuelve hacia los momentos de su constitución. Estos momentos no le son extraños a Dussel ni un lujo de erudición el repensarlos, sino el *único modo* por el que el pensar rememorante puede hacerse cargo de *lo-que-es* sin haberlo sabido, de *lo obvio* ahora tornado *crítico* y asumido (como latinoamericano) en el horizonte de una *existencia auténtica*. En este sentido es que Dussel trata de ver de qué manera el pensar de América colonial fue la continuación de la cristiandad helenocéntrica, de una experiencia semita exclusiva del ser, experiencia esta que se impone desde el siglo XV hasta nuestros días desde una *totalidad*, desde una cultura que oprime a otra.

Puntualicemos: es el momento cuando *lo obvio* se torna *crítico* y es asumido desde la experiencia existencial latinoamericana. Así, reivindica una situación concreta de opresión e injusticia. La idea de sufrimiento va de esta manera unida a la de corporalidad y emerge como fundamento de su noción de alteridad, la cual no aparece como simple y pura exterioridad sino que revela en su esencia universal una interioridad.

Bajo esta significación es que Dussel refiere la historia del ser latinoamericano como una historia antropológica y no meramente histórica, ya que tal como el hombre se ha comprendido a sí mismo en el mundo, así ha comprendido el ser, el mundo. He aquí el inicio radical de su crítica; inicio que sería la crítica al orden de una historicación óptica que funda todo un orden mundano, por ello, entiende que la historia antropológica debe ser la base de *lo auténtico* de toda historia. Se trata de la historia de nuestra cultura, de ese *nosotros* en el que hemos heredado el *ser* en una tradición, y nos es necesario ahora *pensarlo* para convertirnos en una ex-sistencia auténtica. De lo contrario erraremos en lo obvio, en el olvido del ser, en la ingenuidad culpable. Asumir esta historia es penetrar hasta la raíz de la historia mundial, pero asumiéndola ya críticamente. (Dussel, LIF1968:80)

En “Cultura, Cultura Latinoamericana y Cultura Nacional” (1967) refiere Dussel que es trágico que nuestro pasado cultural sea heterogéneo (pero, ¿acaso no es debido a ello que le

resulta tan interesante y novedoso?), a veces incoherente, dispar y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Sin embargo, lo que aún más trágico le resulta a nuestro filósofo es que se desconozca su existencia; ya que lo importante es que, de todos modos, existe una cultura en AL que, aunque se le niegue en algunos aspectos su originalidad, ésta se evidencia en su arte y en su estilo de vida. Le toca al intelectual descubrir dichas estructuras, asumir sus orígenes, examinar y superar sus desviaciones e intervenir con “peso” y sentido en el diálogo mundial de las culturas. He aquí su misión, su función; ésta es la problemática que se encuentra en el corazón de su reflexión contemporánea. De ahí que nos diga que: no sólo se haga necesario tomar conciencia sino transformarnos en los configuradores de nuestro propio estilo de vida. En este sentido, también, lo de que debemos situarnos en una visión de historia universal para así poder desentrañar el sentido de nuestra cultura.

Pero, ¿cómo explicar la problemática de la dominación y la dependencia que aún, desde siglos, cierne sobre las naciones latinoamericanas? Dadas las condiciones, ¿Cuál es el sujeto de liberación y el camino a seguir? Ya que al referir un *nosotros*, Dussel supone (1967) que para la comprensión radical de cada una de las culturas nacionales se deberá contar con la comprensión de las estructuras de la cultura latinoamericana que, si bien, por su condición socio-política, económica y técnica de subdesarrollo tienden cada vez más a independizarse, al mismo tiempo, se enrumban por una toma de conciencia más integral.

La problemática que en este momento avista Dussel, bien sea que como sujeto la encarne el indio o el mestizo, es la de la *autodeterminación*, la del colonialismo eurocéntrico y su concomitante *falacia desarrollista*. Descubre así, que ello no implica una mera categorización sociológica o económica sino que ésta tiene un rango filosófico fundamental, pues engloba al mismo sistema como totalidad de dominio. Esto pone, desde ya, en perspectiva una ruptura y, de ahí en adelante, la reconversión no sólo de todo un programa de trabajo sino, más bien, la de una visión y una preocupación que trata de ir más allá de una óptica del ser latinoamericano. Se trata de encarar una *situación social* de opresión y de plantear una solución desde la misma autoconciencia evolutiva y, desde luego, la de asumir una acción política y no sólo espiritual o intelectual. De aquí la importancia que le da, en este momento, al fenómeno de la *secularización de la Cristiandad*,⁵⁷ a la Modernidad y a la eclosión de lo popular; a la par que al esencial y reiterado “*no-ser-siempre-todavía*” o la constante expectativa de lo latinoamericano frente

⁵⁷ De ahí que postule que el núcleo fundamental de los últimos valores latinoamericanos, es decir, aquellos que permiten, por sus contenidos explicarnos lo que es el hombre, el mundo, la trascendencia, la historia, la libertad la moralidad de la conducta, las leyes, el bien común, el sentido de la técnica, las relaciones del poder temporal y espiritual, en fin todos los contenidos de los valores de nuestra cultura, no es otro que el milenario judeo-cristianismo, profusamente *secularizado* en nuestra época. La idea de progreso y el instrumental del mismo se efectúan en función del bienestar corporal y “espiritual”, posición consecuente con la recuperación de una antropología semita original y su consecuente actuación histórica desde lo propio.

a lo venidero. Sin la toma de conciencia de esta situación no será posible avanzar un paso. Es a partir de la Generación de los fundadores⁵⁸ del pensamiento filosófico latinoamericano, mediado el siglo XVIII, cuando ésta generación percibe claramente la postración a que nos había llevado una cierta tradición de la cristiandad colonial; sin embargo, su antipositivismo fue igualmente europeizado, y vertió en nuestro medio lo pensado por otros. Empero, el *ethos* latinoamericano posee indiscutiblemente una actitud fundamental de “espera” que no es todavía “esperanza”, y es por ello, que los revolucionarios a ultranza obtienen algunos triunfos momentáneos porque utilizan esa dosis de vitalidad a la espera de algo mejor. Debemos comprendernos como nación para con mayor peso y sentido intervenir en el diálogo mundial de las culturas. Cree que nuestra experiencia se encuentra emparentada con la historia de la experiencia del Ser realizada por la Humanidad en total, y, al igual que M. Vallenilla piensa en este momento, sin embargo, que en ella se acusan rasgos de una original *originariedad*.

De su “espera” e inseguridad en el presente, nos dice Dussel, le viene a nuestro hombre su expectativa; de su desolación, su tristeza -cantada por toda nuestras músicas-; de su superficialidad, la falta de cultura o de historia vivida con conciencia, el estar a la defensiva, el envidiar, el murmurar al que pretende evadirse de esa situación..., ya que este otro se le presenta como lamento y reproche. Todo esto le desespera y le desalienta (Dussel, CCLCN1967:38).

En este sentido el esfuerzo metódico que realiza a fin de plantear y abrir la reflexión de los problemas nacionales frente a la historia universal y latinoamericana. Trata de situar así, las diversas cuestiones no sólo dentro de un marco geopolítico, sino también de dar una comprensión antropológica y filosófica con la finalidad de avanzar en esta difícil tarea de auto-definición y superación de una condición, de una *situación* donde la idea de *historicidad*, de *ethos*, *autoconciencia*, *cultura* y de *intersubjetividad* juegan un papel determinante.

⁵⁸ Esta “generación insigne”, al decir Francisco Romero, es la que hace posible justamente, “el verdadero ingreso de la filosofía en Iberoamérica y de Iberoamérica en la filosofía”. Esta caracterización, como *tradición fundante*, en el sentido de que ellos crean las condiciones necesarias para lograr la *normalización* de la filosofía como función ordinaria de la cultura, aunque es concebida primordialmente por Romero en el ámbito de lo académico (como profesión), descuida para F. Betancourt, una dimensión esencial del quehacer filosófico: *la tarea subversiva que ha de desempeñar la reflexión filosófica en contextos históricos determinados por órdenes culturales que, por ser reflejo de la cultura dominante de élites, tienden a convertir la filosofía en elemento estabilizador de sus correspondientes sistemas de valores. No reconociendo así, la significación de las “culturas alternativas” como fuente y lugar hermenéutico de filosofar*. De ahí, que Fornet no estreche o reduzca el significado de su herencia, pues su obra es ejemplo también de un ejercicio contextualizado y público de la filosofía, de esbozo de filosofía de la cultura americana y su destino al incitarnos a filosofar, como bien nos decía José Vasconcelos, “con los tesoros de la experiencia nacional”, denunciando así, también, el vicio de la imitación en nuestro pensar y dando como norte para su ejercicio la creatividad desde el contexto y en comunión con las tradiciones culturales. Véase R. Fornet Betancourt. “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la etapa de los fundadores”. Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, No. 17, año 2000, págs. 117-132, ISSN 1514-9935 (<http://bdigital.uncu.edu.ar>) 2013

Para Dussel, la autoconciencia de ser un ente histórico es algo más que la mera conciencia de ser un ente temporal. La temporalidad significa la conciencia de no existir en un presente *cerrado* sino necesariamente *abierto* a un pasado que la funda y un futuro que, expectante, le llama. Pero la *historicidad* es algo más: es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos que son las fuentes de significación de la existencia actual y no sólo de significación, sino fuente de la misma existencia. En este sentido es que la autoconciencia implica tener, desde un presente, conciencia de la propia historicidad. Contrario a la conciencia arcaica, que anula el tiempo histórico proyectando su existencia profana en los acontecimientos arquetípicos y míticos de un tiempo primordial y divino. En Grecia, por ejemplo, por las crónicas y los relatos de los hechos históricos concretos parecería que la historia naciera, es decir, la historicidad. Sin embargo, no es así para Dussel. El pensador griego no puede integrar en su sistema arquetípico estático el significado, el sentido, el valor de fundamento de existencia de los hechos históricos concretos. Contrario a la cosmovisión semita, en la cual *lo narrativo* constituye su historicidad, las estructuras ontológicas griegas no pueden explicarse por ningún hecho histórico. De ahí, que sugiere que para fundar una acción geopolítica durable, sea necesario partir de una metafísica y de una filosofía de la cultura, cuando no más que de una filosofía de la historia... (Dussel, HH1964:71). Pero, además de racionalismo iluminista de Dussel, la cuestión de cómo integrar la cultura indígena -como conciencia arcaica- queda sin resolver.

2.4. Abraham como figura histórica y crítica al humanismo griego

El pasaje del mito de la creación al “hecho” de la creación resulta ser, para Dussel, un *acontecimiento intersubjetivo*. Pues, no sólo en el plano de la intersubjetividad el “hecho” de la creación asume su historicidad sino desde el *núcleo* mismo de su *estructura intencional*. Este es justamente el punto de partida de la historia del pueblo judío que como pueblo creado por la Alianza deviene, por primera vez, su historia, en Historia Santa. Pero, en esta cosmovisión del mundo, ¿acaso no se legitiman los actos humanos por medio de un modelo “extrahumano”? ¿No se cae así, de alguna manera, en otro mito?

Todo el sistema filosófico griego, desde la aparición de la reflexión filosófica presocrática hasta el helenismo, reposa al parecer de Dussel, sobre premisas de sentido teológico que han sido atribuidos ya tradicionalmente a la evidencia de una razón “natural”, preexistente, pero sin tener en cuenta que son en parte estructuras míticas, objeto de *pistis* cultural; o sea, estructuras intencionales y axiomas míticos que reposan en un *consensus* histórico y social. Por tanto, la filosofía griega no puede describirse como un quehacer de inteligencia *natural* exclusivamente, aunque en ella predomine lo de un “orden natural” divino. De manera que, dicha filosofía usó también un instrumental lógico neutro, natural y ontológico; siendo algunos de sus principios o axiomas teológicos o míticos (como la divinidad o inmortalidad

del alma y la reencarnación) objeto del hábito, de *pistis*, que no debe confundírsela con la inteligencia de los primeros principios de la razón humana. Con lo cual no quiere negar con esto, nuestro filósofo, por ejemplo, que un Aristóteles no haya poseído principios inteligidos por el entendimiento natural, ya que no todos son puramente “naturales”; es decir, objeto de evidencia (obvia), sino que muchos de ellos tienen sólo evidencia *cultural* dentro de un cierto horizonte histórico. -Lo cual le hace pensar la *Glaube* de Jaspers o en la obvia evidencia de la *Lebenswelt*, que no es tan obvia cuando se pregunta por su fundamento (Dussel, DAC1968:22-23).

La filosofía aristotélica admitía, señala, que todo saber enseñado o *dianoético* proviene de un conocimiento preexistente. Dichos axiomas o puntos de partida, observa, no son sólo los que naturalmente admite como evidente el *nous*, sino igualmente otros, que como *a priori* son admitidos como evidentes por la conciencia colectiva. En este caso refiere, en verdad, *creencias* tradicionales de pueblos indoeuropeos. Esto es lo que le permite comprender mejor el conflicto que se produjo entre cristianos y helenistas. Aristóteles, nos dice Dussel, en su “actitud natural”, es el punto de partida del Aristóteles filósofo; no obstante, el primer estadio de su existir no pudo dejar de estar presente en el segundo, se infiltra inconscientemente en su filosofía.

Abraham, a su modo de ver, contrario a los griegos, ha creado una nueva postura, a tal punto revolucionaria, que sólo la historia posterior ha podido justificar su valor. Si se tiene en cuenta que Abraham creó una actitud concreta que forma todo un sistema, un humanismo, se tendrá la clave para develar el sentido último del pueblo judío. En definitiva lo que Abraham, como figura histórica, ha hecho es crear una tal actitud, con una tal novedad, que será el origen de toda una cultura, de una civilización con *phylum* de universalidad. Estructura de conciencia que se historifica y no una legitimación cuyo sentido de la existencia es arquetípica.

¿Cómo es que se da este proceso de historificación del mito a partir de Abraham? Contrario a los relatos de Caín y Abel, el diluvio, Noé, que se pierden en la noche de su origen; el caso de Abraham, en cambio, se presenta como un personaje histórico, concreto, “situable” en un lugar, “fechado” en una época; lugar nada mitológico, sin embargo, el relato puede que lo sea. En nuestro tiempo, nos dice Dussel, aún pueden recorrerse los lugares descritos y en sus alrededores se percibe el gusto del Génesis por describir los lugares que son “historificados” por el pasaje de los “Padres del pueblo” y los profetas, ya que dichos lugares (generalmente las cimas de las montañas) no eran otros que las sedes de los cultos idolátricos de los cananeos. Téngase también en cuenta que los textos sacerdotales y yahvistas tienen siempre un afán histórico de proponer genealogías precisas, con lo cual, de hecho, se “historifica” lo que de mítico puedan tener. Es por los profetas que

Yahveh⁵⁹, para la conciencia judía, *crea* la historia, es decir: la orienta, la muestra, la valoriza, le da un sentido. ¿Qué implicaciones tiene este sentido de la historia con el fundamento teológico-escatológico que atribuye al inicio a la idea de alteridad? Observemos:

“Abraham descubre en el YO (Génesis 12, 2) el nuevo y único *punto de apoyo* de su existencia histórica. Dejando el apoyo de su país, de su familia, de los dioses y ritos de la Mesopotamia; partiendo al desierto, descubre progresivamente, no ya la *seguridad* de las categorías arquetipales de la eterna repetición, sino que lo imprevisible, lo histórico, no es objeto de terror, muy por el contrario, es el lugar mismo de la realización de la *Promesa*. Abraham en su extrema pobreza es todo-futuro”.

“Yahveh es para Abraham el señor de lo imprevisible, a quien todo le es posible. Abraham sólo puede apoyarse en la Alianza, punto de partida de la historia; Alianza que es histórica, es decir, *presente*. Este acontecimiento concreto, la Alianza que Abraham estableció en Mesopotamia (...) o junto a Melquisedek (...), es, para la comunidad judía, un acontecimiento *histórico*; pero al mismo tiempo es el *fundamento ontológico* de la nueva creación realizada por Yahveh en la intersubjetividad del pueblo de Israel. Nada semejante a la estructura concencial griega” (Dussel, HS1964: 92-93).

En su interpretación de algunos de los elementos del mundo semita -para el judío Abraham, Moises, Samuel, entre otros-, son personajes humanos y no dioses; la humanización de sus héroes primordiales es el fruto de la absoluta trascendencia, de la sola divinidad de un *solo* Dios, el cual crea en Abraham y su pueblo el “descubrimiento de la historia” como *un acontecer humano con significación ontológica*. Ontologismo de lo histórico que es escatología y teología de la historia; de ahí que el acontecimiento histórico devenga en teofanía. Existe una personalidad que interviene sin cesar en la historia y cuyo sentido lo interpreta el profeta en virtud de su fidelidad a la Alianza.

“En la tradición semita la relación del individuo y la comunidad se originará y evolucionará en un contexto diverso, y sus frutos serán igualmente diferentes. Ver esta evolución es ya comprender la estructura misma, por cuanto es dinámica y creciente. La originalidad comienza en ese pastor único que, errante, recorre las tierras entre la Mesopotamia y el Egipto. ...Abraham, toma conciencia de ser el fundamento de ‘un pueblo’ gracias a la promesa de otra Conciencia, trascendente y constituyente: Yahveh. Hay entonces, en el origen de la experiencia existencial hebrea, un diálogo entre un tú y un YO (Yahveh). Un Tú, porque en las lenguas semitas no existe ni el Vos, ni el Usted, ni otra manera de dialogar. Pero Abraham no se comprende a sí mismo como un mero yo-presente, sino esencialmente como un nosotros-futuro; o de otra manera, como un ‘yo’ con personalidad incorporante” (Dussel, HS1969:48-49).

Yo incorporante en el sentido de que Abraham toma distancia y, lo mismo, el pueblo hebreo después -para no alienarse en la naturaleza divinizada-, y ya no habla de una naturaleza divina ni del alma de las cosas. Y, se establece, más que una distancia o extranjería extensiva, una ruptura, una separación radical entre hombre y naturaleza que deviene ontológicamente dicotómica. Esta “extranjería” o “distanciamiento” (*Entfernung*),

⁵⁹ Dios que se revela como Personal, como una existencia totalmente distinta que ordena, gratifica, pide sin ninguna justificación razonable o previsible, y para lo cual todo es posible. Esta nueva dimensión religiosa permite la existencia de la fe, y, desde luego, un tipo ideológico de cristiandad que consolida su sentido en el judeo-cristianismo.

explica Dussel, no es una enajenación (*Entfremdung*), sino muy por el contrario la posibilidad misma de la originalidad libre con respecto al mundo, porque (a diferencia del *knecht* de Hegel), Abrahán no trabaja la “cosidad” (*Dingheit*), sino que apacienta “sobre ella” sus rebaños. Abraham toma distancia, y lo mismo el pueblo hebreo después para no alienarse (*Entäussefrung*) en la naturaleza divinizada (como los griegos). Sólo son conciencias, sólo es intersubjetivo (en la visión semita) el YO trascendente y viviente, y su pueblo (Dussel, HS1969:51).

Con la ayuda de A. De Waehrens, de Dondeyne (de la escuela de Lovaina que siguen a Husserl) y, en especial con la de M. Buber (que plantea la relación entre el YO-TU), y la doctrina de Nedoncelle (sobre la reciprocidad de las conciencias), Dussel logra esclarecer la idea de que la consistencia no se encuentra dada ni en el yo ni en el tú, sino en el *entre* mismo, en la intersubjetividad de la Ley.

“La relación YO-ELLO (*Ich-es*) es el intercambio entre un sujeto activo y los instrumentos, pero no de una persona. Ser propiamente *conciencia* significa tener una relación (*Beziehung*) con otra conciencia, y esto mutua e inmediatamente” (Dussel, HS1969:48).

Aunque Hegel y Kierkegaard han meditado en diversas obras esta experiencia originaria, anota Dussel, que no han insistido lo suficiente en el hecho de que la intersubjetividad constituida incluye: la Conciencia Trascendente y Constituyente (YO) de Yahveh; la conciencia constituida y esencialmente relativa de Abraham, por la promesa y la fidelidad, por la expectativa confiada y cierta, al nosotros escatológico. Es decir, Abraham tiene un doble término de su relación inter-concienal: el YO primario de Yahveh y el Nosotros de un pueblo del cual él es ya su totalidad fundamental. Un YO y un Vosotros en donde el tú de Abraham es el origen, el fundamento y el constituyente respecto al escatológico vosotros. En esto consiste la novedad de la estructura metafísica esencial de la conciencia hebrea, el fundamento del “mundo” del hombre hebreo, en cuanto a las relaciones intersubjetivas se refiere (Dussel, HS1969:50)⁶⁰. ¿Pero, en qué consiste, luego, la novedad

⁶⁰ Dussel sostiene que, esta Nueva Alianza -en relación con la anterior-, representa ya un individualismo adulto dentro de una *visión comunitaria* porque el mismo profeta que busca “voluntarios” instituye una elección individual ante la Historia y descubre así la doctrina del “resto”. Dicho “resto” que se identifica y se proyecta en un futuro, fruto de una “Nueva Alianza”, de un “Nuevo Israel”. Israel que se desprende del instrumental político, comercial y rural, para constituirse *como comunidad* en un plano distinto del anterior. Pero, en lo fundamental, ¿en qué consiste la variación de la nueva intersubjetividad que se origina en torno a la *presencia* de Yahveh? Esta presencia que se entiende como universal y asume la Ley como venerada y cumplida por doquier, se organiza lentamente en comunidad o Iglesia sin agrupación política o cultural propia de base. Y, en esto consiste su novedad: *en distinguir entre lo político-cultural y la intersubjetividad de la de “Nueva Alianza”*; así, el pueblo de Israel comienza una nueva y original historia, aun mayor que la ya originalísima de Abraham. Pues, este *nuevo tipo de intersubjetividad* es análogo, nos dice, al de los conventículos religiosos de las sectas o a las agrupaciones místicas del Imperio alejandrino, pero, sin embargo, se diferencia en muchos puntos. El nacimiento de un *nuevo tipo de profetismo* lo ve Dussel muy ligado al surgimiento de esta intersubjetividad; con esta se efectúa una revalorización del concepto de la Alianza, con lo cual nace, por consiguiente, el profetismo jerusalimitano, especialmente el de la escuela isfaca. Así, siguiendo a J. de Fraine y A. Causse, sostiene que los profetas del siglo VIII al VII a. de C. cumplen el pasaje de un colectivismo primitivo a la individualización moral. Pues, el individuo comienza a

de la esperanza escatológica de la “Nueva Alianza” en la cual el profeta juega un papel central? ¿Qué relación existe entre esta “historia original” y este tipo de intersubjetividad como conceptos ejes que guían la comprensión de nuestra cultura? ¿No encontramos visos de alteridad en el reconocimiento y aceptación de la “extranjería”, de este “resto” que, e calidad de escogido, se identifica con la Nueva Alianza?

Para el hebreo, contrario al griego, su ley es absolutamente intersubjetiva y se contrapone a la Naturaleza. Constituye, las relaciones intersubjetivas para afianzar al grupo, a la comunidad, al pueblo. Debemos desde ya, comprender, nos dice Dussel, la originalidad total de esta Ley exclusivamente intersubjetiva. La cosmología mítica, aun la de Aristóteles, con sus esferas movidas por principios vivientes, es radicalmente destruida... Todo se inicia, entonces, con un pequeño grupo guerrero, errante, nómada, pastoril o tribal que a pesar de lo insignificante de sus instrumentos secundarios y superficiales de civilización, pero “consciente” (con *Selbstbewusstsein*),... instituye un tipo de relación humana originaria, originante, original.... (Dussel, HS1969:51-52).

Ciertamente, descubre Dussel -y es la clave de su idea-, no es al “Absoluto” al que se llega por una reflexión filosófica sino a la “Interioridad-trascendente y personal”; así, deviene paulatinamente su experiencia originaria en una experiencia existencial, concreta, histórica, dialogante, que se manifiesta como Dios viviente y personal. He aquí la clave metafísica precedente de su ulterior idea de alteridad.

El caso de Abraham le resulta a Dussel absolutamente sorprendente; y, la solución de Moisés y los profetas (guardianes de su herencia) a la problemática de la trascendencia (alejamiento) y su relación con la vida de los hombres y la naturaleza, única e íntima. Este doble fenómeno, que considera absolutamente único en la historia de las religiones, constituye el núcleo de su preocupación; y, he aquí la apuesta de una cierta exterioridad cuya interioridad es producto de la finitud y de la miseria de la condición humana, de la imprevisibilidad y el límite de las posibilidades humanas. En efecto, la conciencia semita,

tomar conciencia de su consistencia en la comunidad en crisis. Tomándole la palabra a Fraine subraya que el *voluntarismo* de los profetas antes exílicos da a su predicación un carácter individualista, más de lo que pareciera a primera vista. Siendo enviados por el Dios de la Alianza a la nación entera, sus llamados, sus amenazas, sus promesas, sus bendiciones y maldiciones, se dirigen, sin embargo, al *núcleo ético-religioso* de la nación, es decir al individuo. “Todo esto cristaliza en la reforma ‘Deuteronomica’, bajo Josías, donde Israel se estructura ante los *goîm*, ante las “naciones”. Y es aquí donde, nos dice Dussel, que tiene sentido propio la reflexión sobre la intersubjetividad que esboza. Pues la monarquía es interiorizada, el rey es el *Meshíaj* (ungido), y la Ley estipula orgánicamente las relaciones intersubjetivas (Dussel, HS1969:54). Es un “individualismo adulto” que prima, sin embargo, en una comunidad religiosa. Dos aspectos esenciales destaca: la *solidaridad “histórica”* con Abraham, que permite a la totalidad de Israel tener una *continuidad individualizada* como pueblo y, la segunda distinción estriba en que Yahveh, a diferencia de los dioses más universales, no sólo *es* absolutamente a toda cosa (creada), sino que es el *único*, -y *viviente* Señor de la historia, narración que permite a la comunidad religiosa de Israel, poco a poco, la posibilidad, y después la conciencia, de un *universalismo* único en su género y sin fronteras posibles. Pero, ¿Acaso no ha demostrado contener este universalismo en su seno, en lo esencial, una profunda contradicción, amén de no ser entendido en un sentido simbólico originario?

nos dice, cuando se enfrenta a Yahveh, lo descubre y lo discierne paulatinamente como transuránico (sobre los cielos) y poco a poco, por una evolución milenaria, irá tomando auto-conciencia de todas sus exigencias existenciales:

“Trascendente, más allá del cielo, creador del cosmos, no podrá degradarse a dios-fecundador, ni podrá generarse de otro dios anterior. La lógica del monoteísmo, del Dios ‘absolutamente-otro’, que el hombre reducido a su justo límite descubrió en el desierto, donde la vida se percibe como radicalmente autónoma del mundo, y donde la conciencia toma de sí misma una consideración extrañamente dramática; la lógica del monoteísmo mostrará ser el fundamento de la desmitificación del cosmos, sobre la cual podrá nacer un día la civilización técnica y adultamente humanista” (Dussel, HS1969:113).

En las acertadas características, que sobre esta concepción de la divinidad semita nos proporciona Dussel, Yahveh no sólo deviene en un “Dios” particular sino, que se manifiesta con signos uránicos y antropomórficos. Es el Dios de las tormentas, de los rayos, de los terremotos y de la atmosfera. Es el Dios que deja en el Cielo los signos de su alianza. Es un Dios que ve, que tiene dedos, brazos, boca, que habla y grita, escucha y duerme. Un Dios que se alegra, que (se) complace, que se encoleriza, odia, que maldice y que es celoso y hasta se arrepiente de lo que hace.

Este Dios es el que, sin embargo, se constituye en centro de unidad social y, por ende, de conservación de un sentido de la unidad moral. La lucha se ha desarrollado en cuatro frentes: contra hábitos ancestrales (panteístas), contra el ambiente cananeo, contra la influencia de los reyes y contra el prestigio del panteón asirio.

El pueblo semita hebreo, desde la positividad que encierra, le parece a Dussel que es el único que asiste a una revolución teológica y, sólo una revolución teológica podía mover al hombre a alcanzar una “autonomía” de la naturaleza que le permitiera oponerse a la “cosidad” como “conciencia”, como interioridad dotada de libertad y entendimiento ante sí mismo y el otro. Existe, entonces, nos dice Dussel siguiendo lo que entiende que le ha demostrado K. Jung, una adecuación del mundo humano y el mundo natural: lo sagrado es lo único consistente en el mundo humano-natural. El hombre se encuentra “cosificado”, o la naturaleza “concienzada”, lo que en definitiva es lo mismo. A su modo de ver, trata de situarse históricamente más allá de Pierre Duhem. Pues, en verdad, ha sido el pensamiento hebreo, su conciencia, en primer lugar, el que produjo con su teología esa revolución; después, el cristianismo.

Dussel habla de monismo semita por oposición al dualismo helénico. De igual modo, la visión semita de la realidad social a la que propende se caracteriza por una solución que considera muy original, que evita la ambigüedad de la visión helénica. Pero, ¿Qué implicación ha tenido esta cosmovisión semita (judeocristiana) en la constitución de su realidad social y cultural, es decir, del *ethos* latinoamericano, de lo que seguimos siendo aún hasta nuestros días? ¿Cuál la recepción que ha tenido en la construcción de la identidad

latinoamericana y, especialmente en la idea de alteridad de la filosofía de la liberación de E. Dussel, ya que este problema lo sitúa en su mismo origen?

En resumidas cuentas, se trata, nos dice Dussel en “El Humanismo Semita” (1964), de una cuestión que a primera vista y sin medir las consecuencias, pareciera del todo alejada de las preocupaciones del hombre contemporáneo latinoamericano y de su crisis; pero si indagamos un poco más profundamente los contenidos mismos de nuestra conciencia actual, si pretendemos indagar los valores que fundamentan nuestra propia cultura y con ello el sentido de nuestra historia en la historia universal, entonces comprenderemos que no se trata de una investigación gratuita e inútil sino de gran necesidad para abarcar científicamente los supuestos de este choque de culturas que da lugar a nuestro “mundo” latinoamericano (Pág. xi).

De ahí que considere que el estudio de su estructura intencional se hace necesario, principalmente, por *saberlos esenciales en la articulación de nuestra conciencia contemporánea*. (s.n.) Pues el mundo hispanoamericano es el fruto de un proceso histórico cuyo foco conductor fue el judeo-cristianismo y, cuyo *instrumental* (s.n.), es preponderantemente inspirado en la civilización greco-romana.

Para Dussel, el judaísmo aporta el fundamento de lo que denomina cristiandad, cuyo desarrollo se instrumenta a través de mediaciones culturales helénicas. En este sentido, el pasaje del judeo-cristianismo a la cultura de la cristiandad, cuyo proceso se inicia a finales del siglo II d.C., culmina en el siglo IV d. C. Todo ello no va sin una cierta ruptura en la que se pierde la originalidad encarnada por el cristianismo gnóstico. Pues al tiempo que los pequeños grupos de cristianos gnósticos perdían casi voluntariamente sus batallas en Alejandría, en el Alto Egipto y en todo el Medio Oriente –ya que estas habían pasado a ser batallas de alianza política. Así, mientras los gnósticos decrecían, el movimiento cristiano paulino crecía y minaba todo el imperio romano ofreciendo la libertad al esclavo y la igualdad a la mujer, lo cual no se cumpliría en milenios. Ese movimiento tuvo formado por gente de las clases más bajas, pero esto fue así solo hasta la mitad del siglo II, a partir de ahí, según nos dice R. Polanco, todo comenzó a cambiar ya que para la segunda centuria el cristianismo estaba dejando de ser la religión exclusiva de campesinos, artesanos pobres y esclavos. Con ello comenzó a cambiar todo, incluyendo la teología y la cristología heredada de Pablo. Pues ya un siglo más tarde había llegado a ser la religión de amplios círculos de la clase dirigente del Imperio. El Imperio se homogenizaba⁶¹. Dussel, no obstante, sigue la *experiencia originaria* de los primeros cristianos paulinos...

“Esa ruptura con la experiencia originaria del ‘cara-a-cara’, como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como ‘carne’, al horizonte ontológico del ser como ‘naturaleza’ y en dicho horizonte se interpreta al hombre como “substancia”,

⁶¹ Véase Rafael Polanco. *Tras las Huellas de una Sabiduría Universal*. Los orígenes de: esenios, gnósticos y cristianos. Kindle edición. (<http://www.amazon.com>) 2014. Pág. 213.

debiendo ahora escindirlo en 'cuerpo' y 'alma'. La ruptura se produce porque aunque es válido instrumentarse en un nivel lógico y ontológico, se debió conservar la categoría metafísica de persona con mayor vigencia interpretativa. Como de hecho se la fue relegando, el dualismo fue cobrando cada vez mayor importancia. En conclusión, la comprensión metafísica unitaria del hombre del cristianismo primitivo se fracturó como ruptura teórica en la cristiandad" (Dussel, DAC1968:26).

De ahí que afirme, y es lo que pretende demostrar, que nuestra cultura es la evolución orgánica de una tradición, que ha sido orientada substancialmente por el foco intencional del semitismo judeo-cristiano, vida colectiva que se enriquece, entra en crisis, elabora, inventa "usos" de civilización inspirados en los instrumentos que otras civilizaciones transmiten, muchas veces en estado embrionario. No obstante a ello, la comprensión metafísica unitaria del hombre del cristianismo primitivo quedó relegada por la cristiandad.

Tomar como paradigma al pueblo hebreo le permite a Dussel tener una visión filosófica de la evolución de la conciencia pre-filosófica individual y colectiva de la humanidad occidental; es decir, esclarecer lo obvio, lo no-filosófico de su ser-en-el-mundo de la cultura. Y, es en este sentido que nos dice que, a este pueblo le ha tocado una función esencial en la historia del pensamiento universal, sea por su antropología implícita, por su visión de la historia o por las estructuras todavía no develadas -pero ya conscientes- de su metafísica, de su teología, ya que este pueblo propone una estructura nueva, adulta y más consecuente con las premisas de todos los pueblos semitas. (Dussel, HS1964, 18) ¿Cuáles serían las bases a fin de poder integrar, como por analogía, en pro de un propósito de emancipación, la conciencia, el *ethos* latinoamericano, mejor, la heterogeneidad cultural latinoamericana?

De manera que llegamos a la conclusión de que, primero, la idea de pre-comprensión o de lo pre-filosófico, como *interioridad trascendente*, a partir de la hermeneusis teológica de un cristianismo original, desde un ámbito propiamente cultural, nos abre a la razón del Otro. En segundo lugar, desde una perspectiva teológico-filosófica semita que, el estudio de esta cultura le induce a una metafísica unitaria del hombre, lo cual no deja de estar presente en la orientación de conceptos como los de historicidad, persona e intersubjetividad; los cuales preparan, a nuestro modo de ver, las bases constitutivas de su idea de alteridad.

Ahora, detengámonos a analizar algunos de los elementos semitas fundamentales de esta teología antropológica, y cómo, en virtud del profeta, la condición y el sujeto que encarna la conciencia de alteridad se integra. Pues, desde los inicios de los años sesenta y, desde "El humanismo helénico", nos viene diciendo Dussel que todo profeta posee la facultad de autoconsciencia y aislamiento que constituye su yo como otro, como distinto de la comunidad ambiente. Esta abstracción le permite una visión crítica de su pueblo, la perspectiva le muestra claramente la infidelidad de la comunidad a los ideales tradicionales, a la jerarquía de valores de las generaciones pasadas. En este sentido, el profeta se ubica en el *phylum* central de la evolución histórica, porque abarca comprensivamente un pasado, el

mejor, como fundamento del presente, que se juzgará en el futuro al fragor de la condición he aquí el vértice sobre el cual se han edificado las etapas posteriores de la historia.

2.5. Base metafísica originaria de la antropología semita

En la tradición fariseo-alejandrina hay una gran influencia griega que, sin embargo, para Dussel ha sabido guardar lo esencial del pensamiento hebreo: el hombre no es el alma, sino la *totalidad viviente*. El verbo se hace “carne viviente” y no “cuerpo”; existe una “voluntad de la carne” y tiene diversas facultades; existe un “deseo de la carne”; y, el Padre resucita a los “muertos” (Juan 5, 21) no a los cuerpos. Es en este sentido que Pablo concibe una inteligencia de la carne o, más bien, una sabiduría de la carne (Dussel, HS1969:31).

Para Dussel, hay un elemento propiamente hebreo, que ira tomando con el tiempo una mayor nitidez en la unidad indivisible del hombre: el *rúaj* (que en griego se traducirá *pneuma*, y no *Nous*), el “espíritu”. Con el *rúaj*, siguiendo a Tresmontant, la antropología bíblica abre una nueva dimensión que le es específica. Esta dimensión sobrenatural es propia a la revelación bíblica. Así, *rúaj* se diferencia de la *nefesh*, en cuanto indica una acción directa del Creador, y a veces apareciendo como el mismo Dios. Mientras que la *nefesh* permanece más unida al cadáver, es el *rúaj* el que una vez “retirado” por el Creador produce la muerte. La doctrina de la resurrección -nos sigue diciendo- se relaciona directamente al *rúaj* y no al *nefesh*. Aquí el “espíritu” tiene como sujeto todo el “pueblo”, con el tiempo se hablará aun de una resurrección (ponerse de pie) individual. Antes de recibir la influencia griega, la cual produce cierta conmoción ya que en el pensamiento hebreo no se hablará de la resurrección del “cuerpo”, sino del “muerto”... Pues “espíritu” tiene como sujeto todo el “pueblo” (Dussel, HS1964:29).

Según interpreta Dussel, en el medio babilónico, en la tradición apocalíptica de Ezequiel e Isaías, Daniel habla de un “despertarse” de los que habitan en el “país del polvo”, unos serán conducidos a la vida eterna y otros al horror eterno (Daniel 12,2). Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, no existe todavía resurrección de un “cuerpo”, sino de un “durmiente” (alguien que duerme), es decir, de la *totalidad humana*. La *nefesh* permite continuar la identidad personal, mientras que el *ruaj* infunde la nueva vida. He aquí una diferencia fundamental (Dussel, HS1964: 30).

En su ensayo “Situación problemática de la antropología filosófica” (1965), Dussel, al establecer la crítica al mecanicismo y al dualismo indica los supuestos de toda reflexión filosófica posible; así, al tratar de situarse teóricamente, entiende que la antropología

filosófica⁶² representa la reforma fundamental del pensamiento filosófico contemporáneo al mostrar su integración o constitución más reciente. No obstante, sin dejar de tomar como referencia a Husserl, es en las reflexiones fenomenológicas de Merleau Ponty y De Waelhens que ésta se convierte para él en una “actitud” fundante y problemática. —a pesar de que antes de constituirse en disciplina o estudio sistemático tiene su antecedente en Kant.

De manera sugerente denota que la filosofía, que parte de una experiencia cotidiana pre-filosófica, no puede dejar de tener en cuenta las conclusiones de las ciencias positivas —ya que estas, se quiera o no, condicionan la misma “experiencia cotidiana”. Así, de acuerdo con E. Fink, no sólo la sistematización de las ciencias sino que, también, la “actitud natural” indican los supuestos de toda posible reflexión filosófica (Dussel, SPAF1965:106).

Y como si pareciera de otro costal, bien sabemos que el dualismo, producto de una interpretación degradada de la filosofía indoeuropea —tanto en su expresión psicológica como metafísica, moral e ideológica—, ha impregnado profundamente tanto la tradición y la conciencia occidental como la islámica. De ahí que Dussel extienda su mirada hacia una tradición original y muy remota como la de los babilonios y pueblos de origen semita como los arameos y los hebreos, entre otros. Pues la estructura antrópica de esta conciencia colectiva e histórica propone una concepción *unitaria* del hombre. En este sentido es que refiere el mito babilónico del “Hombre” y el “Adán” bíblico. Pues el hombre no es sólo “un alma”, sino una *totalidad*. Dicha apertura le sugiere carta de ciudadanía antropológico-filosófica.

La categoría de *totalidad viviente* es así, la que da nacimiento a la antropología filosófica, la que hace que se tematice, por primera vez y de manera adecuada las posiciones de fondo de las tradiciones o las culturas.

Max Scheler, en 1928, es quien pone a sonar por el mundo filosófico el término de “antropología filosófica”. Este nacimiento está precedido por los años anteriores al nazismo; y, luego del desastre bélico posterior, hace un llamado a muchos filósofos a una reflexión más integral del hombre.

Dussel, más tarde, al hacer presencia el “Nuevo pensamiento” teológico de Rosenweig, llega a la conclusión de que la cosmovisión semita original, a través de su milenaria tradición, supo proponer ininterrumpidamente la *unidad de la estructura humana*, poseyendo cada vez mayor conciencia de las articulaciones y las exigencias propias, organizando en todas las costas del mar mediterráneo las bases para la difusión del cristianismo y el islamismo.

⁶² El término “antropología filosófica” inusitado en Francia —y ya para finales de la década del 60 en proceso de aceptación en AL— nace a mediados de la década del 50 en Alemania con Magnus Hundt y Otto Casmann, según refiere Dussel en este ensayo.

“Las estructuras metafísicas del pensamiento semita, en el plano antropológico, se opondrán siempre a la ‘ensomátosis’ o trasmigración del alma en diversos cuerpos; a la posibilidad de un ‘Intelecto agente’ genérico o sublunar, tesis apoyada posiblemente por Aristóteles, pero desarrollada por el neoplatonismo; se negará igualmente la existencia del género humano como género, para admitir solo la existencia individual y concreta, pero religada por un modo de intersubjetividad no de tipo lógico. EL semita no admitirá, por último, la aniquilación o la disolución de la individualidad después de la muerte. Es decir, todo un *humanismo* queda ya bosquejado, y las generaciones siguientes lo elaborarán, los tematizarán, irán hasta sus últimas consecuencias: pero los fundamentos comprensivos están ya estructural y esencialmente contruidos por Israel” (Dussel, HS1969:34).

Dussel, no obstante, a partir de una teología hebrea antiquísima, intenta de esta manera discernir el fenómeno humano, lo que le es *sui generis*: el hombre como hombre. Problemática central de la antropología contemporánea que de ningún modo es una tautología. Y cuyo punto de partida es el mundo. Ese mundo que, para él, no es sólo el cosmos pero que lo incluye, que no son las meras “cosas” pero que las asume... pues mundo significa -a pesar de las diversas posturas filosóficas- tanto el “medio físico” o las cosas que han pre-existido al hombre como *mundo* asumido en el mundo *humano*, el horizonte concreto, abierto ante una conciencia en la totalidad de su naturalidad y artificialidad (mundo que lo estudia tanto las ciencias naturales como la filosofía de la naturaleza). Y he aquí -aún de la mano de Husserl, De Weah lens y Marleau Ponty-, principalmente, desde la filosofía contemporánea, donde parece irle dando entrada a Heidegger.

La interioridad animal no puede sobrepasar el nivel del “mundo físico”. Pero el hombre es hombre por cuanto posee una estructura que le permite trascender el mero “medio ambiente físico-natural”, para abrirse a otros “horizontes” desconocidos de la zoología. Sea desde un punto de vista evolutivo o estructural... De lo cual da prioridad Dussel a la capacidad de “re-flexión”, de trascenderse, de re-construir su mundo. Así, el cuerpo humano no es una “mera cosa”, sino la *totalidad* privilegiada del mundo humano en cuyo interior está la visión abstractiva del mundo. Conforme no sólo a experiencias sino a la experiencia humana en general.

“...el ‘mundo cultural’, el horizonte dentro del cual *yo soy* mi cuerpo como centro de una perspectiva desde la cual “todo” se presenta como organizado en un cierto sistema de relaciones mutuamente constitutivas, intencionales” (Dussel, SPAF1965:123).

De modo que entiende que la conciencia está necesariamente ligada al mundo, que está constituida por la mundanidad del mundo. Sin lo “real” no habría nada. “Sólo proyectándose, trascendiéndose –tomándole la palabra a De Waeh lens- el sujeto ‘hace’ al mundo y se hace a sí mismo haciéndolo”. Es decir: el hombre es “conciencia-mundo”. La intersubjetividad es el ingrediente necesario de toda vida intencional. Aquí es donde todo adquiere *sentido*. La temporalidad, el espacio, la comprensión del ser y la totalidad de los comportamientos de la vida cotidiana; ya parece entrever aquí “el otro” como el horizonte necesario de toda experiencia humana; aún la del solipsismo más radical en apariencia.

De ahí surge en Dussel una “actitud crítica” que permite problematizar lo cotidiano, elevarlo al estatuto de ciencia y filosofía, en ontología del mundo cotidiano. He aquí el cambio de perspectiva. Pues, al seguir a Hans Driesch, propone el cuerpo no sólo ya como un órgano del mundo sino como un *principio metafísico constitutivo*, es decir, la persona en relación a la noción de estructura física y biológica. El problema del “ser para la muerte” y la cuestión de la trascendencia del espíritu en la finitud y contingencia radical cotidianamente experimentada. Teóricamente, esta línea es la que más tarde seguirá Dussel.

Ethos, Mundo y conciencia, intersubjetividad y facticidad, sentido y existencia, temporalidad e historicidad y corporalidad, entre otras categorías, dan paso en Dussel a la constitución de su idea de alteridad, a la vez, que recupera la idea de hombre como ser unitario. El cuerpo como órgano de mi estar y comportarme en el mundo, como posibilidad de descubrir a “otro” a través de su cuerpo y ser recíprocamente reconocido en el mío como intersubjetividad, como persona y, de ahí, pasa a situarlo a nivel metafísico. Pero el hecho primerísimo para Dussel es que el hombre se encuentra *siendo en el mundo*. Pensar o clarificar este hecho soporta todo lo que el hombre es y hace, lo describe en sus momentos radicales y lo ilumina en su esencia. Se trata de dar seguimiento a una tesis fundamental.

2.6. Totalidad viviente y sentido de existencia

Mundo, autoconciencia, temporalidad, persona, interioridad-trascendente, *ethos*, historia, pueblo, metafísica y corporalidad son algunos de los conceptos indicativos de una vía crítica que anuncian y dejan, por tanto, expedito en Dussel el camino para la constitución de un pensar que emerge desde lo *pre-filosófico*. Por igual, la profundización en conceptos como: libertad, metafísica de la existencia, experiencia originaria, intersubjetividad e historicidad, entre otros, se van constituyendo en conceptos ejes que giran en torno a la idea del ser humano como *totalidad viviente* e irán estructurando el camino que le llevará a un horizonte de sentido y que, en lo sucesivo, son los que reorientarán sus rupturas y prospectivas.

En efecto, en *El humanismo semita*, intenta demostrar que la experiencia existencial de los pueblos semitas por el hecho de partir desde más allá del ser, desde la Nada o, más bien, desde el *Absolutamente-Otro* como Realidad creadora, permite afirmar el *monismo de carnalidad antropológica*, totalidad corporal y vital que puede ser elevada en virtud de una Alianza donde la ética supone como perfección la entrega ético-político del profeta a favor del pueblo hasta la muerte para servir a los pobres en justicia. Lo contrario ocurre en la experiencia cotidiana griega (en el plano óntico-antropológico el ser humano se manifiesta como dualismo óntico y surge la aporía ético-política de intentar alcanzar la perfección en la contemplación de una manera individualmente aislada, es decir, fuera de la realización totalitaria de la *pólis*), la cual es considerada por Dussel poco digno e imposible de llevar la

revolución a los pobres, pues le interpreta como una actitud escapista, anti-política (pues imposibilita la emancipación) y de desprecio al cuerpo. He aquí otro de sus puntos claves. Pues la visión que implica la experiencia semita instituye una *ética política de unidad antropológica*, donde se afirma la corporeidad sexual, y por ello, también, la mujer encuentra un lugar más adecuado en la historia.

Tanto el pensamiento de la India como el griego⁶³ es monista y trascendental. Su dualismo no opera más que desde el interior de esta Unidad primigenia. No obstante, el judeo-cristianismo no solo ha caricaturizado esta unidad original, sino que asumió para Dussel desde lo óntico la dualidad cuerpo-alma. Esta idea es la que aún impera en Occidente en la mayoría de sus pensadores. En términos generales, la occidentalización de esta idea llevada a cabo por la cristiandad, es la que menta y de la cual se siente tributario el pensar filosófico latinoamericano. Por tanto, que la consideración de ideas como la de historicidad, la de intersubjetividad o la de persona como totalidad humana inmanente al mundo y trascendente a la vez, se constituyan en preludio de su idea liberacionista de alteridad.

⁶³ Como sabemos, para el griego, el hombre es, en definitiva, su alma. Esta participa de eternidad y peregrina en cuerpos hasta su liberación final. Entiende Dussel que, en este sentido, el cuerpo es *negatividad* que se encuentra bajo el imperio del movimiento, la corrupción, a fin de cuentas de lo incierto. El tiempo existe, pero no existe la “historicidad” autoconsciente. De ahí que sitúe la cultura griega entre aquellas que no han descubierto la “historicidad”. Es decir, entiende que, para el griego, contrario al semita, el tiempo no es una condición necesaria para develar el sentido de la “existencia” humana. Nuestra cultura, por el contrario, posee el sentido agudo de la *historia*. Y esto, nos dice, gracias a la cosmovisión semita y a la positividad que tiene de “lo histórico”, cuya base es el “hombre concreto”. La originalidad de cada grupo cultural se la da la continuidad del progreso, es decir, la diferenciación de los momentos que pasan de una cultura a otra como fundamento del progreso y los elementos que serán irremediamente perdidos e irre recuperables. En este sentido, el desarrollo de la comprensión filosófica del ser humano en la tradición de la cristiandad latina (y bizantina). Fundamento humanista que nace en tierras judías, crece en Galilea y, luego, se extiende a Jerusalén, Alejandría, Corinto, Roma, España e Hispanoamérica y continúa su expansión hasta todo lo que hoy ha sido denominado “cultura occidental”. Y aunque piensa que, en el mundo de los objetos materiales, el progreso ha sido irreversible; este mundo instrumental se inventa o adquiere, se acumula y se transmite. Pero, es el “componente intencional”, el sistema de valores o la totalidad de los fines, como fundamento existencial *previo* y *último*, el que regula la objetivación, la invención de los “portadores materiales”, la civilización como sistema de instrumentos. Estas técnicas son las que han permitido al hombre recuperarse en un proceso de convergencia mundial. Este mismo “hogar de intencionalidad” ha evolucionado siguiendo dos ramos diversos en el árbol de la historia. Uno, el de las culturas en las que la “historicidad” humana es un elemento negativo, su cosmovisión de la vida es mítica. Otro, (entre las cuales se encuentra la cultura semita) para el que la “historia” es la *condición indispensable* de dicha existencia. En uno, el tiempo es un elemento físico, que es necesario fijar en la “necesidad” de la Naturaleza, el Absoluto; en el otro, el tiempo es “donde” el hombre llega a existir *auténticamente*, es decir, de modo autoconsciente. Tanto una cultura como la otra han podido “inventar” ciertas técnicas, pero el modo de *utilización* es lo esencial. Una la utilizará para “escapar” de lo aparente y corruptible; otra, como conciencia, para *humanizar la corporalidad-espiritual* de la humanidad (Dussel, HH1964:21). Pero, ¿acaso nos ha humanizado más, hoy día, el desarrollo de esta vía semita?

2.7. Intersubjetividad y libertad: la cuestión de la responsabilidad y el origen del mal en la historia

Para Dussel en la evolución del judaísmo al judeo-cristianismo se ha producido una universalización cuyo horizonte propio de intersubjetividad busca fundamentar, en su versión paulina, una comprensión unitaria del hombre en el plano metafísico. Así, muestra ante el dualismo indoeuropeo cómo el pensamiento hebreo responde a todo un sentido originario de la existencia con el llamado *mito adámico*. Adán tentado no es Gilgamesh ni Prometeo. Adán posee libertad, alteridad creada por Dios; de su autonomía y exterioridad es de donde se origina el mal. He aquí la cuestión del mal en la historia. Se trata de mostrar, sin embargo, que no es la materia ni el cuerpo el origen del mal. Pues el mal no es un ente sino un obrar.

En el ejercicio del libre arbitrio, como facultad, es que el hombre cobra conciencia de su propia finitud, fundamento de todo bien y todo mal. En este sentido es que la perfección no es original o natural, sino *sobre-añadida* por el pasaje progresivo de la totalidad de la carne a la alteridad del Verbo. Lo esencial es que Adán posee libertad y de su *autonomía* y *exterioridad* es de donde se origina el mal.

De ahí, que el judeo-cristianismo en su progresiva universalización intersubjetiva se apoye en el Antiguo y Nuevo Testamento para discernir -a partir de “hechos” y situaciones- la estructura de la libertad como fundamento de la cuestión del mal en la historia. Observa, que ese movimiento ascensional de un ser finito⁶⁴ hacia la trascendencia mediante la Alianza y la libertad, es condicionado por el horizonte de la temporalidad. La libertad, entonces, queda ligada a la conciencia moral y la responsabilidad, fundamento de la vida moral cristiana. Así, como antropología de la finitud, el pecado o la falta moral sólo puede darse en la historia humana como contingencia temporal que se recorta en su límite, en el mundo de la libertad: finita, creada, falible (Dussel, DAC1968:131-6).

La intersubjetividad en el pensamiento semita, en su génesis, como bien nos dice Teresa de la Garza en “El otro en la filosofía de la liberación”, lo plantea Dussel desde una doble relación interconciencial: Abraham se relaciona, por un lado, con el Yo primario de Yahveh y, por otro, con el nosotros de un pueblo. Esta es ya la estructura metafísica esencial, la que constituye la estructura de la metafísica de la Alianza. El Yo es aquel que, siendo

⁶⁴“Este es el sentido del ser judeo-cristiano; ser finito, ser creado, ser temporal... El mundo -contingente- se recorta en su límite, que es el horizonte después del cual: la nada... La realidad objetiva en su totalidad es expresión, realización y donación. Y, lo recibido como don es fruto de una libertad, sin necesidad ni antecedente exigitivo” (Dussel, DAC1968:153).

“absolutamente-Otro”, es una subjetividad interpelante, viviente, libre y dialogante que constituye una alianza con el vosotros a partir de un tú concreto e histórico: Abraham.⁶⁵

“El Yo constituye una ‘alianza’, (*brít*) con el *vosotros*, a partir de un *tú*, concreto e histórico, jefe de una familia (*mishpajáh*). Abraham tiene conciencia, autoconciencia o conciencia de sí mismo, por el re-conocimiento de su dignidad inalienable, ya que es objeto de una ‘alianza’ con Aquel que, siendo el ‘absolutamente-Otro’ es, sin embargo, una subjetividad interpelante, viviente, libre y dialogante: Yahveh” (Dussel, HS1964: 50).

Esta teología judeo-cristiana del encuentro con el “absolutamente-Otro”, como intersubjetividad original, constituye el cimiento de la Historia sagrada; es, en donde Dussel coloca, por el momento, el acento que inaugura su concepción de la alteridad. Así, de esta *teología original* deriva una metafísica de la alianza que se basa en el encuentro con el absolutamente-Otro; de ahí surge una idea distinta de ser humano a partir de su inmanencia, de su libertad inmanente y, por ende, del significado de la responsabilidad ante el otro. Idea, que encarnada en un agente de acción social, señala el camino a seguir en el descubrimiento de cierta autenticidad en la búsqueda de sentido y fundamento del *ethos* latinoamericano. Para su clarificación, avanzada ya la primera etapa de su reflexión, Dussel comienza a recurrir a una serie de autores como Schelling, Bergson, Feuerbach, Buber, Kierkegaard, Ricoeur, e incluso a autores e ideas propiamente semito-cristianas pero es, como bien nos dice de la Garza, Levinas el autor que luego le permite articular todas estas influencias alrededor del tema de la alteridad y de la liberación.

¿En qué consiste, para Dussel, la originalidad de la antropología semita y qué tiene que ver ésta con la idea de alteridad que propone? La pregunta formulada nos ayudará a comprender mejor el núcleo problemático de la cuestión que interesa. Recordemos que, si para la visión semita lo que impera es el drama lo que impera en la visión indo-helénica del ser humano es lo trágico. En este mismo orden, si para el *ethos* griego el camino de la perfección y la liberación implica de manera radical liberarse del *Samsara* (el alma debe desprenderse del cuerpo por la purificación y la penitencia para que, por la *gnosis*, la contemplación alcance el Reino de la Luz. De modo que el hombre es *necesariamente* una “mezcla”); en cambio, lo que más le llama la atención en la visión judeo-cristiana, es que el ser humano no sea personalmente responsable de todos los males y desdichas que ocasiona el cuerpo, porque es *ya-así*. De ahí, que Dussel busque asignar una responsabilidad al ser humano a partir de su libertad, es decir, de su interioridad *inmanente* y *trascendente* en tanto que *totalidad viviente*.

Para Dussel, que contrapone la visión semita a la indoeuropea, si la originalidad ético-antropológica semita es presentar al hombre como *unidad indivisible* en el plano *moral*. Si todo lo real ha sido creado por *Yahveh*, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única *creada: el corazón humano* -y no un dios-.

⁶⁵ *Judaísmo y Límites de la Modernidad*. M. Beltrán, J. M. Mardones, Reyes Mate. Riopiedras Ediciones. Barcelona. 1998. Pág. 268.

Siendo operados por el hombre, el bien y el mal no pueden ser ya “creaturas” (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una *relación intersubjetiva*. El hombre falta, comete una infidelidad *contra* (relación negativa) Yahveh, contra la Alianza, contra otro hombre... Pero ese “mal” no es una cosa, ni un dios, sino un *modo de ser*, un “estado” de alguien que sugiere más que un *estado*: un *drama*...una caída (Dussel, HS1969:39).

En este sentido debe observarse que en el Génesis no se habla de “caída” (Término helenístico que hace pensar en la caída del alma en la prisión del cuerpo), sino de “expulsión”. Una vez más el pensamiento hebreo se diferencia del griego no en la relación de una fe a una *razón natural*, sino en la de una estructura o un sistema de conciencia y pensamiento cuya tesitura es radicalmente distinta. El mal no es un dios, como para el dualismo iránico; ni es una situación natural originada por el *estar* en un cuerpo como para el griego; ni se debe a *maya*, como para el (indoeuropeo) hindú; sino que *reside* y se *origina* en el “corazón” del hombre. El hombre hace mal, pero no puede igualmente operar el bien; en ambos casos es responsable, y en ambos el Creador le ha dado una *coparticipación* en su propia obra... (Dussel, HS1969, 41-42).

“El hombre es constituido ‘señor’ de la creación y libre de alcanzar su dignidad, su integridad ante los ojos del Creador. La existencia que el humanismo judío propone no es trágica, en cuanto *necesaria*, sino *dramática*, en cuanto, siendo los riesgos inmensos, nada es necesario y todo tiene como causa de responsabilidad, el corazón humano” (Dussel, HS1969:42).

El bien y el mal existen sólo en la voluntad del hombre, sólo en el hombre y como violación de la Ley, pues, sin Ley no hay falta; de ningún modo el mal es un “dios negativo”. Todo procede del corazón humano. De ahí la *unidad original* que pretende encontrar Dussel entre inteligencia, comprensión, pensamientos y corazón: *sede*, este último, de la responsabilidad y *fuentes* del bien y del mal. Esto le conduce, evidentemente, hacia una postura realista de la acción política, a ver al otro, por un lado, desde la *negatividad* ante *condición de injusticia* y, por el otro, desde la *positividad* del “*corazón humano*” como *secreto* de la *conciencia moral* ante la ley del drama humano.

“El ‘corazón’ hebreo *ve*, es decir, cumple una función rectora, judicial, operante, y no meramente afectiva o tendencial. Es en el secreto de la conciencia moral ante la Ley donde se juega el drama del destino humano; conciencia, interioridad, entraña, donde nace todo bien y todo mal...” (Dussel, HS1969:43).

Dussel llega a la conclusión de que el monismo antropológico de los pueblos semitas alcanza su pleno desarrollo en el “corazón humano”, en esa “totalidad corporal” y “ético causal” de una originaria tradición judía e islámica. Esta niega claramente la estructura concienzual indoeuropea del dualismo alma-cuerpo, porque del “corazón”, como expresión de esta *totalidad vital y corporal*, procede todo lo humano. Éste es fuente de responsabilidad y, también, de todo bien. Ejemplo de ello es la actitud efectiva del profeta. Por tanto, de ahí la consideración de la historicidad y de la intersubjetividad en tanto que

reivindicación de la persona como *totalidad humana* (totalidad corporal y vital en su positividad) o bien como *unicidad* que se constituye en preludio de su idea de alteridad. Así, la figura del profeta, como expresión auténtica de autoconciencia, se constituye en punto de partida crucial en lo cual lo histórico y lo intersubjetivo se constituyen en vía de evolución de la colectividad.

2.8. Del sabio griego y el profeta semita. De la *polis* a la comunidad

La cosmovisión griega explica la “realidad” de lo intramundano por la regularidad eterna y circular de los movimientos, negando así, absolutamente, la consistencia de lo histórico y, por consiguiente, del cuerpo y la persona; ocurre, en consecuencia, que en lo relativo al *bien común*, como el objetivo de una comunidad, éste no es, por tanto, un fin al que el hombre tiende como resultado de un “progreso” con sentido o el fruto de una evolución temporal irreversible.⁶⁶ Más aún, el bien de la comunidad pertenece, por supuesto, a los bienes corruptibles y producidos “en el tiempo”, pasando así la temporalidad del individuo o la sociedad inadvertidamente, porque es ontológicamente *in-consistente*. Por tanto que, Dussel vea en ello una ausencia de historicidad y sentido existencial (Dussel, HH1975: 29). El hecho, para él, por el contrario, es que el individuo ha sido siempre desde su inicio hasta el final, fundamentalmente -y no sólo es una cuestión prospectiva-, comunidad y no individuo. En tal sentido, que la comunidad sea el *sujeto real* y el motor de la historia, pues, en ella estamos “en casa”, en seguridad, en común. Aquí la consistencia del sentido semita de lo comunitario (Dussel, EC1986:19).

Lo profético está muy unido a este modo de ver lo cual implica, en esencia, una actitud mesiánica del mundo y de la vida. Y, en ella, la misión del profeta juega un papel determinante. Es a este tenor que tal cosmovisión, contrario a la griega, al dale un sentido escatológico a la historia, a la persona (en tanto que totalidad humana que sólo se realiza en la vida en común), su sentido le venga dado por la comunidad. ¿Qué diferencia fundamental establece Dussel entre el sabio griego y el profeta semita? ¿Qué le induce a preferir éste último? ¿Acaso no es su sentido de comunidad?

El epicúreo o el estoico, nos dice, el neoplatónico del Imperio, en fin, el sabio según la concepción helénica, se sentía libre ante su *polis*, su pueblo su raza. Pertenecía a la

⁶⁶ De aquí que deduzca que nuestro tiempo –y habla en contexto de la Guerra Fría- quizá vea surgir la constitución de un “humanismo mundial” que no sólo será la confluencia de muchos humanismos, sino más bien el enriquecimiento y la eclosión del *phylum* central de la evolución histórica de la humanidad actual. Cuando habla de la eclosión de un “alguien-colectivo” como superación de sí mismo ante el individualismo, como “lo opuesto” o como “el Otro”, ¿no parece aludir aquí Dussel, tímidamente, a los grupos oprimidos en toda su diversidad como sujeto histórico-social y “dialogante” y no sólo –a diferencia de Marx- a un proletariado como portador de una alteridad universal?

oikouméné, como un ciudadano del mundo. Esa libertad era la condición misma de la perfección que se obtenía en la contemplación, fuera de la ciudad, en *la solitaria bonitas*. Al final, el sabio queda reducido a una soledad absoluta. No había mediaciones entre la vida genérica, común y universal, y la vida individual -“perfecta”- y lo histórico. Muy por el contrario, el judío fundaba su universalismo, no en la Naturaleza o en la ley común natural, en el orden físico o en el cosmos, sino en la *Conciencia viviente y trascendente* de un *Yo* originario, en tanto que causa *creadora* de todo y *Señor* de la historia. Pero además, el judío, que tendía a la perfección, no tenía que retirarse de la *polis* del mundo de los *goîm* (paganos), por cuanto, debía aprender a ser “extranjero” conviviendo, protegiéndose, por las normas de la Ley de toda contaminación con ese mundo. Por último, el judío o el prosélito era *miembro* efectivo de una comunidad, que pretendía llegar un día a la universalidad efectiva. Es decir, contrario al sabio helénico, el judío posee una *comunidad intersubjetiva* gradual: la familia, la sinagoga local, la *cól isra’el* en torno a Jerusalén. Yahveh es el bien común, absolutamente “bien” y universalmente “común”, tanto por ser creador, como por la presencia en su pueblo en el presente, como por la promesa futura de su bendición eterna (Dussel, HS1964:58-59).

De ahí que, para Dussel, en este monismo antropológico de carnalidad-espiritual, la noción de *intersubjetividad* en torno a la Alianza exija al pueblo hebreo buscar una solución a la *bipolaridad social*: existen sociedades de *goîm*, con la que convive; y, existe la comunidad de la Nueva Alianza, en la que el judío adquiere toda su conciencia como comunidad ante la Naturaleza y la Historia. De manera que, siendo el ser humano *unitario* y la causa del bien y el mal a partir de la intersubjetividad constituyente de la Alianza, su perfección personal o individual se debe siempre realizar en comunidad (Dussel, HS1964:73).

De lo que la comunidad progresivamente iba tomando conciencia, -contenido fundamentalmente en la predicación de su fundador (Pablo de Tarso) en Corinto-, fue explícitamente expresado en uno de los actos más importante de la historia universal: el sínodo de Jerusalén, alrededor del año 50 d. C. La posición antioqueña es aceptada únicamente por el judeocristianismo. El universalismo teórico y estructural de los profetas (Amós 9,11-12 citado por Santiago: Acta 15, 16; y, referido por Dussel), pasa por primera vez a la *existencia*. Y, del conflicto entre gnósticos y agnósticos, los cimientos del gran cisma que da lugar a los orígenes de Occidente en tanto que cosmovisión del mundo.

La comunidad de los gentiles abre sus puertas *a todo hombre*, y comienza el diálogo con *todas* las culturas; sin embargo, *elige* y *acepta* lo que no contradice su estructura metafísica, y *rechaza* todo aquello que se opone a la existencia cristiana. Así, la comunidad corintia deviene totalizante, fundamentalista. Ella establece, por su parte, la primera “asamblea” (*ekklesía*) fundada con miembros propiamente gentiles. Así, la primera comunidad cristiana, siguiendo a su fundador, refuerza la bipolaridad social del judaísmo. La

“comprensión social de sí misma” se hace progresiva y se mantiene la diferencia entre la *Ekklesia* y la *ciudad temporal*. Esta distinción, aparentemente simple, se mostrará, para Dussel muy fecunda para la civilización.

“En el judaísmo, Dios tiene absoluto señorío, dominio (*Herrschaft*), sobre su pueblo, la humanidad y la creación. En el lenguaje figurado hebreo esta estructura se expresó por analogía con la organización política: Dios es Señor, es Rey. La *Misshná*, en la fiesta del año nuevo, llama al menos diez veces a Dios, Rey. En la dialéctica carne-espíritu se constituyen dos reinos: uno, el de las naciones paganas (carne), otro el de Dios, el de los cielos. (*Espíritu*)” (Dussel, HS1969:61-62).

Ante el dualismo alma-cuerpo (antropológico), bien-mal (moral), perfección *genérica* de la ciudad y perfección individual *fuera* de la ciudad (política), el semita (judeo-cristiano) antepone una estructura de conciencia distinta. Siendo el *ser humano unitario* la causa del bien y el mal, a partir de la metafísica o la intersubjetividad constituyente de la Alianza, la *perfección personal* o individual del semita debe siempre realizarse *en comunidad*. La propia perfección es impensable para la comprensión semita fuera de la comunidad que lo salva. Y, sin embargo, será en función de su propia libertad como la *salvación personal* le será otorgada *en* la comunidad. No hay entonces oposición entre el *bien genérico* de la ciudad y la *perfección privada* que pretende la divinización por la contemplación; sino que el bien común de la comunidad histórica es el fin al cual tiende cada semita para alcanzar su propia salvación como “servidor de la comunidad en la historia”; y por ese “servicio” o “trabajo”, recibe como un don de Yahveh o Allah la resurrección eterna⁶⁷ (Dussel, HS1969:73). De aquí la escatología y el mesianismo judeo-cristiano.

2.9. ¿Ontologismo escatológico o historificación ontológica?

La demanda de una ontología semita originaria y su comprensión desde el pensar contemporáneo y la condición latinoamericana tiene como respaldo, en un primer momento, para nuestro filósofo mendocino a Husserl, Ricouer, M. Eliade, T. Boman, Buber, C. Tresmontant y A. J. Wensinck, entre otros; la misma, estriba en establecer la diferencia fundamental que hay entre la concepción griega (la cual deriva de la babilónica, la egipcia

⁶⁷ En este sentido, hoy día, en relación a la concepción de la corporalidad, en particular para el pensamiento existencialista, tiene alta significación la idea de que la existencia humana haya sido redescubierta como “*siendo* un cuerpo” y no como “*teniendo* un cuerpo”. Para Dussel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “carne” (*básar*) y el “espíritu” (*ruaj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la existencia humana y, ésta, se expresa con la palabra: *nefesh* (Dussel, HS1969:27). El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un *yo viviente* y carnal, todo ello asumido en la unidad del *nombre* de cada uno, que significa la individualidad irreductible: “Yo te he conocido en tu *nombre*”. Después de la muerte, *nefesh* “la vida”, “el ser viviente” o el “yo viviente” permanece en relación con el cadáver, aunque no se extingue totalmente. “EL verbo se hizo carne”. Es, como el centro de conciencia, como la unidad nuclear del poder vital. En fin, no es una parte del hombre, sino el hombre entero considerado desde un cierto ángulo: la vitalidad secreta y personal del hombre (Dussel, HS1969:27).

y la hindú)⁶⁸, y la semita (de stirpe hebrea), para la cual la realidad cósmica está transida de *temporalidad*, de “creaturidad”, de *imprevisibilidad*.

Ahora bien, ¿en qué estriba para Dussel la genial particularidad que atribuye a esta conciencia? Estriba precisamente en los fundamentos de su estructura intencional; la cual se manifestada en sus símbolos y en sus ritos. Bajo esta tesitura es que el origen, el tiempo y la muerte toman una radicalidad distinta ante la cosmovisión indoeuropea. No obstante, en su travesía, al devenir lo judeo-cristiano en cristiandad, la acción profética pierde su tesón original y se erige en teología de la guerra y se sobrepone a otras culturas como voluntad de dominio. De hecho, para Dussel las intervenciones proféticas son las que de hecho han orientado al pueblo hebreo; es su teología la que constituye su ser histórico y explica el constructo ontológico de sus narraciones. Estas al ser *historizadas* o, al devenir sus acontecimientos en historia sagrada, han consolidado, como geopolítica, un ulterior sentido “ontológico” de dominio.

Asintiendo con M. Eliade, sostiene Dussel, que el Dios del pueblo judío no es ya una divinidad oriental creadora de gestos arquetipales, sino una *personalidad* que interviene sin cesar en la historia, que revela su voluntad a través de los *acontecimientos*. Este monoteísmo, fundado sobre la *revelación* directa y personal de la divinidad, permite también, la “salvación del tiempo”, una nueva valorización “onto-salvífica” personalizada, diríamos, del acontecer histórico. Pues su estatuto ontológico, en términos genéricos, inicia su historicación salvífica a partir de la Alianza con el Dios que instituye la intersubjetividad entre el Señor y él, *su* pueblo, es decir, el pueblo “elegido” por Él. Así, su ser deviene en su fidelidad servil a la Alianza que lo funda. Y, ese ‘servidor’ no es sólo una persona singular, sino que, por la estructura propia de la intersubjetividad israelita significa igualmente el pueblo, la comunidad de la Alianza en su totalidad.

“Para el judío: Abraham, Moisés, Samuel, son personajes humanos y no dioses ni elementos míticos. La humanización de los héroes primordiales del pueblo hebreo es el fruto de la absoluta trascendencia y la *sola* divinidad de Yahveh. Podemos decir que el hecho de que Yahveh es él *solo* Dios -no solo *un* dios-, crea en Abraham y su pueblo el ‘descubrimiento de la historia’, como un *acontecer humano con significación ontológica*” (Dussel, HS1969:93).

En este sentido, infiere Dussel, que el profeta no es llamado ni la palabra-de-Yahveh se dirige a él teniendo como fin *su* perfección propia, como ocurre con el sabio griego, hindú o budista. Al contrario, él es un *instrumento* de su palabra, de su *verdad*, que va *siempre* dirigida a un pueblo o comunidad a fin de promover un bien común actual o futuro. De ahí que acontezca que, el profeta no aspire a la mera contemplación o a retirarse de la compleja vida social para alcanzar así la plenitud de su ser. Pues, la realización plena no es otra cosa

⁶⁸ En ésta el Ser, lo divino, lo que posee consistencia ontológica, lo que trasciende el tiempo, es cósmico; pero también mundano, por cuanto los dioses, el Absoluto, está tanto *en* las cosas como *en* el cosmos y esto es lo que realmente *es*.

que la *promesa* de Yahveh en la Alianza que supone la solidaridad de la comunidad al ofrecer su existencia *en la historia* como un servicio en nombre de su propia realización y como obediencia fiel a la “economía” de Yahveh sobre la humanidad. De esta manera, el pueblo hebreo se separa de los paganos para guardar fielmente el depósito del don divino, pero toma conciencia progresivamente de que al fin su misión, su servicio, es universal.

Aparentemente, como bien diría R. Polanco, esos profetas al parecer trataban de explicar lo inexplicable, la contradicción que existía entre llevar una gran “promesa” de Dios y pasar sólo de un castigo a otro; entre el ser “elegidos” y desviarse y rebelarse constantemente como niños frente a una autoridad que era puramente tribal, absolutista, rígida y castigadora; una autoridad carente de todo sentido paternal, compasivo y humano, la cual ha llegado hasta nuestros días y ha contribuido a moldear el mundo de hoy. (Polanco, 2014:125)

He aquí la raíz de una actitud que se encuentra en la estructura del diálogo que se establece y, más aún, en la estructura de la evolución histórica de su existencia. En esta, en primer lugar, existe Yahveh como “absolutamente–Otro” y libre, que ha creado la historia por la iniciativa incondicionada de comenzar un diálogo y consolidar una Alianza.

¿En qué consiste la modalidad de la generalidad de esta pretendida “universalidad”? En el “hecho” de que su realización no parte de *sí mismo*, sino de ese “Otro” que instituye y donde se pone el alma de la realización del ser. Así queda, fuera de sí mismo y resumido el propósito de la evolución histórica.

En síntesis: a) existe Yahveh, “absolutamente–Otro” y libre, que ha creado la historia por la iniciativa incondicionada de comenzar un diálogo y consolidar una alianza con el hombre; b), el hombre (imagen de Dios) es el tú del diálogo, libre, pero perdido en lo contingente como en las tinieblas del sin-sentido; c), ese hombre meramente creado como un ente es constituido por la Alianza como servidor de Yahveh en la realización de la nueva creación: la historia. Yahveh revela el sentido de esa historia indicándole así la dirección en la que deberá volcar todo su esfuerzo, su corazón. Y, he aquí, a partir de la finita libertad del individuo que surge el origen teológico semita de su ideal de alteridad, en esta primera fase de su pensar. En donde:

“La causa de la historicidad es la creación, y el principio último que la constituye es la causa final, la plenitud escatológica” (Dussel, HS1969:97).

Este escatologismo personalista “trascendental” es lo que le define la historicidad semita. Pero, se pregunta Dussel, ¿estará entonces el cristianismo necesariamente constreñido a mirar sólo hacia el “pasado” habiendo el mesías llegado? Ya que el tiempo escatológico no es un mero futuro, sino que este tipo de cristiano se sitúa ante la historia como existiendo en un presente-futuro, que es ya el último tiempo, el definitivo, tendiendo todavía, milenariamente, a la manifestación perfecta de la historia. Los ciclos con sus ritmos

necesarios, donde el ritual produce la unidad entre la conciencia colectiva y el ritmo divino de la naturaleza y del cosmos, son vaciados de su realidad mítica, de su devenir cíclico, de su eterno retorno, para ser utilizados libremente como puntos de apoyo para afirmar una conciencia histórica o la historicidad escatológica de una Conciencia. Así:

“...para la conciencia colectiva de la comunidad cristiana, el Mesías no solo ha muerto en un pasado, sino que vive en un presente, conduciendo la “Comunidad de la Nueva Alianza”, y volverá... (Dussel, HS1969: 104).

El Mesías es todo acto en las tres dimensiones del tiempo. En efecto, en *El Humanismo semita* llega a la conclusión de que, el pensamiento semita en general y cristiano en particular, tienen un sentido del ser radicalmente distinto que el de los griegos. Para el griego, nos dice Dussel, el ser es desde siempre *en y por sí*, es decir, *permanencia* y *presencia*; para los semitas el ser es, primeramente, *acto de ser* participado por el *ethos* del Ser creante, y, en segundo lugar, *presencia* (essentia). De modo que la conciencia dramática del pensamiento semita se apoya en un ser *temporal, contingente* y *participado* por un Ser creante. Lo que es su origen es su fin común, su bien común trascendente y escatológico. Sentidos del ser que abren camino a dos horizontes diferentes.

Así, deviene para Dussel, la experiencia originaria hebrea, y, con ella sus primeras reflexiones sobre esta tradición, en una nueva visión sobre el bien común, la conciencia, el sentido de la temporalidad y la acción social; alfa y omega de la exterioridad del profeta, de su sentido de alteridad en su entrega total y comprometida como agente histórico. De aquí parte el tesón de su crítica.

2.10. Indicios de ruptura: de la teología antropológica a la ética ontológica

Al completar sus estudios de historia en Maguncia, Dussel, no sólo comienza a examinar su idea sobre la filosofía sino también a desarrollar cierta pericia en el saber histórico. Como lo había intuido en Nazaret, ahora se trataba de comenzar desde AL una reflexión filosófica de la historia escrita desde los vencidos. De un repensar la historia y la crisis ante el mundo de lo obvio y lo habitual. He aquí la importancia de partir desde lo cotidiano. Pues, de lo pre-filosófico emerge la filosofía y, por ende, el filósofo. Esta emergencia del pensar filosófico implica también caer en crisis⁶⁹, de esa manera se producen rupturas y separaciones. Pero es necesario *saber* alejarse de la proximidad habitual con las cosas, del “mundo de lo obvio”. El “plácido burgués” (acomodado), nos dice Dussel, no sabe lo que es crisis; en cambio el pobre, el tenido por miserable y marginado puede replantearse preguntas originarias, es decir, puede *llegar a ver “desde afuera”*. He aquí su posible bienaventuranza, la posibilidad de llegar a la sabiduría... “El filósofo en cambio -nos dice-

⁶⁹ Refiere Dussel el verbo griego *krínein*: alejar, separar, juzgar; la crisis es el “juicio del tribunal”.

ha debido *convertirse* al pensar; ha debido abandonar una vida segura para cuestionarse sobre todo”. Es *separación* de lo que procede y *adhesión* a lo que viene. *Renuncia* a una forma de vida y de situarse en el mundo lo mismo que, por otro lado, se encamina a la *aceptación* de un nuevo horizonte existencial que da sentido original a su pensamiento y actos “desde fuera”. Y, ahí es donde ve o se produce la proximidad entre lo no-filosófico y la exterioridad. Espacio común que abre el camino a la trascendencia desde una ética de la alteridad, a la apertura de un horizonte diferente al preguntarse no sólo el porqué de las cosas sino, también, del sujeto de éste porqué.

Para Dussel, en síntesis, la filosofía parte desde la *negatividad* de lo no-filosófico, del carácter contingente de “lo obvio”, lo cual implica ruptura, conversión del ser en un mundo cotidiano cosificado. Positivamente: instauración de una trascendencia, de un pensar alternativo como modo de ser en el mundo y de orientarse reflexivamente. Esta tensión deviene, ya para fines de los años sesenta, en compromiso y búsqueda de un criterio sobre la labor del pensar latinoamericano. La estrategia del profeta consiste, por tanto, en situarse desde los pobres y desde allí hacer el diagnóstico y el estudio de las patologías de la sociedad.

Al regresar al país en 1966, Dussel reside en Mendoza (Argentina); desde este año hasta 1975 se hace cargo de la cátedra de ética en la Universidad Nacional de Cuyo. Allí, refiere Díaz Novoa, que todo era fenomenología: Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur, Husserl y, sobre todo, Heidegger: “europeísmo en el pensar nacional y nada de pensamiento latinoamericano”. Hasta este momento, el americanismo de Dussel había sido un tanto romántico y nostálgico. Pero en Latinoamérica estaban sucediendo serios fenómenos socio-políticos que a nivel nacional e internacional (injerencias militares imperialistas, revueltas juveniles, guerra de Vietnam)⁷⁰, sacudían profundamente la conciencia de la joven generación intelectual y, con ella, la de Dussel. En Argentina triunfaba el fantasma populista del peronismo y se sucedían las dictaduras militares de Onganía, Levingston y Lanusse. En Medellín, Colombia, se reunía en 1968 la II Conferencia General del CELAM, que denuncia la violencia institucionalizada en AL y opta por los pobres. En toda Latinoamérica se tomaba conciencia del subdesarrollo económico, social y político cuya solución no sería hallada en el desarrollismo porque, según la nueva Teoría de la Dependencia, el subdesarrollo no se definía como un simple atraso, sino como la directa consecuencia estructural del pasado colonial y del presente neocolonial capitalista, se exigía una ruptura (Díaz Novoa, TD2000-2001:93).

⁷⁰Bajo el contexto de la “Guerra Fría”, Mayo del 68, la revolución cubana y la guerra contra Vietnam, ya para finales de la década de los años 60 es, indudablemente, Levinas el que permite a Dussel re-articular su horizonte de comprensión; más tarde, incorpora a Marx, a Marcuse, la teoría de la dependencia, a P. Freire y su pedagogía del oprimido, y otras ideas filosóficas que como las de Karl-Otto Apel, subsume al ir construyendo su idea de alteridad, que consideramos nuclear en su filosofía de la liberación.

Tras su regreso “definitivo” a su país Dussel, para ese entonces, termina (1968)⁷¹ *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*; cerraba aquí su trilogía: la hermenéutica ético-antropológica de los griegos, semitas y cristianos. La idea centrada en la construcción de una interpretación netamente simbólica, se comenzaba a reconfigurar y a abrirse a otras interpretaciones. Su estudio sobre la Cristiandad pasaba, así, de la reconquista de España a la conquista de América. Era justamente la extensión hasta el presente de este *choque* entre dos mundos, el europeo y el amerindio, lo que le venía preocupando. Era el *enfrentamiento asimétrico* entre estos dos mundos, con el consiguiente encubrimiento de dominación y destrucción del uno sobre el otro en nombre de la Modernidad, lo que le preocupaba.

Todo esto va a poner en crisis la interpretación culturalista del modelo ricoeuriano apto, como bien nos lo subraya el propio Dussel, para la hermenéutica de *una cultura* considerada en sí misma, pero no para analizar el fenómeno de la dominación, es decir, el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas y la relación de dominio. Enfrentamiento asimétrico que lo había captado ya entre las culturas judía y griega, antes que entre la europea y la latinoamericana –como bien nos lo indica C. Beorlegui. Aquí, a través del tránsito que efectúa con la hermenéutica heideggeriana, el preludio a todo un nuevo escenario que inicia al tomar muy en serio los argumentos de la teoría de la dependencia, la idea de exterioridad de Levinas, los cuestionamientos que sobre la filosofía latinoamericana hace Salazar Bondy, así como la dialéctica de la negatividad y algún que otro de los aspectos críticos que a la sociedad capitalista desarrollara la Escuela de Frankfurt.

2.11. De la ontología culturalista a la crítica de la metafísica moderna.

A finales de la década del 60, aunque Dussel entiende el humanismo todavía en el marco del horizonte de lo cultural, distingue, no obstante, entre *antropología cristiana originaria* y *humanismo de la cristiandad*. La importancia crucial de esto es que, la primera, indica una comprensión del hombre que se abre a la exterioridad del pobre, del Otro, de la persona como persona; la segunda, en cambio, es ya una ideológica ontificación de la experiencia cristiana en el marco de una cultura ilegítima de dominación llamada Cristiandad. Por ello el dualismo no toca la esencia del cristianismo, sino la esencia de la cristiandad bizantina,

⁷¹ Esta obra, que más bien resulta ser un preludio a la problemática latinoamericana que, para Dussel, arranca propiamente en el siglo XV, recordemos que lleva como subtítulo *Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, es parte de una trilogía geopolítico-cultural, que introduce al pensar filosófico latinoamericano. El autor, después de haber escrito el *Humanismo Helénico* entre 1961 y 1963 (publicado en Buenos Aires por Eudeba en 1974) y, luego, el *Humanismo Semita* en 1964 (publicado por la misma editorial universitaria de Buenos Aires en 1969), ofrece ahora el tercer momento de su trilogía, pretendiendo demostrar que el humanismo de la *cristiandad*, que debe distinguírsele de la antropología cristiana, cayó muy pronto en un dualismo alma-cuerpo, perdiendo, *sólo en parte*, la *comprensión unitaria de la realidad humana*. De manera que, en ella, refiere el desarrollo de la tensión entre este dualismo antropológico -que considera de raigambre griega- y la unidad antropológica (centro de la doctrina de la persona) de tradición semito-cristiana que se extiende como forma de dominio hasta AL.

latina y el mundo europeo moderno. De esto que determine, a raíz de su crítica, que sólo una *antropología de los oprimidos* que supere radicalmente los supuestos del dualismo antropológico; y, conjuntamente con esto, la *crítica a la metafísica moderna del sujeto*, como *exteriores* a la *totalidad cultural de dominio*, podría dar lugar a una filosofía de carácter liberador (Dussel, DAC1968:287).

Esta es ya la apertura hacia un nuevo horizonte de comprensión cuya emergencia se va conformando a finales de los años sesenta. Apertura que no sólo da lugar a la crítica teológica, sino, también, que parece ir a la par con la crítica filosófica y la emergencia de todo un nuevo proyecto filosófico de crítica a una totalidad vigente. En donde, definitivamente, el sujeto ya no se comprende a partir de sí, ya que su ipseidad es en sí misma casi un sinsentido, pues el sentido le está siendo ya sugerido no sólo en clave levinasiana, sino a partir de la negatividad e inevitabilidad de la condición y la muerte del inocente, de las víctimas, del que sufre las malicias y errores del sistema. He aquí lo que le pica e indigna y, por ende, el reto de su pensar realista y crítico ante la condición humana.

De ahí, que el modelo explicativo de Ricoeur entre en crisis para Dussel y su superación se torne necesaria. En efecto, hacia fines de la década de los 60 se conjugan varios factores que se consideran como detonantes de una ruptura en su reflexión filosófica. Entre ellos: la irrupción de las ciencias sociales crítica en AL y, con ella, la Teoría de la Dependencia, abanderada, principalmente, por los más diversos marxismos, -entre ellos la influencia de la crítica heterodoxa de la escuela de Frankfurt, en especial la de H. Marcuse- trasfondo de muchos de los movimientos populares y estudiantiles, en particular el Cordobazo de 1969. Luego, con la publicación de *Totalidad e Infinito* a finales de la década de los años sesenta, todo converge en una nueva visión de la sociedad, de la cultura y del ser humano. Así, iba encontrando desafueros y descubriendo asimetrías ante la dominación, no sólo en el plano mundial sino también: a) en la cultura eurocéntrica, metropolitana que dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; b) en las culturas poscoloniales (a inicios de siglo XIX), escindidas internamente entre: 1) grupos articulados a los imperios de turno, élites “ilustradas” cuyo dominio significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional; 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista. Se trataba, entonces, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía la escisión ante el concepto “substancialista” de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas no sólo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como dominación y explotación de una sobre otras. La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles de la totalidad dominador (Dussel, 2006:29-30).

He aquí el prelude de una ruptura teórica que aunque no invalida totalmente lo anterior anuncia la superación de un profetismo mesiánico ingenuo y romántico a la vez que indica,

desde ya, una superación de la ontología eurocéntrica. Los años transcurridos desde los inicios de los años 60 hasta los del 70 resultan fundamentales, ya que a partir de estos últimos, gracias al movimiento intelectual surgido en AL y a los movimientos históricos de liberación, se produjo una transformación radical en la actitud de un grupo de intelectuales. Surge así la denominada filosofía de la liberación. Se trata, para Dussel, a partir de este nuevo horizonte, de superar la raíz de la dependencia y de toda opresión en sus más diversos aspectos.

Si la experiencia en Medio Oriente fue vitalmente conmovedora en *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad* Dussel se sumerge en la problemática teórica de la evolución teológico-antropológica del judeo-cristianismo antes de la conquista de América. Esta reflexión, gracias a la orientación teológica de J. Daniélou, C. Tresmontant, P. Ricoeur y J. Lortz, entre otros, traza los lineamientos de fondo de sus investigaciones. En este sentido parte de la idea –contraria a la que sostenía en *El Humanismo Semita*- de que *la antropología de la cristiandad latina y bizantina no defiende claramente una comprensión unitaria del hombre*, lo cual le hace caer en cuenta de que no había superado dicha antropología, considerada raíz de todo dualismo. Para mostrar esto, se sigue situando a nivel de la estructura intencional de estos pueblos. Pues sostiene que el humanismo de la cristiandad nació en tierra judía -Jeshúa no bajó del cielo, nació en la historia- creció en Galilea y se extendió a Jerusalén, Alejandría, Corintio y Roma. Y, de ahí, a todo lo que luego se ha denominado “occidente”. La antropología cristiana -como trata de mostrar- continuará la tradición hebrea, pero en su trayectoria sufre numerosas, significativas y radicales modificaciones. Cuestión, dentro de este marco y para nuestros fines, central en la construcción de su idea de la alteridad.

Aunque hay un momento pre-filosófico, habla de dos momentos representativos: uno previo a la constitución del dualismo filosófico de la cristiandad, dado por los relatos del Nuevo Testamento o de los apocalipsis del cristianismo primitivo y, otro, posterior a dicho modo de pensar, que define al cuerpo o al alma como cosa o substancia, y con ello abre la puerta al dualismo. Cuestión que, luego, en su filosofía de la liberación cuestiona que se le sitúe como *cosa* y enrumba la finalidad de alcanzar, en cambio, un tratamiento *ético-metafísico* del problema del hombre. De ahí que a fin de responder a una concepción unitaria del ser humano, en la construcción de su idea de alteridad, se vayan forjando concéntricamente conceptos como los de *persona*, *historicidad*, *temporalidad*, *totalidad viviente* e *intersubjetividad* y, más tarde, por vía de Lévinas el de *exterioridad*. Conceptos que le serán muy útiles para recuperar los momentos pre-filosóficos del cristianismo y algunas especificidades de lo que denomina *experiencia unitaria del ser*. De ahí, su interés filosófico por interpretar textos que expresen o sean portadores inconscientes de las

estructuras⁷² de un mundo cristiano viviente, colectivo e histórico que llega hasta nuestros días.

A propósito de esta tesis (1968) sobre la continuidad y la ruptura que sufre la experiencia cristiana originaria que sostenga, en primer lugar, que la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, originándose, sin embargo, la Cristiandad *por helenización de la primitiva experiencia* (s.n.); en segundo lugar, que se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión –y, aunque quedó su fundamento último- se cayó en una especie de *dualismo mitigado*.

Esta expresión cristiana del mundo de la vida y del hombre se expande sin discontinuidad a todo el mediterráneo; de ahí que Dussel no la interprete como fruto de un sincretismo entre lo hebreo y lo helénico-romano, sino que se oponga a los que piensan de esta manera:

“Este error de interpretación se ha debido a la falta de claridad en la distinción metodológica, que hace aparecer como un sincretismo entre helenismo y cristianismo lo que en verdad fue la adopción por parte del cristianismo de una lengua e instrumental lógico, al nivel óntico y ontológico, pero no al nivel metafísico o de los últimos contenidos intencionales. La tradición de las categorías metafísicas pre-filosóficas del judeo-cristianismo son idénticas en su *fundamento* aunque hayan evolucionado en su *expresión*” (Dussel, DAC1968:18).

Se confunden así, revestidos de distintos ropajes, los instrumentos de mediación con el fundamento de comprensión; pues el fundamento comprensivo y evolutivo de dichas categorías metafísicas son las mismas. Lo cual no niega que dicha comprensión semito-cristiana no haya podido enriquecerse por el aporte del helenismo o, por el contrario, deformarse. Pues, según Dussel, ésta, como expresión multicultural, expresaba la misma experiencia comprensiva que progresaba mediante la reflexión, tematización y tecnicismo crecientes. Es decir, hubo síntesis y aún sincretismo o eclecticismo en el nivel de la lengua o la expresión lógica, pero no sincretismo al nivel de las categorías metafísicas o fundamento comprensivo que constituyen originariamente el mundo o la comprensión cristiana del hombre. Por todo esto, entiende que de lo que se trata, no es de un enfrentamiento entre la filosofía helénica secularizada y la teología cristiana sino un *enfrentamiento* entre la cosmovisión helénica ante la judeo-cristiana.

“Este enfrentamiento del cristianismo ante la ‘filosofía’ helénica no es el de una filosofía con otra filosofía, sino que fue la oposición clara de una estructura intencional con otra estructura intencional, es decir, la de un sistema implícitamente filosófico, ejercido a nivel del mundo cotidiano, ante otro sistema que había llegado a ser también explícitamente filosófico” (Dussel, DAC1968: 19).

⁷² Estructuras antropológicas en el sentido de una comprensión humana de un “nosotros” como comunidad histórica, en su sentido concreto, existencial. De ahí que se dirija en tanto que filósofo, no sólo a discernir los elementos de una filosofía, sino también a estudiar una estructura antropológica pre-filosófica, dada efectivamente, antes que el pensar haya sido situado reductivamente a su objeto como un “ente” a ser tematizado. Pero, ¿por qué no se originó, tempranamente, la filosofía en el mundo judío?

En efecto, señala que el judeo-cristianismo naciente se comporta ante lo griego como poseyendo una “comprensión” del ser que se opone a la “comprensión” helénica y que hasta el mismo concepto de “filosofía” entre los griegos necesita hoy una nueva definición existencial. Pero esta no es la cuestión que nos interesa aquí, por eso sólo hacemos alusión a ella. Lo que sí interesa de ésta comprensión del mundo y de la vida de la cristiandad es que, ésta, al definir su reflexión en el nivel ontológico-filosófico, da lugar a la ambigüedad del relato pre-filosófico y, en tanto se aparta de una consideración *metafísica unitaria del hombre*, le da la espalda, no sabiendo, luego, desembarazarse de la necesidad de categorizar ónticamente al hombre de modo dualista. Así, nace lentamente para Dussel la “filosofía de la cristiandad”⁷³ y, con ella, el dualismo antropológico. Esta ontología como ideología de dominación se fue construyendo eclécticamente, es decir, eligiendo desde dentro de su posición comprensiva, todo material que instrumentará la reflexión utilizable de la comprensión helenista del mundo.

De ahí que considere que puede haber continuidad de fundamento y cambio del sistema expresivo u órgano lógico, pero no, en lo esencial, de su fundamento ontológico. El hombre será considerado como *una existencia unitaria corpo-animada*, como “persona” o el “rostro” del otro como *exterioridad*, como libre y por ello responsable y causa del mal moral, como sujeto de las actividades del cuerpo, incluyendo entre estas la vida sexual en franca oposición al pensar maniqueo. He aquí el deslinde y la conexión que establece a fin de establecer una interioridad trascendental y personal.

Estos, considera Dussel, son algunos de los contenidos originarios de esa antropología cristiana. El hombre es un ser creado a imagen de Dios que por ejercicio de su libertad llega a la semejanza o a la divinización participada; por todo esto comprende de manera radical la temporalidad y la alteridad. Todo esto se dio en la época de la constitución de la antropología cristiana. Sin embargo, después, bajo la influencia de la ontología helenística, se produjo la “ruptura” y el pensamiento cristiano no podrá impedir un cierto dualismo. De todos modos, conviene en que los cristianos lucharan contra este dualismo que se impuso en la filosofía medieval, exceptuando pocos autores, mitigándolo siempre gracias a la doctrina de la “persona” (Dussel, DAC1968:29).

Se trata, para Dussel, de algo previo y fundamental, pues lo que le interesa son *las estructuras básicas de la vida cotidiana del mundo cristiano y su posterior desvirtualización en la cristiandad*. De ahí, su interés por una interpretación implícita del hombre como *persona*, de que ésta sea *tarea de la filosofía*, del quehacer de la historia de la filosofía que estudia los supuestos de la misma filosofía, dada ya germinalmente en el mundo primitivo o medieval... Por ello, su investigación trata de esclarecer la base de la vida cotidiana del cristiano, de su cultura, de su “actitud natural”.

⁷³ Horizonte que tiene su punto de partida en la fe, en la revelación como redención histórica.

“Estas estructuras o contenidos intencionales, la comprensión cristiana del hombre, no es solo una antropología que pueda servirnos para después estudiar la antropología filosófica explícita, sino que nos sirve igualmente para investigar desde ya los contenidos factuales de la cultura cristiana en general. La filosofía antropológica de la cristiandad medieval trabajará reflexivamente con un instrumental lógico todo lo que ya antes portaba en sí la cultura cristiana al nivel de la cotidianidad existencial” (Dussel, DAC1968:30).

Y, he aquí que, además de sugerir, primero la idea de “persona” como *totalidad viviente*, como unidad corpórea y animada, apunte a los *contenidos factuales*, a su existencial cotidianidad. En este sentido, visto desde su ontogénesis, el pensamiento cristiano moderno alias Cristiandad nació sobre el “tronco de la tradición semita” y no sobre la del helenismo; que es, en su rama hebrea, como nos dice Dussel, el judaísmo. He aquí su estructura intencional *a priori*, portada por la conciencia colectiva, histórica y viviente de su Iglesia. Ellos tomaron progresivamente conciencia de las exigencias cotidiana de su propia comprensión del mundo y tuvieron que expresarse en diversos mundos culturales.

Aquí, uno de los puntos claves del cambio de instrumentos interpretativos y de estructura argumentativa de otra lengua como base lógica. Pero estos no son más que medios interpretativos y de expresión que no debe confundírseles con el fundamento o los contenidos de la experiencia cristiana, que involucran ya una cierta consideración dualista del ser del hombre. En este caso, según Dussel, la expresión metafísica y pre-filosófica del cristianismo primitivo tomará decididamente el camino de la ontología griega. Con esto queda fundado el dualismo. Es decir, de una experiencia de tipo hebreo ortodoxa viviente se pasará a una teología y filosofía de tipo cristiano-helenista: la Cristiandad. Así, queda refutada la equivocidad de la cristiandad como cultura e ideología de dominación y su confabulación con el ideal de modernidad.

Puntualizando: lo que avanza Dussel en *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad* es que hubo una *síntesis*, más bien, una *transposición*, en el nivel del instrumental interpretativo, lógico, ontológico. Es decir, de una teología rabínica hebrea original se pasa a una reflexión inspirada y guiada por la ontología helénica. Por el contrario, en el nivel del fundamento, de los contenidos, de las estructuras antropológicas hubo *continuidad*, aunque *gravemente comprometida*, cuyo fruto fue el dualismo quedando en la “omisión” su expresión existencial, fáctica y unitaria. Y, para construir un discurso “más acá” de lo teológico, Dussel recurre a las ciencias sociales para clarificar y explicitar la realidad del pobre y así elevarlo a categoría filosófica como realidad concreta; de ahí que trate de recuperar e incorporar ese origen teológico primitivo, es decir, volver al tronco de la tradición semita con la finalidad de des-encubrir toda una *situación* aún presente en AL.

2.12. Y “el Verbo” se hizo carne en AL

¿Qué tipo de judaísmo es el que da lugar a la Cristiandad? Dussel observa que en el judaísmo palestino, el estado definitivo del hombre, el de su bienaventuranza escatológica no se alcanza por la inmortalidad del alma sino por *la existencia del hombre total resucitado*. Con Filón de Alejandría puede entenderse la doble creación y con ello la influencia helénica. Pues, en la idea primigenia del hombre, el cuerpo es descartado como algo negativo. Dussel quiere recobrar su *positividad*. Pero, ¿quién es que resucita? ya que de la idea perfecta de hombre participará el hombre empírico. Así, según la alegoría, creó Dios al primer hombre mortal, Adán; al cual se le atribuye el pecado originario que ha hecho de los hombres sus descendientes, criaturas *afectadas* por la iniquidad, la prevaricación y el pecado. De modo que los demás hombres aparecen sólo por generación, no proceden de la mano de Dios sino del hombre mismo. La visión de Filón -de este hombre y el mundo- queda expresada para Dussel cuando escribe que:

“...el mundo era su casa, su ciudad, porque ninguna construcción había sido todavía edificada por las manos del hombre en madera o piedra; habitaba con toda seguridad como en su patria, al abrigo de todo temor, por el hecho que había sido digno de gobernar todos los seres de la tierra...” (De Opificio, 142).

Perdida la unidad originaria a partir del judaísmo helénico, Dussel no deja de indicar que aunque Filón ha aceptado el dualismo platónico, tanto por la defensa de su mundo trascendente de ideas como por la separación de cuerpo y alma; éste defiende, al mismo tiempo: la creación del hombre por Dios, la del origen del mal en la libre responsabilidad de Adán, así como la del dominio de la naturaleza por el hombre. De ahí, luego, para la teología de la Cristiandad la justificación, ya desde los primeros Concilios, del dominio del hombre por otro hombre. (Tesis fundamental que falazmente se justificará posteriormente). Llega Dussel, sin embargo, a la idea de que Pablo de Tarso tendrá mayor coherencia en su antropología al no aceptar la anterioridad del hombre ideal, es decir, al no separar al hombre espiritual y constituirlo como “otro” hombre, sino al manifestar una visión *unitaria* por la dialéctica entre Adán y Cristo y el orden del hombre según los procederes de la *carne* o del *espíritu*. El mundo de la corrupción y la muerte será vencido por el Reino de Dios que es la resurrección de los que han muerto. Pablo lleva esto hasta sus últimas consecuencias. Cuestión que rechazará el cristianismo gnóstico. Pues, entre los judeo-cristianos, no hay posibilidad de una acción nueva de este “hombre-espiritual” en tiempos futuros, porque desde el comienzo es una realización absoluta. No obstante, al admitir al *hombre celeste*, ésta teología manifiesta su carácter agnóstico, el cual para los griegos resulta un profundo escándalo, pues no hay en ella evolución ni inmanencia. Con Filón de todos modos, nos dice Dussel, nace una filosofía pensada por judíos (Dussel, DAC1968, 42).

“Este filósofo hebreo poseyó conciencia explícita de la diferencia entre comprensión existencial y filosofía, entre la experiencia pre-filosófica del ser que determina el tratamiento filosófico del mismo ser en cuanto pensado. Toda una estructura intencional de la vida cotidiana estaba posibilitando la aparición de una filosofía nueva” (Dussel, DAC196:43).

En el evangelio de Juan, punto de partida y llegada de toda antropología cristiana, el Verbo se hace carne. La exégesis teológica contemporánea remite “verbo” a “Palabra de Dios”. Dussel interpreta, sin embargo, que la traducción del hebreo *dabar*, significa tanto *palabra* como *exterioridad*. Es Dios mismo por su expresión creadora el que asume la condición humana. Y, si en hebreo “carne” no significa “cuerpo” ni tampoco se opone al “alma” -que en el Nuevo Testamento significa “vida”-, “carne” (*sárx*), que viene del hebreo *basar*, indica la *totalidad del hombre*. Lo cual categóricamente indica para Dussel, dos órdenes: el divino, donde *Dabar* o Palabra divina es la *revelación*; y, el orden humano, la *totalidad* que se nombra sintética y simbólicamente con el término *carne*. De ahí que encuentre proximidad entre Juan y Pablo, entre la idea de exterioridad y lo pre-filosófico.

“El Dios vivo, en absoluto trascendente, asume la condición humana radicalmente, e instaura un nuevo orden. Este nuevo orden interpersonal no desdobra al hombre dualmente como el ‘cuerpo-alma’ de los griegos, sino que irrumpe en la historia permitiéndole a esta tener un doble destino. El hombre es uno, la situación del hombre es doble: o *dentro* de la Nueva Alianza con Dios, o *fuera* de ella. No se trata de dos elementos al interior de la individualidad antropológica, sino de dos categorías: totalidad (*carne*), alteridad (Palabra de Dios)” (Dussel, DAC1968:45-46).

De ahí que Dussel trate de situar su intención antropológica y que nos diga que Pablo nos habla de dos órdenes -que ya ha indicado: el “cuerpo-psíquico” que no expresa, de ninguna manera, un cuerpo y un alma, sino una *totalidad viviente*. Lo que quiere significar “cuerpo-espiritual” es la *totalidad* biológica, viviente o carnal del hombre elevada al orden de Espíritu, lo que después se llamará *gracia*. Pues hay un orden de lo meramente viviente. El primer hombre, Adán, fue hecho *alma viviente*; el último es un *espíritu vivificante*. De aquí la importancia de situar bajo este fundamento su idea de la *persona*. Pues, no es lo espiritual primero, sino *lo psíquico* y luego lo espiritual. El primer hombre, nacido de la tierra, es terrestre; el segundo, viene del cielo. En este orden es espiritual, sobrenatural y definitivo.

Para Dussel, Pablo enfrenta la doctrina común de las escuelas rabínicas en las que Filón es un ejemplo helenizante. El “primer hombre” no es una idea arquetípica ni platónica del hombre ni es un hombre mítico o primordial, sino que es Adán, creado por Dios como “cuerpo-viviente”. El Adán escatológico o “último hombre” viene a ocupar el lugar del hombre primordial de los babilónicos, o sea, la idea arquetípica o el hombre divino, que en este caso es Jesucristo. El mesías, por tanto, no es un hombre que viene primero, sino que viene después de Adán para recuperar la historia destruida por el pecado del primer Adán. Adán es un hombre terrestre, el primer hombre; Jesucristo, en cambio, es el hombre celeste, que viene después y que otorga el Espíritu. Con este Espíritu hay una vida nueva y resurrección. Ese espíritu que se da gratuitamente a los hombres los hace entrar en el Reino de Dios. No hay dualismo entre cuerpo y alma, sino que hay dos órdenes o categorías, como se ha dicho: el reino del hombre terrestre o carnal, que es mortal; y, el reino de Dios, reino celeste o espiritual que se hace definitivo mediante la resurrección. Así, el verbo se hace carne. Lo cual significa que Dios mismo se rebeló a sí mismo irrumpiendo en la

totalidad de la historia del hombre como historia de la carne, y transformándola en historia del espíritu o Reino de Dios. (Ver la relación entre historicidad y persona). Esta dialéctica establece la de la Imagen de Dios y el hombre terrestre (siervo de Yahveh) que ha perdido dicha semejanza divina por el pecado. Se establece, en definitiva, una bipolaridad entre dos órdenes. La “carne”, aunque muerta o caída, puede, sin embargo, ser resucitada. Jesucristo, como la imagen de Dios, asumirá la totalidad de la condición humana, en su limitación, finitud, sufrimiento y muerte, dando así un sentido a la corporalidad, un sentido positivo ya que se entiende como mediación de salvación.

En síntesis, Dussel llega a la conclusión de que en esta comprensión antropológica del hombre existe una sola humanidad histórica, un solo mundo, la *carne*, la totalidad, antepuesto a la trascendencia divina del *logos* eterno, es decir, al Dios creador: *el Otro*. El orden humano finito, descendiente del Adán pecador, puede perder el ser imagen de Dios por el uso de su libertad. Esta antropología es constitutivamente histórica y la persona como sujeto de historicidad juega un papel central. El origen del mal se encuentra en la *totalidad humana*, que ha sido expulsada de su situación de “primer hombre” por el pecado. La condición del hombre es la de un estar tan lejos como tan cerca de su plena humanización. La perfección es así objeto de una paciente conquista por la libertad, que espera gratuitamente el don de la liberación, es decir, el ser elevado a un *orden nuevo* en la humanidad. El hombre no está ya dado, está por darse; no puede alcanzar a partir de su propia estructura inicial su pleno acabamiento, sino que debe realizar un auténtico salto metafísico. El hombre *carnal* (individuo de donde procede la especie humana) es primero, pero sólo el hombre *espiritual* tiene definitivamente salvación ya que el orden del espíritu supone la carne y la sitúa en la intersubjetividad salvífica de la Alianza con Yahveh. La inmortalidad no es de ninguna manera -sino la resurrección-, la doctrina escatológica fundamental (Dussel, DAC1968, 50-1).

Esta antropología se va constituyendo, en sus elementos esenciales, a través de la tensión entre el pensamiento cristiano y el helenístico, así lo pre-filosófico se constituye en filosofía dentro de un tiempo escatológico que constituye todo un horizonte existencial.

Esta escatología, según Dussel, es la que ha predominado y se ha secularizado en occidente y no la griega, que enfrenta la muerte serenamente y que quiere morir mil veces ya que cree conocer la doctrina de la inmortalidad del alma. La visión judeo-cristiana ve la muerte como fruto del pecado, como una muerte real, como un hecho dramático que hace gemir, llorar, espantarse. Si no hay resurrección la vida no tiene sentido.

Sólo por la noción de *persona*, (*prósopon*) en su primitiva acepción de “rostro” o “cara”, nos dice Dussel, la antropología cristiana recuperará la *unidad perdida*, pues esta *da cuenta del ser unitario del hombre en su radicalidad* y no lo considera simplemente como un ente ni como un animal diferenciado por la racionalidad, sino que permite considerarlo como *alteridad*, como *el otro desde el cual se constituye el mundo moral*. En definitiva, considera

que el término Adam hebreo, del Antiguo Testamento, no significa exclusivamente una persona singular, sino que este equivale a humanidad como *totalidad* (Dussel, DAC1968:93).

De ahí que llegue a la siguiente conclusión: que la cristiandad al aceptar las categorías propias de la ontología griega, entró en un callejón sin salida en cuanto a la descripción de la persona, tal como la vivió el originario mundo judeo-cristiano. De esto que, con su óptica escisión dualista, nunca pudiera superar lo supuestos de dicha ontología⁷⁴.

“...la noción de persona como *exterioridad metafísica* más allá de la ontología es la noción que impidió siempre a la cristiandad caer en un dualismo radical. Apresada en el dualismo categorial griego, sin embargo, se debatió siempre por encontrar la *unidad perdida*...Lo hizo en parte la cristiandad y, por ello, nunca llegó a formular la unidad antropológica adecuadamente” (Dussel, DAC1968: 283).

Persona, entonces, nos dice, no es máscara en el sentido del teatro griego ni simplemente lo que resuena (*per-sonare*), es más simple, realmente: el rostro del otro en cuanto otro. Desde los Padres de la Iglesia, incluyendo en esto a Boecio y al mismo Tomás de Aquino, se había perdido la categoría interpretativa metafísica de los profetas y Jesús que podríamos denominar “exterioridad”, alteridad: el otro en cuanto otro. La noción de persona nombra, exactamente, el ámbito que se encuentra más allá del horizonte del mundo, del ser y, por tanto, más allá de la ontología (Dussel, DAC1968:282).

A partir de esta obra *-La dualidad en la antropología de la cristiandad-* comienza Dussel a no usar indistintamente *ontología* y *metafísica*. En esta obra, precisamente, en donde nos indica la distinción entre el horizonte griego y la exterioridad metafísica de la realidad del otro en la experiencia judeo-cristiana. El otro como otro *es alguien* que se manifiesta en mi mundo como un ente, como un rostro; pero que al mismo tiempo se avanza como lo que está *más allá* de mi mundo en su mundo, en su secreto, en el misterio. El otro no puede ser *representado* desde mi horizonte, porque vive desde su horizonte, desde su libertad, como *exterioridad* ontológica o metafísica de sentido; pues, el otro como otro es persona. El otro adviene en el mundo como “*carne*”, como *totalidad viviente*, siendo una realidad que es, al mismo tiempo, palabra provocante, interpelación a la justicia, carnalidad suplicante: - “¡Tengo derechos!” “-¡Tengo hambre!””, exclama. No es ciertamente sólo un alma ni un cuerpo: es *alguien* que, *más allá* de mi mundo le revela a Dussel *omnimodis* la realidad que desde AL interpela.

Obviamente, para Dussel se trata del descubrimiento ético-metafísico de la *pobreza*, de *lo positivo olvidado desde la negatividad de la condición*, es decir, de la *realidad*

⁷⁴ “La persona del Verbo es así un centro de atribución de sus actos, de su ser. Es la persona la que tiene cuerpo y alma; es a la persona a quien se imputa el mérito y el castigo; ella es la que puede decir: ‘Yo Soy...’. Estamos todavía en el nivel teológico. Sin embargo, bien pronto, esta noción pasará a la cotidianidad de la cristiandad, y desde ella será tematizada progresivamente la naciente filosofía cristiana” (Dussel, DAC1968:274).

latinoamericana. Aquí los cimientos de todo un filosofar. Ahora bien, ¿qué le aporta o representa Heidegger ante esta novedad?

2.13. De Ricoeur a Heidegger

En *Lecciones de Introducción a la Filosofía* (inédito de 1968), ya nos propone Dussel que iniciarse en la Filosofía es comenzar a *filosofar*. Es un plantearse desde el comienzo el *fundamento* sobre el cual pueda edificarse después toda la filosofía, todo el quehacer humano, todas las ciencias positivas. Es un comenzar pensando el *suelo* sobre el que deberá echar sus raíces el árbol de la *existencia humana* reflexivamente replanteada. De manera que, nuestro filósofo, al dejar expedita la vía ontológica, descubre que la “introducción a la filosofía” es la primera dimensión de la “antropología filosófica”. Pero, el hombre -que bien se inicia en la filosofía, en el pensar reflexivo o bien pueda que no lo sea a tal grado-, *en* este hombre que *está siendo* en el mundo desde su pensar, emerge inevitablemente la preocupación por el fundamento. Clarificar y analizar este hecho, pensar este momento primerísimo, que es supuesto por todo lo humano, que soporta todo lo que el hombre es y hace da apertura al propósito de la filosofía. Si este propósito ilumina al hombre en su esencia y lo describe en sus notas radicales, entonces, se trata de antropología filosófica. De modo que, la filosofía entendida de esta manera involucra la totalidad del ser humano. Es un proceso de comprensión del mundo y de sí mismo. Por tanto, como se trata también de una historia antropológica, es decir, de una historia de la manifestación y descubrimiento de lo que el hombre es en el mundo, de la verdad del ser y su en-cubrimiento (mentira y olvido), ésta -por aproximación concéntrica-, es una historia de la ontología fundamental del ser y del pensar filosófico.

Por consiguiente, en la interpelación de esta historia, en el hecho de pensarla, no se trata de una mera historia informativa sino que, por el contrario, se trata de una *des-presentización del hoy* latinoamericano, de un dejar al presente desguarecido, de una des-habitación de los usos del “se”. Pues, quien olvida el sentido de su pasado abandona las riendas de su destino propio y lo entrega al impersonal y colectivo *se*. Y, he aquí, el sentido de efectuar una historia *des-tractiva* de la ontología, de la temporalidad de la historicidad como modo de vivirla o de *ser-en-el-mundo*. Dicha historicidad, en sentido heideggeriano, tiene también que conquistarse (*erobert*) *en contra* de la encubridora interpretación vulgar de la historia del *Ser-ahí*. He aquí, en lo esencial -en esta transición- el carácter de la apertura y la orientación teórico- metodológica que tiene la recepción crítica de Heidegger.

La historicidad auténtica, nos dice Dussel, sólo comienza cuando alguien descubre que su acontecer es histórico porque libre, éste, se deja manifestar como herencia de una tradición cultural que ha sido *críticamente* “puesta-ante” un pensar meditativo: de este modo es des-presentizado (explicado por su pasado y no por su presente), des-habitado (sacado del

marco de lo habitual), en vista del “proyecto” futuro y personal. Es decir, el hombre que vive su historicidad auténticamente es, tomando la palabra a Heidegger, “un ente que en su ser es esencialmente ad-venidero (...), de tal manera que, libre para su muerte y estrellándose contra ella, puede arrojarse retractivamente (...) sobre su *ahí* fáctico (todo lo dado y que lo condiciona), y... haciéndose de las posibilidades heredadas, puede sobrellevar su estado de arrojado (al mundo)” (Dussel, LIF1968:76).

De ahí que su “historia antropológica”, como histórica, lo que intenta es indicar las líneas generales de dicha *des-trucción*⁷⁵ que ya anuncia. En efecto, *destrucción*, por su origen latino, es una negación de negación, una de-negación; niega la negación para que aflore *lo positivo olvidado*. De modo que destrucción de la historia no es otra cosa que enfrentarse a lo obvio con un pensar meditativo, un *ablandar* la *tradición endurecida* y *disolver* las capas *en-cubridoras* producidas por ella, subraya Dussel.

Nuestra tarea *des-tractiva* (crítica), nos dice, como el des-armar el “olvido” para que reaparezca el sentido del ser, es comprensión que implica épocas y horizontes culturales y constituye el fundamento de todo *pensar auténtico* y no sólo depende de ella un proyecto personal sino, igualmente, el destino colectivo, ya que en la tradición se funda simultáneamente el destino colectivo (“mi” nosotros) por el cual comprendemos el acontecer histórico del hombre en el ser-con-otros. Es la historia de la cultura, de ese *nosotros* en el que hemos heredado el *ethos* de una tradición (la judeo-cristiana y greco-romana) y nos es necesario ahora *pensarlo* para convertirnos en una ex-sistencia auténtica. De lo contrario erraremos en lo obvio, en el olvido del ser, en la ingenuidad culpable. Introducirse así en esta historia, en esta antropología es, para Dussel, penetrar hasta la raíz de la historia mundial, pero asumiéndola críticamente. Pues el hombre es *lo fundamentalmente* histórico, porque la historicidad no es sino un modo de vivir la temporalidad inherente a su esencia.

De modo que al entrar en esta fase de crítica, de *des-trucción* de la historia de las éticas, esta se torna para Dussel, a la vez, en *des-cubrimiento de la gestación histórica de una ética ontológica*; lo cual, por tanto, le permite con más claridad no caer ya en los supuestos de la metafísica de la subjetividad, los cuales dan lugar a las más diversas interpretaciones ónticas sobre la ética. Esto es fundamental para la ética ya que ésta se entiende no sólo como un momento del acontecer humano, sino también como parte de la misma ontología

⁷⁵ Des-tractum, participio de *destruere*, compuesto de *des*: partícula negativa y *trucidare*: matar cruelmente; *trux*: terrible, atroz. Siguiendo a Heidegger, para Dussel, *des-trucción* indica ese camino de retorno en busca de lo olvidado. Por ello *des-truir* es un *des-atar*, *desmontar*, *escombrar* y no simplemente *arruinar*. *Destrucción* de la historia no es una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. Por tanto, no significa *aniquilar*, sino *desmontar*, es un *desarticular* necesario y crítico a fin de *abrir* y *liberar* nuestra comprensión para aquello que en la tradición se nos asigna como ser del ente. Es una negación de la negación para recuperar positivamente lo olvidado.

que piensa el obrar del hombre desde y fundado en el ser; es decir, desde los supuestos no pensados y dicho por los filósofos.⁷⁶

Para ello será necesario descubrir un fundamento previo, oculto o no pensado desde el cual el “conocer” se muestre como un modo ya fundado de ser en otro fenómeno más originario. Pues, el conocimiento es -para Heidegger- un modo del “ser-ahí” fundado en el “ser-en-el-mundo”. Este, por tanto, como exige para Dussel de una exégesis previa, no puede detenerse en la descripción de las relaciones de un sujeto con un objeto. Ya, antes, el hombre está en un mundo no meramente como sujeto. El hombre se encuentra, por un “acontecimiento co-participativo” ante el *factum* primero e irremediable, es su esencia misma des-cubrir por la comprensión existencial fundamental al ser que antes se le ha manifestado o *le ha dado su sentido*.

Todo lo resume Dussel diciendo que el hombre moderno confundió la *téjne* con el *ethos*. Desde el modo habitual de vivir en el mundo escuchando la voz y siendo iluminado por la prioridad del ser (como último horizonte), es para él ya comenzar el des-cubrimiento de la *ética ontológica* a fin de encontrar un meollo común. La historia de esta ética (*ethica perennis*) se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *ethos* concretos. De ahí que, para Dussel -al tratar de aclarar esta *constitución*-, lo mismo es, en este momento, decir “de-STRUCCIÓN de la historia de las éticas filosóficas” que “des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica”. Pero si la crítica a la cristiandad y la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica, es un movimiento de liberación; sólo así, entonces, la filosofía latinoamericana (como proyecto comprensivo existencial) tiene ahora su oportunidad. En términos más concretos, el filósofo latinoamericano de la liberación de un continente dependiente, periférico y oprimido, comprende ahora la posición que le toca jugar en el futuro en la historia mundial de la filosofía al desandar el camino a fin de volver a lo originario. Ahora bien, en esta fase de transición ¿qué tan significativas son las reflexiones de Heidegger para Dussel ante los resultados de las ciencias sociales de la época?

Todas estas reflexiones, a la luz de la consideración de “lo que acontece” en virtud de un *factum* primordial e inevitable, le van a llevar a ver la realidad desde otra perspectiva. Y, como bien nos dice C. Beorlegui, desde el interrogante de las culturas y grupos sociales marginales no hegemónicos, da pie a Dussel para ir configurando un planteamiento filosófico y ético desde el “reverso de la historia” ... Este será, conjuntamente con su crítica

⁷⁶ Dussel, al inclinarse por la ontología heideggeriana considera como metafísica occidental moderna, en su máxima expresión, la metafísica sartreana del *subjectum*, para la cual la “existencia” es libertad y ésta es extrema subjetividad nadificante que hace del hombre una *pasión inútil*; ésta tiene sus matices propios como variante del *ego cogito, subjectum*; y, por último, del “sentido” o valor. Esta metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la “voluntad de poder” fue la culminación de la modernidad.

al desarrollismo, el suelo abonado, tanto en Dussel como en otros teóricos latinoamericanos para configurar, luego, la denominada *filosofía de la liberación*, a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta⁷⁷ (Beorlegui, 2006:732).

De esta manera, en Dussel, a partir de la estrategia heideggeriana, la fundamentación de la postura crítica ya ha comenzado a enhebrarse mejor al situarse dentro del ámbito de los estudios que sobre las humanidades se efectúan en Europa; parece estar convencido de que es allí y en la misma AL y no en el pragmatismo de filósofos estadounidenses en donde se pueden buscar los fundamentos filosóficos de una postura antropológica y social más justa para AL. Se va perfilando que es ya -a finales de la década de los 60- donde se inicia este proceso de ruptura ante una visión culturalista, ante la “Totalidad” como cultura y, por ende, ante toda una ontología de la dominación. Momento de transición donde se va configurando, definitivamente, un nuevo modo de interpretar la realidad latinoamericana. No obstante, desde este momento y con la finalidad de situar la conciencia histórica de AL, ¿a partir de qué postura es que Dussel va a comenzar a fundamentar su filosofía política y social, su compromiso como latinoamericano?

Una nueva problemática teórica y práctica afloraba para finales de la década de los 60 ya que descubre el isomorfismo del modelo hermenéutico de Ricoeur; pero, por otro parte, observa que Heidegger, pensando sólo en el sentido griego del ser como constitutivo fundamental, deja de lado la experiencia abrahámica del ser -aunque desmonta el sentido lineal y óntico que sobre este olvido del ser se desarrollara desde Platón hasta Nietzsche, en definitiva, nada considera de la lucha titánica entre el helenismo y el cristianismo; es decir, el cisma que, a partir del siglo I (d.C.) engendraba la problemática de la teología “judeo-cristiana” la cual, en otro sentido, como experiencia, le permitía la posibilidad de descubrir o “ver en el fondo” *la función ontológica del tiempo* (la historicidad como conciencia del tiempo)⁷⁸ desde una estructura semita de base. Pues, Heidegger, le parece, a pesar de su crítica a la tradición y a la historia del pensamiento, olvida una autenticidad originaria, una autenticidad que en su origen tenía esta teología. Este olvido o desconocimiento de la época de constitución de la antropología cristiana primitiva lo atribuye Dussel, en parte, a la tan perjudicial periodización tradicional de la historia y de la filosofía, la cual ignora el fenómeno paralelo del pensamiento cristiano originario. Tratar de responder a esta cuestión le lleva a cuestionar los momentos fundamentales que de la historia propone Heidegger y, al mismo tiempo, agregar otros momentos necesarios para aplicar (como *hermeneusis*) la des-trucción al mundo latinoamericano, que es lo que le interesa. Toda la tradición del cristianismo originario y la filosofía del imperio bizantino se

⁷⁷ C. Beorlegui. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Segunda edición. Universidad de Deusto. Bilbao. 2006.

⁷⁸ Véase, Dussel, LIF1968:79.

ignoran en una visión occidentalizante, europeizante, de la filosofía⁷⁹. Por ello no puede verse la originalidad de los contenidos fundamentales del cristianismo; pues se ha “saltado” el momento clave!

Tres orientaciones, bien puede decirse, simultáneas, marcan, hasta ahora, el horizonte de comprensión de Dussel: la filosofía, la teología y la historia, las cuales se unifican en una sola inquietud: AL. Cual desde su compleja heterogeneidad es vista como en un estado de permanente “barbarie” y “subdesarrollo”. Para Dussel es necesario antes desandar el camino, desatar los nudos⁸⁰ para poder anudar ahora la cuerda al fundamento, al *ser* mismo del hombre latinoamericano y su *condición*; dentro de cuyo horizonte la ética es sólo un pensar meditativo, un capítulo final de la ontología fundamental misma ante la ingenuidad geopolítica y cultural. Pero, ¿Cómo fundamentar una nueva orientación filosófica?

CONSIDERACIONES FINALES DE LA PRIMERA PARTE

Latinoamérica no es el fruto de una evolución homogénea. Es, como híbrido, una conformación heterogénea de razas. Esto le aporta a Dussel la prueba de que, para situar y comprender AL en el siglo XX, se hace necesario tener muy en cuenta el desenvolvimiento de la historia cultural de la humanidad y no sólo la “Historia Universal”.

En este intento de comprensión de sí mismo y de la temporalidad de lo cósmico, el ser humano, adquiere la particularidad de la historicidad. De modo que profundizar en esta categoría, como en su fundamento antropológico, le resulta indicador de las más

⁷⁹ Nos dice Dussel, que no debemos confundir racionalidad o análisis racional con el uso de la racionalidad empleado por la ontología helénica o, más aun, por el judaísmo, que es otro tipo de racionalidad. Así, observa -lo cual resulta significativo-, que se confunde racionalidad humana con filosofía griega, y se cree que la filosofía era filosofía sin más, pero en verdad, incluía igualmente una teología y axiomáticamente una teosofía. Esto es esencial hoy, porque se confunde filosofía sin más con filosofía europea. (Dussel, DAC1968, 55) Además, de esta confusión, observa (1968), que el olvido o desconocimiento de la época de constitución de la antropología cristiana como reflexión del hombre a partir de una cosmovisión “coherente” con contenidos “discernibles”, se debe, en parte, a la tan perjudicial y reductiva periodificación de la historia de la filosofía. De ahí que, en ese entonces, se atreva a decir que los siglos I y III del pensamiento cristiano son de carácter decisivo para el pensamiento occidental posterior. Pues en ellos se constituyeron los cimientos de todo humanismo. El pensamiento de la cristiandad, que vendrá después, será la tematización de lo ya dado en una experiencia originaria del ser. Lo radicalmente nuevo sería necesario ir a buscarlo en el Mediterráneo oriental antes del triunfo de Constantino y antes de la convocatoria del Concilio de Nicea.

⁸⁰ En un determinado momento, Dussel propone como método la capacidad de comprensión simpática y de visión para ir dando “los pasos” necesarios hacia un desarrollo integral de grupos y sociedades en estado de subdesarrollo, una comprensión profunda de que el desarrollo no debe constituir la destrucción de la personalidad cultural de los pueblos, aunque sea otra que la nuestra.

prometedoras prospecciones⁸¹. Esto es lo que muestra ya, desde inicios de los sesenta, mediante el llamado que hace a la conciencia histórica y el interés que pone en el estudio de la cultura y la condición de dependencia de AL. De ahí la actitud profética que propone como estrategia de acción y crítica ante el pretendido desarrollismo moderno. Punto programático de partida, mas no punto de llegada.

Todo se sintetiza en la idea de que no sólo basta con *saber situarse* en la historia universal, se hace necesario la *comprensión* y la prospectiva de un horizonte que la constituya, pues se reconoce “algo” cuando se ha comprendido su contenido intencional –es decir, el núcleo mítico-valorativo⁸² de un individuo o colectividad-, lo cual implica, desde luego, un examen de los últimos fundamentos del sujeto y de las condiciones objetivas que reproduce. De modo que, hasta finales de la década de los sesenta, resulta evidente que la estructura husserliana de la intencionalidad (*noesis-noema*), dentro de la tradición del universo de la significación ricoeuriana, en su reflexión filosófica sobre la cultura⁸³, se

⁸¹ Véase el sugerente ensayo “Iberoamérica en la Historia Universal”. Publicado en la Revista de Occidente. No. 25. Madrid. 1965. Pp.85-95.

⁸² Para desentrañar los contenidos de este “núcleo mítico-ontológico o ético”, será necesario estructurar toda una hermenéutica cuya vía de constitución da lugar a una simbólica. Método de interpretación que para él debe enfrentarse con la “totalidad cultural” y analizar sus componentes o, por lo menos buscar sus formas capitales y sus antinomias. De aquí que de primacía al *núcleo mítico-ontológico* sobre los sistemas de civilización. Pues considera que, en las Historias de las Culturas, casi siempre, el orden está invertido, y esto se debe a que sus autores son más historiadores o sociólogos de los hechos exteriores, de la evolución de los sistemas de instrumentos, de hechos militares, de sistemas políticos y personalidades que influyen en este nivel, que de las últimas intenciones de los valores que fundan, en definitiva, todos esos comportamientos. Podemos argumentar que la propuesta culturalista de Dussel tiende a sobrepasar lo que se propone; en tanto que, por otro lado, el estudio evolutivo de la universalidad de los núcleos mítico-ontológicos, su *ethos* y sistemas de valores evita que le sumerjan en algún tipo de relativismo historicista. Lo que da lugar a plantear una ética *perennis*. Estima que el estudio de la evolución de los últimos contenidos intencionales de una comunidad histórica no sólo no impide la comprensión del ser, sino que, habiendo mostrado con conciencia refleja las diversas posibilidades históricas, nos sitúa admirablemente ante las grandes cuestiones metafísicas de orden universal, tales como las de: ¿Quiénes somos? ¿Qué sentido tiene en definitiva la Historia y el Cosmos? ¿Existe una trascendencia? ¿Es posible edificar la ética en base a principios universales? Entre otras.

En el caso de AL, a mediados de la década del 60, Dussel se siente con el deber de encontrar el *sentido* de *nuestro* estar en la historia y de nuestro quehacer cotidiano. No obstante, al interrogar la Historia, para su sorpresa, al analizar algunas de las grandes líneas de interpretaciones y esquemas más importantes de la Historia Universal y preguntarse qué lugar ocupa en ella AL, encuentra que ésta estaba fuera de la historia. De manera que observa que se había dejado a AL “fuera de la Historia”. Y se pregunta: ¿cómo puede pasar inadvertido a un intelectual latinoamericano el hecho patético de su inexistencia en el mundo de la cultura, el “sinsentido” de su participación en dicho mundo cada vez más universal con la subsecuente secuela de debilitamiento de la personalidad cultural? (Dussel, HEL1966:78-9).

⁸³ Esta problemática de la cultura que en virtud de su reflexión sostiene Dussel, hasta finales de la década del sesenta, a pesar de que en ella reina cierto sustancialismo (que se expresa bajo el enfoque de Ricoeur más que de Gehlen), no desestima lo antinómico. No obstante, la ruptura o superación de esta visión será posible, como veremos más adelante, gracias a la recepción de la obra de Levinas como a la teoría de la dependencia y a la influencia de algunos filósofos de la escuela de Frankfurt. De modo que, como bien nos dice F. Hernán Teruel en “Cultura y reconocimiento en la filosofía de Enrique Dussel”, el modelo teórico predominante a partir del cual éste realiza sus investigaciones en torno al problema de la cultura latinoamericana es el modelo

mantiene aún con cierto predominio. Ahora bien, ante la realidad latinoamericana, si bien es cierto que Dussel le intriga la problemática que plantea A. Salazar Bondy; opta, como vía reflexiva, por la propuesta *positiva* de L. Zea. Así es como abre a partir de ello un diálogo serio con la tradición europea y la de AL. Este diálogo crítico inicia con Hegel, Husserl y lo hace extensivo también a Ricoeur, Cassirer, Heidegger, Levinas y, otros tantos, que aún siguen ejerciendo sus influencias y consolidando su ulterior desarrollo.

Así, el mundo de la cotidianidad o de lo pre-filosófico, lo mismo que la idea de existencia, conciencia-mundo, horizonte cultural, totalidad viviente, intersubjetividad, sentido e historicidad, entre otras, son categorías indicativas que no sólo tienden a la idea de hombre como *ser unitario* sino que, también, dan paso en Dussel a la constitución de su idea de alteridad. La “carne”, como unidad y fundamento de mi *estar* y comportarme en el mundo, da lugar desde luego a la posibilidad de reconocer al otro a través de su cuerpo, del sufrimiento y, ser recíprocamente, reconocido en el mío como intersubjetividad, como persona (como totalidad humana). Y ello no obstante a que todavía se deje ver que aún opera como totalidad la categoría de “horizonte cultural”. El cuerpo, sin embargo, como *totalidad viviente* (“carne”), constituye el horizonte necesario de toda experiencia humana. De modo que cuerpo deviene para Dussel no sólo en *principio metafísico constitutivo* sino, también, en principio de *justicia* siendo esto en el mundo un hecho primerísimo. Así, en el ejercicio de su condición, mejor, de su *situación existencial* es que el hombre cobra conciencia de su propia finitud, fundamento de todo bien y todo mal. En este sentido es que la perfección no es original o natural sino sobre-añadida. He aquí aún donde reside la consistencia de su visión culturalista.

Es en este sentido que, tanto en sus *Lecciones de Introducción a la Filosofía (1968)* y, principalmente, *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad (1968)* y *Para una Destrucción de la Historia de la Ética (1969)*, se constituyan para Dussel, propiamente hablando, en preámbulo teórico-metodológico a la problemática político-social y ontológica-cultural de Latinoamérica y, del mismo modo, le sugieren ya una “ética de la liberación”. ¿Qué papel viene a jugar, entonces, su idea de alteridad en el surgimiento de su ética de la liberación? ¿Cuál su función crítica ante circunstancias y condiciones de dependencia que exigen de profundos cambios sociales?

Motivada por circunstancias político-sociales y su cuestionamiento, lo mismo que por una especie de crítica a lo social-cristiano del sistema capitalista, la orientación teológico-filosófica se plantea, desde el inicio, como un intento teórico de clarificación que se origina ante el fracaso del “desarrollismo”. Ante esta condición social y existencial, la relación

ricoeuriano. A este le atribuye Teruel, la influencia determinante de Dussel de comprender la cultura latinoamericana. De ahí que señale los escritos que en Dussel ejercieron una determinante o mayor influencia. Entre estos: *Cultura universal y cultura nacional* y la *Simbólica del mal*, donde compara la narrativa prometeica (indoeuropea) y la adámica (semita). (www.filosofia y educacion.uncu.edu.art) 2012.

hombre-Dios busca expresarse como la acción de una relación de un Dios vivo con el pobre y, de este pobre, con un *Dios viviente*. A partir de esta relación teológica que tome como referente a Karl Barth, Tillich y Niebuhr, entre otros. No obstante, el entronque teórico-filosófico se hace posible gracias a la idea del hombre como “*totalidad humana*”; noción de origen teológico-antropológico que da lugar a la idea de *persona* en su acepción paulina e histórica. Aquí el inicio de la conformación de su idea de persona, de comunidad y, por ende de pueblo como sujeto de reflexión filosófica. Es la emergencia de un proceso de *ruptura teórica* que supone ya un situarse “*fuera*” y desde un orden ontológico distinto, es decir, desde una realidad *pre-filosófica*, para desde *ahí* comenzar un camino nuevo, ya que descubre que desde los griegos hasta los modernos, o más bien, desde Descartes, Kant, Hegel hasta la contemporaneidad, con Heidegger a la cabeza, lo que ha campeado ha sido la *occidentalización totalitaria* de la propuesta ontológica de Parménides y Platón. La crítica y, por ende, la superación de esta *ontología de dominación* eurocéntrica implica, para Dussel, el plantear una metafísica distinta, que entiende debe ser pensada desde *la exterioridad* y no desde la mismidad del sistema político moderno de dominación. Este pensamiento de atisbo liberacionista -que luego se constituye en todo un movimiento filosófico que tanto necesita el denominado “Tercer Mundo”-, ya para finales de la década del 60, tiene sus raíces en esta crítica.

Seguir este proceso de desarrollo intelectual de su pensamiento permite ir descubriendo la compleja y controversial constitución de su filosofía liberacionista de la alteridad, ya que hemos visto, en parte, a partir de la crítica a la cristiandad, por qué ha considerado necesario des-truir tanto el mito griego como el de la modernidad en la reconstrucción de un filosofar *desde* Latinoamérica.⁸⁴

Si el sujeto como entidad noética puede ir más allá de la cultura, entonces todo puede recobrar un sentido original, universal, entitativo. Y, he aquí donde Dussel nos sugiere y da apertura a diversas fuentes de exterioridad. Recordemos que a partir de lo pre-filosófico, lo telúrico o el hecho mismo de constituirse un “yo” en un “nosotros” es que Dussel nos plantea una vía trascendental, pero a través de la relación fáctica de *continuidad-discontinuidad* como correlación que establece la historicidad. Es decir, se trata de la vinculación *tiempo-conciencia* y la reflexión autocrítica de la condición como *situación*, todo ello integrado, finalmente, a la idea de servicio, de justicia y de búsqueda de un sentido existencial comunitario trascendente. Estas son, entre otras, las fuentes que inducen a su idea de alteridad, a la constitución del otro desde la inmanencia de lo pre-filosófico, que es desde luego como pensarlo desde su interioridad. Es así justamente, a partir de lo absolutamente Otro, que encuentra al indígena y al mestizo como punto de partida, como expresión de lo latinoamericano. Se trata en definitiva, desde AL, de establecer a partir de

⁸⁴ La obra de Dussel, en este sentido, se podría decir, parece ser el proyecto filosófico más prolífico y universal que, hasta nuestros días, se ha generado desde AL.

la idea de *totalidad humana* una *histórica*. En otros términos, una auténtica unidad entre conciencia e historia.

A partir de esta antropología es que luego desarrolla su idea de alteridad, del otro, como divisa de exterioridad y como núcleo de un pensamiento liberacionista. Es nuestro interés exponer cómo la noción de alteridad cobra presencia en su pensamiento y adquiere rango filosófico. Así, con la recepción crítica que hace de Heidegger -la cual define su postura en términos de una estrategia *existenciarista* y no meramente existencial-, en especial con categorías como la de “comprensión”, “ser-en-el-mundo” o la de “poder-ser” y, más adelante, con su crítica a la ontología de la diferencia, es que constituye su crítica en una vía de superación ético-política de la acción. Hemos visto, ya reconstruida la génesis de su crítica cultural, teológica-filosófica e histórica, cómo dentro de este modelo hermenéutico culturalista emerge la cuestión de la exterioridad desde el costado de una crítica a la cristiandad y del clamor de justicia ante una condición de dependencia, lo cual le sugiere la búsqueda de una teología original.

La historia, es decir, la concreta historia que vivimos cada día, deviene en el único “lugar teológico”. Por tanto, la re-velación se constituye en hecho histórico. Dios, el “absolutamente-Otro”, se revela al hombre en la historia. Él es el Señor de la historia y el pastor del ser. De ahí el sentido de la crítica teológica que, en esta primera fase de su pensamiento, orienta su pensamiento. Ello no sólo paradigmáticamente, sino también simbólicamente representan sus primeros pasos como punto de partida desde el cual trata de interpretar con radicalidad filosófica la condición de AL. (Véase, por ejemplo, el Éxodo como narración de liberación, la Alianza y otras narrativas de la tradición semita).

La liberación *ab initio* se presenta como un llamado profético de redención ante un clamor, ante el dolor de un pueblo, lo cual exige asumir una responsabilidad, un compromiso de liberación desde la perspectiva de la fe⁸⁵ -que permite ver el sentido de los acontecimientos- y desde una interpretación simbólica e histórico-cotidiana que traspasa o va más allá de lo que se ve. No obstante a ello, Dussel, aún no valoriza lo suficiente la teología indígena y su cultura, no obstante sus categorías se abren al pluralismo, al cambio y a una comprensión más profunda de la cultura popular.

Como se ha de observar, este “ver” lo que acontece implica no solamente abrirse a un nuevo horizonte histórico de comprensión dialéctico-existencial sino también a una nueva comprensión de lo teológico, porque la historia está en ese otro que, en su sentido judeo-

⁸⁵ La fe es entendida aquí, siguiendo a Heidegger y Jaspers, como una nueva comprensión existencial. La fe sería un *nuevo* “mundo”; es decir, un abrirse a un nuevo horizonte histórico de comprensión dialéctica y existencial; es comprender la existencia latinoamericana bajo una *nueva* luz, y así comprender lo de ser verdaderamente cristiano en AL; para ello habría que analizar teológicamente al pueblo, tarea hermenéutica por realizar.

cristiano, como otro también me contiene como sujeto. Esta idea es la que entra en su mundo con un nuevo sentido clave: el de la *historicidad de lo cotidiano*. De aquí que teología sea, para él, entendida como el *logos* que piensa a Dios revelándose -a través del otro- en la cotidianidad de la historia. Más bien, *teología pastoral*, la cual sería entendida como guía, como discernimiento histórico o saber que piensa el camino del pueblo a fin de conducirlo a la total y desnuda liberación. Y esto implica descubrir el sentido del presente histórico. Ese presente se llama *profecía*. -Profecía en su sentido constitutivo y cotidiano, de la fe cristiana *real* y no parcialmente conceptualizada o entendida como lo hizo la cristiandad. Esta fe es la que tiene el *corazón* como sede de la libertad.⁸⁶ Aquí entronca ya, en su sentido político, la referida influencia del carácter historicista y emancipador del romanticismo, que sirve a Dussel de contrapunto al pensamiento ilustrado.

Esta idea de la fe cuyos fundamentos remiten al Génesis (mito de Adam y Eva), al hombre como voluntad y *ser unitario* o totalidad autónoma, la extiende a la libertad, lo mismo que a la idea del origen del mal. Tanto el bien como el mal tienen su causa en esta libertad. La totalidad humana es libertad, para Dussel y, ésta, es siempre intersubjetiva. Sólo en esta *intersubjetividad* se perfecciona o se salva el hombre. Pues, el hombre no se perfecciona ni se salva solo, tanto una como otra se da *en comunidad*. Ambas en su sentido semita se dan conforme al compromiso en *la historia*. Por eso la perfección del sabio semita no es la del sabio griego, sino la del profeta; quien da su vida por la liberación de la comunidad de los pobres, de los oprimidos. De ahí que la visión semita, al concebir un mundo como instrumento del hombre y radicalmente separado de Dios, hace de la historia el horizonte de su existencia. Esto lo descubre el profeta y ese sentido teológico del presente es pensado y proclamado por este al pueblo.

Así comienza a construir las bases de una teología olvidada a fin de que devenga en teología de la liberación latinoamericana. La teología no sería otra cosa aquí que pensar una praxis liberadora. Esta praxis en su sentido cristiano tiene que estar comprometida con la cotidianidad y así descubrir su sentido *unitario* y *escatológico*. De este sentido pende toda acción.

Este examen que Dussel inicia de una comprensión de carácter teológico radical y liberadora no puede evitar lo filosófico ni dejar de ser pensada desde un escorzo no conocido, distinto en la historia de AL. Así, va surgiendo una crítica holística de la

⁸⁶ De aquí que Dussel reivindique la antropología semita, pues entiende que la idea de hombre se presenta al semita como *unidad*, una unidad dada en su totalidad en dos órdenes: el orden del *basar*, lo que después en el Nuevo Testamento será traducido al griego por *sarx* (carne); y, otro que significa la totalidad abierta del hombre, el plano del *ruaj*, que será después en el Nuevo Testamento, con Pablo a la cabeza y la Iglesia, el plano del *pneuma*. El *cuerpo-viviente (soma)* deviene en *cuerpo-espiritual*, pues según la teología paulina “los hombres mueren en cuerpos *sarxicós*, para reconstruirse en cuerpos *pneumáticos*”. De tal modo que en la concepción semita del hombre no hay dualismo entre cuerpo y alma, sino bipolaridad entre dos tipos de hombre o dos niveles intersubjetivos: la Totalidad totalizada de la carne y la apertura de la Totalidad al Otro.

cotidianidad como una crítica a la fe de la cristiandad y al sistema de opresión. Nuevo horizonte problemático que se manifiesta de manera distinta y que se tendría que explicar desde nuestro acontecer histórico. Pues se pregunta, ¿acaso, quién es el que tiene la vida que mueve el proceso de liberación sino el oprimido? De ahí, la cuestión del sujeto de liberación y la respuesta a la salida al problema de la dependencia económica, política y cultural de AL.

A juicio de Dussel, la antropología cristiana debe retornar a su origen para recuperar la perspectiva originaria, la unidad perdida, para liberarse de la trampa del dualismo en la que tempranamente (s. II) cayó la cristiandad, cuestión de gran interés en AL por las implicaciones que tuvo la “Nueva cristiandad de las Indias”.

En este dualismo el hombre es esencialmente alma o *cogito* y, aunque este dualismo sea “mitigado” o ablandado, el cuerpo aun es desvalorizado y no puede ser el punto de comunicación e inserción “en-el-mundo-con-el-otro”. He aquí la importancia que luego le da a la corporalidad para poder dar lugar a una teoría política realista.

“El no-al-cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente no-al-Otro como claramente puede verse en el idealismo” (Dussel, DAC1968:286).

Resulta significativo recordar que Dussel -desde el principio de su recepción-, guarda cierta distancia con Heidegger al observar que éste no toma en cuenta la experiencia abrahámica; deviniendo de esta manera, su ontología en una “Totalidad” fundamentalista que nunca podría responder ni resolver la cuestión del cuerpo ni mucho menos del otro como otro, no obstante ser la occidentalización óptica la que en definitiva funda el dualismo. Así, a pesar de la crítica heideggeriana, considera este dualismo como un *momento* de la falencia humanista de la cristiandad, la cual la entiende también como una encubridora formulación culturalista acerca del hombre. De ahí que distinga entre *antropología cristiana originaria* y *humanismo de la cristiandad*. La primera indica una comprensión del hombre que, a partir de lo pre-filosófico, se abre a la exterioridad del pobre, del otro, de la persona como persona. La segunda, en cambio, es ya una formulación ideológica ontificada desde el helenismo de la experiencia cristiana en el marco de la orientación geopolítica de una cultura que niega al otro: la de la modernidad. Por ello el dualismo no toca la esencia del cristianismo sino la esencia de la cristiandad latina y el mundo europeo moderno. Sólo una antropología de los oprimidos, como exteriores a la totalidad cultural europea podrá superar radicalmente los supuestos del dualismo (Dussel, DAC1968, 286-7).

“EL dualismo -nos dice- distorsiona todas las relaciones alterativas. Una erótica dualista tiende a la negación de la sexualidad y con ello a las más inhumanas perversidades, a la pretensión angélica de alcanzar un estado de asexualidad que por último se retorna sobre el ángel pervirtiéndolo. Distorsionando las relaciones políticas porque sitúa al hermano dentro de la totalidad racionalizada del *sistema*. El Otro viene a ser interpretado desde la totalidad como un ente a mi disposición, en razón del derecho que tengo de dominarlo a fin de comunicarle la civilización, el ser y la realidad. De

esta manera, el hombre de la cristiandad latina, hispánica, llegó en el siglo XV a América y alienó al indio con un principio que Sarmiento formulará ontológicamente en pleno siglo XIX: 'Civilización o barbarie'. La política de la dominación se hace pedagogía alienadora" (Dussel, DAC1968, 287).

La salida al punto crítico fundamental de esta racionalización, como racionalismo ontológico de la cristiandad -sostén de este dualismo producto de un platonismo y un neoplatonismo mal interpretado o de un platonismo a medias y, finalmente, de un aristotelismo desvirtuado en sus fundamentos-, queda definitivamente replanteada cuando nos dice que:

"Pretender tematizar adecuadamente una antropología cristiana exige un *saber volver a situarse existencialmente en el mundo originario*, (s.n.) previo a la separación del hombre en cuerpo-alma. Es necesario volver críticamente a la ingenuidad primitiva y recuperar existencialmente lo que era lo obvio para los hebreos-cristianos (Dussel, DAC1968, 259). ...en nuestra época, en cambio, se ha dado la superación del idealismo, aún de tipo husserliano, por un remontarse en la reflexión filosófica al momento fundamental en que todavía no hay distinción de objeto y sujeto. El ser humano en el mundo, en su primigenia condición, no es ni un mero yo o sujeto pensante transparente a sí mismo (...), ni una mera 'cosa-objeto' de una consideración reductiva. El 'ser-en-mundo' del hombre es previo a esta distinción. La filosofía como quehacer fundamental del hombre, como 'discurso' (...) del hombre, necesita suponer el discernimiento del ser del hombre en el mundo como condición de su propio ejercicio, de su ejercicio inicial, fundamental" (Dussel, DAC1968, 261).

Subraya que los pensadores cristianos quedaron como apresados en el lazo de la lengua y de los instrumentos lógicos de la antropología dualista de los indoeuropeos, tanto por la sistemática del mundo como por su dramático sentido del ser. Es allí donde se origina el *humanismo de la cristiandad*, una nueva *cultura* surgente (Dussel, DAC1968:156).

De manera que la necesaria convivencia del cristianismo con la cultura mediterránea romana lo llevó a dar, según Dussel, un paso fundamental, pues se pasó del *cristianismo* a la *cristiandad*, aun antes de que Constantino diera preponderancia a los cristianos. Así, se orienta la constitución de una *nueva cultura*. Proyecto existencial fundamental que implicaba una cierta comprensión del hombre, aunque revestida de mediaciones equívocas e "inocentemente" culturales. De Ahí, que se proponga y defienda una *comprensión unitaria* del hombre que, ontológicamente, a través del concepto de "persona", deviene en concepto clave que como fuente de la alteridad del otro trata de evadirse del dualismo cuerpo-alma y se radicalice en la reflexión sobre el ser *unitario* del hombre. A partir de ello demostramos que esta tesis es base de la constitución primigenia de su idea de alteridad. Esto no obstante a que, el sentido del ser del mundo cristiano queda, "ontológicamente", determinado por la creación como constitución del ser desde la nada. Pues, se trata del ser en cuanto *acto de ser* y no como ser de la esencia. Este sentido radicalmente original del ser quedó indicado en las palabras de Elohim (Dussel, DAC1968, 152).

Lo esencial es que "Adán" posee libertad -alteridad de "lo absolutamente Otro"-; sin embargo, de su autonomía y exterioridad es de donde se origina el mal en la historia. Este "mal" que reside en el "corazón humano", no es una cosa ni una entidad, sino un *modo de ser*, un "estado" de alguien que sugiere más que un estado: un *drama*... una caída. De ahí la

unidad original que pretende encontrar Dussel. Todo tiene su causa en el “corazón humano”, *sede* de la responsabilidad y *fuentes* del bien y el mal. Dicha reflexión le conduce, evidentemente, hacia una postura realista de la acción política, a su fundamentación metafísica; es decir, a ver al otro desde la *negatividad* del sistema o desde la *condición* de la totalidad vigente dada, pero también, desde la *positividad* (metafísica) de su *conciencia moral* (su secreto) ante el drama de la caída. Aquí la simiente principal de ruptura, donde se sitúa lo “pre-filosófico”, “lugar” desde donde emerge su crítica filosófica y, por ende, la exterioridad como principio filosófico de la actitud efectiva del profeta. Así, distingue entre el humanismo de la cristiandad y la antropología cristiana original, tratando de establecer desde una postura crítica, una comprensión existencial de la realidad a fin de recuperar la esencia de la cotidianidad. De ahí la idea de “persona” como *totalidad viviente*, como unidad corpórea y animada que apunta a contenidos factuales de la cotidianidad existencial. Pues se trata, en síntesis, en un segundo momento, de una recuperación de lo pre-filosófico, lo cual precede a la idea levinasiana de exterioridad como principio de alteridad en su pensamiento liberacionista.

Dussel, sin embargo, al seguir a De Waelhens aunque señala ya algunos puntos críticos a Heidegger, tampoco deja de lado a Husserl. No obstante, si le observamos y le situamos en relación a Heidegger -no sólo en esta fase de su discursar donde todavía asume *la comprensión del ser* como un existencial fundamental-, nos damos cuenta que subsume, en su idea de *facticidad*, la constante del hombre como *ser unitario en el mundo*. Condición primigenia que se circunscribe a lo previo, donde cobra sentido todo existencial (espiritualidad, temporalidad-historicidad, corporalidad, intersubjetividad, entre otros). Así, la comprensión del ser es la luz misma. El *mundo* es lo primeramente iluminado. El “*ser-en-el-mundo*” es el existencial condicionante de todos lo demás, no es ni un mero yo ni, mucho menos, una “cosa-objeto” de una consideración reductiva. El “ser-en-el-mundo” del hombre es previo a esta distinción, de ello que asuma la filosofía como quehacer fundamental del hombre, de un ser humano, cuyo discursar necesita suponer su propio discernimiento en el mundo como condición de su accionar fundamental. Y, he aquí el punto sintomático desde donde surge la siguiente cuestión: ¿Acaso no se presta, también, a ser reductivo un pensar que todo lo refiere a una ontología fundamental? ¿De qué es que se trata, entonces, en Dussel: de ruptura o de superación o de ambas a la vez?

Es en *Para una de-structura de la historia de la ética* (1969) y en *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana* (1972), donde se efectúa el acceso histórico-ontológico. En ambas obras, el discurso de Dussel adquiere pretensión de despliegue radical y es en ellas donde, además, se forja el camino que luego se irá constituyendo en *Para una ética de la liberación latinoamericana* y que, se consolida ya, en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998). Es un desarmar, un desmontar, tanto lo teológico-filosófico mismo desde sus supuestos no pensados o dichos. Es poner en cuestión las interpretaciones ópticas de la ética para vislumbrar el fundamento

ontológico como *totalidad histórica* con la finalidad de que aparezca “el Otro”, AL. De ahí, el carácter *crítico* y *constitutivo* de esta “de-strucción”, que indica ya un camino de retorno y una recuperación de *algo* y de *alguien* que se ha olvidado. Por tanto, concluye - ya iniciada la exposición de una ética ontológica, más allá de la metafísica moderna- que: una “filosofía de la liberación” nace desde la *ruptura* teórica que supone *saberse situar* fuera del orden ontológico de la Totalidad de “lo Mismo”; es decir, en la *exterioridad* y, desde allí, comenzar un camino nuevo⁸⁷. Método o camino que busca un horizonte más radical y que intenta una reformulación de la cuestión dialéctica para poder así *superar* y *recuperar* una exterioridad despreciada por la ontología de la dominación y hasta soslayada por el mismo pensamiento existencialista⁸⁸. -Aunque, como bien observa Dussel, éste haya dejado atrás a la modernidad subjetualista como objeto de crítica ya vislumbrado desde 1968 (DAC)-. De esta exterioridad y de las vías de su constitución es que nos ocuparemos en la segunda parte de esta tesis.

⁸⁷ A este tenor que en la Introducción a la primera edición de *Método para una filosofía de la liberación* (1972), bien subtitulada *Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* nos dice que su intención era comenzar un camino, camino que necesitaba tiempo, “porque no se pueden dar saltos en el pensar. Es necesario reformular conceptual y desde AL una cierta visión pensada de la totalidad fluyente que nos rodea. De modo que, la tensión “totalidad” / “alteridad” en la que vivimos para ser pensada exige un método y con ello queda replanteada toda la cuestión dialéctica. Ese método permitirá desentrañar la “totalidad” y la “alteridad” histórica como proceso que se está cumpliendo aunque no lo pensemos (Dussel, MFL1974:15).

⁸⁸ Como el pensamiento filosófico de Heidegger se constituye en la base de este proceso hemos de hacer, en el próximo capítulo, algunos paréntesis y dedicarle a la relación dialógica Dussel-Heidegger un espacio exclusivo con la finalidad de ver cómo se constituye este proceso crítico que tiene como protagonista dos categorías: la de *Alteridad* y la de *Totalidad*, cuya consolidación ya se inicia desde 1970 en: *Caminos de liberación latinoamericana, Para una ética de la liberación latinoamericana* (I, II, III y IV) y *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

SEGUNDA PARTE

**VÍAS CRÍTICAS DE CONSTITUCIÓN DE LA IDEA DE
ALTERIDAD Y ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA. LO
ÉTICO-METAFÍSICO COMO NÚCLEO DE LA IDEA DE
ALTERIDAD EN LA FILOSOFÍA LIBERACIONISTA DE
DUSSEL. (1969-1986)**

APERTURA

En 1966⁸⁹ de regreso a Mendoza (Argentina), después de intensos estudios y de una vasta experiencia en Europa y Medio Oriente, Dussel se integra a la docencia en la Universidad que le otorgó su primera certificación en Filosofía; pero se encontró con la dictadura de Onganía, quién se oponía al nacionalismo, a toda reforma pedagógica en los claustros universitarios; y, por tanto, a toda reflexión crítica propuesta por Dussel junto a otros emergentes filósofos de la liberación⁹⁰. En el marco de este drama político y social, a medida que la situación empeoraba, se profundizaba la crisis, generando, por consiguiente, el régimen dictatorial del general Onganía (1966-1970) un rechazo cada vez mayor, principalmente, entre obreros y estudiantes. Evidentemente, para Dussel, las diferentes modalidades de desarrollismos como el de la CEPAL, el de la Seguridad Nacional y demás neopopulismos no podían conducir a cambios radicales. Por esto:

“La *ética de la liberación* - nos dice- nace como una teoría antecedida y exigida por una praxis que se opone al sistema *como totalidad*. El ‘desarrollismo’ reformista propone -infructuosamente- modelos sustitutivos (...), pero acepta el sistema como totalidad. Es nuevamente una moral de ‘normas’, ‘virtudes’ ‘valores’, *como fundamento*. Por el contrario, la primera tarea de la ética de la liberación es desfondar, perforar el fundamento del sistema *hacia* otro fundamento ‘más allá’ o trascendental al presente sistema. El pensar analítico deja lugar al dialéctico, y la dialéctica negativa, a la ‘analéctica’ (o a la afirmación como origen de la negación)” (Dussel, EC1986:255).

Con el retorno del peronismo en Argentina se organizó el Frente de Liberación Popular⁹¹. No obstante, es en el ámbito de este dramático escenario político-social, caracterizado por

⁸⁹ Es justamente el momento en que, a causa de la crisis económica y social, por miedo al retorno del peronismo, las Fuerzas Armadas derrocan al presidente constitucional establecido y entregan el Estado argentino al teniente general Juan Carlos Onganía, que permanece en el poder hasta mediados de 1970, año en que es depuesto por una Junta que nombra presidente al General Roberto Levingston, quien a su vez es reemplazado por el general A. Lanusse en 1971.

⁹⁰ Entre ellos Juan Scannone, Osvaldo Ardiles, Anibal Fornari, Mario Casallas, Enrique Roig y otros, a quienes la historia latinoamericana de la filosofía siempre recordará; muchos de ellos fueron exiliados y unos pocos se quedaron en Argentina. En el ámbito filosófico universitario argentino, mientras tanto, se encontraba el apogeo de M. Scheler, Merleau Ponty, Sartre, P. Ricoeur, Husserl y Heidegger, entre otros; en definitiva, el pensar nacional era europeo. Emparentado, sobre todo, con la fenomenología, el tomismo y el marxismo, sin arraigo en una crítica a los presupuestos del pensamiento europeo; a ello se suman los análisis críticos de la Escuela de Frankfurt, en especial el primer H. Marcuse el cual, también, se encontraba unido a los nombres de T. Adorno, M. Horkheimer y, más tarde, a los de J. Habermas y E. Bloch. Estos últimos, unido a la tradición crítica latinoamericana, le permitieron a Dussel ir dando los primeros pasos para una filosofía política latinoamericana, la cual planteaba una seria ruptura con la doctrina de la dependencia, así como con la denominada “filosofía del centro” y sus propuestas desarrollistas.

⁹¹ A juicio de H. Cerutti, “el triunfo popular del peronismo en Argentina y el proceso que se inicia en 1973 hace que el sector constituido por algunos de los filósofos ‘de la liberación’, aquellos más directamente ligados con el peronismo y las distintas variantes populistas (...), adquieran un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional. Esto ha llevado a que generalmente lo poco que se conoce de esta ‘filosofía’ se le identifique con las posiciones sustentadas por el sector populista” (Filosofía de la liberación latinoamericana. Fondo de Cultura Económica. México. 1983. Pág. 25).

el vaivén entre populismo peronista, democracia liberal y dictaduras militares desarrollistas que, Dussel, a la par que da nuevos pasos para instalarse como profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (que regentará desde 1969 a 1975), inicia una tarea de crítica al sistema vigente. Crítica que plantea una perforación, una ruptura radical en donde la figura del otro aparece como exterioridad al interior del sistema. La negación de la negación aparece no solamente integrando la negación, sino que la relación que se establece comienza, por tanto, a plantearse más allá de la noción de ruptura, de la alienación y la integración dialéctica. Bajo estas circunstancias es que formula por primera vez la posibilidad de una filosofía de la liberación -que pasa más tarde a perfilarse como política de la liberación-, aunque persiste en él, todavía, una profunda influencia de Heidegger que, bien podría decirse, dura hasta que se produce su despertar ético meta-físico con Levinas.

Todo esto conllevó a persecuciones, a crímenes y cárcel. Para octubre de 1973, Dussel fue víctima por la extrema derecha, de un atentado con un carro bomba quedando destruida, casi por completo, su casa. Su biblioteca quedó dispersa entre los escombros; tomó en sus manos la *Apología de Sócrates*, la cual fue motivo de su clase en la universidad para mostrar lo que le pasa a un filósofo cuando tiene un saber crítico a su disposición. Asiente que los peligros y riesgos son muchos.

En el marco de estas convulsiones sociales y de bipolaridad geopolítica –“Guerra Fría” entre dos grandes bloques (EE.UU y la URSS)-; del “fracaso” del proyecto de modernización y desarrollo y de la Alianza para el Progreso; de las reformas de P. Freire en Chile, que culminaron en la elección de Salvador Allende y luego en su posterior derrocamiento (1973), Dussel llega a la conclusión de que la praxis política no sólo “da que pensar” sino que da el *entendimiento de la realidad*. Por tanto, en el ámbito de la acción política y social, lo difícil y riesgoso de la tarea de pensar cuando se trata de un pensar crítico ante una determinada “totalidad” o sistema de dominio político-social y cultural. Solamente, sostiene, muriendo y renaciendo de las ruinas de la cotidianidad del mundo, como el fénix, es como puede *acontecer* el surgimiento de un pensar (político) filosófico auténtico. De aquí en adelante Dussel comprende que, el que no cuestiona la *cotidianidad vigente*, el que es indiferente o estratégicamente se guarece con cinismo en la seguridad que ofrece la “totalidad”, lo más probable es que juegue a la idiosincrasia del sofista, pues, ¿cómo podría dar lugar a una crítica social y política profunda sin exponer la vida?

La realidad es vigente y fluyente. Y AL es para Dussel una realidad a ser pensada, pero ya no desde algún esquema estructuralista⁹² o cualquier otro ismo, sino desde un pensar que

⁹² La totalidad es “lo Mismo” -nos dice en su *Introducción a la Filosofía de la Liberación*- y la estructura de la totalidad, aunque sea analizada por el método estructuralista, no deja de ser por ello dominante. El estructuralismo es el último estertor del pensamiento europeo que nos ha esquematizado dentro de su mundo. Por tanto, lo que propone es, en este sentido, des-estructurante o, anti-estructuralista, porque es anti-totalidad opresora. Totalidad estructurada (“lo mismo”), su único movimiento es “el eterno retorno de *lo mismo*” (Pág. 115). No obstante a ello, Dussel se da cuenta de que para descubrir una auténtica forma de pensar, nuevas

emerja desde la propia realidad. Es en este sentido que ante un sistema de dependencia e injusticia, el pobre sea la realidad a ser pensada ya que él es justamente AL y está a la intemperie. De ahí que surja todo un cuestionamiento que con radicalidad exija un pensar, una perspectiva. La filosofía de la liberación sería así la auténtica “filosofía de la miseria”⁹³, la que tiene por tema al pobre, al no-ser, al bárbaro más allá de “lo mismo” como totalidad totalitaria. Es filosofía de la alteridad (Dussel, IFL1995:133).

En este sentido, a la crítica filosófica no le es posible renunciar a la idea de pensar, de fundamentar; de ir “más allá” en aras de la autocrítica o de la apertura crítica a cualquier otro pensar -bien sea en su modalidad de filosofía política, de filosofía de la ciencia, del arte o de cualquier otro saber de qué se trate-, a fin de establecer algún principio de transformación en el ámbito de la realidad que se investiga. En vista de ello, que en materia de filosofía, más que en ningún otro saber, la cuestión de la verdad -y con ella la problemática de la dignidad humana- haya sido siempre su campo más propicio.

Sea que se admita la idea de continuidad progresiva o no, de conmensurabilidad o inconmensurabilidad entre culturas, lo más prudente es el diálogo epistémico entre éstas y sus saberes, bien sean estos “arcaicos” o “modernos”, a fin de cuidarse de ignorancias. Por tal razón, en materia de saber, si el propio punto de vista requiere ser digno de atención, él mismo tendría que definir el horizonte de comprensión desde el cual los demás discursos pueden quedar a trasluz de irrelevancia, o bien, de afán de sugerente notabilidad a fin de instalarse en el aseguramiento de la validez de la argumentación, de tal manera que su punto de partida o fundamentación sea el mejor de los posibles. De ahí la legítima obsesión y la pretensión del filósofo -sea ésta explícita o implícita- de tratar, muchas veces, de *ir más allá*.

categorías con las cuales nos sea posible pensarnos a nosotros mismos, hay que comenzar por hablar como los europeos y, desde ellos, probar sus limitaciones, hacer la crítica o desmonte (*des-truir*) de su pensamiento para dar lugar a lo novedoso. Por tanto, que por mucho tiempo hable con filósofos europeos y trate de conocer a fondo lo que ellos piensan, porque de lo contrario pasaremos por su lado sin lograr quebrantar el muro. Es necesario meterse muy dentro, conocer los puntos débiles de su lógica y saber dónde poner la dinamita que lo haga estallar. Porque sólo la crítica a la que se alude frecuentemente es accidental y parcial, se requiere de una filosofía (política) radical; justamente, pues quiere ser la novedad de lo distinto (Pág. 138-9).

⁹³Aunque la expresión “filosofía de la miseria” adquiere, en este marco, otros matices, sabemos que su origen más inmediato se remonta a la controversial relación P-J. Proudhon (1800-1865) / K. Marx (1818-1883). En 1846 Proudhon publica *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*. Esta obra conocida, hoy día más, debido a la publicidad negativa que le dio Marx, fue objeto de una demoledora crítica bajo la inversión *Miseria de la filosofía*, publicada un año después. (Popper, un siglo después, según J. Pacho, emula dicho título en su ataque furibundo al marxismo en *Miseria del historicismo*). En este trabajo, ampliamente conocido, Marx deja a Proudhon como “cola de cochino”. La expresión, no obstante recordar a Proudhon, despierta interés en Dussel a partir de la crítica que al capital realiza Marx ya que Proudhon, en tanto que “pequeño burgués” y anarquista, presenta una imagen que no es muy de agrado a Dussel y al movimiento liberacionista. Pues, como se ha señalado, la filosofía de la liberación sería, por tanto, una auténtica “filosofía de la miseria” si tiene por tema al pobre, al oprimido, más allá de la Totalidad de “lo mismo” (Véase más adelante, en la Tercera Parte, ¿Filosofía Política de la liberación como Filosofía desde la Periferia? 5. 3).

Hay casos en que dicha apelación se ha manifestado de manera insistente; tal es el caso de nuestro filósofo mendocino, sobre todo, en lo relativo a la crítica que hace como punto de partida a Ricoeur y luego a Heidegger a finales de los años sesenta⁹⁴. Crítica que, al tener como referente a AL, la teología y la sociología liberacionista, trata de fundamentarla mejor a raíz de su encuentro con Levinas. Esta dialéctica, des-trucción/construcción, implica un proceso de reflexión filosófica que no sólo parte de la propia *experiencia originaria*, sino de la que considera la más importante tradición liberadora que pueda constatarse en la historia mundial de todas las culturas: la tradición semita. A partir de ésta tradición se detiene no sólo en el examen crítico de la tradición helénica sino que, además, abreva en el racionalismo moderno, profundiza en el idealismo clásico alemán, en la fenomenología y el existencialismo y otras corrientes filosóficas contemporáneas; lo mismo que, sin obviar su realidad, toma como referente movimientos liberacionistas y los que la han pensado, lo cual explica tanto el proceso de constitución de su método como el de su propuesta filosófica. Lo sintomático de este recurso es que no sólo propone la iconoclasia como lema al asumir la posibilidad de desbordar lo realizado por terceros sino que también desnuda una retórica en la cual pisa campos inexplorados que de manera diferente trata de barruntar.

En el marco mundial de la crisis política y social que tiene lugar a fines de la década de los sesenta Dussel, además de sumarse al clamor de las protestas, su retracción queda formulada en “*Más allá del culturalismo*”, donde trata de superar o de ir “más allá” de su posición anterior -ricouriana- la cual no le hacía ver las “asimetrías” de los sujetos, haciéndole presa de una visión “ingenua, conservadora y apologética” de la cultura latinoamericana.

En *Para una des-trucción de la ética* (1969), -precedida de *Lecciones de Introducción a la Filosofía* (1968)- Dussel apuntala con radicalidad su acceso crítico. Desde esta obra inicia un extenso estudio sobre Heidegger que, más tarde, en la década de los años setenta (1973), en *Para una ética de la liberación* (I), le induce por los caminos de la fundamentación de un pensamiento que, al tratar de situarse desde AL, proclama haber llegado “más allá” de Heidegger. A la postre, cuando el ontólogo alemán se detiene en la *totalidad* del ser de “lo Mismo”, donde el fundamento de la diferencia se hacía insuperable Dussel, ante la prevalencia de “lo Mismo”, motivado por Salazar Bondy e inspirado en Levinas, se propone encontrar desde Latinoamérica, a la luz de una meta-física liberadora, lo “no pensado” o, mejor, lo olvidado por Heidegger: el *otro*.

⁹⁴A la reflexión filosófica de la FL, en su origen, se inscribe la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal. Se parte, como nos dice Dussel, desde el “último Heidegger”, lo que implicaba tomar como referencia al Husserl de la vida cotidiana (*lebenswelt*) y de la *Krisis*, todavía considerado dentro del “paradigma de la conciencia”. El propio G. Gadamer o M. Ponty, y aun el P. Ricoeur de la época, suscribe Dussel a esta corriente. No obstante, si bien cuestiona la “dialéctica negativa” de Adorno, es H. Marcuse quién le permite “politizar” la ontología, mientras E. Bloch, por otro lado, le abre al horizonte de la utopía.

Así, a partir de los setenta, con el propósito de llegar “más allá” de Heidegger y de la *filosofía sin más* de L. Zea⁹⁵, le despierta de su sueño ontológico la categoría levinasiana de *exterioridad* la cual cobra, para él, una importancia central en la construcción de su idea de alteridad. Desde ahí, el soporte metafísico que en *Caminos de liberación* da pie a sus hipótesis. Pues, si en alguna medida su reflexión tiene sustancia política real lo debe a ese otro interpelante que le saca del quicio tautológico del hegelianismo y del ontologismo heideggeriano.

De esta manera es que la metafísica de la alteridad se constituye en una doble línea: en tanto que crítica de la cristiandad y como crítica a la Totalidad. Así, en las palabras preliminares del primer tomo de su *Ética de la liberación*, se propone, más allá de la modernidad europea y de la dependencia cultural propia de Latinoamérica, descubrir un camino que irá trazando a partir de su propia praxis cotidiana.

Se trata, para Dussel, de instaurar un sentido propio del quehacer filosófico, de superar la previa e inadecuada constitución de un lenguaje filosófico tradicional, académico y encubridor, con el propósito de establecer una *crítica filosófica* donde se hace necesario, previamente, desarticular o desarmar un lenguaje y su lógica totalizadora a fin de que se abra una brecha a una nueva interpretación crítica de la realidad latinoamericana. Esa destrucción es ella misma ya liberación del discurso filosófico para una nueva Edad de la filosofía en AL. De manera que, ante una cristiandad equívoca, descubre también una “cultura periférica” ante otra cultura que se erige como “Centro”, como totalidad imperial metropolitana. Era justamente este “choque entre dos “mundos”: el europeo y el amerindio, que le hace descubrir lo que le venía preocupando. Era, como bien nos dice, el enfrentamiento asimétrico entre dos “mundos”, con la consiguiente dominación del uno sobre el otro y la destrucción por la conquista en nombre de la Modernidad; todo lo cual pone en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una cultura.

Dussel, ya familiarizado con la hermenéutica heideggeriana y, a raíz de sus reflexiones sobre la dependencia, inicia un diálogo con Marx, la Escuela de Frankfurt y la tradición crítica del pensamiento latinoamericano, bajo esta tesitura es que trata de ir “más allá” de Ricoeur, más bien, del sustancialismo culturalista con la finalidad de entender el

⁹⁵ El proyecto de Zea visto desde la perspectiva de Dussel, se constituye en un momento “necesario” pero no “suficiente” del desarrollo del pensamiento en el ejercicio reconstructivo de la propia identidad histórica. La crítica va a una filosofía “en sentido restringido” o “filosofía sin más”. Pues, a su modo de ver, la cuestión es triple porque: 1) hay que pensar autoconscientemente desde AL, es decir, con autoconciencia del lugar en la historia mundial; 2) pensar filosóficamente sobre *nuestra realidad*; y, 3) pensar de una manera tal que podamos entrar en la discusión con esa *comunidad filosófica hegemónica*. Como *excluidos* debemos interpellarla para que nuestro discurso filosófico propio sea reconocido. El reconocimiento de dicha comunidad hegemónica no es el origen de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía normalizada o académica, es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso. (Véase, “El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”. Pág. 15-16) www.ifil.org (2014).

enfrentamiento *asimétrico* y el fenómeno de la dominación geopolítica de una cultura por otra. Es así, como a partir de la crítica y de su acercamiento a Levinas crea desde AL una arquitectónica de carácter político-filosófico para la liberación. Desde estas reflexiones es que descubre no sólo una enajenación intelectual sino, también, un “hambriento”, un “prole-tario”, un marginado -que por robo del fruto de su trabajo deviene en “*pauper*”-, un “analfabeto” ante un “no-texto” (al cual no tiene acceso), en definitiva, una cultura que vive bajo el oprobio de la miseria y la ignorancia (Dussel, PEPAL1999:19, 21).

El inicio de la década de los setenta, nos dice Llinás Zurita, marcó para Dussel una definitiva etapa productiva a partir de los cursos de Ética que se impartían en la Universidad de Cuyo, además de alcanzar como filósofo un reconocimiento a nivel nacional e internacional. Es, precisamente, en el Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Córdoba (Argentina, 1971) y con unos antecedentes -como fueron las conferencias dictadas en Lovaina- en donde sembró junto con un grupo de jóvenes filósofos de la liberación la convicción de la posibilidad de una “Filosofía bárbara” o de la “periferia”, filosofía que tenía sentido de posibilidad y de realismo suficiente para pensar lo que acontecía en AL.

La crítica al eurocentrismo, como horizonte ontológico de dominación, se constituyó para nuestro filósofo de la liberación en una labor tenaz que quedó fundamentada al exponer en cinco tomos su *Ética para la liberación Latinoamericana*, que culmina con la síntesis que realiza a mediados de la década de los 90 en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, publicada en 1998 por la Editorial Trotta. Con estas obras no sólo inicia una ruptura epistémica con la tradición filosófica europea; más que esto, a la par de que se abre camino en Europa, de lo que trata (a través del desmonte de los fundamentos ontológicos de dominación y encubrimiento), es de construir *desde* AL una vía expedita para la reflexión y la crítica filosófica.

De ahí que resulte necesario detenernos en el análisis de la transición Heidegger-Levinas con la finalidad de establecer cómo se efectúa éste transición. Pasaje que implica una estrategia cuyo carácter concéntrico se establece tomando como eje la relación entre estas dos categorías: “totalidad” y “alteridad”. Categorías que, no sólo amplían, recuperan e incorporan ideas, sino que explican tanto el proceso como el fundamento de la nueva constitución que establece. Este proceso que le lleva a cuestionar el concepto de “Historia Mundial” y a proponer una histórica, lo extrapola a la crítica de la historia de la filosofía de occidente; la cual no sólo toma en cuenta la crítica de Heidegger a la historia de la filosofía, sino también que en vista de ello incursiona en la tradición teológica hebrea relativa al cristianismo primitivo.

Aunque R. A. Follari parte de la premisa de que por el camino de Heidegger no puede llegarse “más allá” de su propio pensamiento; no obstante a ello, lo que sí puede hacerse para él son *otros* caminos que, obviamente, no estarán ni “más acá” ni “más allá” de donde

este filósofo llegó, pero que bien podrían situarnos en una dirección distinta. A nuestro parecer Dussel, al situarse en una dirección distinta, comienza a trillar otro camino. Ahora bien, ¿de qué es que se trata en Dussel: de ruptura, de superación o de ambas a la vez a fin de situarse, definitivamente, en un camino distinto?

En este sentido no cuesta advertir, por tanto, que “la radical otredad” intuida por Dussel, no está ni “más acá” ni “más allá” del mundo de lo intramundano delineada en *Ser y Tiempo*; que la superación de Heidegger implicaba ya no sólo estar hablando en términos diferentes de los del filósofo alemán, sino también, lo de un cambio radical de orientación. A pesar de esto, ¿acaso no era su propósito o pretensión ya totalmente diferente? Sólo una presunta teleología, nos dice Follari (...), puede justificar la idea de que habría ‘*a priori*’ una especie de camino que termina donde otro empieza (Follari, 2002:108).

Pero, ¿de qué es que se trata entonces para Dussel? ¿De fundamentar un punto de partida auténtico? ¿Acaso no presenta luego con Levinas problemática similar? Sin embargo, a pesar de la radicalidad con que se pronuncia Levinas al plantear la “irrupción del Otro”, Dussel se da cuenta de que el filósofo lituano no podía responder desde su realidad, a sus promesas y esperanzas. Entonces, ¿cómo plantear, a partir de una condición concreta y, desde el principio mismo de exterioridad, la alteridad como categoría de análisis? Es decir, la cuestión de la alteridad latinoamericana ¿Cómo construir, a partir de una histórica, de una simbólica o de una pedagógica, una filosofía política que, poniendo en cuestión la totalidad vigente, se pueda construir una nueva opción filosófica, social e institucional, una novedad en materia de filosofía política?

Esta preocupación como apuesta crítico-práctica, de compromiso en la construcción filosófica de un *pensamiento situado* implicaba no sólo una reflexión que emerja desde la propia condición de la realidad y de lo que a lo mejor se desprecia sino, en el presente, plantear e iniciar ante el otro un nuevo camino, una nueva cuestión: la liberación; porque las naciones pobres son el futuro de la historia, pues desde ella es que el pueblo cosecha la propia libertad.

Por tanto, en este tratar de “ir más allá”, si bien encontramos en Dussel rupturas, también encontramos superación. Esto lo podemos contrastar en la comprensión que hace de la realidad al dar lugar a la *racionalización* analéctica de lo *fáctico*, de lo pre-filosófico y, más adelante, en relación a la idea de *exterioridad*. Hay, pues, en Dussel una *denegación* y un *trascender* desde Latinoamérica o, mejor, un subsumir dialéctico de las ideas que trata de ir más allá en vista de realizar una comprensión de la situación o realidad social que le preocupa y para ello debe primero de-structuir categorías encubridoras procedentes del pensamiento europeo moderno y contemporáneo.

Y aunque lo que nos quiera hacer saber Follari sea de orden epistémico, bien sea que una teoría filosófica no continúe la otra ni vaya “más allá” o “más acá” de ella o muy a pesar de

que por *necesidad* se sitúe en otro campo de significaciones a partir del cual difícilmente resulte comparable⁹⁶, lo que nos resulta evidente es que en Dussel encontramos superación y rupturas. Al parecer, en esto consiste, esencialmente, la *constante crítica* de la filosofía. Negativamente: ruptura, conversión y muerte a todo el ser habitual de lo cotidiano. Positivamente: acceso a una trascendencia de lo cotidiano desde lo cotidiano. Pero, al más puro estilo de la *philosophia perennis*. O, ¿es que existe, cuanto menos, una oscilación que no termina de privilegiar totalmente la filosofía respecto de la praxis misma? ¿Acaso no es en la misma noción de lo pre-filosófico en donde encuentra la clave a toda ruptura y superación? Superación que en Dussel deviene en rupturas o cortes epistémicos que se producen a partir de una justificación provista por criterios de realidad y relevancia histórica, de rigor y validez argumentativa, así como de la complejidad de los problemas que se tienen en cuenta. Se trata de criterios que pueden no ser compartidos por otros filósofos o que siendo compartidos, podrían, a lo mejor, llevar a una evaluación diferente con relación a la misma realidad. He aquí donde muchas veces se privilegia la crítica radical de la filosofía junto a la función del filósofo a fin de no caer en ideología alguna o anodinos filosofemas.

En síntesis, lo que pretendo inferir al tomar como referente su hermenéutica es que, aunque haya cierto grado de inconmensurabilidad entre autores, en Dussel *no hay una tensión extrema entre superación y ruptura. Al parecer, ruptura y superación se producen con simultaneidad y pueden representar grados más o menos radicales de interpretación de la realidad.* En este sentido es que el ámbito de la praxis deviene esencial al método. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, nos dice Dussel, por un hacer propio discipularmente el mundo del otro, puede tenerse acceso a la interpretación, conceptualización y revelación de la alteridad del otro (Dussel, 1972:121).

En efecto, lo que hasta ahora nos resulta evidente en Dussel es que, en la búsqueda de un fundamento “más allá” del fundamento, se esconde como principio una *voluntad* y no un absoluto abstracto; es decir, una acción que en su manifestación multívoca como fenómeno encarna unos sujetos que en el marco de su desarrollo histórico responden a un modo de ver y de vivir que se perfila a partir de las posibilidades de una *metafísica de la exterioridad como principio de alteridad*. En este sentido, los pueblos semitas son, para él los que descubren histórica y culturalmente esta experiencia transontológica. Experiencia que representa no sólo una praxis, un compromiso, sino también un acto de gratitud. De tal manera que el hecho de dar un servicio no se haga por necesidad material o de interés propio, sino por amor al otro. Acto que ya no se quedaría limitado a la mera ónticidad de lo

⁹⁶ En este sentido “algo” es superado *solamente* en tanto que entra en unidad con su opuesto. La función básica desempeñada por la superación es entonces la de desarticular y deshacer la rigidez de los conceptos que el entendimiento tiende a considerar desde un determinado punto de vista “conservador”. Sin embargo, no queda claro si “lo superado” sea siempre superable -constante crítica. En este sentido la noción de ruptura no niega la idea de continuidad en la constitución de un pensamiento por el mero hecho de situarse en un nuevo marco epistémico.

personal ni a lo ontológico sino que es *transontológico*, porque se abre a la *exterioridad*. Pero, ¿acaso no es para Dussel el “más allá” visto desde el más acá, también, un “más acá” visto desde el “más allá” a fin de no acceder a ningún tipo de relativismo?⁹⁷ ¿Qué daría la clave a lo distinto? ¿Cuestiona Dussel lo presente en nombre de algo distinto, en base a una certidumbre, o bien, en nombre de una utopía o prospectiva totalmente nueva? ¿Qué tan original es su propuesta?

Veamos ahora con más detenimiento las fuentes o vías críticas que constituyen la trama y urdimbre de su propuesta acerca de la idea de alteridad. Así, pues, que bien se pudiera titular esta segunda parte: *la transición de lo pre-filosófico a la exterioridad*.

⁹⁷Refiere Follari, que si sostenemos la relatividad de los sistemas de referencia, todo ir más lejos hacia un lado, es ir más cerca hacia el otro: sólo depende de dónde nos situemos. Lo que no podemos evitar es que, cualquiera sea el movimiento realizado aunque sea en el plano del pensamiento, todo alejarse es siempre acercarse a otro punto, y toda superación de un límite lleva a quedar más acá de él. (*Teorías débiles. Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*. Ed. Homo Sapiens. Argentina. 2002. Pág. 110).

CAPÍTULO III. VÍAS FILOSÓFICAS CONSTITUTIVAS DE LA IDEA DE ALTERIDAD EN LA FILOSOFÍA LIBERACIONISTA DE DUSSEL. DE LA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA A LA META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD (1969-1975).

3.1. Etapa de prueba: crisis política y vía de consolidación de un filosofar liberador

Precedida por lo que se conoce como “Mayo Francés” o “Mayo del 68”⁹⁸, el 29 de mayo de 1969 y en el contexto de la llamada “Guerra Fría”, se produce en Argentina El Cordobazo. En esta rebelión popular a la cual antecede el Rosariazo jugó un papel protagónico sinigual la alianza entre obreros y estudiantes⁹⁹. A esta alianza, cuya irrupción adquiere matices de trascendencia mundial, se le sumó además, por su característica social y política, la clase media en general y el imprevisto apoyo de un sector crítico de la Iglesia que -en vista de su opción por los pobres y su orientación teológica liberacionista-, propugnaba por una especie de socialismo cristiano.¹⁰⁰ Estos hechos, considera Dussel, a

⁹⁸ Según la Wiki, el Mayo Francés o Mayo del 68 se le denomina a la cadena de protestas que se llevaron a cabo en Francia, especialmente en París, durante los meses de mayo y de junio de 1968. El “Mayo del 68 latinoamericano”, como le llama Dussel, por su especificidad histórico-social tiene una cercanía y similaridad con “El Mayo francés del 68” dadas sus características políticas e ideológicas.

⁹⁹ A esto se suma, en otro orden, la II Conferencia General del CELAM (1968 en Medellín) -que sacudió profundamente la conciencia social y política de los cristianos del continente, pues denunciaba, en muchas partes, la situación de injusticias y de violencia institucionalizada en AL. Además de que a partir de la década del setenta se va produciendo un cambio en la manera de enfocar la teoría del subdesarrollo latinoamericano. Este no es un mero estado de atraso sin relación con el pasado colonial sino que, en dependencia con este, tiene un efecto de causa: somos atrasados por haber sido colonias y ser hoy neo-colonias (de un neocapitalismo). La solución que se planteaba era, pues, alcanzar a los países desarrollados mediante una aceleración del desarrollo propio, es decir, el desarrollismo. De ahí la acogida que para la derecha tiene la propuesta de Kennedy de “La Alianza para el progreso”. Esta “Alianza” como estrategia política que se desarrolla en el marco de la “Guerra Fría” es blanco de crítica en el pensamiento político-social de Dussel.

¹⁰⁰ La teología de la liberación en AL a raíz de los pronunciamientos en Medellín (1969) y Puebla (1979) tiene el mérito de que ayudó a concentrar la atención, principalmente, en asuntos como los de la justicia social y la liberación de los pueblos oprimidos. Hoy, para L. Boff, pasado 50 años del Concilio Vaticano II, el mundo y el submundo han cambiado mucho, ya no es solamente la cuestión de la pobreza. Han surgido nuevos desafíos: la globalización económico-financiera y la consecuente conciencia planetaria, las nuevas formas de comunicación social que unifican el mundo, la erosión de la biodiversidad, la percepción de los límites de la Tierra, la posibilidad de exterminio de la especie humana y con ella del proyecto planetario, entre otros, son ya para L. Boff problemas y retos que, al hacerse eco de la alianza que propone el biólogo E. Wilson entre religiones y tecno-ciencia, sobredimensionan la problemática y dan pie a una reevaluación, diríamos nosotros no sólo de la teología sino, también, de todos los saberes. Pues de lo que se trata ya es de salvar la vida de todo el planeta (Véase Areíto, diario Hoy, 17 agosto 2013).

pesar de la brutal represión del régimen y la censura de la dictadura militar del General Onganía, permitieron templar el espíritu de la juventud, tener el coraje de arriesgar la vida y de elevar la crítica y la protesta en las calles y las universidades. Así, con la apertura de esta nueva etapa -que exigía no sólo mayor claridad política social sino, también filosófica-, se constituyó una nueva generación de filósofos que se expresa por primera vez públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba (1972)¹⁰¹.

Se plantea de esta manera a partir de la incidencia de estos acontecimientos de profundas raíces socio-políticas y antropológicas, la cuestión de la posibilidad de una filosofía latinoamericana ante una filosofía euro-norteamericana universalista, abstracta; a la vez, la exigencia social de una comunicación alternativa que reivindique lo propio a través de una acción política comunicativa. De ahí surgen, como oposición a todo gobierno opresor las “Cátedras Nacionales” en varias universidades argentinas y todo un grupo de jóvenes profesores que intentaban no sólo una reforma universitaria y pedagógica, sino que trataban de encontrar de hecho una brecha para superar, no sólo un academicismo conservador y dominante, sino desde su raíz el pensar nordatlántico en su generalidad. Así, desde un determinado optimismo popular, a fin de recuperar en su contenido positivo el ser latinoamericano por la vía de una filosofía política y de un socialismo *sui generis*, surge en Dussel, al riesgo de la praxis política, lo de inducir una *crítica* que supere el pensar filosófico tradicional. Pues, el ámbito académico argentino, apenas suscitaban tensión dos corrientes: tomismo y fenomenología. Y, aunque la tradición heideggeriana había crecido mucho, AL no estaba integrada al pensar filosófico mundial. Entiende que la nueva generación debía ir más allá que la de Astrada y la De Anquín¹⁰²; de ahí, por ello, que su

¹⁰¹ A juicio de A. Roig la filosofía de la liberación no surge del vacío o de la nada. Surge en primerísimo término de las ideologías de los movimientos de masas. También encuentra valiosos antecedentes en la herencia recibida del saber de cátedra, del saber elaborado en las universidades. En especial en aquellos que constituyeron para él el saber ontológico, es decir, aquellos fundadores del saber ontológico que dieron nacimiento a la filosofía contemporánea en Argentina, entre los que sin duda destacan C. Astrada, Miguel A. Virasoro y Nimio de Anquín. Vale, al decir de Cerutti, que la filosofía de la liberación recogería los aportes de las ideologías de los oprimidos y también aquellos pasos dados por los ontólogos... (Cerrutti, 1983:285-6).

¹⁰² Para Dussel no resulta extraño que sea desde Córdoba, ciudad interior y antiportuaria -opuesta a los intereses de la “pampa húmeda”-, que se eleven las dos figuras más importantes de la ontología argentina de la primera parte del siglo XX. Tanto Carlos Astrada como Nimio de Anquín, aunque no pertenecieron a la oligarquía doctoral cordobesa, vivieron de alguna manera la magnitud con que asumieron la responsabilidad intelectual de su época. El primero, estudió con Heidegger en Friburgo y el segundo, con Cassirer en Hamburgo. Ambos tuvieron una espléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica. Desde el “ser”, se critica al ente, a los “objetos” de J. Ingenieros, Korn o Romero. Astrada desde una posición adherida al gobierno popular, para después pasar a una declaración marxista y, De Anquín, desde la adhesión tomista tradicionalista de extrema derecha pasará después a vitalizar grupos armados de extrema izquierda. Empero, tanto uno como otro, termina por asumir el pensamiento hegeliano. Con ellos, ve Dussel cumplirse el tránsito del kantismo a la ontología, primero, heideggeriana, por último, hegeliana. Hegel es el pensador de esta generación. Por ello se puede hablar del “espíritu del pueblo” como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (el primer De Anquín), y desde un movimiento anti-imperial “equivocado” (peronismo). Sobre los hombros de esta generación -que tuvo su expresión oficial en el Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza, en 1949- es que se monta Dussel. De todas maneras, nos dice que la crítica ontológica es todavía abstracta, universal. “Astrada muestra en su obra ‘*El mito gaucho*’ elementos de importancia, pero al fin no

crítica se enfrenta en cierta manera contra ellos a la par que agradece sus servicios prestados.

Esta crítica que se pone en marcha ya entrada la década de los sesenta del siglo XX, en el plano de las ideas y la cultura filosófica, adquiere en Latinoamérica -¡y aquí su riqueza!-, una doble vertiente ya que a pesar de la predominancia de un pensamiento exógeno, se tiene, como contrapunto, la de un pensamiento endógeno. De ahí que, en términos generales, en él confluya y surja una acalorada tensión que, en el marco de la apertura de un nuevo escenario, mueve hacia el desarrollo dos tendencias: la tendencia europea (universalista) y la hispanoamericana¹⁰³ la cual, desde su contemporaneidad, nos puede conducir a valorar la filosofía arcaica.

“Sin embargo -nos dice Dussel- la etapa de prueba, donde la praxis permite el discernimiento filosófico, se produce desde 1973 a 1975 -y se continuará todavía por un tiempo-. En la noción ontológica de ‘nación’ (como *totalidad* del ‘ser’ político para Hegel: el Estado) no se clarifica suficientemente la diferencia cualitativa entre las naciones imperiales y neocoloniales, y, a lo interno de la nación no se diferencia claramente entre clases opresoras y oprimidas. Este equívoco ha permitido a algunos de los críticos de la ontología, que forman parte de la generación que se viene llamando desde 1973 de la ‘filosofía de la liberación’ en Argentina, asumir críticamente las posturas de extrema derecha del ministro Ivanissevich, lo que ha exigido -al resto de la generación- tomar clara conciencia de las diferencias. La cuestión filosófico-política es la siguiente: *no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*. Asumida esta tesis, la ‘filosofía de la liberación’ clarifica su definición histórica. Esta opción tuvo como costo que la mayoría de los que constituyeron esta generación filosófica fueran expulsados de las universidades argentinas en Buenos Aires, Rosario, Córdoba, Salta, Río IV, San Juan, Mendoza...” (Dussel, 1973:59).

logra proponernos un análisis categorial satisfactorio de lo nacional o popular. El problema estaba, nos continúa diciendo Dussel, en cómo evitar devaluaciones de la libertad en nombre de legalidades históricas o de identidades colectivas que predeterminarían lo auténtico, es decir, cómo evitar tanto los historicismos deterministas o escatológicos como ciertas nociones de “pueblo” extremadamente telúricas, entitativas y acaso regresivas. De Anquín retorna a los presocráticos (Parménides y Heráclito) para definir el actual esfuerzo de la filosofía en Latinoamérica; Latinoamérica, por otra parte, que no existe para De Anquín como no existía para Hegel. “...La ontología se cierra al fin como sistema y no se vislumbra una praxis asistemática, más que ontológica, que pueda abrir un orden más justo.” *La Filosofía Actual en AL*. Ed. Grijalbo (Primer Coloquio nacional de Filosofía, Morelia, México. 1975, pág.58).

¹⁰³ Entre los filósofos de inicios del siglo xx que dudaban y tenían una postura negativa sobre un pensar filosófico latinoamericano, se encuentran: los peruanos Juan Carlos Mariátegui (1895-1930) y Alberto Wagner de la Reyna (1915-2006), discípulo de Heidegger y de quién se dice mantuvo intercambios epistolares; el argentino de origen español Francisco Romero (1861-1962), Risieri Frondizi (1910-1983), el barcelonés mejicano Luis Villoro (1922- +), A. Gómez Robledo, Kempff Mercado, A. Rossi y Danilo Cruz Vélez, entre otros, los cuales eran de la opinión de que el pensar filosófico latinoamericano atinaba a un proceso de normalidad o transición filosófica y, por tanto, sus esfuerzos apuntaban sólo a la elevación académica de cada uno de sus países. En cambio, los filósofos que mostraron una postura a favor de un pensar filosófico desde AL, pero no con presupuestos filosóficos en común se hallaban L. Zea (1912-2004), Francisco Larroyo (1912-1981), José Ferrater Mora (1912-1991), Ernesto Mayz Vallenilla (1925- +), Abelardo Villegas y Enrique Dussel, entre otros, que a raíz de la cuestión planteada por A. Salazar Bondy junto con un grupo de filósofos compatriotas desarrollan la corriente liberacionista como A. A. Roig, Juan Scannone, R. Salas Astrain, P. Freire...

Este hecho histórico -de carácter filosófico-político-, el primero de tal magnitud en la vida filosófico-académica de Argentina, no deja para él de tener consecuencias en el futuro del pensamiento latinoamericano y su orientación geopolítica. Se trata para Dussel de una generación que se la ha “jugado”. De ahí que se plantee que los orígenes de la filosofía de la liberación surgen en Argentina.

Años después de haber estado encarcelado, Dussel sufre un atentado al explotar una bomba que destruyó parte de su casa y, aunque él y su familia salieron ilesos dejó, sin embargo, su biblioteca bajo escombros. Dussel comprende que la filosofía como crítica y la persecución política del filósofo están intrínsecamente unidas. Por tanto, si bien su despertar político tiene un referente teórico es, al filo de los acontecimientos, de la represión y la tragedia política-social que se forja el carácter revolucionario de la filosofía social y política que propone. De manera que, su visión político-filosófica irrumpe bajo el fragor de la lucha contra la injusticia, la violencia política y bajo los más insospechados y diversos riesgos,

Esta irrupción, retrospectivamente, tiene su referente teórico en Alberdi (1810-1884), al establecer éste la relación problemática entre la tarea del quehacer filosófico con la realidad social e histórico-cultural de AL. Pues argumentaba que, en primera instancia, la filosofía latinoamericana, por su propósito, debía ser esencialmente política y social; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procedimientos y republicana en su espíritu y destino. A esta novedosa línea de pensamiento emancipador se sumaron Alejandro Korn (1860-1936), José Ingenieros (1877-1925), José J. Martí (1853-1895), Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1952), Alejandro Deústua (1849-1945), Enrique Rodó (1871-1917), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) y el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), entre otros. Línea a la cual también se adscribe la siguiente generación con la que va a conectar Enrique Dussel.

Desde México, Perú, Argentina y otros países, la pregunta por el ser latinoamericano deviene en punto de partida como reflexión filosófica acerca del problema de la identidad cultural. Así se sitúa, definitivamente, el problema de la reflexión filosófica sobre la identidad, la cual engendra una constante en AL; y cuyo acto fundacional lo instituye como proyecto el Grupo Hiperión desde el cual, a raíz de lo que plantea L. Zea (1912-2004), surge una de las vertientes del pensar liberacionista, primordialmente interesada por un pensamiento autónomo y auténtico. En este sentido, Dussel, parece seguir en su radicalidad la tesis de L. Zea de que los hechos históricos no son independientes de las ideas ni de una simple reacción ante una determinada situación de la vida humana, de la cultura, de la geohistoria y mucho menos de lo político.

Recordemos que es desde el contexto aludido y a partir de 1969 que Dussel en reuniones de discusión interdisciplinarias con sociólogos, economistas, teólogos y filósofos, comienza a descubrir la necesidad de iniciar un proyecto con el propósito de situar el pensamiento

filosófico en AL. Bajo esta prospectiva es que se propone la crítica de las ideas filosóficas y, si bien se hablaba de una sociología y de una teología de la liberación, nos dice, por qué no hablar de una filosofía de la liberación. Pero, ¿Cuáles serían los supuestos de tal filosofía? ¿Cuál su punto de partida? Al hacerse dichas preguntas, entiende que había que empezar por una crítica al pensamiento nordatlántico y partir desde el origen del ser latinoamericano. De ahí la respuesta que da a partir de *Para una des-trucción de la historia de la ética*, fruto de un curso universitario en 1969. Así pues, desde 1970, empieza sus cursos de ética con la idea de fundamentar a modo de hipótesis de trabajo una filosofía de la liberación latinoamericana. De esa manera manifestaba su preocupación y la vía de recuperación de la supuesta “barbarie”, aunque -expresa con insatisfacción- que su terminología y método, hasta esa fecha, eran aún heideggerianos no obstante ser su intención latinoamericana.

Pero, examinada su postura ante la tradición griega, ¿por qué comenzar por la crítica y el desmonte de la historia de la filosofía, más aún, por la crítica a la totalidad totalitaria del Absolutismo tautológico de Hegel? ¿Qué tan sugerente resulta la observación crítica inicial que hace Dussel a Heidegger? ¿Constituye el despertar hacia una crítica de la filosofía política la base de la emancipación ante todos los demás ámbitos del pensamiento social y, por ende, ante la historia y la cultura de la dependencia y la problemática de la identidad?

Estas cuestiones llevan a Dussel (ya para inicios de 1970) a comenzar un estudio sobre Heidegger y Hegel; de este último surge la crítica a su dialéctica gracias a Jean Wahl; no obstante, necesitaba mejorar su instrumental dialéctico a lo cual le ayuda Heidegger. Hegel, sin embargo, fue un gran paso hacia delante, pues preparó el camino al estudio de otros filósofos a partir de un seminario sobre los poshegelianos.

Hagamos en los siguientes subtemas un breve escarceo siguiendo la línea crítica de la tradición filosófica hegeliana según la lectura que hace Dussel con la finalidad de dar continuidad a las vías o fases de constitución de su idea de alteridad; luego, nos detendremos en Heidegger para, desde éste, pasar a Levinas a partir del cuarto capítulo con el objetivo de poder descubrir las bases constitutivas de la línea crítica del proceso filosófico.

3.2. Más “acá” de Hegel y más “allá” de Schelling y Feuerbach. Vía destructiva y constitución de un pensamiento

En sus *Lecciones de Introducción a la Filosofía...* (1968), al asumir la vía “de-estructiva” inspirada por Heidegger, intenta indicar las líneas generales de un camino en el que descubre, luego, su ingenuidad en el ámbito de una ontología que no sólo justificaba la guerra y el dominio, sino que hacía imposible una ética liberadora. En este sentido es que

ésta idea como estrategia metodológica pretende no sólo superar la posición hegeliana sino, también, la sartreana (al asumir la crítica a la modernidad como camino de superación de la dialéctica¹⁰⁴); de esta manera es que se propone la vía de una crítica que le exige un “desmonte” y una reformulación. En efecto, *de-structión*, en su origen latino es una negación de negación, una de-negación; de ahí, que como estrategia niegue la negación para que aflore en su pensar lo *positivo olvidado* desde el sentido de la historicidad.

Situarse desde esta perspectiva le llevará, a partir de la misma obra de Heidegger, a establecer numerosas diferencias y cuestiones de importancia; a cuestionar su ontología, lo mismo que a tomar en consideración cierto contenido a fin de aplicar esta destrucción al mundo latinoamericano, ya que interpone entre Heidegger y la experiencia semita del ser la de un “cosmos” contingente y creado ante la experiencia de un “mundo” concebido esencialmente en términos de “temporalidad” o, mejor, de historicidad como conciencia del tiempo. Esta experiencia, que permite des-cubrir la función ontológica del tiempo, es la judeo-cristiana.

¹⁰⁴ Superación que parte de una *sospechosa* objeción que hace a la dialéctica de Platón que, como arte y método, trata de ir más allá y descubrir lo que *es*. Método que será para Dussel, el método supremo de comprensión; pero, primero, inicial, anterior a las ciencias y no posterior a ellas. Pues la dialéctica que dice descubrir no es ascendente ni positiva ni ética en el sentido platónico; será negativa, será comprensión por involución. Aunque el círculo dialéctico adquiere nuevos sentidos permanece en lo que hace llamar “la trampa de la cuestión mal planteada”. Pero mal planteada ¿en función de qué? Parece que, Dussel, lo dice ya en función de la visión semita del mundo que asume, pues entiende que los pensadores cristianos neoplatonizantes defenderán siempre la circularidad negativa de la dialéctica: el Pseudo-Dionisio, los padres griegos, en especial los Capadocios, Scoto Eurígenas y finalmente Nicolás de Cusa en su “*Docta ignorantia*” (1440), protohistoria de la dialéctica hegeliana en la modernidad naciente; el Dios de la cristiandad -no de los primeros cristiano-, que puede ser sólo negativamente mostrado: “ignorancia” docta del que sabe que él es absolutamente otro con respecto a lo que *comprendemos* cotidianamente. De ahí que, de la mano con Heidegger interprete radicalmente la dialéctica y, en Aristóteles, la entienda como el arte del *des-cubrimiento* o de la verdad del ser como un descubrir lo que está cubierto. Del *factum*, el hecho dado *a priori*, la cotidianidad, la dialéctica va “hacia” lo que está oculto; el des-cubrir lo oculto va a constituir un movimiento, un discurso a través de un camino. El des-cubrir el ser como proceso es un método. En el pensamiento moderno ese proceso será invertido, será otra dirección, otro sentido el que se habrá de elegir. Por ello, *Los Tópicos* (Aristóteles) –lo cual resulta indicativo para Dussel- comienza explicando que “el tema de este tratado es el de encontrar un método (*méthodon*) que nos permita argumentar acerca de todo problema propuesto, partiendo de lo comprendido cotidianamente”. De aquí, que Dussel vea como clave la noción de *Ex endóxon*, porque indica justamente el *factum* del que viene hablando desde el inicio de sus reflexiones. Bajo esta tesitura primigenia es que el método supremo parte de lo cotidiano, de lo comprendido existencialmente. Por lo tanto, para Dussel, si para que haya ciencia se debe partir del principio verdadero; en cambio, para que se practique la dialéctica es suficiente partir de lo que cotidianamente comprende el “hombre de la calle”: este sería, en este momento, el *factum* primerísimo o *a priori*. El punto de partida no sería entonces una premisa “científica”, sino una “opinión cotidiana”, algo que para Platón sería despreciable. Por esto decíamos al principio que la objeción que hace Dussel a la dialéctica de Platón resulta *sospechosa*. Pues al considerar la precaria plenitud de ese *factum* conduce a verlo como el mundo histórico y concreto dentro del cual el hombre vive, lo cual supone el misterio del ser humano fuera de sí mismo a diferencia de Platón, la dialéctica, entonces, parte del *factum*, este es lo primero, dando así la cotidianidad por evidencia conocida. No obstante, se da por conocido lo que se tiene que conocer. La conciencia moderna no trasciende lo opinable, la comprensión existencial, porque ha denegado todo valor al *factum* primero, al estar en el mundo como horizonte ambiguo lo desprecia; de ahí que para Dussel la superación de la modernidad implantará su pensar en lo opinable mundano, en el hecho de ser latinoamericano, lo cual es previo al ejercicio de toda ciencia o filosofía (FL1974:20-21).

Como sabemos F. Rosenzweig¹⁰⁵ hace una crítica de toda la historia del pensamiento occidental “de Jonia a Jena”, es decir, de “Tales de Mileto hasta Hegel”, para sentar las bases de “un nuevo pensamiento” que trascienda a la vez el pensar totalitario y esencialista de la mismidad y la falsa eternidad. En Hegel, al considerarlo como la consumación de la historia del pensamiento filosófico de occidente, *el Otro*, en su cabal alteridad queda reducido a ser un momento en el despliegue de la mismidad, del sí mismo; en términos de Rosenzweig, el pensamiento “esencial” de su “lógica”, mejor, de su “monológica”, tampoco quiere saber seriamente nada del *tiempo*. He aquí donde entra para Dussel la importancia del pensamiento de Heidegger, a pesar de la escasa mención de la crítica que éste hace de F. Rosenzweig con relación a Hegel. Aquí, no obstante, el primer punto altamente filosófico e indicador de deslinde; pues, si en Hegel predomina el ser, en Heidegger el tiempo. Y aunque se cuestiona a Heidegger el hecho de que al pensar sólo en el sentido griego del ser como temporalidad (lo cual considera como olvido fundamental de Occidente), vuelva a los pre-socráticos (especialmente Parménides) dejando, sin embargo, de lado la experiencia abrahámica del ser (la cual se constituye como judeo-cristianismo en toda una cultura¹⁰⁶), ésta, sin duda, resulta toda una experiencia de lo más representativo en la historia de Occidente¹⁰⁷.

Ahora bien, ¿de qué manera, Dussel, en la búsqueda de una comprensión desde un lugar propio, originario -que sirva de fundamento a un pensamiento auténtico-, se propone una tarea des-tractiva para que aflore el sentido del ser latinoamericano? ¿Cómo elegir algunas

¹⁰⁵ El “nuevo pensamiento” propone un *pensar dialógico*, hablante, que se diferencia del pensar pensante al estilo hegeliano, pues *necesita del otro* y, lo que es lo mismo *de tomar en serio el tiempo*. Pues, según Rosenzweig, *al otro y al tiempo sólo le hace justicia el lenguaje*. De ahí que para él sólo haya tres formas de lenguaje para “tres” tiempos: *el relato, el diálogo y el lenguaje coral*. (Frank Rosenzweig. El nuevo pensamiento. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires. 2005 (Pág. 112-113).

¹⁰⁶ La cristiandad centraliza la liturgia; y si antes había numerosas familias de liturgias, comunidades de base y diversidad comunitaria que en convivencia llenaban de vida la cotidianidad, ahora se producen enfrentamientos y múltiples conflictos. Pues la cristiandad fija y unifica la liturgia y ésta, en lugar de seguir creciendo como la vida, se fija para siempre. La cristiandad como cultura deviene al mismo tiempo unidad político-militar, económica, sobre todo, en la unificación de la autoridad eclesiástica. La Iglesia se hace multitudinaria, se masifica; así surge el monacato que como repudio a la manipulación teológica del poder se va al desierto.

¹⁰⁷ Por razones de geopolítica la *ecclesia* cristiana es agraciada por Constantino y se constituye a partir de su dominio en lo que técnicamente se llama la cristiandad. Este cambio, que desde el punto de vista concepcional implica de raíz lo teológico transforma al judeo-cristianismo en una fuerza política e ideológica, social y cultural; empero, no obstante ser la idea de la creación, la visión del hombre y de la historia del judeo-cristianismo, lo que aporta el cristianismo a esta cristiandad, como contrapunto, es una radicalización en Jesucristo como estrategia de dominio global como nueva ideología antro-po-lógica dentro de la tradición judía. Pero, el judeo-cristianismo como ha sostenido Dussel, no aporta novedad metafísica alguna y hasta el sentido original e histórico de la teología cristiana queda totalmente olvidado y perdido hasta nuestros días. De la consolidación de la cristiandad, en gran parte, la visión moderna del ser humano y, en consecuencia, la tragedia de su humanismo.

épocas o momentos verdaderamente constitutivos o decisivos en la historia de AL, horizontes que, aunque permanezcan en tensión, no puedan excluirse, esto con la finalidad de alcanzar una comprensión de este “nosotros”? ¿Acaso no va acompañada esta *des-trucción* tanto de una reducción como de una construcción? Dussel, mientras tanto, no hace más que indicarlo, no obstante, a que se refiere a la *des-trucción* como procedimiento hermenéutico que se hace necesario, sobre todo, por la ocultación y el olvido que también se ha transferido y ha prevalecido en la historia del pensamiento latinoamericano. Esta destrucción, entendida como crítica, es lo que más tarde deviene superación (Dussel, LIF1968, 78).

Empero, resulta sugerente que Berciano Villalibre considere esta destrucción ya connatural a la fenomenología de Husserl en su intento de ir a las cosas mismas. Y esto, no sólo por lo del propósito de dejar de lado los prejuicios filosóficos para dirigirse a ellas sino, en el fondo, porque se parte también de que el fenómeno no es pura transparencia. Pues su ser, en tanto que aparece, es un mostrarse que lleva consigo una ocultación de las cosas. De ahí que, para él, sea natural que las construcciones que se van haciendo deban ser revisadas posteriormente. Pero la destrucción, como estrategia metodológica, es aún más natural y necesaria en la postura hermenéutica de Heidegger, ya que ésta parte más decididamente de que la comprensión se da en el movimiento vital y como comprensión de este mismo movimiento en el tiempo.

“Desde esta perspectiva –atendiendo a la estrategia metodológica de Dussel-, una destrucción previa a la construcción parece indispensable. Si las cosas no se dan de manera clara y distinta, ni de manera definitiva, si se dan en un proceso histórico, parece obvio que habrá que examinar críticamente la tradición, en la cual y desde la cual comprende el Dasein que con-vive con ella; y aparece también natural que una comprensión sea un paso más. La destrucción fenomenológica estaría fundada en la misma naturaleza histórica del Dasein y del comprender. Pero para Heidegger la destrucción es necesaria sobre todo por la ocultación y el olvido del ser en la historia de la filosofía” (B. Villalibre, 2001:113-4).

Es así, como desde la filosofía contemporánea, y, en particular, desde el preguntar insistente de Heidegger, que Dussel se re-plantea la cuestión del ser latinoamericano como proyecto histórico y se vuelve a los momentos de su constitución. Pero no se trata de una mera constitución cronológica o historiográfica (aunque esta quede implicada) desde la cual a partir de una des-contrucción quiere reconstruir el ser histórico latinoamericano, sino desde su historia ontológica, desde su *ser ahí en el mundo*. No obstante a ello, para Dussel:

“El orden ontológico por su parte, funda todo otro orden mundano y con ello la historia antropológica es la base de toda historia. Es la historia de nuestra cultura, de ese *nosotros* en el que hemos heredado el ser en una tradición, y nos es necesario ahora *pensarlo* para convertirnos en una ex-sistencia auténtica. De lo contrario erraremos en lo obvio, en el olvido del ser, en la ingenuidad culpable. Introducirnos así en la historia del ser, del mundo, o de la antropología es penetrar hasta la raíz de la historia mundial, pero des-truyéndola, asumiéndola críticamente” (Dussel, LIF1968:80).

A mediados de siglo pasado, afirma Wolfgang Stegmüller, surge la tendencia a considerar seriamente, como la continuación del pensamiento de Husserl, la idea heideggeriana de una

ontología fundamental que precede tanto a la ontología formal como a las ontologías materiales. Su misión es la *explicación del concepto de ser* sin el cual, según Heidegger, todas las leyes esenciales y relaciones categoriales logradas en las investigaciones ontológicas carecerían de fundamento. Pues, según él, la conexión con la filosofía trascendental se realiza porque la cuestión del ser sólo es posible desarrollarla a partir de *la comprensión cotidiana que el hombre tiene del ser del hombre*. Por eso, la investigación ontológica fundamental que se exige no comienza, como sería de esperar al principio, con las más abstractas generalidades, sino con lo más concreto e inmediato: *el ser cotidiano del hombre*. Así, la ontología fundamental se convierte en la analítica trascendental de la existencia finita del hombre.¹⁰⁸

Desde ahí, ya en este momento de su pensar y desde la propia realidad latinoamericana que, a partir de esta vía, Dussel trate de superar desde la *positividad de lo fáctico*, o bien, desde lo más cotidiano del ser el orden de lo óntico. Pues considera que es el *único modo* por el que el pensar rememorante de cada uno de nosotros puede hacerse cargo de *lo-que-es*, de *lo obvio*, ahora tornado *crítico* y asumido como horizonte de preocupación. En este sentido es que su tarea destructiva busca -a través de un desmonte de la tradición- que reaparezca *el lugar de lo propio*, del ser latinoamericano como expresión de una *experiencia originaria* en un *ámbito originario*. De ahí que nos diga, aun con sentido heideggeriano, que es en la tradición donde se funda simultáneamente el destino (colectivo) por el cual comprendemos el acontecer (histórico) del hombre en su *ser con otros*.

Bajo esta tesitura, al asumir la idea del *factum* primigenio de Aristóteles así como la comprensión cotidiana del hombre, poco puede ya aportarle Hegel en tanto que en Heidegger, por otro lado, le parece encontrar, por el momento, *lo característico* y *lo diferencial* de los otros en el ámbito de la “Totalidad” de su fenomenología hermenéutica, no obstante a que se lo haya planteado en términos de *ontología de la diferencia*, aunque lo enunciado aún se mueva dentro de la denominada totalidad de “lo Mismo”.

Este intento, sin embargo, implica desde luego, la idea de una previa *de-strucción* de toda historia de la filosofía precedente; abarca pues, la griega, la judeo-cristiana, la moderna, es decir, toda la filosofía como se ha desarrollado tradicionalmente. Especialmente en su acepción más radical de formación de conceptos.

Empero, no se trata de partir, como en Hegel, del absoluto, de la manifestación de “un” ser puesto o ideado “allí”, sino del ser-ahí, de un *Da-sein* que viene a indicar, para Dussel, exactamente, una controversial noción de *ex-sistencia*. Pues al intento de pensar desde Dios

¹⁰⁸ No obstante, aclara W. Stegmüller que, aunque en Heidegger se exprese el entretrejimiento característico de planteamientos metafísicos de la época en relación a la filosofía del ser y del hombre, es en M. Scheler -más que en Heidegger-, donde la pregunta “¿qué es el hombre?” se ha convertido directamente en el problema de la metafísica (Véase, Wolfgang Stegmüller. *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*. Ed. Nova. Buenos Aires. Pág. 33-34).

o lo Absoluto contraviene la idea de que al hombre no le toca sino *pensar desde el hombre y la temporalidad*. Y he aquí, como pilar, un indicador de un pensar filosófico más que teológico. En la *gnosis* hegeliana aunque se dice que la religión es lo supremo, en verdad, ya es suprema una cierta *gnosis* teosófica, por cierto, muy caricaturesca -pues heredamos una naturaleza muy débil de lo que se considera como divino. Es en este sentido que Dussel anota que el ser radical en Hegel es indoeuropeo y no judío-cristiano, por ello fue que tuvo dificultades -dentro del más estricto racionalismo luterano del siglo XVIII- en comprender el mundo hebreo, no obstante a que éste organizó de tal manera la historia de la cultura para permitirse ser cristiano ante el Kaiser prusiano, adoptando Hegel una actitud que se opone abiertamente como *gnosis* a dicho pensar. ¿Se trató de una mera confusión epistémica o de un simple juego político? Y he aquí en donde Dussel nos da una indicación crítica de carácter histórico-existencial -y aun cultural- permitiéndose, así, situar mejor el pensar de Hegel en la historia de la ontología; pues observa que:

“Hegel habla siempre de los pueblos ‘orientales’, englobando en ello a los persas, hindúes o maniqueos, al mismo tiempo que a los babilónicos, fenicios hebreos o islámicos. Al no distinguir claramente entre pueblos indoeuropeos y semitas, se puede llegar a la siguiente confusión: por una parte, pensar que es descubrimiento cristiano el pensar ‘a Dios como espíritu’, siendo así que los griegos al pensarlo como *nous* y *noein* indican exactamente lo que Hegel entiende por espíritu; por otra parte, creer que el ‘sujeto’ tal como lo entendía la modernidad hubiera podido ser así comprendido por la antigüedad o los pueblos ‘orientales’, siendo que se trata, exactamente, de una reducción del pensar moderno europeo; por último, lo propio del absoluto judeo-cristiano¹⁰⁹, que se expresa en la noción de *creación*, no cuenta para nada”. (Dussel, MFL1972:93).

Por lo dicho, para Dussel, el *Da-sein* de Hegel con-funde la lógica con lo ontológico, la cultura con la civilización y pasa de una identidad originaria indeterminada del ser a una diferenciación del ente. Por el contrario, Heidegger indica, más bien, una *situación*, una ontología de la temporalidad, más bien, *una temporalidad de la condición*: “ahí” (*da*), como “lugar” de la revelación del ser. Lo que es *ahí* “se” distancia de lo que está aquí o allá; es “esto” pero no-aquello; es *un* ente pero no ya *el* ser. Pues se trata de retomar algo que la filosofía había olvidado o dejado en el camino y hacerse cargo de ello: *la diferencia entre el ser y el ente*¹¹⁰. Sin embargo, en Hegel, ante el ser absoluto no se puede anteponer

¹⁰⁹ De manera que, en Hegel, para Dussel se produce un choque entre la comprensión del ser judeo-cristiana y la helénica y donde le resulta interesante indicar cómo las llamadas primeras herejías cristianas (docetistas, montanistas, etc.) muestran franca influencia helenística, y rápidamente se hacen anti-semitas. Hegel, como Montano, -y demás hegelianos que rechazan la tradición semita- interpreta negativamente el antiguo testamento y propone, como veremos, un nuevo testamento que no es ya cristiano sino gnóstico. Antepone el eterno retorno al descubrimiento de la historicidad en el mito adámico. Aunque esta historicidad trate de un “devenir absoluto”, “algo” cuyo ser consiste en estar en una actualidad no acabada, el “ente” se sitúa así en una distancia abismal con respecto al “ser”; la diferencia ontológica difiere de la de Heidegger, pues nunca el ser puede ser un ente; la nada por su parte es un ente de razón: nada real.

¹¹⁰ Ser y ente deben su respectiva peculiaridad a la di-ferencia (*Unter-Schied*) en que radican. De esta di-ferencia arranca el “ente” que mantiene en tensión la “trascendencia” y el “advenimiento” -*Austrag*-, relación. Así, la diferencia como re-lación resulta el lugar o, al menos, la antesala (*Vorort*) de la esencia del ser y del ente; y, que la misma, sospecha Heidegger, ha regido su destino y sus vicisitudes. (Véase M. Olasagasti. *Introducción a Heidegger*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid. 1967. Pág. 157).

la nada absoluta, pues el ser no tiene opuestos. Ex-pedido del absoluto como total negatividad originaria, el *Dasein* hegeliano es remolcado por un movimiento que sin freno ya lo arrastra circularmente a un proceso de retorno por un anhelo invencible de alcanzar “la inmediatez”, el estar “consigo mismo” de la conciencia, la cual no sólo es para sí misma su propio concepto, sino que se da a sí misma su propia medida.

Empero, lo más grave en Hegel según Dussel, no es la identificación pensar y ser que establece desde el mismo horizonte ontológico como totalidad subjetiva absoluta sino que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo XV: “El ser es, el no-ser no es”. Este “ser” representa para Dussel la razón europea, el “no-ser” son los “otros humanos”. De ahí que AL, como toda “periferia”, ni siquiera quede definida geopolíticamente en tanto que mero futuro sino como “no-ser”, como lo irracional, lo bárbaro o lo inexistente. El sistema hegeliano es así portador de una ontología política de la identidad de la razón en donde, “la divinidad” del ser, termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos constituidos como colonias o neocolonias dependientes en todos los niveles de su ser. Así, la “ingenua ontología” hegeliana termina por ser la “sabia” fundamentación del genocidio de indios, africanos y asiáticos. La subjetividad absoluta del *ego cogito* se transforma en *ego conquiro*, en voluntad de dominio que en su nombre todo lo somete a su “incondicionada” razón.

De manera que según la *explicatio* de Hegel, desde esta dialéctica de la onticidad del ser, los entes “dis-fieren”; o sea, son esto o aquello, se duplica subjetivamente y, desde luego, queda suprimida la inmediatez del ser; es decir, al ex-presarse o salir de sí mismo en el absoluto se produce una escisión originaria por la que se engendra o emerge por emanación (abstracta) la totalidad de los entes, el cosmos y, al mismo tiempo, es negada o aniquilada la absoluta pertinencia del ser consigo mismo como ser en y para sí. El “para sí” es ahora relegado al momento final del re-encuentro, donde el ser recuperará la inmediatez consigo mismo. Es claro y concluyente que esta “dis-ferenciación”¹¹¹ y supuesta “alteridad” son concebidos como dos momentos del proceso dialéctico, proceso que es un acto del absoluto como concepto -inicialmente- sólo en sí -todavía no para sí- que como idea hace en sí un espacio vacío y que dentro se despliega a sí misma en su interioridad inicial sólo en sí como momento de su ser que se “despliega”, se diferencia y se plurifica en su interna “exterioridad”.

¹¹¹ Sólo con los idealistas alemanes, nos dice Olasagasti, sobre todo con Fichte, Schelling y Hegel -Leibniz y Kant fueron precursores- se descubrió la diferencia en su seno. Más de 2000 años -reflexiona Heidegger- tardó el pensamiento occidental en descubrir el carácter sintético de la identidad. En la identidad, aunque parezca extraño, se aloja la diferencia; pues la identidad no es mera igualdad. Desde la época del idealismo especulativo queda prohibido representar la unidad de la identidad como una mera igualdad, pasando por alto la “mediación” que subyace en esa unidad. Siempre que se reduce la identidad a igualdad, es señal de que se la concibe solo en abstracto, es decir, ya no en su sentido auténtico (Olasagasti, 1967:164).

En Hegel, contrario a Kant, como bien nos diría S. J. Maresca¹¹², la autoconciencia no es una posición tética, como en Fichte; es decir, no es la posición intelectual de la identidad yo igual yo; *la autoconciencia se constituye a partir de la negación de la independencia del objeto de la conciencia*. O sea, que la autoconciencia es la reflexión de la infinitud o de la vida, pero no es más que la *negación* de toda posible consistencia de lo percibido o de lo dado. Pues esta negación es puesta para sí misma. Quiere decir que la autoconciencia no se constituye sin esta negación de lo otro. Ser sí mismo, prácticamente hablando, es retornar a sí mismo desde la insignificancia de lo otro, por tanto, no hay un ponerse a sí mismo desde sí, sino que hay un ponerse a sí mismo como la negatividad de lo dado. Yo emergo como tal en cuanto conciencia práctica en la medida en que lo otro es nulo para mí, el acto de ser nulo lo otro para mí es mi propio emerger. Por esta razón la dialéctica del pensar hegeliano es para Dussel *una dialéctica in-volutiva sin real exterioridad; más aún, es disolución y negación de lo otro* (s.n.) Sin embargo, lo paradójico está en que al reducirse la conciencia esclava a lo in-esencial, el señor queda reducido a esa misma inesencialidad, en la cual queda puesta la conciencia del esclavo. Por eso para Hegel, todo el desarrollo histórico se va a dar a partir del esclavo y no del señor que acá un poco se desvanece. ¿No resulta este pasaje sintomático, aunque conduzca a un sendero en el cual no veamos la salida; es decir, no deja ver este pasaje cierto síntoma de exterioridad al considerar que todo el desarrollo histórico se da a partir del esclavo y no del señor, ya que induce al esclavo a una lucha por el reconocimiento?¹¹³ Esto, aun suponiendo Dussel que el proceso evolutivo natural o biológico de la naturaleza o de la historia del hombre en Hegel no sea sino el despliegue interno de la idealización absoluta o totalizándose a sí misma...

“No hay nada, entonces, que cumpla la función de una exterioridad a la conciencia misma porque ‘el concepto y el objeto, la medida (fundamento) y aquello que ha de aplicarse están presentes *en (in)* la misma conciencia’. En definitiva, la conciencia designa dentro de sí lo en sí o lo verdadero como lo que por otra parte es la medida que ella misma establece para medir su saber” (Dussel, MFL1972:77).

Desde esta perspectiva (filosófica) la ruptura con Hegel, con el “yo universal” del saber absoluto o la inversión de lo que se tenía como la condición originaria de filosofar, lo cual

¹¹² Silvio Juan Maresca en *La dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel* puntualiza que si bien Kant no parte del yo, ya estaba planteada en él entonces -y así lo ve Fichte, Hegel y hasta en cierta medida Schelling- la noción de que el yo no era solamente una unidad simple, un yo igual yo, sino algo que a su vez se proyectaba de antemano en lo otro de sí, es decir, que era sí mismo y lo otro, o que su sí mismo estaba configurado por la alteridad y por sí mismo en un sentido puntual. (<http://dspace.uces.edu.ar>) (2013 Pág.4).

¹¹³ La lucha del reconocimiento es, pues, nos dice Hegel, de vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en peligro la propia vida y la del otro. Y en peligro también incurre ella, pero sólo en peligro, ya que igualmente cada una se vuelve a la conservación de su propia vida en cuanto existencia de su propia libertad. La muerte de la una, la cual, por un lado, resuelve la contradicción mediante la negación abstracta, por lo mismo, cruda, de la inmediatez, es luego, respecto al lado esencial – esto es, respecto a la existencia del reconocimiento, que allí es a la vez superada-, una contradicción nueva y superior a la primera. (Véase, G. W. Friedrich Hegel. *Filosofía del espíritu*. Ed. Claridad. Buenos Aires. 2006. Pág. 59).

implica también la ruptura con lo que el mismo Dussel denomina, genéricamente, la tradición “helenista metafísica” o, lo que más bien se podría denominar, la tradición místico-teosófica occidental. Tradición a la que Dussel le atribuye graves dificultades para con la doctrina semita. Pues, para Dussel se trata, en la historia de la ontología, de tres momentos distintos y, una correcta de-strucción no debe confundir los diversos horizontes interpretativos: el horizonte hermenéutico helenístico del ser eterno como “visto”, el cristiano del ser creado como “libertad” y el moderno del ser cierto como “subjetividad”. Pero, ¿Qué da lugar a una reformulación de la idea de exterioridad? ¿Acaso no será el horizonte semita cristiano del ser humano creado como libertad, así como la crítica al horizonte helenístico?

Resulta evidente que leyendo a Schelling es que Dussel encuentra el origen y sentido (histórico) de su filosofar, el cual emprende en 1961 (París) como búsqueda y tarea constructiva de un pensar que inicia su camino guiado por las orientaciones teológico-filosóficas de P. Ricoeur –específicamente por *La symbolique du mal-*, autor que se inspiraba en K. Jaspers, que conocía muy bien a Schelling. Desde el estudio de los símbolos y mitos de nuestro pueblo –nos dice Dussel (PELL, T.I nota 37,168)- habíamos pensado llegar a la develación del contenido positivo del ser latinoamericano; sin embargo, nos faltaba, hasta 1970, el claro descubrimiento explícito del mismo: el método que llama *analéctico*. De manera que la hermenéutica de los mitos que llama en *Para una ética de la liberación* “la simbólica”, cobra así su eficacia propia, lo mismo que esa comprensión existencial que desde la propia historia denomina como “histórica”; así es que a partir de estas dos vertientes trata de ir “más allá” de la dialéctica hegeliana.

3.3. Existencia e idea de lo simbólico

En los años 60, como hemos señalado, el filósofo francés P. Ricoeur, en su obra *La Simbólica del Mal* ayudó a Dussel a encontrar una concepción de la cultura donde trata de recuperar la noción de *mundo simbólico popular latinoamericano* (como fenómeno religioso e imaginario colectivo). El símbolo remite a un mundo, lo hace estar “ahí”, presente. De ahí que conciba que la modalidad simbólica de la experiencia humana nos sensibilice con el hecho de que en la base de todas nuestras vivencias perceptivas preexiste un determinado significado, una verdad o una cierta sugerencia intencional de sentido carnal e inmanente.¹¹⁴ De esta manera a la luz de lo que nos plantea E. Cassirer y P. Ricoeur trata de darnos una visión histórico-antropológica más íntegra y original de AL.

¹¹⁴ A esto es lo que, según F. Bayón, Cassirer denominó con la feliz expresión, “preñez simbólica”: “ese entrelazamiento ideal, esa relación que el fenómeno perceptual dado aquí y ahora guarda respecto de un todo con sentido, es lo que queremos designar con la expresión *preñez*” (Véase, E. Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas*. III. México. F.C.E. 1998. Pág. 239).

Para inicios de la década de 1970 Dussel afirma que, lentamente y no sin dudas, Schelling (1775-1854) había avanzado “cavilantemente”, pero “sin darse cuenta”, hacia un nuevo método que ya no era el dialéctico.¹¹⁵ Si bien, de lo que se trata es de superar el horizonte mismo del ente y llegar a *lo positivo mismo*. Este método buscado, pero no encontrado explícitamente, permite a Schelling abrir su intento a un novedoso sentido de hacer filosofía, mejor, indicar una nueva edad de la filosofía, aunque sin poder transitar verdaderamente por ella. De ahí la crítica de Dussel a la “parcial interpretación” de G. Lukács, pues se piensa que el pensar de Schelling es irracional simplemente porque indica que *más allá* de la identidad del ser y el pensar se encuentra la realidad que puede revelar el sentido de la filosofía para los pueblos oprimidos del mundo. Empero, ¿qué camino toma Schelling para descubrir *positivamente* el contenido de la realidad? He aquí donde ve como necesario encaminarse a una “investigación histórica” en donde se muestre la realidad; pues para él los pueblos manifiestan la positividad de su ser en sus símbolos, en su mitología. Una investigación filosófica sobre las condiciones metafísicas de posibilidad de una mitología, con un método histórico y filosófico, permitiría descubrir una realidad hasta ese momento oculta y, de ahí, a un concepto más positivo de existencia. Esta filosofía positiva se opone a la mera “filosofía negativa” que toma “lo real” sólo en el concepto y como pura idea. Con lo cual quiere indicar que todo el pensar hegeliano se mueve en el exclusivo nivel de la esencia ideal y está tomada como mera posibilidad independiente de toda existencia. Por el contrario, la “filosofía *positiva*” se opone a la negativa, porque la existencia no se encuentra en el concepto ni en la mera posibilidad. Lo que está en conexión con las condiciones *materiales* de la experiencia (horizonte del que penderá Feuerbach) es real. Por ello es que recuerda Dussel, citando a Schelling que: “el principio de existencia es sintético”, es decir, que va *más allá* del concepto. Por ello la filosofía positiva “es la que emerge desde la existencia; o sea, de la existencia del *actu*: acto-ser.”

La existencia es un *prius* que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia. De ahí que Dussel nos diga que para Schelling lo que está *más allá* de la razón o el *ser* es *persona* y ésta, como expresión de libertad, se muestra en la mitología de los pueblos, es experiencia *a posteriori* y no apriorística: ...el más alto grado del empirismo filosófico, asevera, es el que afirma que *puede* haber experiencia de un objeto real supra-sensible... y ha de entenderse por tal experiencia no meramente una experiencia del tipo sensible (...) sino, más bien, algo pleno de misterio. De modo que se trata, para Dussel, de una “filosofía de la religión” que tiene por misión describir “las religiones reales, las mitológicas y las reveladas. Y, en el sentido de esta última, se tiene en cuenta que se toma *la revelación*, en primer lugar, como una auténtica y especial fuente de conocimiento. Aclara que no se trata de una fe teológica, sino de un *pensar las condiciones de posibilidad*

¹¹⁵ El método dialéctico lo interpreta en su sentido hegeliano lo interpreta Dussel como el movimiento del *ser* por el que este mismo se niega en el ente y de esta manera, por determinaciones o indiferenciaciones avanza hacia su reencuentro como resultado. El sistema (hegeliano), observa, puede ser pensado en detalles y vertido con enorme provecho en otro horizonte.

metafísica de una revelación como tarea filosófica que la posibilite. Identificar *ser* y *razón ontológica* es fundamento de toda ideología. Y esto es la cristiandad. Hegel, aporta este fundamento a la *geopolítica moderna* de Occidente. De ahí que Schelling -lo cual pasó, para Dussel, desapercibido a la izquierda hegeliana- proponga la superación de toda ideología,¹¹⁶ pero desde un empirismo material que parte positivamente de la historia de la simbología de los pueblos y que ausculta metafísicamente las condiciones de posibilidad de la revelación de una libertad que trasciende la capacidad misma de la razón. Esa existencia real, sensible y experimentable *a posteriori*, es un *más allá* de la ciencia, de la razón o de la filosofía como ontología. Por tanto, la fe, en su sentido meta-físico y no teológico, *es un abrirse a la libertad infinita del otro absoluto* que al menos nos marca un camino de superación de la ontología imperial (Dussel, MFL1972:126).

“Sin descubrir lo que esto significará para la filosofía de los pueblos oprimidos del mundo (...), Lukács lo coloca (se refiere a Schelling) junto a Schopenhauer o Nietzsche, en una misma tradición irracionalista. Con ello no advierte la diferencia radical que hay entre esos pensadores: Schelling, y Kierkegaard (1813-1855) después, al proponer un *más allá* del *ser*, abren el camino a una nueva edad histórica; Schopenhauer y Nietzsche al criticar el orden vigente lo hacen pero en nombre de una ontología dominante, en nombre de la esencia misma de la violencia, del ‘*ego conquisto*’ de una Europa sacralizada: en estos dos últimos autores encontramos, más que irracionalismo, una ontología guerrera, aristocrática, europeísmo sacralizado en panteísmo insuperable. Contra ellos se levanta Schelling, al criticar por primera vez a Hegel de manera autorizada y con tradición (que será constituida tanto por un Feuerbach como por un Kierkegaard); lo hace como crítica al fundamento radical del racionalismo e idealismo hegeliano: contra la idea como Dios. Su crítica es filosófica, pero centrada sobre la cuestión fundamental (bien se dirá después que ‘el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión’; Schelling comienza justamente por la crítica de la idea de Dios en Hegel, y se queda ahí: ese es su límite). Su filosofía es casi exclusivamente una teodicea, poco y nada no ha dejado de una antropología, y menos aún de una política, pero, meta-físicamente, es el gran iniciador” (Dussel, MFL1972:124-5).

Pero, ¿Dónde reside el punto de encuentro así como la diferencia tanto del aporte de Schelling como de Kierkegaard en Dussel en cuanto a la cuestión de la exterioridad? Aunque en ambos pensadores haga presencia lo teológico como punto de encuentro; no obstante, la cuestión de la exterioridad del otro teológico será el aporte de Kierkegaard a pesar de sus defectos: la subjetividad moderna, su individualismo y el hecho de obviar lo antropológico. Schelling, por su parte, afirma que más allá del *logos*, como razón intuitiva o compresora, se encuentra el *logos* como la palabra del otro que *revela*. La palabra como intuición, como revelación da lugar a un *más allá* del pensar, al *otro*; por ello es posible sólo en la *fe*. Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente al nivel teológico también con respecto a la trascendencia y por eso, la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente a nivel religioso. La alteridad queda así unilateralmente formulada para Dussel, sobre todo, con el término *Umgreifende*.

¹¹⁶ Al parecer propone Dussel no sólo la superación de ideologías foráneas sino también de cualquier tipo de ideología endógena (...), o ideologismo americanista, bien sea: bolivarismo, latinoamericanismo, hispanoamericanismo o panamericanismo o, bien, tratándose de valores o algún sistemas de vida: tradicionalismo, costumbrismo o cualquier tipo de telurismo, entre otros.

Por tanto, aprecia Dussel que, en primer lugar, Schelling muestra que más allá del ser ontológico se da la *exterioridad real* que se experimenta por su manifestación mitológica o propiamente como revelación positiva. Esta exterioridad real es experimentable *a posteriori*. Con ello, en segundo lugar, se invierte radicalmente la dirección del método: de in-volutivo en Hegel (de la experiencia de la conciencia cotidiana hacia la autoconciencia) se transforma en ex-volutivo, lo cual ocurre tanto en Schelling como en Feuerbach (el cual afirma como *prius* la experiencia sensible)¹¹⁷, pero superando, el primero, el nivel ontológico de la totalidad. De ahí que sugiera un método propiamente “meta-físico” que se levanta contra toda ideología, o dogmatismo y contra todo sistema racional cerrado o totalitario que se funde en una ontología de la sabiduría como teoría o contemplación. Pues de lo que se trata entonces no es de un racionalismo estéril o sofístico sino de una verdad para la acción (Dussel, MFL1972:128).

La cuestión de una verdad para la acción lleva a Dussel a replantear y subsumir en la actualidad de su contemporaneidad aspectos significativos tanto de la obra de Hegel¹¹⁸ y

¹¹⁷ Feuerbach (1804-1872), al modo de ver de Dussel, es decir, atendiendo a la relación Totalidad / Alteridad, no innova sino que asume la dialéctica, pero continuando la tradición ex-volutiva schellingiana aunque sin superar el nivel propiamente ontológico del ser. Sin embargo, al proponer una antropología no cuenta con la categoría de exterioridad. Propone, más bien, una exterioridad óptica, una exterioridad del ser hegeliano que no supera la totalidad. No hay exterioridad propiamente alterativa o meta-física. Y, aunque con relación a su idea de la persona y la libertad se aproxima a Kierkegaard, éste, a entender de Dussel, mostrará que la cristiandad (una cultura) no es el cristianismo. Lo cual no pudo ver Feuerbach y, por esto que aunque Dussel considere parcialmente acertada su dirección, su crítica adolece de una insuficiencia radical que conduce a callejones sin salida, no obstante a que la negación (de la divinidad) de la ontología hegeliana le resulte una crítica a la civilización europea “divinizada”; es decir, al *ego cogito* que se encuentra -según la apreciación que hace del momento histórico en que vive- en el “centro” de un mundo imperial en calidad de “dominación racional” de colonias (“periferia”). Y, aunque nada de esto puede aún ver Feuerbach, lo que comprende muy bien, a juicio de Dussel, es que negada la divinidad ontológica racionalista es necesario abrirse *más allá* de dicho horizonte, fuera de él. La exterioridad de la totalidad divinizada de la razón es el mundo de lo sensibilizado, de lo captado por los sentidos, por las condiciones materiales del conocimiento. Por tanto, esta *materialidad sensible* del conocer aunque le permite definir un *nuevo materialismo*, no piensa Dussel que es un materialismo sin espíritu (holbachiano). De lo que se trata es de un sensualismo empirista de raigambre antropológica, que nos recuerda que la realidad es *corporal*. Es esencia del cristianismo la *encarnación*, pero la encarnación es imposible en el puro racionalismo. Feuerbach recupera entonces, contra Descartes y Hegel, la corporalidad humana y la sensibilidad de la realidad, y, contra Schelling, sitúa antropológicamente la alteridad (el amor como posición alterativa). En este sentido va de la teología a una totalidad antropológica donde no comprende el sentido meta-físico del intento schellingiano y ha interpretado la libertad como un objeto, un ente. Su método dialectico es, por tanto, para Dussel, sensible antropológico. Pues destaca en lo fundamental que: la filosofía debe emerger de la exigencia de lo no-filosófico, de la historia de las necesidades reales de los hombres y no del desarrollo interno de una historia de la filosofía. La verdadera filosofía del futuro y con ella el nuevo humanismo, para Feuerbach -padre intelectual del humanismo ateo contemporáneo- deberá encaminarse hacia la exterioridad de lo verificado por la sensibilidad como existente o real, pensar la realidad, la cotidianidad sensible, internarse en ella no va más allá de la fórmula de “soy un hombre a otro hombre” recordando la de Schelling de que: “La persona busca a la persona”. El “tu”, otro hombre, es exterior al ámbito ser-pensar, pero al fin queda incluido en una comunidad sin exterioridad.

¹¹⁸ Recordemos que Dussel advierte que su *sistema* no puede ser superado en detalles; no obstante, puede, en cambio, ser pensado en detalles y vertido con enorme provecho en otro horizonte. Tal parece que ocurre con

Schelling así como de la de Feuerbach y Kierkegaard; a proponer que, una filosofía novedosa, desde Latinoamérica, deberá asumir igualmente este momento prehistórico de la constitución de su exterioridad: la del rostro sensible del “otro”, que tiene hambre y sangre y, que como existente, se encuentra más allá del sistema donde el ser se identifica con el pensar, en un ámbito de exterioridad al que se accede por el amor, por la sensibilidad, lo supremamente real: el Tú, el Otro. Y he aquí, para Dussel, donde Feuerbach recupera, en parte, la crítica al ser dominador europeo que como predicación profética -a pesar de sus incoherencias- realizara (el “último”) Bartolomé de Las Casas o Sahagún. Pero yerra cuando sostiene que la verdad es sólo la Totalidad de la vida, porque en el fondo se cierra nuevamente sobre Europa como Totalidad irrebasable. Feuerbach no podía creer en el indio como un Tú más allá de la “esencia humana” europea.

“Se trata, efectivamente, no de una antropología cualquiera (como la cartesiana o europea moderna), sino de una antropología meta-física de la liberación, donde el Otro, el pobre, en nuestro caso el indio, está siempre más allá de la Identidad, de la Totalidad, de mi mundo. Por ello tuvo razón Feuerbach cuando dijo que ‘la verdadera dialéctica no es un monólogo (...) del pensador consigo mismo sino el diálogo entre yo y Tú’ (Dussel, ALDL1972:201).

Negar al hombre sólo como razón es pasar de la posibilidad a la existencia, es redescubrir al hombre sensible, corporal que supone la idea de *cogito, ergo sum* como principio. No obstante, en Feuerbach, la alteridad no ha sido sino antropológicamente indicada pero no propiamente pensada y definida para que no caiga nuevamente en la Totalidad. Marx continuará, luego, el camino emprendido, y aunque encuentra genial la inversión que hace, le cuestiona la deficiencia de exterioridad con relación a la Totalidad, -“Centros” o culturas de dominación- cuestión que luego aborda Lenin. Resulta, y es lo que le interesa a Dussel al situarse “desde la periferia”, que dichos pensadores posthegelianos indican ya un *más allá* de la ontología hegeliana, europeo-imperial. De manera que:

“Siguiendo el camino por ellos indicado, pero recorrido por ellos mismos históricamente sólo parcial y defectuosamente, descubriremos *nuestro camino* ‘más allá’ de la ontología de la totalidad opresora. Por ello tomaremos todas las indicaciones meta-físicas posibles, rechazando lo que de reaccionarias tengan, recogiendo lo que de liberadoras sugieran” (Dussel, MEL1973:122).

Esto anuncia con relación a la constitución de su pensar una superación, a la vez, que rupturas epistémicas que le permiten interpretar y situar la cotidiana existencia latinoamericana; es decir, la posibilidad de “ver a través” de la existencia de un determinado “ser ahí”, de preguntar por el sentido de la cultura y de ser latinoamericano y, una vez que en este preguntar se ha despejado la mirada, cuestionar o, más bien, desmontar o des-encubrir lo que oculta esta condición¹¹⁹, su rol y significado en la *temporalidad*, lo

el pasaje sobre la dialéctica del amo y el esclavo, aunque en éste el sentido de reconocimiento de una exterioridad se encuentre en un callejón sin salida. (Véase E. Honneth. *La lucha por el reconocimiento*).

¹¹⁹ Condición, para Heidegger, de posibilidad de la “historicidad” como forma temporal de ser del “ser ahí” mismo, de dar respuesta concreta a la pregunta que interroga por el sentido del ser. No obstante a que esta respuesta sea “nueva” y se enmarque en un horizonte de libertad, ésta, carece de “exterioridad”; es decir, que

cual le resulta irrefragable, inevitable. Y he aquí en donde entra y le consolida en su empresa la hermenéutica de Heidegger -entendida como movimiento dialéctico en su fundamental sentido ontológico-, desde la cual y en virtud del punto de partida que le proporciona Schelling le permite ir “*más allá*” de Hegel, a la vez que deja y toma lo que considera de los posthegelianos pero, desde luego, también, situándose ante Heidegger.

De manera que, Schelling, en el marco de la filosofía de la libertad, se constituye para Dussel en una especie de apertura o vestíbulo *sin más* a la idea de alteridad, pero todavía en un ámbito exclusivamente teológico. Lo mismo ocurre con relación a esta idea respecto a Kierkegaard y su crítica de la religión y su idea del ser humano, por igual con Feuerbach, pero en relación a “lo sensible”. Lo recuperable, aunque ya con otro sentido para Dussel, es el planteamiento de este ámbito “meta-físico” *más allá* de la totalidad ontológica¹²⁰. Porque el despertar a la exterioridad desde una compostura ético-metafísica se va a producir con Levinas. Empero, esta superación de la ontología por la apertura metafísica al otro como revelación no fue recuperada por Heidegger, sino más bien por Marcel, Jaspers, Buber. Lo que quiere recuperar, en este momento, es la superación misma de la ontología, pero por mediación del momento antropológico que fue mejor descubierto y trabajado por Feuerbach y Marx.

En síntesis, la importancia de los posthegelianos y, más aún, la del último Schelling -tomando también en consideración lo que nos dice P. R. García Ruiz,¹²¹ es clara para Dussel: en ellos encuentra a los primeros críticos de la filosofía como sistema que Hegel expone grandiosamente, sistema que, sin embargo, queda reducido al principio de identidad, pues la diferencia es entendida aquí como determinación interior del espíritu. Este es un problema que ya había preocupado a Franz Rosenweig, que será central en la obra de Levinas, ya que la filosofía como sistema pretende eliminar la alteridad, la diferencia, lo que Levinas designa con el término *Autrui*, el Otro. Y el Otro, es lo exterior al sistema. Los posthegelianos opusieron una exterioridad a la totalidad del sistema hegeliano: exterioridad teológica (Kierkegaard y Schelling), antropológica (Feuerbach y Marx) o, en el

obedezca a una “condición de resistencia” aunque sólo sea ontológicamente posible sobre la base del “estado de abierto”. La resistencia caracteriza, entonces, para Heidegger, el “mundo exterior” en el sentido de los seres intramundanos, pero nunca en el sentido del mundo de su interioridad. (Véase M. Heidegger. *El ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2008. Pág. 231).

¹²⁰ Como en Feuerbach, para Dussel, es a la cristología a lo que Kierkegaard apunta, y por ello, aunque su alteridad es teológica, es al mismo tiempo antropológica en la persona humana de Cristo, pero sin condicionamiento histórico-concreto. En este sentido no es una auténtica alteridad antropológica: el pobre extranjero, el pobre oprimido. Más allá del horizonte del ser como pensar o como norma universal ética se encuentra la realidad del otro que puede revelar lo que está, no contra la razón sino *más allá* de sus posibilidades.

¹²¹ Pedro E. García Ruiz. “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre”. (<http://www.ensayistas.org>) 2014.

caso ulterior de Levinas, ética. Para estos pensadores existe una exterioridad respecto al ser; en términos de Rosenweig: la alteridad es anterior al sistema. Esta situación es expresada por Dussel a través de la adaptación de un conjunto de conceptos levinasianos como los de “exterioridad”, “metafísica”, “Mismo”, “Otro” y “Totalidad”, entre otros; que buscan dar cuenta de una trascendencia irreductible al ejercicio teórico de la razón. El problema central al que quiere responder Dussel, tomando ya como hilo conductor a Levinas, es mostrar que las relaciones éticas no tienen que ver con una problemática epistemológica o de conocimiento, sino que, más bien, lo epistemológico encuentra su sentido a partir de lo ético. La relación con los demás no es teórica es, esencialmente, práctica.

Fue a partir de la crítica de la “dialéctica *negativa*” (desde Hegel hasta Adorno), y, en parte desde el redescubrimiento del concepto mismo de “dialéctica” por Jean Paul Sartre, que Dussel comprendió la importancia de la posición del “viejo Schelling” el cual supera la “dialéctica negativa” hegeliana desde la positividad de la exterioridad del “Señor del Ser”. Veamos ahora sintéticamente, después de haber explorado algunos puntos críticos o de ruptura con Hegel y lo que ha ganado o recupera de Schelling, lo mismo que de Feuerbach y Kierkegaard, como en un primer movimiento ontológico-dialéctico va incidiendo en Dussel el método y la ontología heideggeriana en la formación de su pensamiento. ¿Qué recupera o, más bien, qué aporta Heidegger a Dussel?

3.4. La vía heideggeriana: caminos de superación y ruptura

En sus *Vorlesungen* (1919-1920) es donde Heidegger comienza a manifestar, observa Dussel, su posición. Es donde la pregunta por el ser es situada en el plano de la “vida fáctica” y no en el de la subjetividad como en Hegel o Husserl. Se trata del *factum*, de la experiencia cotidiana o de la conciencia natural, inicio originario del filosofar. Esta facticidad o situación existencial -que había sido dejado de lado por la modernidad o se asumía desde una postura intra-conciencial-, es la que tiene para Dussel una estructura concreta propia e histórica. El “hallazgo” de Heidegger propone ahora, en cambio, partir de la cotidianidad permaneciendo en ella; la dirección se invierte y, de la *experiencia* en el sentido hegeliano, se pasa ahora a la tematización de la *experiencia natural misma*, como mera cotidianidad *donde* ya está dada la totalidad del ser del hombre: no hay in-volución sino reflexión sobre la *trascendencia* misma de la acción. Y aquí la cuestión de la necesidad de descubrir una conceptualización adecuada. Esta conceptualización –al decir de Dussel- ya posmoderna será intentada en *Ser y Tiempo* a partir del existenciario fundamental denominado: *la com-prensión existencial*. El punto de partida no es un todo abstracto sino el ser-en-el-mundo, el intotalizable hombre. Su historicidad, que mientras es un ente que es,

no alcanza nunca su totalidad. *Dasein*¹²² es, en este sentido, de manera privilegiada sólo aquel ente al que el ser se le manifiesta, sólo aquel que descubre el ser¹²³. No es ya la vida de Dilthey ni la subjetividad de Husserl sino la *Existenz* y no en el tradicional sentido de la existencia –a fin de no caer en algún tipo de existencialismo. De ahí que, *Da-sein* o *existencia* indican, ambos, la *trascendencia* del ser del “ser-ahí”. La esencia del hombre como *Da-sein*. Y aquí el privilegio del mundo de la fácticidad, de lo cotidiano, el *factum* del que parte el nuevo sentido que a la dialéctica le quiere conferir Dussel. En consecuencia, lo dialéctico en la re-lación ser-ente del *Dasein*. Y si para Heidegger el último horizonte mundano es el ontológico –el ser del *Dasein*, ser del “ser-ahí” que se manifiesta y funda todo el orden óptico o saber intramundano-, el movimiento *dialéctico* es, entonces, un cierto movimiento que atravesando el orden u horizonte meramente óptico no sólo alcanza y se abre a lo onto-lógico sino, más bien, a la facticidad. Lo interesante así como lo indicativo de esta sutileza es que lo dialéctico se manifiesta de esta manera para el filósofo mendocino como un movimiento ontológico que en último término es esencialmente *fáctico*. Y es aquí, a partir de esta interpretación, desde donde su noción de historicidad adquiere propiedad (Dussel, MFL1972:152-3).

“Toda la facticidad pasada-presente se recorta en el proyecto. Pero al fin, el poder-ser ad-venidero, futuro, lo que me comprendo y nos comprendemos como posibilidad es histórico. El último horizonte fluye así sin jamás totalizarse totalizadamente” (Dussel, MFL1972:155).

El hombre, en esencia, es com-prensor del ser y horizonte trascendental de luminosidad en cuya *facticidad* todo cobra sentido¹²⁴. Se indica, entonces, entendiéndolo en su unidad con ello un doble nivel dialéctico: el del ámbito de la *comprensión dialéctico existencial del ser* y el del *método dialéctico existenciario*, cuando el primero se hace tema del pensar es un remontarse históricamente desde los entes hacia el horizonte mismo y de este horizonte atravesar los diversos momentos de la estructura ontológica originaria. Y, he aquí la

¹²² No es ya, aclara Dussel, el yo absoluto de Fichte, la autoconciencia de Schelling, el saber absoluto acerca del espíritu absoluto como inmanencia de Hegel, ni siquiera la subjetividad pura y la esencia de Husserl, el tema desde el cual parte el pensar heideggeriano, sino la *facticidad*, la compleja y cotidiana facticidad y el ser que como marco cotidiano permite que esa cotidianidad sea tal. Por ello será una analítica, hermenéutica o dialéctica del ser-ahí, de la finitud del hombre como jamás totalidad-totalizada.

¹²³ Para Schelling la causa originaria es libre, puesto que Dios es “el señor del ser”, noción, para Dussel, sin duda alguna, de donde Heidegger saca la fórmula “el hombre es el pastor del ser”. La cual (Schelling) encuentra mucho más elevada y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo.

¹²⁴ El hombre para Heidegger está en correspondencia con el ser, hay una co-pertenencia; ser hombre es escuchar al ser, pertenecer al ser (pertenencia a la cual nos encontramos desde siempre), estar transferido a él, pues el ser está vertido en él, éste es y permanece solo en virtud de su apelación al hombre. En efecto, solo el hombre lo lleva a la presencia, ya que la presentación implica una apertura o iluminación, que solo es posible a través del hombre en cuanto abierto al ser. Y, en el “salto” hacia eso que Heidegger llama “constelación” de ser y hombre, en la cual siempre estamos, sí adoptamos en cada época histórica distinta figura, pero no siempre nos mantenemos en ella. ¿Cómo entrever en alguna medida la originaria pertenencia donde se mantienen reunidos y enfrentados ser y hombre? Para ello, a lo que interpreta Olasagasti en su *Introducción a Heidegger*, hemos de lanzar la mirada hacia la figura que la constelación adopta en nuestro tiempo. Tal constelación, a nuestro parecer, es la ciencia y la tecnología.

trascendencia. Trascendencia que es mundana y perfora el ingenuo ámbito del ente, de lo obvio, de lo existencial para abrirse al fundamento. Como método es una hermenéutica crítica y dialéctica que implanta el ente desde el ámbito del ser. Este inicio de filosofar con sentido originario que busca autenticidad y que parte de la cotidianidad para afirmarla e implantar un fundamento, busca, en definitiva, para Dussel, superar la ilusión tautológica e ilusoria de Hegel, de ahí, que haya que volverla sobre la cotidianidad, en términos más concretos, sobre la cotidianidad latinoamericana con un método adecuado a ella a fin de llegar a su comprensión. Esta relación que hace Dussel le parece legítima, a la vez, que si bien le resulta importante el instrumental categorial de Heidegger más interesante le parecen, no obstante, la analítica existencial que asume.

Esto le da sentido, primero, a la de-strucción en su acepción crítico-metodológico y trascendental, desveladora de autenticidad desde la historicidad misma de lo fáctico. Pues, he aquí para Dussel donde irrumpe el *sentido propio* de la presencialidad de lo Real y de donde emerge la crítica de la tradición –la cual se hace extensiva también a la ideología. Donde la “de-strucción” como estrategia crítica o de desmonte parece apuntar a ambas; y desde luego, de paso, al desmonte de la propia hermenéutica heideggeriana.

“La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que ‘trasmite’ tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las ‘fuentes’ originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen. Desarrolla el sentimiento de que no se ha menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso. La tradición arranca la historicidad del ‘ser ahí’ tan de raíz, que sólo se mueve ya dentro del campo del interés por la multiformidad de los posibles tipos, direcciones, posiciones del filosofar en las más alejadas y extrañas culturas, y con este interés trata de embozar su peculiar falta de base. La consecuencia es que con todo su historiográfico interés y todo su celo por una exégesis filológicamente ‘positiva’, el ‘ser ahí’ ya no comprende las más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él” (Heidegger, 2008:31-32).

De modo que, para Heidegger, si ha de lograrse “en punto” la pregunta misma que interroga por el ser, o sea, el ‘ver a través’ de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema, según refiere Heidegger, que comprendemos como la *destrucción* –de un contenido tradicional que no sólo parece implicar la ontología antigua sino también la misma historia de la cultura-, que trata de llevar a término *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, que busca las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser. Aplicar esta *des-trucción* en su sentido heideggeriano al mundo latinoamericano es lo que, por el momento, interesa a Dussel (Heidegger, 2008:33).

De manera que, la filosofía, quiere ser una expresión ontológica que emerge del *Dasein*, aunque éste constantemente se le substraiga. Inteligir, *comprenderse a-sí mismo-en-el-mundo*, esto, ya desde 1968, lo supone como punto de partida de toda introducción a la filosofía entendida ésta en tanto que *tarea originaria*. A este tenor que, la ontología

fundamental de la que habla sea, antes que otra cosa, *antropología filosófica*, develamiento de lo que el hombre es, ya que no puede desentenderse de la cuestión de su ser, pues la realidad humana se concibe desde el problema del ser –y no desde una posición del sujeto. Puerta ancha que da directamente al corazón de toda filosofía que se considere fundamento o meollo vertebral de todo el pensar humano. La consideración del ente-hombre debe ser posterior al tratamiento de esa ontología fundamental. Pues, lo primero, significa retornar al fundamento, a la *realidad humana* que, como *Dasein*, queda afectada desde su dimensión temporal, no obstante, es una y debe ser tematizada en su unidad multifacética fundamental.

Desde esta *unidad*, cuyo fundamento es *semito-cristiano*, es que Dussel trata de comprender la estructura originaria del ser latinoamericano. Y ello, con arreglo a una orientación hermenéutica de la facticidad donde la dialéctica ser-tiempo resulta impensable con categorías ontológicas tradicionales. Debido a esto, ya desde *El dualismo en la antropología de la cristiandad* nos viene diciendo que:

“Al dualismo se le ha pasado desapercibido que el hombre, en su existencia cotidiana y obvia, *es* su cuerpo en un mundo. Nuestro ‘cuerpo’ nos es absolutamente transparente. Sólo, cuando enfermamos, cuando nos herimos, cuando *sentimos* que tenemos ‘algo’ que es un cuerpo, nos distanciamos de él, lo consideramos como ‘desde dentro’. (...) De esta experiencia ‘segunda’ aparece todo un análisis del cuerpo *objetivo*, en un espacio *objetivo* o geométrico. Igualmente la ‘interioridad’ se transforma en un alma substancial, que opera sobre el cuerpo como un ‘otro’ de mismidad interior. En verdad, corporalidad, espiritualidad o animidad, son dos notas o existenciaros de la estructura ontológica unitaria que es el hombre” (Dussel, DAC1968:265).

En esta estructura esencial viviente o *unidad sustantiva viviente*:

“...la forma y la materia suponen todo un sentido del ser, como permanencia y presencia, y tienden a explicar el movimiento y la pluralidad de entes. ... La forma sólo se aplica a los seres vivos. Como estructura o unidad sustantiva es la totalidad de notas esenciales y existenciaras. De aquí que nos plantee que la interpretación lógico-analítica debe remplazarse por una descripción existenciaras, un análisis de los existenciaros, una delimitación fenomenológica. Descripción que se acerca mucho más a una descripción existencialista del ser del hombre (Dussel, DAC1968:266-7).

Interpreta Dussel, en alusión a Heidegger, que el análisis existenciaro da cuenta de la estructura ontológica fundamental y *a priori* del existir como punto de partida de toda posible descripción de *algo* en el hombre que se está ejerciendo por ese ente que se propone filosofar. Este volverse sobre sí, para comprenderse siendo en un mundo es lo que se llama “retorno fundamental”. En este sentido, es que apunta la esencia del ser humano, el *Dasein* en tanto que *Existenz*. Ex-sistencia no es sino, según nos aclara Olasagasti: el modo como el *Da-sein* es en el hombre el lugar del ser, el lugar de la verdad del ser: ex-sistencia es lo mismo que el estar ex-stático, fuera de sí, en su apertura e iluminación, pues el hombre es el lugar, el “ahí” del ser, es decir, como diría también Heidegger, *ex-céntrico*, en el sentido de que no tiene su centro en sí, sino en el ser, en el cual tiene su esencia, fuera de sí mismo, lejos de ser puro sujeto. La ex-sistencia es histórica no tanto porque esté, como las demás cosas, sometida al fluir del tiempo, sino porque está ligada al destino del ser, es la misma

dimensión de la ex-sistencia; el espacio y el “espacio de tiempo” son ya derivaciones de esa esencial “dimensión”.

En este sentido es que para Dussel Aristóteles, con su hilemorfismo, comienza a trazar pautas esenciales para un análisis existencial ontológico -y no meramente óntico- al mostrar que el hombre es “un animal que tiene logos”, un ente que comprende el ser. *Logos* indica, para Heidegger, un *comprender* el mundo y las cosas, pero no se reduce a ello. Este comprender, y después expresar lo que de las cosas se muestra, es la fenomenología; ella permitir ver desde la unidad del ámbito del “hay”, de lo que “se da” como una tarea de verdad, en cuanto que verdad es develación del ser de las cosas, presencialidad de lo real... También Tomás de Aquino como Aristóteles plantean una ontología fundamental, base de la que expone Heidegger ya que para él, *logos* es *comprender* y después *expresar* lo que las cosas muestran; verdad es develación de las cosas.

En su dimensión ontogénica hay dos sentidos eminentemente diferentes de concebir el origen de lo que “se da”: una, que es desde la impersonalidad del ser; la otra, la que se da desde la persona, en tanto que subjetividad que racionaliza el *logos* y en la cual la seidad degenera en antropomorfismo. Ambas generan problemáticas epistémicas cuya fuente o punto de partida son diferentes. Y esto lo refiere a los dos grandes horizontes culturales que concibe: el “mundo” de los pueblos indoeuropeos y el de los semitas o hebreos. Tanto el uno como el otro, son quizá, para Dussel, los únicos horizontes o “mundos culturales” que definen y orientan con radicalidad las últimas grandes transformaciones que se han dado en la historia a nivel global. En el caso de la doctrina semita, a través del judaísmo palestinese, con el tiempo, se ha afianzado la positividad de lo sensible, de lo corporal a través de la persona.

A partir de esta estrategia hermenéutica de la comprensión existencialista, -mas no existencialista de la facticidad-, surge una de las primeras objeciones que hace Dussel a Heidegger: la de que no debió dejar de lado la experiencia abrahámica del ser. Es decir, la del ser como lo absolutamente-Otro.

La filosofía moderna es, por sus fundamentos teológicos, post-cristiana. Mientras, que la filosofía contemporánea, gracias al preguntar insistente de Heidegger, re-plantea la cuestión olvidada del ser como proyecto histórico-filosófico, lo cual le sirve a Dussel, primero, como base para efectuar una crítica de la historia de la filosofía y de toda la historia de cultura; y, en segundo lugar, para darse cuenta de los momentos históricos-estructurales de la constitución de nuestro ser, de la problemática de la identidad del mundo latinoamericano, pero también, para comenzar a resituar desde una perspectiva geopolítica y filosófica a AL.

“El orden ontológico, por su parte, funda todo otro orden mundano y con ello la historia antropológica es la base de toda historia. Es la historia de nuestra cultura, de *ese nosotros* en el que hemos heredado el *ser* en una tradición, y nos es necesario ahora *pensarlo* para convertirnos en una

existencia auténtica. De lo contrario erraremos en lo obvio. En el olvido del ser, en la ingenuidad culpable. Introducirnos así en la historia del ser, del mundo, o de la antropología es penetrar hasta la raíz de la historia mundial, pero des-truyéndola, es decir, asumiéndola críticamente” (Dussel, LIF1968:80).

He aquí donde la idea de una ética ontológica, donde la presencialidad de lo cotidiano y la noción de historicidad van creando en Dussel desde AL cierta direccionalidad novedosa en su modo de pensar pero, también, en donde justamente la crítica a la noción heideggeriana de realidad, del “ser ahí” como Totalidad ontológica se comienza a poner en tela de juicio.

De ahí que, *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1969) se constituya en el acceso histórico ontológico donde el discurso de Dussel adquiere pretensión de despliegue radical y en donde se forja el camino que luego se irá construyendo en *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Es un desarmar o desmontar lo filosófico mismo desde sus supuestos no pensados o dichos (*lo pre-filosófico*). Es poner en cuestión las interpretaciones ónticas de la ética para vislumbrar el fundamento ontológico de AL como *totalidad histórica*. De aquí, el doble carácter de esta destrucción: *crítico* y *constitutivo*. Con ambos quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado, pero de lo olvidado desde AL. Como bien diría Dussel: *un abrir nuestro oído*, para liberarlo de aquello que en la tradición se nos asigna como ser del ente (lo obvio entre lo obvio) (Dussel, PDHE1969: 5-6).

La tradición, sostiene Dussel, ha ido reuniendo en torno a ciertos temas una interpretación “tradicional”, sabida por todos. Esa interpretación es transmitida, en el caso de la filosofía como aprendizaje sofisticado universitario, en las cátedras y los manuales. Es necesario saber apartarse críticamente de dicha “interpretación” *tradicional*, es decir, des-atar la hermenéutica transmitida para recuperar reiterativamente lo olvidado. La “de-strucción” no es negativa en referencia al pasado; su crítica afecta al “*hoy*” y, como bien diría Heidegger, a la forma dominante de tratar la historia de la ontología -forma fundamentalmente doxográfica-, de tratar la historia del espíritu o la historia de los problemas. La *de-strucción* no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mirada *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita (Dussel, PDHE1969: 6).

El hombre sigue siendo para Dussel *fundamentalmente* histórico. Es histórico, porque la historicidad no es sino un modo de vivir *auténticamente* la temporalidad inherente a la esencia del hombre. La temporalidad de la *historicidad auténtica* es, siguiendo a Heidegger, una *des-presentización del hoy* y una *des-habituación* de los usos del público e impersonal *se*. La “de-strucción” de la historia no es sino la actitud apropiada por la que se re-conquista, en contra de la en-cubridora interpretación vulgar de la historia, *el sentido olvidado* que fue instaurado por los grandes genios culturales del pasado; es decir, donde esos hombres *eran-en-el-mundo*. La historicidad auténtica es concomitante a la tarea *de-structiva* y sólo comienza cuando alguien *des-cubre* que su acontecer es histórico porque, libre, deja manifestarse a las cosas, pasando así de la ‘apariencia’ de lo obvio tradicional y

culturalmente dado, a lo que la cosa es para un pensar meditativo y crítico, es un remontar la corriente... (Dussel, PDHE1969:7).

Dussel quiere dejar claro que la “des-trucción” dejará aflorar una ética ontológica perdida bajo el ropaje de las éticas filosóficas dadas... Es en este sentido que, en esta fase o momento de su pensar, la tarea previa o preparatoria de una ética universal, *ethica perennis* o ética-ontológica fundamental, deberá ser una “de-strucción” que llegue hasta el hontanar de la esencia humana como ex-sistencia que supere los estrechos límites de una cultura, lo mismo que la metafísica de la subjetividad desde un pensar latinoamericano (Dussel, PELL1969:11-160).

En este sentido es que ya en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (I y II) Dussel asume que la tarea constructiva de la filosofía latinoamericana debe ser primero *de-struir* las categorías encubridoras de la filosofía europea moderna como ideología de dominación de dicha cultura. Aquí el cimiento estratégico de su crítica al eurocentrismo.

Sartre -a pesar de su crítica a Hegel-, afirma, queda atrapado en la metafísica de la subjetividad; en este sentido, no es la opción sino Heidegger. De ahí que, en vez de seguir la metafísica de la subjetividad de Sartre, siga la analítica existencialista y determine que es necesario descubrir un fundamento previo, oculto desde el cual el “conocer” se muestre como un modo ya fundado de ser en otro fenómeno más originario. Este fundamento determinante del ser es la relación tiempo-espacio. A este tenor que, a partir de su lectura de Heidegger, esté al cuidado de la sospecha ante la propuesta de algún tipo de humanismo o de existencialismo.

Y aunque el ser, como experiencia de mismidad, no sea onticamente Dios ni algún otro fundamento del mundo, se le va concibiendo como una realidad más amplia y lejana que todo ente y al mismo tiempo, sin embargo, más cercano al hombre que cualquier ente, aunque se atenga a éste en su pensar. De modo que la pregunta por el hombre como ente queda siempre siendo la pregunta por el ser. El hombre es el pastor del ser, el señor del ser. Esta es su esencial riqueza y dignidad, en lo que consiste su condición de pastor, de ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad y en cuanto a lo que le dispensa su existencia. ¿No trata Dussel de construir a través de su filosofar un puente mediante el cual se tenga la posibilidad de “dar lugar” al surgimiento de una entidad como expresión propia de su ser, o sea, el “lugar” desde donde “algo” inicie su esencia histórica? Pues, los lugares reciben su esencia del “espacio” y no a la inversa. En este sentido es que va la preocupación por un “lugar” para el pensar latinoamericano en la historia mundial a fin de que éste pueda ocupar un sitio o marco de “cercanía” o “lejanía” con relación a otras culturas. Esta idea se constituye en puente o camino que tiene lugar en la reciprocidad, en la co-participación. Reciprocidad o co-participación que no trasciende aún la totalidad de “lo Mismo”.

El proyecto comprensivo existencial adviene al hombre, le es dado de alguna manera, no en aquello que la elección de posibilidades tiene bajo su fáctica y al mismo tiempo libre responsabilidad, sino en *su último horizonte*, su fundamento. Destino que acontece por *co-participación* como la iluminación del ser, pues ella recuerda al hombre la proximidad al ser, el modo habitual de vivir en el mundo escuchando la voz y siendo iluminado por la prioridad del ser. Así es que, al seguir a Heidegger, comienza a descubrir Dussel la ética ontológica pero, también, desde su dialéctica interpretativa a situarse desde AL.

Recapitulando: la crítica a la cultura como a la metafísica de la subjetividad conduce a Dussel a emprender la búsqueda de un fundamento a partir de los más numerosos temas acerca de los que tratan las éticas tradicionales. Se trata, metodológicamente, de una crítica de los sistemas éticos, un ablandar la trabazón determinada que tuvieron esas éticas históricas, para encontrar un *meollo*, un *hontanar* en donde coincidan las grandes éticas, porque habiendo pensado al hombre no pudieron dejar de decir cosas *comunes*. Es decir, encarar las éticas dentro de su *êthos*, a fin de que aparezca la *ehtica perennis*, la *ética originaria*, la ontología fundamental que, desde la *responsabilidad del acto* o posibilidades es necesario hoy des-cubrir. No obstante a este des-cubrimiento que, a su modo de ver, permitiría no caer en los supuestos de la metafísica de la subjetividad -ya que considera al igual que Heidegger que “el hombre no es sino el pastor del ser”-, la ética sigue siendo parte de la misma ontología que piensa el obrar del hombre, aún, *desde y fundado* en un “ser-ahí” que se expresa como Totalidad intotalizable, pero paradójicamente la presenta Heidegger en el marco de una ontología de “lo Mismo” que es, en definitiva, para Dussel ontología de dominación. Y he aquí, donde una nueva problemática fundamental se le presenta. Entonces, ¿cómo superar o romper con esta ontología totalitaria?

Así es como descubre Dussel que la metafísica del sujeto, como expresión de la experiencia del dominio imperial europeo sobre las colonias, no sólo se concretó históricamente en AL a partir del siglo XVI dando con ello origen a la modernidad -como geopolítica de la dialéctica dominador/dominado-; sino también que descubre además, que ésta dominación como “Totalidad”, culmina como voluntad universal de dominio desde la modernidad hasta nuestros días. Por ende, si hay voluntad de poder, sigue habiendo alguien que sufre su poderío. La superación de todo esto es lo que para Dussel se viene gestando; dicha denuncia y superación histórica es la que ha dado lugar a todo un movimiento de liberación. Y es a partir de este momento que entiende que la filosofía latinoamericana, como filosofía de la liberación, tenga su oportunidad. Pero, en esta búsqueda de un pensamiento auténtico, ¿qué más podría aportarle Heidegger? ¿Es posible una ontología del ser latinoamericano? En este sentido es que da inicio a la crítica de la visión ontológica de Heidegger, a su idea de mundanidad, de lo intramundano como realidad *a posteriori* y horizonte trascendental.

He aquí otro punto, diríamos el principal, en donde Dussel comienza a diferir de Heidegger. No obstante a que interpreta que el mundo es el horizonte dentro del cual algo es dicho *real* y, por ello, al decir de Heidegger, “la conciencia de la realidad es ella misma un modo de ser en el mundo”. La realidad sería así intramundana y *a posteriori* con respecto al horizonte trascendental y ontológico del mundo como tal: la realidad se funda en la mundanidad. Pero para Dussel ya no es así y la dialéctica de la realidad natural a la luz del pensar tolerante y dialogante de X. Zubiri le da otra pauta. Evidentemente, aunque asume hasta cierto punto a Heidegger, ¿qué es, en definitiva, lo que induce, por otro lado, a la crítica y la superación del fundamentalismo ontológico heideggeriano? ¿Acaso no había anunciado ya Dussel una antropología latinoamericana?

3.5. ¿Más allá de una ética de la diferencia?

A partir de las últimas reflexiones de Heidegger, Dussel (a partir de 1969), no sólo pretende pensar las *condiciones de posibilidad* de una filosofía latinoamericana sino, más bien, que su misma reflexión sea *filosofía latinoamericana*; de modo que trata de que su pensamiento pueda acceder a la realidad ocultada por la dominación cultural y, desde luego, des-encubrir una alienación esencial que traduce una situación-límite. Pues, se busca la *autenticidad* ante una no- autenticidad (o encubrimiento) al tratar de pensar la *realidad* y construir un saber que no solamente parte de la filosofía europea aprendida. No se trata sólo de una denuncia sino de un remontarse desde los *entes* al *fundamento*. De ahí que, como habíamos anunciado, Heidegger, ahora se constituye en su principal aliado y no Ricoeur. En este tránsito que adquiriera prioridad la facticidad, el “*ser-en-el-mundo*” como *conciencia en el mundo* y no ya lo meramente cultural.

Es en este sentido que, en la lectura que hace de Heidegger, la crítica a la fundamentación metafísica del pensamiento moderno tenga para Dussel una alta recepción, ya que en ésta la verdad se encuentra en la subjetividad, en el sujeto que pone la objetividad del objeto. Es “ontología” desde lo óntico, más bien, gnoseología moderna¹²⁵; pues el fundamento de los valores morales y de toda moralidad reside en la subjetividad. He aquí el centro de la crítica a la noción moderna de sujeto una vez que reconoce que éste, como voluntad, no parte del *horizonte del ser* y su comprensión, lo cual transforma la ética en doctrina del *logos* o lleva

¹²⁵El conocimiento, desde un costado de la interpretación heideggeriana, es un *modo del ser-ahí* fundado en el *ser-en-el-mundo*. De ahí que el *ser-en-el-mundo* pida como estructura fundamental una exégesis previa la cual no puede detenerse en la descripción de las relaciones de un sujeto con un objeto. Ya antes el hombre está en el mundo, no meramente como sujeto; se abre en él quedando apresado en él, ya que se encuentra en un estado de inevitable estar-arrojado. No es el hombre como sujeto el fundamento del mundo, sino que el hombre se encuentra, por un acontecimiento co-participativo (*Er-eignis*) ante el *factum* primero e irremediable, porque es su esencia misma el descubrir por la comprensión fundamental al ser que antes se le ha manifestado o que *se le ha dado* –aunque éste constantemente se substraiga.

a concebirla como arte o prudencia. En definitiva, reduce la ética a una axiología. Así, el sujeto que la *representa*, el que le lleva por los caminos dialécticos de la historia o el que crea inventivamente su proyecto, se constituye en valor encarnado, en el que crea su conducta (Dussel, PELL 1973, 35).

Para 1969, la orientación crítica de Dussel que, hasta cierto punto, había asumido un marco categorial heideggeriano e incorporado una hermenéutica de la *de-strucción*, resulta no sólo provisoria como estrategia metodológica, sino que a través de la idea de historicidad e intersubjetividad induce a la crítica de que el sujeto sea el fundamento de la totalidad y se la juegue, a fin de cuentas, como creador o agente óntico. Este sujeto, bien sea entendido como voluntad o razón absoluta, no parte del ser como horizonte en las más representativas tradiciones filosóficas contemporáneas de occidente (sean estas racionalistas, voluntaristas, neopositivistas o existencialistas, entre otras) sino de lo óntico. A la postre, desde el menos hasta el más rebelde, sería la subjetividad la que daría al hombre su propia esencia. –Por ejemplo, observa Dussel: no sería Nietzsche el último paso de la metafísica moderna, sino Sartre al pensar que la existencia construye la esencia del hombre. Pues la “existencia” es libertad y ésta, subjetividad, la cual está condenada a decidir. Y, aunque la “ontología sartreana” tenga sus matices propios, toda conciencia es posicional y se agota en sí misma, en su propia subjetividad. De aquí su *pero*, pues considera que,

“...el ser *sujeto* no es el modo más radical del ser del hombre. El hombre antes que *sujeto* es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que *sujeto* el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto...este modo de ser no es originario sino fundado” (Dussel, PELL [I] 1973, 38).

A este tenor, se erige como punto de partida o principio crítico en Dussel, el *hecho fundamental* de que el ser humano sea un ente en cuya esencia y posibilidad óntica le va el *estar* desde que es arrojado al mundo. Este será el *primum factum* ontológico en el que se podrá descubrir la estructura que piensa la ética. Lo cual le resulta revelador (Dussel, PELL [I] 1973, 39). Pues los humanos *habitan*¹²⁶ abriéndose espacio con su *estar* junto a otros, a las cosas y lugares; y al estar “aquí” en el “ahí”, también están de alguna manera “allí”. Es decir, que producimos, construimos o creamos espacio¹²⁷, lo cual implica ya no solo la

¹²⁶ Con relación a esta meditación heideggeriana sobre la “esencia del habitar”, recordemos que tiene lugar en 1951, en el que el habitar brilla por su ausencia, no precisamente por la falta de habitación y el problema de la vivienda de la posguerra. Se trata, a juicio de Olasagasti, de un problema más grave y más antiguo que las guerras y las destrucciones, aún, más que el crecimiento demográfico y la situación laboral. Pues el auténtico problema para Heidegger, es que los mortales todavía no conocen la esencia del habitar y tienen que aprender a habitar. Pues la apatricidad del hombre consiste en desconocer y no echar en falta el auténtico habitar. En esta “falta” encuentra Heidegger las raíces profundas que trata de arrancar del olvido del ser -insuperable por la metafísica tradicional. Pero, ¿Acaso no tuvo que ver esta cuestión con las raíces de la ideología y en su modo de ser nazista?

¹²⁷ Construir parece que va en el sentido heideggeriano de permitir al cuarteto una localización (*Statte*). Para la fundación o construcción de un “lugar”, este construir recibe las “indicaciones” de la constelación que

temporalidad, sino también virtualmente la *exterioridad*. Pues *cada quien por separado es impotente para lograr el habitar*.

“Solo cuando somos capaces de habitar podemos construir; el construir pertenece al habitar y a este debe su esencia. También, ‘pensar’ es esencialmente habitar, aunque de otra manera... Según Heidegger, construir y pensar se necesitan mutuamente, ya que cada uno por separado es impotente para lograr el habitar humano... Construir y pensar deben reconocer sus propios límites y saber oírse mutuamente” (Olasagasti, 1967.187).

En esta aventura de pensar lo hasta ahora impensado para Dussel, AL tiene su modalidad y, por tanto, su oportunidad; la misión de pensar la verdad, o lo que en un determinado momento histórico la historia puede hacer acto de presencialidad. Esto implica un desocultar un pensarse y decirse en el *estar*, que es fundamentalmente temporalidad y espacialidad; que desde AL tiene una modalidad distinta. De aquí, desde un principio, que en su camino haya tomado sentido y direccionalidad la preocupación por indagar este “comprenderse” y “saber situarse” como hecho evaluativo en la historia universal. En este sentido es que Dussel parece sugerir, por el momento, una ontología del ser latinoamericano. Una filosofía que desvele el sentido de la propia conciencia de su habitar.

De lo que trata Dussel ahora, al asumir un punto de partida heideggeriano, es de llegar a la *fundación de una eticidad*, pero superando los supuestos de la metafísica de la subjetividad: yo no soy primeramente un sujeto que conoce objetos; antes que esto, soy un ente que poseyendo como nota propia la *comprensión del ser*, me abro al mundo dentro del cual no sólo me hacen frente *objetos* ni simples cosas que cotidianamente manipulo. De tal manera que lo que se pone en discusión no se encontraría en la esencia pura de Husserl, sino en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir, es decir, en nuestro *ethos*. Así, al emprender el camino para construir esta ontología fundamental a la que algunos reducen su obra es la hermenéutica fenomenológica, como método para acceder a la comprensión del ser y su sentido, forja otros horizontes no obstante de que para Heidegger el ser sea el auténtico tema de la filosofía. Pues para él hacer filosofía es hacer ontología. El método fenomenológico es capaz de descubrir por puro análisis descriptivo las estructuras sensibles tal como son captadas por la conciencia y no la pura conciencia. Así, se separa de Husserl, su maestro, pues en él la conciencia trascendental ególica y el mismo *cogito* cartesiano son sustituidos por el “ser” del existente humano, el *Dasein*¹²⁸, como el lugar único y

forma tierra y cielo, divinos y mortales; de ella toma medidas para fundar los lugares y así abrir espacios. Las construcciones (lugares) son cosas y respetan el cuarteto; con lo cual está dicho, según Olasagasti, que el construir y las construcciones realizan la esencia del habitar: salvar la tierra, acoger al cielo, esperar a los dioses, acompañar a los mortales. ¿Tiene que ver en algo esto con el ideal del nazismo?

¹²⁸ A propósito, en la traducción de “*Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*”, observa J. Aspiunza, al tratar este concepto como central en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, que el sustantivo *Dasein* significa, entre otras cosas, “la vida, la existencia humana”, que es a lo que Heidegger apunta. El verbo correspondiente *dasein*, dice, por supuesto, el “existir”, aún mejor, el “haber” (lo que *hay*), pero, sobre todo, el “estar”, estar aquí, allí, donde sea, en un lugar y momento determinados; también puede señalar cierta atención expresa

privilegiado para la adecuada comprensión del ser¹²⁹. De modo que la tarea de la ética es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada de su temporalidad. La *lebenswelt* de Husserl no es el *ser-en-el-mundo* de Heidegger, más que ello, la formula implica una *unidad*. Lo mismo, el “yo pienso” es ya un modo – aunque no el fundamental- y tiene sus “ingenuidades” en cuanto a *modo de ser* en el mundo sin haberse críticamente hecho cargo de ellas. Bajo esta tesitura se podría interpretar que Heidegger intenta desembarazarse de las categorías de la filosofía del sujeto que configuraba las entrañas de la metafísica moderna, evitando así, no solo lo representado sino también la dualidad noema-noesis, asimismo como la conjunción deductiva de conceptos al proponer una destrucción de la historia de la ontología y así recuperar de paso la pregunta fundamental. De esta reflexión, traduce y extrapola Dussel que el asunto a discutir de la ética es *el hombre ingenuamente caído en la cotidiana existencia*. Esto es lo que le compromete, pues es también *su caída*, su drama. Ese *estar* en el mundo de manera absorta, perdido y abierto irreflexivamente al quehacer pragmático de lo cotidiano sin haber tematizado ni el hombre en cuanto tal ni el mundo o el ser de cuanto nos rodea. Ese enfrentarnos simplemente a *entes* es lo que denomina *posición* o *actitud existencial*. Antes que tematizar se trata, para Dussel, de recuperar una *situación pre-filosófica*, una situación *en y desde* la que el hombre se trasciende cotidianamente. De manera que la actitud óntica es al mismo tiempo ontológica y pre-filosófica -como la denomina A. De Waelhens- en cuanto tiene referencia implícita al ser. Es decir, lo existencial es lo *directamente* referido al ente (hombre) e *implícitamente* al ser. “Situación” es un estar *situado* de esta manera en el *sitio* de la existencia: “mi” mundo -y no solamente como grupo geográfico y cultural que sufre una situación. Y reflexionar sobre esto es hacer filosofía.

“Siempre e inevitablemente el hombre está en una situación; es decir, siempre está ya en su mundo, ahora y aquí, en el *kairos* de su intransferible existir. Esa situación cotidiana es lo que llamaremos ‘situación existencial’: en cuanto ‘situación’, es facticidad o determinación; en cuanto ‘existencial’, es un modo de trascender. Esa situación existencial es el tema provisional de nuestra investigación. Ser en el mundo cotidianamente, situado en dicho mundo fácticamente trascendiendo en él ante entes” (Dussel, PELL1973, 40).

En tanto que “tema provisional”, ¿en qué se funda esta *situación existencial* en cuanto modalidad de trascendencia? Como el ser trasciende al ente, del ser no puede decirse

puesta en el estar... Además, *dasein*, por aquello de que *sein* es “ser”, es un modo de ser; *da*, que lo especifica en cuanto tal modo de ser, es un deíctico de uso muy común que vale tanto por “aquí”, “ahí” o “allí” como para señalar el momento del tiempo que se actualiza en el relato, “entonces”, “en ese momento”... Dada la complejidad de significado resulta imposible verterlo justamente. (Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* Alianza Editorial 2008. Pág.19).

¹²⁹ Para Heidegger, con la idea de la conciencia pura como absoluto, se olvida la comprensión del ser de la propia intencionalidad, del existente que tiene la conciencia. Husserl ha olvidado analizar al “ser” propio, previo, de la propia conciencia, realizando de esta forma, en opinión de Heidegger, un salto ilegítimo. Y lo que “salta” es el ser propio de la conciencia egológica. Por esto, para Heidegger su maestro, nos dice M. Villa, no ha ido propiamente mucho más allá de donde llegó Descartes (“Husserl, Heidegger, Levinas y la Filosofía de la Liberación” Rev. *Anthropos*.No.180. 1999. Pág.47).

propriadamente “es” sino del ente, a menos que se entienda *es* de manera activa o “en tránsito a...” De ahí que, como interpreta Olasagasti, no es que el ser emigre desde su propio “territorio” hacia el ente, como si este primitivamente estuviera privado de su ser; el ente “adviene” primariamente como ente, se revela como tal, en virtud de la “trascendencia” patentizadora del ser. El ser adviene cuando se recoge y salva en la forma en que acaece la presencia o patentización, ser es permanecer en ese recogimiento. Tanto en el ser como en el ente está implícita la “diferencia”. El mundo que pre-ocupa es el de la *praxis* (la cotidianidad, lo práctico, lo existencial), pues sólo desde ella y por razones existenciales el hombre alcanza la actitud teórica. De ahí que la *situación hermenéutica* que entiende, debe retener su mirada es la del hombre en el mundo como un todo en su cotidianidad práctica, que es *temporalidad existencial*, es decir, ontológica. Y aquí el entronque de la idea de lo trascendental. Pues *el hombre es hombre porque comprende el ser*. Esta comprensión es el modo de acceso al fundamento y es ella misma el punto de partida de todo orden existencial, cotidiano. Con ello quiere designar, mejor sugerir, esencialmente, una posición del hombre en el mundo que está integrada indivisiblemente todavía en Dussel a una “Totalidad” de sentido en donde la cuestión problemática la acarrea aún acatar una *diferencia* que no termina de desembarazarse de la mismidad, aunque pretenda ser *dignidad* de una diferencia. He aquí donde Dussel sugiere ir “más allá”, pero se mantiene todavía al interior de la hermenéutica de la facticidad de la mismidad, aunque esta mismidad no pretenda ser homogeneidad, sino unidad que consiste en el equilibrio de lo que tiende a separarse, pero en el seno de una “totalidad ontológica”.

Por ello interpreta Dussel, aún en esta fase de su pensamiento que la dignidad del hombre en su *condición de pastor* consiste en el “ser llamado” por el ser a la salvaguardia de la verdad del ser. A lo Heidegger, esta llamada le dispensa “un” existir del cual arranca su condición de “estar arrojado”. Pues el hombre es “el pastor del ser”. “*Se requiere dejar estar, (legein) como también tomar en consideración (noein)*”.¹³⁰ De ahí que este llamado advenga, como pro-yección, en lo que origina el estar-arrojado del “ser-ahí”. En efecto, nos dice Olasagasti que en Heidegger el hombre está arrojado a *ser sus posibilidades en el mundo* y trata de dejarle al pensar seguir su camino, el camino de lo problemático en el cual entiende que están las posibilidades de la realidad, pues el concepto amenaza constantemente con desplazar al pensar de ese elemento. En función de este razonamiento, el sentido “de más allá” que toma la propuesta dusseliana de no pretender *solamente* pensar las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana sino la de tratar de filosofar *desde* la realidad Latinoamericana.

¹³⁰ M. Olasagasti, en su *Introducción a Heidegger*, observa que Heidegger nota que en esa mutua relación *noein*, tomar en consideración, depende y queda determinado por *legein*, dejar estar; esto, a su entender significa que el “tomar” (en consideración) del *noein* no es “apresar” (*zugreifen*), sino dejar que se adelante lo que está ahí (*das Vorliegende*), y que *noein* guarda su correspondencia originaria a *legein*: la “consideración” en que el *noein* toma algo corresponde al “recogimiento” (*legein*) en que lo existente o subyacente queda guardado como tal (pág. 61).

La idea de que: “Lo que fue, es y seguirá siendo siempre problemático: es la pregunta ¿qué es el ente?” (Idea citada que reivindica Heidegger al final de su estudio “*Kant und das Problem der Metaphysik*”); que es, también, la pregunta por el ser. En este sentido que Dussel, al igual que Heidegger, trate con dureza y desdén todo escolarismo en filosofía, porque ve en las conceptualizaciones que, lejos de contribuir al desarrollo del pensar, sirven muchas veces para encorsetar la realidad y deformarla impidiendo así su libre flujo y entendimiento; y, en atención a esto no sólo su reserva con Heidegger sino, también que, por otro lado, en su búsqueda de un filosofar auténtico, trate de evitar: a) caer en conceptualizaciones caprichosas, incontroladas y sin rigor; b) quedarse en mero comentarios historiográficos; y, c) estar alerta a fin de destruir o desmontar cualquier tipo de alienación propia de toda cultura colonial –lo cual implica aprender de la filosofía europea, pero también de la vuestra- y, esto con el propósito de descubrir cualquier forma de pensar inauténtica o repetitiva que ignore, en consecuencia, la realidad latinoamericana.

3.6. Tránsito generacional: la herencia heideggeriana de Carlos Astrada y Nimio de Anquín. La vía ontológica de la facticidad

A juicio de Dussel, si bien un primer “momento óntico” de la crítica liberal de la filosofía argentina lo representa el positivismo, el cual no desvincula del anarquismo y la reacción anti-positivista ni tampoco de un pensamiento atado a los entes entendidos como “cosas industrializables” en tanto que representación filosófica-ideológica de la “pequeña burguesía portuaria, anti-conservadora y anti-tradicionalista”; el segundo, el “momento ontológico”, lo centra en dos pensadores: Carlos Astrada (1894-1970) y Nimio de Anquín (1896-1979), quienes desde Córdoba ponen su mirada en el *ser* para criticar desde él al ente. Formados ambos en Europa pasan de posiciones de derecha hacia posiciones cada vez más progresistas y, al parecer, decididamente marxistas. No obstante, para Dussel, la crítica ontológica es todavía “abstracta y universal”. Esta generación, que se expresa en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949), es la que da lugar a una nueva generación. Así se arriba al tercer momento, al “momento meta-físico de la liberación”. El primer hito que marcará a esta “nueva generación” (cuyos miembros nacen después de 1930), es para Dussel, el ascenso de Onganía al poder en 1966. Es gente valerosa, que se arriesga y, como generación filosófica, se expresa por primera vez públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1972.

Al parecer de Dussel, el problema fundamental de este Congreso no pasó por la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico y el tomismo como se suponía. Si bien estas tensiones no prevalecieron, lo más importante a destacar para Dussel, en cambio, fue que se transitó por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta latinoamericana ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana... Había que encontrar una brecha para superar la

ontología heideggeriana, hegeliana, europea. De manera que, desde el optimismo popular por recuperar el poder, surge igualmente el riesgo de intentar una crítica que supere la ontología y que, por ende, promueva o se encamine hacia un nuevo horizonte filosófico.

Dussel, contrario a algunos de los integrantes del grupo Hiperión, se resguarda del arrebató y encantamiento de marxismos o existencialismos vigentes, lo mismo que cuida de calificar a Heidegger de existencialista. Al parecer, Dussel hace eco del cuidado de Astrada en la manera de recurrir o interpretar la noción de *Dasein* para explicar la existencia, pero dista de éste de una manera mucho más radical. Pues la idea a la que apunta Astrada, aunque propone un tipo (alternativo) de existencialismo, no le reduce a una acepción corriente en la que quedaría incluida una interpretación superficial de Heidegger, y ello, sin que haya un profundo estudio y comprensión de su obra. Por eso las afirmaciones hechas en algunas de las primeras recepciones, presentando a Heidegger como existencialista caen en un error, porque él mismo “estratégicamente”, no se considera como tal. Recordemos el deslinde que respecto al existencialismo hace en su célebre “*Carta sobre el humanismo*”. Empero, aunque Astrada aporte la creativa idea de un “existencialismo alternativo” (sin que su propuesta sea mal interpretada), la postura de Dussel es más radical ya que pone en cuestión la filosofía tradicional y toda su historia y no sólo su lenguaje, si bien reconoce en Astrada una apelación más directa al recurrir al contexto más que a lo “lleno del ente”. Es decir, a la puesta de la facticidad, a la existencia en su “estar-en-el-mundo” en su posibilidad cotidiana de exterioridad a fin operar con la noción de *Dasein*. De ahí, la recepción que tiene el marxismo en C. Astrada, cual ocurre también con Dussel, pero de una manera más profusa y original.

A juicio de Cortés-Boussac, este horizonte (de Heidegger) lo extrapola R. Kusch (1922-1979) a una búsqueda más profunda del “estar” a fin de elaborar un concepto (del estar propio) latinoamericano. Por eso critica la *Befindlichkeit* (“encontrarse” en su sentido lato) heideggeriana, pues ésta queda reducida solamente al espacio de la emocionalidad, mientras para Kusch AL abarca también –como en Dussel- el campo del símbolo. Pero, lo que resulta más significativo es ver como en Latinoamérica se interesan por este tema, ya que la idealidad de la existencia del hombre es algo cuyo sentido filosófico le incumbe de manera directa.

Al hacer la similitud con la situación latinoamericana causada por la conquista y la colonización, se podría decir, como Cortés-Boussac, que para el “ser-pueblo” del conquistado lo que era el “ser” estaba también en el más allá. Y, esto porque desde la conquista ya estaba mitificado el ser, pues llegaron a creer que los conquistadores eran dioses que venían del más allá. Así, luego, se colonizó a nombre del imperio del “ser” y la existencia de ese “otro” quedó subordinada al “ser” del *ego conquiro*, del colonizador, quien pertenecía al “más allá”, al otro lado del océano. No se definió al “ser” desde su otredad y contexto, sino desde lo exótico y lo “bárbaro”.

Perseverar en la actitud interrogadora, en la “pregunta ontológica” -la pregunta por el ser y no por el ente o ascensión dialéctica del ente al fundamento y viceversa-, es lo que permite resguardarse de todo abismal *ismo* filosófico a fin de evitar o adherirse a alguna tendencia. Heidegger rompe con esto y propone el Dasein, el “estar-en-el-mundo” como desnuda facticidad de la existencia humana a fin de establecer su situación concreta¹³¹. De ahí la inmanencia de su punto de partida y su deslinde crítico. Recordemos que la destrucción, como elemento fundamental de la actitud fenomenológica, parte de que la filosofía no consiste en definiciones y conceptos generales, sino de que es siempre un elemento de la experiencia fáctica de la vida. De ahí la idea de asumirla como arma crítica y como una proeza. Esto no quiere decir como bien afirma Berciano Villalibre, al igual que Dussel que la filosofía no ha de tener construcciones, sino que se ha de mantener fiel a la experiencia empírica, que ha de ser “inductiva” y “positiva”. Pero esto tampoco tiene que ver con un empirismo raso. Lo que se quiere decir aquí es que *la experiencia de la vida no debe palidecer*, no debe decolorarse, sacándola del contexto de la existencia ni tampoco de su prospectiva teórica, como a veces sucede en las ciencias (Villalibre, 2001:119). Por tanto que Dussel, al tener esto muy en cuenta, vea en todo tipo de ismo el enemigo directo del pensamiento ya que, como todo partidismo, ideologismo o filosofema, falsifica lo problemático en una respuesta definitiva, donde no hay una fundamental actitud interrogadora y donde lo problemático degenera en lo “cuestionable” (...). Que, a su vez, es sinónimo de lo incoherente e inseguro, de lo inconsistente que amenaza con desintegrarse. El fundamento del pensar es el ser aunque éste no se le puede retrotraer. Tan precariamente puede vivir el pensar dentro de la lógica como el pez fuera del agua.

Este fundamento (identidad, unidad originaria o *Ereignis*) en cuanto a la verdad o revelación del ser¹³² está ya perdido para Heidegger en Platón y Aristóteles, y con él la esencia misma del pensamiento, el *logos*. Para Olasagasti, Heidegger solo trata de recuperarlo y preparar la vía para un pensar más auténtico reprimando, por lo pronto, el sentido originario del *logos* lo cual en su *Carta sobre el humanismo*¹³³ cuestiona que se califique de irracionalismo. Pues, ¿se puede llamar “irracionalismo” -pregunta- al esfuerzo por reconducir al pensar a su elemento? Para él, la razón y su representar son sólo una forma de pensar que se ha convertido en prevalente no por derecho propio, sino por un peculiar “destino histórico” (¿?) (Olasagasti, 1967, 61-2).

¹³¹ Andrea Cortés-Boussac. “Heidegger en Latinoamérica”. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 10. Universidad Sergio Arboleda. Colombia. 2006. Pág. 28 (<http://www.redalyc.org>) 2013.

¹³² Ser es en este sentido, que no es realista, gnoseológico ni moderno, salir a la luz, aparecer, entrar en estado de des-ocultamiento. Donde eso acontece e impera el ser, lo que hace juego con el: la percepción, el ponerse el hombre en actitud acogedora ante la manifestación de lo que en sí mismo permanece. Al decir de Parménides: “Lo mismo es la percepción que aquello en cuya virtud acontece”.

¹³³ Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. (<http://www.heideggeriana.com.ar>) 2013.

Toda obsesión de conceptualización en su sistemática adolece de servidumbre y, como todo anti o ismo, vive de su adversario y se mantiene en el mismo suelo. La *comprensión dia-léctica existencial*, en cambio, sostiene Dussel, pasa directamente del *horizonte concreto* al *horizonte trascendental (concreto)* sin necesidad de alejarse por un análisis abstractivo del pensar. En esta cotidianidad, lo “a la mano” o “lo visto” está siempre integrado a horizontes concéntricos plenos de vigencia. Es mediación que se mueve ascendiendo y descendiendo, desde lo más trascendental y abarcante hasta lo más individualmente concreto y viceversa. Es en este sentido, que esta comprensión define un método y, por tanto, horizontes concéntricos y fluyentes. –Pero, dentro de una totalidad ontológica y fenomenológica de lo cotidiano.

“Existencialmente es *desde* (s.n.) el mundo como poder-ser ad-veniente histórico-universal desde donde comprendemos lo que nos hace frente, pasando dialécticamente de horizonte en horizonte hasta captar a la cosa concreta” (Dussel, PELL1973, 61).

Por tal virtud, la praxis se desarrolla sobre un proceso dialéctico-comprensivo y el mismo *pensar*, metódicamente, se le vuelve aún dialéctico, analítico, ontológico explícito, aunque en este último caso igualmente conceptivo en el marco de una totalidad.

En resumen, en primer lugar, Dussel “ve” a partir de Heidegger cómo cada hombre, siendo en su mundo, *emplaza* su poder-ser *desde su facticidad*. La facticidad da entonces a la trascendencia *una cierta direccionalidad*. En segundo lugar, los círculos constitutivos del *condicionamiento factual* se prolongan en horizontes “pro-yectivos ad-venientes”. Estos círculos se incluyen unos en otros, desde los más estrechos hasta lo más complejo y trascendental. De esta manera, finalmente, la comprensión del ser, que al comienzo pudo parecer muy abstracta, ha terminado por ser, nada menos que la concretísima y suprema apertura del hombre a su ser en la modalidad de *poder-ser* ad-veniente e histórico (de la humanidad). Se trata, en definitiva, de una ontología concéntrica y proyectiva en el marco de una totalidad. Esta es la *perfectio* o el llegar a ser lo que se puede-ser; pero es más aun... Ese *poder-ser ad-veniente*, comprendido dialécticamente en posición existencial, es idénticamente el *deber-ser* de la búsqueda de un *sentido*. Y este es otro, al parecer, de los aportes que le hace Heidegger, aunque no trascienda la mismidad. No obstante, el ámbito del ser le lleve a interpretar que el hombre está “en” el mundo en cuanto está en esa “apertura” o “iluminación del ser” a cuya luz el hombre expone su esencia en cuanto que esta consiste en estar en la cercanía del ser, como ex-sistencia. Con relación a la visión óptica de la verdad del ser y el fundamento de la libertad todavía se impone en Dussel esta interpretación que supone la distancia del sujeto con respecto al mundo. Así, el hombre se considera sumergido en la existencia y, en ésta, el fundamento determina al hombre como ser y no solamente como conciencia. De manera que la cuestión *saber* o *libertad* aún no altera el sistema en su conjunto. Pero, ¿acaso no es aun a partir de este poder-ser adveniente universal, histórico y revelador que Dussel trata de justificar su orientación semita y el

“lugar” o *fyllum* progresivo de Latinoamérica en la historia mundial y, esto, en vista de la novedad que implica situar geopolíticamente todo un proceso de mestizaje e hibridación?

Para Dussel, el poder-ser es fundamento del deber-ser. Pero, el deber-ser no puede ser el objeto o tema del deber sino que, a la inversa, el ser en tanto poder-ser es el fundamento del deber, que no es sino *la necesidad* con que se me impone por obligación algo a obrar en vista a que el poder-ser ad-venga. La *distinción* entre poder-ser y deber-ser sólo se funda en cuanto que se lo remita al *no-todavía* del ser en la temporalidad, o a la *ex-igencia* que el mismo ser impone a las mediaciones que procuran obrarlo. El fundamento es entonces la *eudaimonia*, la *perfectio*, el *bonum commune universalis*, como deber-ser. Por ello, la dignidad del hombre consiste en el “ser llamado por el ser en la salvaguardia de la verdad del ser”. Llamado que ad-viene como pro-yección que origina el estar-arrojado del Ser-ahí. Pues, el hombre está arrojado a sus posibilidades en el mundo. Ellas comprenden lo ad-veniente y están más allá del círculo de las mediaciones. Pero, ¿trasciende este círculo la ontología heideggeriana? ¿No se trata acaso de una mera circularidad dentro de “lo Mismo” aunque se trate de fundamentar una ontología de la diferencia que en su más álgida abstracción se vuelve tautológica y no alcanza a trascenderse a sí misma? ¿Acaso no diluye esta ontología la alteridad en la espera aunque admita la diferencia? ¿Está Dussel “más allá” de Heidegger? Parece que aún no; a pesar de las observaciones que en algunos momentos hace Dussel a Heidegger. No obstante, todo parece indicar que la clave ha de encontrarla en una metafísica para la acción.

3.7. Praxis, mundo y libertad. Hacia la alteridad perfectiva

Toda praxis implica un saber y la relación entre saber y libertad resulta crucial como punto de deslinde y ruptura. En el campo de la filosofía práctica, la ruptura de Dussel con Heidegger, más bien, ese tratar de “ir más allá”, emerge en el ámbito de la praxis. Empero, ¿Cómo se da este proceso de ruptura en Dussel? ¿Cómo es que surge la fundamentación de la alteridad?

La praxis es trascendencia, en su origen está el hombre; de ahí, los existenciaros: la comprensión del ser (comprensión-interpretadora de sus posibilidades), la libre y determinativa pre-ocupación, la historicidad, entre otras... Todos ellos “desembocan” en la praxis que es como el cauce final del gran río, que con el tiempo ha ido creciendo por la afluencia de los riachuelos y arroyos, para desembocar pujante en el mar, que es el mundo. La praxis, por ello es el modo conjugado de todo el hombre pre-ocupado, comprometido en las mediaciones hacia su poder-ser que siempre se realiza en el mundo. Pues el ser humano es conciencia-mundo. ¿Qué quiere decir esto? Que la praxis es el modo intramundano que aúna todo el ser del hombre. Cuando este obra afirma bien una negatividad o una positividad, es decir, que en ambas es posible que siempre se lance hacia lo que *no-es-*

todavía. EL obrar mismo es ya un internarse en vista de lo ad-veniente en el ámbito de la trascendencia.

Para Franz Rosenzweig -cuya influencia en Levinas resulta relevante -sobre todo, en *Totalidad e Infinito*- el hombre es de hecho el único ser que puede comenzar algo consigo mismo. Su existencia mortal pone en libertad su *ethos*, que constantemente añade algo nuevo a la realidad; así, genera futuro. *El ser humano es en sí mismo prospectiva sólo desde el otro*. En este sentido se podría afirmar con F. Albertini¹³⁴ que Rosenzweig utiliza al Schelling de *Las edades del mundo* contra la filosofía hegeliana de la historia en lo que respecta a la temporalidad de la libertad humana y a la realización del bien y el mal. Pero la posición de Rosenzweig -cuya referencia es escasa en Dussel-, es aún más radical que la de Schelling. De ahí que sostenga -y, para ello refiere el tercer libro de la tercera parte de *La Estrella*-, que el hombre para Rosenzweig es “el señor soberano de su *ethos*”. En este sentido es que, también, va más allá del descubrimiento de Kant del hombre como ciudadano, tanto del Reino de la necesidad como del de la libertad, porque la realidad efectiva, según Rosenzweig, en conjunto sólo existe como historia; de modo que, “ser y tiempo” sólo pueden ser pensados conjuntamente y, por tanto, la verdad de la realidad efectiva acaece en aquel sitio en el cual los hombres particulares, como esencias meta-éticas, se resuelven y empuñan en su propia existencia. En realidad, resuelven siempre y sólo frente al rostro del prójimo.

Ahora bien, Dussel no sólo fundamenta una idea de praxis desde la efectividad intramundana, sino que también tiene “a la vista” la consideración sartreana de la corporalidad, la cual sitúa al nivel de la *necesidad* la primera relación totalizante del hombre. La necesidad es, en este sentido, la primera negación de la negación y la primera totalización en la medida en que se denuncia como una falta en el interior del organismo y, como positividad, en la medida en que la totalidad orgánica (la vida) tiende a conservarse como tal. La *necesidad* del cuerpo –nos dice en su *Ética*- indica ya los principios de la acción enderezada a saciar dichas necesidades. Se establece así, la dialéctica necesidad-*praxis*. Y la *praxis* no es sino la mediación cumplida, la posibilidad realizada, por ello, el modo como el poder-ser ad-viene. Gracias a la praxis, a las mediaciones mismas, el hombre sigue siendo hombre; y, mientras en el plano de la corporalidad material u orgánica tiende a la conservación, en el plano de lo propiamente cultural o existencial se lanza a un incesante crecimiento histórico-cultural. La praxis es la actualidad (*enérgeia*) misma en su mundo, es el modo de su trascendencia, de su libertad. Para que ésta se cumpla adecuadamente y, para que el poder-ser se realice, el hombre debe cumplir sus deberes. Poder-ser que como deber-ser es el fundamento de la ley. De modo que la muerte es el radical “no poder-ser ya en el mundo”, su imposibilidad; es decir, el haber dejado de “obrar-se” en su acción, en su pensar. La falta que en el ahora se experimenta no es sino la presencia-ausente del poder-ser como necesidad, “estado de necesidad” en el ámbito simbólico de la cultura, de la

¹³⁴ Franz Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.2005. Págs.139-140

historia, que no es más que proyecto de negar la negación que sólo la praxis o la acción humana como cumplimiento efectivo de dicha negación -al “saciar” la necesidad-, de proyecto pasa a la efectiva positividad¹³⁵. Esta praxis no es sino la mediación cumplida, la posibilidad realizada y por ello el modo como el poder ser ad-viene. No obstante a que:

“El ‘salto’ a la trascendencia puede llegar más lejos: esa lejanía puede ser magnánima, positiva, constructiva o puede ser más egoísta, negativa o destructiva que nunca en la historia de la humanidad” (Dussel, PELL1973:94).

De modo que, la *praxis*, para Dussel reúne en un solo abrazo la totalidad del ser del hombre, pues se funda en el poder-ser emplazado en la facticidad; es la misma trascendencia en el mundo desde la trascendencia del pro-yecto; es actualidad que permite advenir, a través de sus *mediaciones*, el poder-ser de sus posibilidades. Pero, ¿Acaso no es la muerte o el sueño, como estados no-conscientes, también, modos esenciales de ser del hombre y no solamente lo que la conciencia o el pensamiento realizan en la praxis de su vigilia? ¿No implican las facultades de la mente: la imaginación, la sensibilidad, la intuición, la memoria y el pensamiento dimensiones de la existencia que van más allá de la mera praxis y la relación con el otro?

La alteridad entendida como advenimiento de sucesivos e históricos horizontes del fluyente poder-ser es todavía en Dussel, mismidad que fluye dentro de una misma totalidad. El hombre no permanece en la inmediatez; las mediaciones se van “depositando” y así va deviniendo “otro” en la mismidad de su propia y libre determinación. Pero, ese “otro”, nos dice Dussel, no es el otro, es decir, un hacerse otro hombre, sino un irse “alterando” desde la mismidad y por sucesivas determinaciones, lo cual en griego se denominó *proairesis*.

Llevamos a cuentas nuestro ser, y su finitud queda emplazada en la facticidad. Así, para Dussel, lo único posible de obrar en su ser que el hombre libremente puede determinar es aquello “que tiene a cargo”: sus posibilidades fácticamente emplazadas desde el ad-venir del poder-ser. Pura *elección existencial*¹³⁶. No obstante, ¿de qué manera puede describirse

¹³⁵ Véase M. Heidegger. *La pobreza*. Amorrortu. Buenos Aires. 2008. Pág.109.

¹³⁶ El hombre como “ser-ahí” es facticidad trascendente, poder-ser. En este sentido que, para Dussel, la libertad aún se funda en la finitud y, como manifestación no-determinada o apertura condicionada, ésta se encuentra situada ante la multitud diferenciada de posibilidades o mediaciones que nunca totaliza el poder-ser. La nota fundante es el poder-ser, un no-todavía como éx-stasis de la temporalidad y momento del ser del hombre libre para sus posibilidades... Evidentemente que hay una confusión entre libertad y elección. Así, delimitada la problemática, comprende que la libertad no es sino el modo de nuestra trascendencia intrahumana o fáctica en cuanto a su negativa manera de encarar las posibilidades, las cuales no se imponen con absoluta necesidad. “El modo de trascenderme en las posibilidades intramundanas es siempre no absolutamente determinado; ese modo está marcado por una indeterminación propia del no-ser del ente que siempre es poder-ser...” (Dussel, PELL1973:79). En definitiva, para Dussel, el hombre es más libre cuando tiene una más profunda, amplia y esclarecida comprensión de su propio ser como pro-yecto histórico concreto. La libertad, todavía, al igual que Heidegger, la ve aún como un modo de la pre-ocupación, pero en un sentido que tiende ya a la crítica de una “totalidad”. Si la pre-ocupación es el modo como encaramos todo lo intramundano desde el poder-ser, la libertad es más bien el tomar toda posibilidad como intotalizante. Es con pre-ponderancia, el momento *pre* de la pre-ocupación, ya que es dejar-ser a las posibilidades en su

el claro-oscuro de la elección cotidiana? Esta elección no es un habérselas temáticamente con las posibilidades, sino integrarlas existencialmente al todo de referencia que es siempre mi mundo. Y, por ello, ante las posibilidades elegimos ‘empuñarlas o huir de ellas’. De tal manera que no debe creerse que la deliberación previa a la elección es un acto solo del *pensar* sino, fundamentalmente de la comprensión-interpretativo existencial... De manera que, el ámbito de la elección de posibilidades es idéntico al de la libertad. Es así como, para Dussel el hombre, abandonado a su propia elección, va progresando en el pasaje constante de alteración en la mismidad por determinación decisiva o electiva. El hombre no determina su poder-ser; pero toda determinación se efectúa desde un horizonte comprensivo y por ello dicho horizonte es indeterminado a la vez que es fuente de toda determinación. Y, aunque desde el poder-ser no haya elección sino comprensión dialéctica existencial, le va resultando evidente que aún, en Heidegger, no se trasciende la mismidad.

“La deliberación existencial no es un detenerse ‘a pensar la cuestión’. Ese ponerse ‘a pensar’ es ya un salirse del flujo de la cotidianidad; es reducirse a ser un sujeto que se pone a ‘pensar’ razones en pro y contra. Esa deliberación explícita o temática es, ciertamente, un modo privilegiado de ser hombre. Surge gracias a situaciones límites y que el hombre auténtico puede establecerla como manera habitual de su existir. Sin embargo, la deliberación es segunda y se apoya en la deliberación como hermenéutica existencial que está perfectamente integrada a la praxis misma” (Dussel PELL1973:85).

Esta deliberación que es para Dussel, dialéctica, existencial y atemática prepara, en el ámbito de lo pre-filosófico, la elección, la condiciona ya que pasa de un horizonte a otro para descubrir el sentido o valor de las posibilidades manifiestas. La posibilidad es así situada por la deliberación dentro de los círculos concéntricos de la circunspección, que son los de la comprensión misma del ser. De ahí, que el *compromiso* sea el único modo de ser hombre. Es la determinación de la *alteridad perfectiva*, electiva e histórica, la cual lleva a la razón del otro.

3.8. Aporía de lo mismo o de la imposibilidad de una ética de la alteridad desde la Totalidad

El pensamiento griego antiguo, ya nos ha dicho Dussel, se mueve dentro de la ontología de “lo Mismo” como ámbito de una determinada Totalidad. En términos generales, el helenismo, como referente ineluctable del pensamiento filosófico, lleva consigo en

contingencia manifestada desde la totalidad fuyente e inalcanzable. He aquí, desde la mismidad, lo complementario y antitético: la libertad como indeterminación y la elección como determinación. Y, tanto cuanto haya de libertad será lo que haya de elección (Véase, PELL1 nota 248). De modo que la deliberación, previa a la elección, cotidiana y primera, es un momento atemático, es un desarrollo de la comprensión interpretativa que se incluye en la *circunspección* pero que es, ‘prolongada’ por la libertad.

Occidente el nacimiento del imperio de la razón, más bien, de una ontología de la razón que, luego deviene en ontología de dominación. Así se identifica ser y pensar, lo cual sólo pueden entenderse en su mutua referencia. Para Platón, en *El sofista o del ser*, lo Uno y lo Mismo no se diferencian en nada, porque cuando se hiciera lo Mismo se haría lo Uno y cuando lo Uno, lo Mismo. Y aunque se niegue en la discusión la identidad de lo Uno y lo Mismo, se afirma, sin embargo, que la pluralidad es “lo otro” de lo Uno. Es decir que lo Mismo de lo Uno o “lo Mismo” absoluto sería un más allá de “lo Uno”; la Totalidad impensada desde donde se comprende “lo otro” como di-ferencia. En este sentido es que somete a un severo examen el sistema de Parménides y prueba que el no-ser existe bajo ciertos conceptos y que bajo ciertos conceptos también el ser no existe. (Platón, 1988: 347) ¿Acaso no es esto lo que observa Heidegger al decir que lo mismo no es lo igual ya que pensar y ser no pueden ser lo mismo porque se contraponen. Pues no es propiamente el ser solo ni el ente solo lo que constituye la mismidad con el pensar, sino la duplicidad de ambos. Sin embargo, lo cierto es que la sentencia de Parménides: “lo mismo es el pensar que el ser” se convertirá en el tema fundamental de todo el pensamiento occidental. De ahí, que su historia no sea más que para Heidegger una serie de variaciones de ese único tema. La aspiración de Dussel parece ser la de encontrar no sólo la posibilidad sino la condición pertinente para pensar la realidad latinoamericana.

“El ser como lo visto (...), se cierra como Totalidad donde, radicalmente, todo es ‘lo Mismo’, y ‘lo otro’ se descubre por di-ferencia o autodeterminación de ‘lo Mismo’ primigenio” (Dussel, PELL1973:105-6).

Todo se explica en y por la Totalidad como último ámbito del filosofar que abarca, comprende y se justifica como aporía, por lo que descubre Dussel, que nunca resuelve la cuestión sino que se inclina hacia una posibilidad eliminando la otra ¡también posible! La cuestión es la Unidad originaria y la pluralidad del Ser y su participación; lo que, aplicado al nivel tradicional de la ética, se nombra con la noción tan griega y académica de: “el bien común”. De todas maneras “lo otro”, que se descubre por di-ferencia o autodeterminación de “lo Mismo” primigenio, queda asumido dentro de lo supremo y absoluto de la Totalidad. Éticamente “totalitarismo”, pues el bien común se circunscribe, *es* o se *identifica*, entonces, con *interés común*. Algo, por consiguiente, muy distinto a bien común.

No obstante, ¿Cómo fundamentar ontológicamente “lo dis-tinto”? En *El sofista* Platón nos sigue diciendo que como lo otro se refiere necesariamente a algún otro, esto sería imposible si el ser y lo otro no fuesen absolutamente distintos. Porque si lo otro pudiese presentarse bajo las dos mismas formas (la relativa y la absoluta) que el ser, habría entre las otras cosas alguna que sería otra sin referirse a ninguna otra... pues lo que es verdaderamente otro no es tal sino en relación a otra cosa. Pero, ¿Acaso no se hace preciso, para Platón, ver en lo otro un género más? ¿No es acaso posible encontrar lo relativo en lo absoluto y viceversa? ¿En qué consistiría este supuesto género? No sería en el hecho de que lo otro tenga su propia naturaleza, no en algo que emerja desde sí misma sino, en lo esencial, en una idea

arquetípica; esto, porque *esta idea participa de la idea de lo otro y no de la de su propia naturaleza*. He aquí el origen primigenio de lo otro como “lo otro” y, sin embargo, como lo Mismo, pues no es tal sino en relación con lo Mismo. Es decir que, “lo otro” en esencia existe porque participa del ser de lo Mismo. “Porque la naturaleza de lo otro, presente en todos los géneros, hace que cada uno de ellos sea otro que el ser y le haga no-ser; de suerte que, desde este punto de vista, puede decirse con exactitud que todo es no-ser; así como también, por la participación en el ser, se puede decir igualmente que todo es ser. Por consiguiente, tantas cuantas cosas haya diferentes del ser, otras tantas el ser no es; porque el ser, que es uno, no es todas las cosas; y así hay un número infinito de cosas diferentes del ser que no son” (Véase, Platón. Diálogos. *El sofista*. Ed. Gredos. Pág. 375).

Pero, ¿acaso lo que llama Platón no-ser no es, a su parecer, lo contrario del ser, sino sólo una cosa que es lo otro? Platón no concede que la negación signifique lo contrario del término positivo; la partícula *no* expresa sólo algo que difiere de los nombres que la siguen o, más bien, cosas a las que se refieren los nombres colocados después de la negación. A su parecer, la oposición de una parte de la naturaleza de lo otro con el ser, colocados frente, no es menos que una esencia -si es permitido decirlo-, que el ser mismo; y lo que ella representa no es lo contrario del ser, sino una cosa distinta que, como especie, participa del ser. Querer separar todo de todo es una empresa loca, que supone un hombre de hecho extraño a las musas y a la filosofía.

Sin embargo, éticamente, sostiene Dussel, esto es el “totalitarismo” de una aporía no resuelta: el filósofo se evade individualmente para contemplar las Ideas y sólo *secundariamente* se compromete en la tarea política; por otra parte, paradójicamente, la *Idea* de hombre o la de ciudad absorbe al ciudadano como una parte indivisible -totalitariamente-, o *la pólis* es abandonada por el sabio en procura de la *solitaria bonitas* que es la condición de la contemplación, la perfección y la felicidad suprema. De modo que el *ethos* trágico es la actitud adecuada ante la mismidad *desde siempre retornante y permanente* de la Totalidad *eidética*. *Ethos* de la necesidad y la contemplación. En esta Totalidad de “lo Mismo” no hay ni puede haber *novedad*, como tampoco puede darse distintamente “el otro” como originariamente otro, sino simplemente como di-ferencia interna (como en el idealismo clásico alemán). La aporía del todo-parte, dentro de la ontología de la identidad, no tiene solución: el individualismo del sabio o el colectivismo del ciudadano es una contradicción ineludible en una dialéctica donde “lo Mismo” es el ámbito radical desde el cual todo se piensa. “Lo otro” no es lo primigenio; la mismidad asume la alteridad. “Lo otro” es, además, algo neutro dentro de la Totalidad (Dussel, PELL1973, 106). De ahí la imposibilidad de la superación de una ética de la Diferencia. ¿Acaso no participa Heidegger de la misma conclusión?

3.9. Idea del hombre y horizonte ético-metafísico

Si nos situamos el ámbito del fundamento, resulta evidente que en Dussel, la idea de hombre como poder-ser ad-viniente, si bien propende a un sentido más antropológico-filosófico que ontológico, es todavía movimiento dialéctico que aún como intotalización se da dentro de una “Totalidad” *múltiple y diferenciada*. La comprensión se da así en tanto posibilidad de un proyecto cuya praxis aún no va más allá del círculo hegemónico de sus ad-vinientes mediaciones.

Desde la comprensión existencial del ser o del mundo como *primer horizonte* se abre Dussel al ámbito de la significatividad como tal, pero aún, en el marco de la apertura ontológica a la Totalidad y, sólo desde su iluminación; es decir, “desde la comprensión de *algo*, se pasa a la interpretación o hermenéutica de ese *algo como algo*”. El *cómo* deviene así sólo en un aspecto de lo comprendido. Pues la mirada comprensivo-interpretadora (o circunspectiva) intramundana es la que se enfrenta a los útiles descubriéndolos ya expresamente como posibilidades situadas dentro de la *facticidad del poder-ser ad-viniente*. Entiende, por el momento, que el movimiento de totalización no es único sino, a lo sumo, *diferenciado*. La riqueza humana se alcanza por la *diferenciación*. De modo que la existencia, como totalidad, se despliega en la diversidad (diferenciación) progresivamente. Tanto las ‘facultades’ de la filosofía clásica, como los ‘existenciaros’ de la filosofía contemporánea nos hablan de la mediación *diferenciada* por la esencia de la finitud humana. Así, la ex-sistencia se despliega (concéntricamente) en la diversidad progresivamente (Dussel, PELL1973.:71).

Como J. Y. Jolif, aún asume Dussel (dentro del horizonte ontológico heideggeriano) que la *diferenciación* puede ser real sin abolir la unidad de la existencia, sin destruir el sí-mismo y el mundo que se da en la diversidad. Esta *unidad* siempre dada mediatamente¹³⁷ no es sólo unidad de una existencia singular, es también, al mismo tiempo, unidad de una historia que engloba la universalidad de los hombres.

A su modo de ver, no puede ser de otra manera. Pues en la *situación existencial* el hombre se abre al mundo desde su poder-ser *progresiva y diferencialmente*. Continuamente interpreta, por descubrimiento, lo que le enfrenta dentro del mundo como posibilidad, debiendo desplegarlas en la diferenciación, privilegiarlas o descartarlas. Es aquí y sólo ahora, en el ámbito fundado y no fundante, donde debe situar y se sitúa la cuestión del *valor*. De aquí la identidad que establece entre ser-valioso y ser-posibilidad o “condición posibilitante” del poder-ser. En efecto, la posibilidad es condición del advenimiento del poder-ser, condición por su parte condicionada (en tanto posibilidad) por el poder-ser fundamental. El sentido, entonces, no corresponde al ente como tal, sino sólo al ente que

¹³⁷ Las mediaciones, para Dussel, posibilitan el acercarse a la inmediatez y permanecer en ella; constituyen en sus partes funcionales la totalidad.

como útil me hace frente dentro del mundo, o sea, el hombre no produce el sentido sino que lo descubre desde el ser como horizonte de significatividad total, o sea, el hombre descubre el valor en lo que le hace frente como posibilidad. La posibilidad es valiosa y el valor es el carácter mismo posibilitante. Algo vale en cuanto está integrado actualmente en el movimiento histórico de totalización. El valor y el ser de la posibilidad como posibilidad son aún idénticos. Dussel, al igual que Heidegger, sabe que no hay solución de problemas filosóficos sin la correspondiente reflexión histórica y existencial y, en ella, la cuestión axiológica es fundamental.

“El ser mismo existencial de la posibilidad se denomina valor; el valor es el ser de la posibilidad. No hay valores sin hombre; el hombre no produce valor; el hombre se abre a valores porque descubre las posibilidades. Pero dicho descubrimiento se funda en el descubrimiento previo del ser, en cada caso el mío y primariamente como poder-ser, en el que radica últimamente el ser de la posibilidad. De esta manera el valor no puede ser fundamento de la moral, pero queda en cambio rescatado para un adecuado pensar la cuestión moral. ...todo ámbito axiológico se encuentra intramundaneamente como la posición existencial e histórica a la que el hombre se abre a partir del poder-ser proyectado y adviniente a la que accedemos radicalmente por la comprensión dialéctica o práctica” (Dussel, PELL1973:73).

Siguiendo a Heidegger, para Dussel, la comprensión-hermenéutica del valor es *a posteriori* y no es sino el descubrimiento de la posibilidad *qua* posibilidad. El descubrimiento del valor o la referencia al poder-ser es la “verdad para la acción”, la verdad (=descubrimiento) del ser como posibilidad existencial y práctica. La verdad del ente se manifiesta primeramente como verdad de la posibilidad, como descubrimiento de algo *como* algo que entronca dentro del plexo significativo del mundo en vista *o para* el poder-ser. Tantos cuantos sean los modos de la diferenciación mediativa del poder-ser serán los tipos de posibilidades, y por ello de valores. La ética no sería ya doctrina del arte ni la praxis existencial una invención, sino, muy por el contrario, la ética sería un pensar descubridor acerca de un cotidiano des-ocultar existencialmente posibilidades. El valor de un evidente absoluto en sí es ahora situado como la posibilidad *qua* posibilidad fundada en el ser como absoluto ontológico. He aquí donde comienza a echar pie toda una concepción fundamentada en la ética, la cual fundamenta la praxis y que H. Cerutti denominará *eticista*. Pero la cuestión no se queda ahí...

“Al no ser el hombre un ente en la inmediatez de la totalización alcanzada de manera clausa, su propio ser muestra una fisura entre lo que ya-es y lo que se comprende poder-ser: su mundo. Desde el horizonte comprendido dialécticamente por la proyección existencial de su propio ser histórico el hombre se encuentra ya arrojado a sus *posibilidades* cotidianas. Si no hay inmediatez del poder-ser hay entonces *mediación diferenciada y múltiple* (s.n.) por la que el hombre va construyendo su vida real. Es en ese ámbito existencial y mundano, cotidiano, donde se plantea ahora con toda su complejidad la cuestión de la *praxis*. La *praxis* es la actualidad misma del hombre en el mundo; es su *modo de ser unitario* (s.n.) en el mundo. Esa praxis es iluminada desde el horizonte de la comprensión y se funda en ella. Las posibilidades elegidas y cumplidas vienen a ser el *ser-obra*, la obra del hombre mismo; obra de la cual, ahora intransferiblemente, el hombre como libertad es responsable” (Dussel, PELL1973, 65).

Dussel ahora comienza a distinguir claramente entre la com-prensión primera apertura al mundo y fundante (*télos*, finis o ser ad-veniente), y la comprensión-interpretadora (el proyecto forjado como un plan temático o atemático) derivada y fundada de los útiles que intramundaneamente me hacen siempre frente ya con *sentido*. De ahí que con visos, también aristotélicos, establezca que el *sujeto* no es el hombre, ni el *objeto* el mundo; que la metafísica moderna al hacer del sujeto el fundamento olvidaba que dicho fundamento es ya intramundano. Así, la ética moderna, en fin, no puede fundar la moralidad, porque sólo es algo ya fundado en los *a priori* del mismo sujeto. De modo que, los valores son puestos como el *sentido* del objeto en la interpretación de la fenomenología axiológica. Por tanto, para Dussel el sujeto no es todo el hombre ni el objeto es todo el mundo.

Estas múltiples y diferenciadas posibilidades, posibilidades existenciales proyectadas en vista del poder-ser; su tensión-hacia, su vigencia como posibilidad-para (valor), permite que en su fluyente dia-léctica el hombre no caiga en la clausura y esté siempre arrojado (*enteléjeia*), libre para su ad-venimiento histórico; es decir, para las exigencias de su época, para la pro-curación solidaria del ser del otro al que está ligado por su propia estructura. Tesitura en la cual, al modo de ver de Dussel, la interpretación científica o filosófica es posterior, se apoya en ella y se vuelca en definitiva y nuevamente en ella. La *interpretación práctico-cotidiana o existencial* como com-prensión primaria es ahora, así, la manera primerísima como nos enfrentamos a todo lo que nos hace frente dentro del mundo. A este modo adecuado en la cotidianidad, -de como lo que nos hace frente se nos manifiesta al descubrimiento comprensivo-interpretativo-, es lo que denomina Dussel “la verdad para la acción”. El hombre descubre las posibilidades que se le manifiestan intramundaneamente desde el primordial des-cubrimiento del ser como poder-ser ad-veniente. Y, estas posibilidades se des-cubren ya no desde el ser, sino desde la *condición existencial* o práctico-cotidiana. Esto le lleva a la sospecha ante la apertura a la mismidad de la totalidad ontológica Heideggeriana y, por ende, con Levinas, de manera definitiva, a despertar, a com-prender y situar ante el fundamentalismo ontológico una metafísica de la exterioridad y enarbolar una verdad ética y social como principio de justicia y acción política frente al sistema social y político como Totalidad.

De modo que, anota Dussel, tanto el ser como todo lo que en él se funda queda abarcado por una categoría que había pasado desapercibida y que no se había estudiado en AL: *la Totalidad* como ámbito de una ontología político-filosófica de “lo Mismo”. Como unidad cerrada, ser y pensar se co-implican, lo mismo ocurre con ser y tiempo -a pesar de dar lugar a una cierta *apertura originaria* ya destacada por Rosensweig. Así, Dussel, en lugar de la neutralización que produce la totalización “filosófica” de los elementos, descubre *el ponerse en el curso del tiempo mismo*, de la vida. Secretamente, Heidegger indica las dos dimensiones de la Realidad: la del *mundo*, lo intramundano y la del *hombre como temporalidad*. No obstante, ante la realidad humana se impone una nueva apertura ante el misterio irrebasable de la libertad del otro. Todo ello le remite a “un ámbito que –como

actitud fundamental del pensar y en relación con una tal espera (serenidad)- pide otro decir”, pues nos enfrenta como lo que ad-viene, como un *encuentro* que nosotros no podemos prefijar, porque “el ámbito se abre por sí mismo”. De esta manera, inicia el cuestionamiento a la idea de libertad de Heidegger que postula que sólo habiéndonos liberado del horizonte mundano, como totalidad última en la *espera*, es que nos liberamos. Y es aquí que Dussel encuentra que lo “otro” en Heidegger, aún como surgiendo de la experiencia de “lo Mismo” o como “lo único”, aunque como totalidad se despliegue histórica y espacialmente,¹³⁸ no le sea posible superarse a sí mismo, aún a pesar de concebirlo como horizonte de *apertura desde la diferencia*.

La sutileza de Heidegger parece que estriba en que, al profundizar sobre el carácter sintético de la identidad, trata de hacer un deslinde radical entre la identidad de Parménides y la identidad de la metafísica de que se hace eco la tradición. Así, Heidegger, al tomar pie en base a la sentencia de Parménides, que interpreta esta *identidad originaria (Er-eignis)* como emparejamiento, correlación, correspondencia o mutua pertinencia, ya no enuncia un principio en donde todo ente es idéntico a sí mismo (ni mucho menos reducido a su expresión formal de: A es A o unidad consigo mismo), sino que se habla de la identidad de dos cosas diversas: *pensar* y *ser*. De aquí, según Olasagasti, se desprende la idea de que el pensar de Heidegger en sus fundamentos obedece a esta interpretación de la identidad. No obstante a que, en ello, suele tomarse como término determinante el ser. De ese modo se entiende, por consiguiente, la identidad desde la unidad, desde una totalidad en donde la correspondencia consiste en estar ordenado uno a otro o a un sistema que representa una síntesis a través de un elemento unificante. En el carácter sintético -y no formal- de esta identidad, aunque parezca extraño, se aloja la diferencia; la identidad no es mera igualdad, pues no se pasa por alto la “mediación” que subyace en esa unidad. Reducir la identidad a una mera igualdad es señal de que se la concibe sólo de manera formal o abstracta y no en un sentido auténtico, dinámico o concreto. Así, se da lugar a que se entienda la pertenencia a partir del sentido de esta mismidad y no a la inversa. Lo cual toma expresión en la hermenéutica heideggeriana de la fácticidad. A partir del juego de esta mutua pertinencia (y aquí la novedad de la incursión de ser y tiempo como crítica a la identidad hegeliana de ser y pensar) establece que el hombre es propiamente esta relación sintética o material de correspondencia. El hombre, como tal, está en correspondencia con el ser; ser hombre es escuchar al ser, es pertenecer al ser, estar transferido a él. Pero también el ser es “algo” que está en el hombre, el ser es y permanece sólo en virtud de su apelación al hombre, es tiempo, pues éste le lleva a la presencia y ella implica una apertura o iluminación que sólo es posible a través del hombre en cuanto abierto al ser, a su transferencia. He aquí la clave de la diferenciación que establece entre ser y ente.

¹³⁸ Pues considera que el movimiento de la totalidad como tal es dialéctico. Es movimiento óntico, por tanto, es movimiento de entes intramundanos.

A pesar de que la identidad originaria (ser-tiempo) parece ser concebida como una propiedad del *Ereignis*, -no obstante ser traducida literalmente como “acontecimiento”- conlleva a un abismo; Heidegger no llega con esto a nada definitivo y, aunque este nuevo sentido de la identidad requiere tiempo de maduración -“hay que dar tiempo al tiempo”-, nos dice. Resulta, al final de todo, que dicho pensamiento es tautológico o cuando no, la revelación del ser y de lo “propio” aparece como un hacer acto de presencia o actualidad que es desocultación, develación y no revelación. Y en esta develación hay un “dar”, una presencialidad o donación de ser, pero como mismidad de la totalidad. Así, del ente y no del ser puede decirse que propiamente “es”¹³⁹. De modo que, a pesar de la diferenciación, nos encontramos, en esta mismidad, para Dussel todavía en una situación bajo la concepción de la realidad desde el punto de vista que Nietzsche caracterizó como “voluntad de dominio” y que es el punto de vista de la modernidad como totalidad hegemónica. Para esta voluntad de dominio pensar es, fundamentalmente, un imperar; Heidegger, no obstante, ve el auténtico pensar como un “dejar ser”, esperar o escuchar al ser, “pensar en” el ser, pero desde la Totalidad. No rompe con la hegemonía de la “ontología” hegeliana, más bien, la actualiza desde lo intramundano¹⁴⁰. De ahí que la cuestión para Dussel no sea la de adaptarnos al ser sino la de liberarnos de una condición creada e impuesta por una ontología establecida como ideo-logía (o *logología* óptica) que se fundamenta como violencia o voluntad de dominio. He aquí el inicio o punto fundante del deslinde de su crítica como crítica a la totalidad.

3.10. Zubiri y la crítica al realismo y a la ontología fenomenológica. De Heidegger a Levinas

En el movimiento dialéctico contemporáneo, según Dussel, son tres las brechas -las cuales reducimos a dos-, por donde se pueden abrir nuevas salidas al circunloquio en que éste se encuentra. Estas son: la reformulación de la dialéctica existencial y la subsecuente objetividad de lo intramundano, lo cual parece proporcionar a Dussel o dar lugar a una postura crítica más radical a partir del estudio de la obra de X. Zubiri.¹⁴¹ Esto, por

¹³⁹ “El hecho de que nunca se haya pensado el ser como tal, sino siempre como ser del ente, por tanto, el hecho de que nunca se haya parado la atención en el ‘dar’ (...) mismo, depende principalmente de la peculiaridad de ese ‘dar’ o ‘haber’. Heidegger nos ha dicho que es el ‘hay’ (*Es gibt*) el que da la presencia, el que nos hace el don de la presencia (=ser). Pero en esa donación de la presencia el hombre sólo pone la atención en el ente que aparece en la presencia; el ‘dar’ (haber) mismo desaparece detrás de su don” (Olasagasti, 1967:169).

¹⁴⁰ Esto no quita reconocer la crítica heideggeriana a la filosofía hegeliana de la historia, en cuanto poder del *logos*, lo cual se invierte en Heidegger como poder de la historia o el destino como fuerza conductora del devenir humano. No obstante, tanto la identidad ser /logos y ser/tiempo pueden ser interpretadas como dos caras de un mismo imperio de violencia.

¹⁴¹ A juicio de Dussel, hasta finales de la década de los sesenta, el pensar de Zubiri (quién nació en San Sebastián en 1898 y murió en Madrid en 1983) había pasado desapercibido en el mundo latinoamericano e

consiguiente, le permite, primero, atacar frontalmente el problema ya que se da cuenta de que en Heidegger la acción del ámbito originario consiste en reunir, ocultar, guardar o en un “abierto reposar” o “permanencia” que no conduce sino a la serenidad; y, segundo, lo relativo al otro o el “ser-con”; que, definitivamente, no le encuentra una salida deseable con Heidegger el cual se cocina en su propia hermenéutica hasta volverse tautológico.

No obstante a ello y a pesar de dar cabida a la crítica filosófica como ontología fenomenológica a partir del análisis del *Dasein* conduce a un callejón sin salida del cual trata de salir Dussel con ayuda de Zubiri a fin de abrirse a otras posibilidades originarias de filosofar. No obstante, ¿presupone este “ser-con”, lo mismo que la idea de libertad de Heidegger un avance a la comprensión de la idea de alteridad en Levinas?

Con relación a esta cuestión, ya hemos podido ver lo que a Dussel le ha acercado a Heidegger y lo que le ha llevado a superar la identidad entre el pensar y el ser y distinguir entre lo existencial y lo existencial. Sigamos, en virtud de un breve escarceo, lo que al corriente de su crítica dialéctica del sentido de lo ontológico le sigue apartando y se constituye en despertar de su crítica llevándole a la cuestión geopolítica y, por ende, a la búsqueda de un punto de partida o acción política para una ética de la liberación.

Para ello Dussel ha vuelto a otros momentos de la historia de la ontología procurando que lo pensado le haga nuevamente pensar; pero, para superar a un pensador contemporáneo la única manera factible es derrumbando la pared de fondo que transforma o permite descubrir o encontrar una salida definitiva. Hemos visto ya como a partir de una orientación semita han surgido algunos de los elementos teóricos que la fundamentan—segundo capítulo de la primera parte de este trabajo—; es decir, su génesis teológico-antropológico. Luego, los aportes que le proporcionan algunos de los más connotados filósofos clásicos alemanes como Kant, Hegel, Schelling, Feuerbach y Kierkegaard..., en la construcción de un pensar originario que busca partir de la cotidianidad -de lo pre-filosófico- y de la crítica a “lo representado” con la finalidad de establecer un fundamento que haga sostenible una acción liberadora desde Latinoamérica

Ahora bien, ¿cómo llegar a ese “Otro”, al ser latinoamericano, es decir, a lo propio de este ser? ‘No ocurre que la ontología de la diferencia comporta en Heidegger, a pesar de su carácter sintético o de mediación, una relación de pasiva espera (serenidad) que en su ámbito originario siempre está en un “fuera” y “adentro” de la mismidad? Detengámonos

hispanico. En este eminente filósofo vasco, cuya filosofía es de gran originalidad, destaca su elaboración de la idea de *realidad*, la cual no es sinónimo de las cosas existentes, sino que se torna presente en la percepción como siendo algo propio de lo dado. A raíz de esto sugiere Dussel que su idea de la metafísica se presta para una adecuada comprensión entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza. Estudió fenomenología con Husserl y Heidegger (tradujo *¿Qué es metafísica?*) y ha ejercido gran influencia en la teología de la liberación (en especial Ellacuría) y en las filosofías de la praxis contemporáneas.

respecto a lo que ocurre con el “ser-con-otro” en Heidegger, por un momento, antes de “ver” cómo le ayuda X. Zubiri al plantear la cuestión relativa a la realidad.

Aunque el “ser-con-otros” en Heidegger se encuentre en “estado de abierto” -estado fáctico de su “ser-en-el-mundo”- y pueda definir “como sujeto” un evidente *modo de ser*, que bien puede devenir en auténtico o inauténtico; el “ser-con-otros” jamás va más allá de su propia mismidad. En este sentido es que siempre brilla por su ausencia -para Dussel- cualquier intento de exterioridad. Veamos:

En Heidegger, las posibilidades de ser del “ser ahí” como modo de ser extravían y desvanecen el “ser uno con otro” y su conocerse, hasta dar al traste con todo genuino “comprender” y obligar al “ser ahí” a refugiarse en su propia mismidad. El análisis le muestra que el “ser con” es un modo de ser, un constituyente existencial del “ser en el mundo”, pero, ¿qué clase de condición existencial de posibilidad presupone la justa comprensión del prójimo, ya que este “ser-con-otros” lleva en sí evidentemente una distanciamiento producto de su propia mismidad ante toda idea de exterioridad? “Distanciamiento”¹⁴² que considera Heidegger inherente al “ser con” que, en cuanto cotidiano “ser-con-otros”, está en el “ser ahí” bajo el *inauténtico señorío* de los otros. Por esto, *no es él mismo*, ya que los otros –no determinados- le han arrebatado el ser y su arbitrio dispone de las cotidianas posibilidades de ser del “ser ahí”. Y es que este “ser con otro” disuelve totalmente el peculiar “ser ahí” en la forma de ser de “los otros”, de tal suerte que todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, nos dice Heidegger, que no es “sorprendente”, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el “ser ahí” en cuanto “ser con”. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. “Los otros”, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser con otro” “son ahí” inmediata y regularmente. El “quién” no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quién” es cualquiera, es “uno” y tiene sus peculiares modos de ser. De ahí que, al ser todo e indeterminado prescribe la forma de ser de la cotidianidad, su dictadura, en donde todo lo original y conquistado ardientemente es *aplanado* y se vuelve vulgar, en donde todo misterio pierde su fuerza. En síntesis, cualquier “ser ahí” de “los otros” resulta pura inauténticidad y para nada hay que buscar en ello algún sentido de exterioridad¹⁴³.

¹⁴²Para Heidegger, en relación a su respectiva concreción “al uno mismo”, hay una distanciamiento inherente a los “los otros”; ésta distanciamiento la prohíja la inauténticidad. “Los otros”, nos dice, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser uno con otro” “son ahí” inmediata y regularmente, por tanto aceptado desde un principio. Véase, *El Ser y el Tiempo* (Pág. 143).

¹⁴³ “Distanciamiento”, “término medio”, “aplanamiento” constituyen, en cuanto modo de “ser uno con los otros”, lo que designa como “la publicidad”. Ésta es la que regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del ‘ser ahí’ y tiene en ello razón. Y no porque posea una señalada y primaria “relación de ser” con las “cosas”, no porque haga “ver a través” de “ser ahí” en forma singularmente apropiada, sino justo por no entrar “en el fondo de los asuntos”, por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. Y no,

Pero, cuando el hombre descubre y se *acerca realmente* al mundo, cuando abre a sí mismo su *ser propio*, nos dice Heidegger, siempre tiene lugar este descubrir el “mundo” y *abrir* el “ser ahí” como un *quitar de en medio* los encubrimientos y oscurecimientos, como un *destruir* las desfiguraciones con que el “ser ahí” se echa el cerrojo a sí mismo. Los términos subrayados: “acercarse realmente”, “abrir”, “quitar de en medio” y con singular atención “destruir”, nos llevan, evidentemente, a pensar que “la realidad” del ser del “ser ahí”, en tanto que realidad, siempre se sustrae o, bien, tiene en Heidegger un sentido dinámico inaudito. No obstante, Dussel interpreta esta realidad como sustancialidad, como objetualidad, como el hecho de estar “ante-los-ojos”, “a-la-mano” del ente como un en sí independientemente del yo cognoscente; el mundo es así el horizonte *dentro* del cual *algo* es dicho real, y por ello “la conciencia de la realidad es ella misma un modo de ser en el mundo”. Interpreta así que, para Heidegger, la realidad sería intramundana y *a posteriori* con respecto al horizonte trascendental y ontológico, aunque se sustraiga del mundo como tal. Definitivamente, para Dussel, la realidad no se funda, como en Heidegger, en la mundanidad. Ello no es así para Dussel y la dialéctica de la realidad natural le sirve de pauta. Pues la realidad será el carácter de la cosa que aunque se manifieste siempre, y nunca del todo, dentro del mundo se manifiesta, sin embargo, concomitantemente como “ya” *constituída* desde su propia estructura: esa constitución *de suyo* nos habla de un orden previo al mundo, un *prius* de constitución *real* de la cosa, no como “ente” sino como “cosa-real”. Y he aquí donde la crítica de X. Zubiri a Heidegger -en *Sobre la esencia* (Madrid, 1963)- se hace patente ya que asume que “la realidad está presente no sólo como algo que *está* presente ahí, sino presente como un *prius* a su presentación misma... La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, *ser* es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad¹⁴⁴, pero no es la realidad misma” (Zubiri, 1963:446-47). Aquí su definitiva ruptura ontológica.

Hacia 1976 Dussel escribe que tanto el realismo como el materialismo ingenuo afirman que el cosmos es lo primero y eliminan la noción de naturaleza que, como totalidad de entes no-culturales comprendidos en el mundo, tienen por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo. El idealismo -nos dice-, afirma el mundo y la conciencia como lo primero y confunde el cosmos real con la naturaleza mundana. Por su parte, la Filosofía de la liberación, más allá que el pensar heideggeriano, supera la contradicción falsa del realismo-idealismo afirmando la anterioridad real del cosmos, la *aprioridad* existencial del mundo y la interpretación económica de la naturaleza. La naturaleza, por tanto, es una realidad intra-mundana; es una cosa que no sólo tiene esencia sino, también,

diríamos, la publicidad sino que “en” la publicidad se oscurece todo y se da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos (Heidegger, 2008:143-44).

¹⁴⁴ Pues, lo natural, para Zubiri, es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto.

sentido; es un ente y como hecho o ente natural es una *cosa-sentido* en potencia, mejor, cosa natural con sentido; y aunque sea fenómeno del cosmos, es el aparecer o manifestación del cosmos en el mundo como totalidad.

Y es desde el mundo, desde un mundo histórico, político, erótico o simbólico determinado que comprendemos la naturaleza e interpretamos a los entes naturales. Pues:

“Si hay una historia del mundo, la hay igualmente de la naturaleza... La naturaleza, junto al trabajo y al capital, es el origen del mítico progreso civilizador” (Dussel, FL2011:171).

La realidad (la *omnitudo realitatis*) se manifiesta así a la filosofía de la finitud para Dussel -haciendo acopio de Zubiri-, como una exterioridad desde la que el ser se im-pone como su mostración. El hombre no es el espíritu finito que siendo el mismo espíritu absoluto alcanza la identidad del pensar y el ser: la realidad físico-biológica le excede por definición y para siempre en un doble nivel. Primero, por la dialéctica real o e-volución, las cosas siguen creciendo ante nuestros ojos y, cuando las queremos comprender, ya están algo más allá: el *algo más allá* es, actualmente, in-comprensido. Segundo, la misma esencia individual es in-comprensible como totalidad conocida pues la misma esencia humana abierta es, como exterioridad, principio desde donde algo es *suceso* o *acontecer*; es decir, jamás un hombre agotará la cognoscibilidad de nada, ni siquiera de una bacteria (Dussel, MEL, 162). He aquí donde Dussel da un paso esencial con relación a Heidegger al situar la esencia individual del otro como incomprensible e incognoscible como totalidad, lo cual le permitirá con Levinas, dar el giro decisivo con relación a su noción de alteridad como realidad ético-meta-física. No obstante, para no caer nuevamente en el *noumenon* de Kant, lo que propone, en cambio, es una *comprensión inteligible* (aunque siempre existencial) de la cosa en lo que ella es constitutivamente como realidad; pero dicho comprender es finito, progresivo, dialéctico.

No obstante, sólo en el hombre, nos dice, es posible la experiencia de la proximidad de la totalidad-exterioridad y el manejo de las múltiples mediaciones en la totalidad del mundo.

“De la misma manera el hombre debió afirmarse principalmente al comienzo como especie totalizada, mínimamente individualizada como exterioridad separada, dis-tinta, como otro. En el *homo sapiens* el dominio de la racionalidad debió afirmarse ya claramente como exterioridad libre, independiente, autónomo; pudiendo así ser sujeto de la pulsión de alteridad y de una semiótica comunicativo-relacional complejísima” (Dussel, FL2011:177).

De modo que, en el hecho de su independencia, de la clausura libre y exterior de la sustantividad humana, continúa diciendo, estriba que cada individuo sea dis-tinto y no meramente diferente. La especie humana no está constituida unívocamente por individuos diferidos de una identidad, sino que está formada por individuos dis-tintos, cosas que operan historia (*res eventuales*). Por tanto, su contenido es analógico, con semejanza pero con dis-tinción individual y no mera diferencia. Es una especie que tiene historia, historia

mundial y biografía. Toda su meta-física de la exterioridad y la liberación va a depender de ahora en adelante de la *sui generis* constitución real de la sustantividad humana.

Así, la diferencia entre hombre y sujeto tiene como referencia la ecuación ser-ente y la establece Dussel de la siguiente manera: El sujeto se enfrenta sólo a mediaciones, a lo intramundano objetual. De ahí, el *comprender derivado*. El hombre en cambio puede abrirse por la com-comprensión al mundo como tal al ser ad-viniente. El sujeto no puede sino conceptualizar o representar el objeto; el hombre puede en cambio com-prender dialécticamente el ser mismo pre-conceptualmente. Lo que interpreta como *com-prender primario*. Si reduzco al hombre al sujeto, la com-comprensión a la representación, el útil a la mano al objeto, el ser ad-viniente o *telos* a la proyección intramundana (...) reduzco el hombre a una de sus posibilidades derivadas y el mundo a lo intramundano. Caigo entonces en la reducción metafísica moderna; confundo el horizonte en las mediaciones intrahorizontales; mezclo el ser fundante con las posibilidades que desde él se abren fundadamente (Dussel, PELLI 1973, 67-68). He aquí la importancia que tiene este comprender primario u originario en la tematización de AL y, por qué decide seguir a Heidegger y no a Sartre, y luego, el por qué dice rotundamente no a Heidegger ya que desde éste resulta imposible superar la mismidad del fundamento de su ontología.

En resumen y a tenor de lo expuesto resulta que Dussel da un paso definitivo. Y es que el *Dasein* en tanto que realidad humana reserva una *inmensa cuota de exterioridad* como ámbito que anuncia que la historia, como futuro, es todavía posible, que ésta jamás será suprimida porque el hombre nunca alcanzará por su propia esencia la totalidad totalizada. El mundo, mi mundo que se abre desde el horizonte ontológico del ser, es sólo un reducido espacio de “sentido” que sobrenada en el mucho más grande espacio del cosmos. Todo lo del cosmos que no es mundo es el “caos”, la “nada” de sentido y, sin embargo, *toda la exterioridad de lo real que espera al hombre para manifestársele*. Heidegger no logra superar el horizonte del “mundo”, aunque lo intenta. Y Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del *soi-méme* como origen. Levinas, sin embargo, le permitió situar al *Autrui* como origen radical de la afirmación de la “comprensión del ser” o del “sí-mismo”. La anterioridad del otro que interpela se constituye aquí ya en posibilidad del “mundo”, del *sí-mismo*, de la *persona*, como reflexivamente valioso, que se torna en fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Y, aquí, Dussel le da la razón a Levinas e igualmente a Marcuse y a la Escuela de Frankfurt, al ver el costado geopolítico de la ontología heideggeriana¹⁴⁵. Definitivamente a partir de aquí para Dussel la no identidad entre realidad y ser; entre cosmos y mundo, entre constitución real y sentido, es la negación misma de la última pretensión hegeliana y la puesta en tela de juicio del pensar heideggeriano sobre bases que

¹⁴⁵ La crítica a Hegel, como sabemos, lleva a Dussel al descubrimiento de la importancia del último Schelling (el de la *Filosofía de la revelación*). Pero es con los “poshegelianos” que tenían un sentido de *realidad* que trascendía el horizonte hegeliano y, posteriormente, con Zubiri, Marx y Sartre que el Otro ya se planteaba “más allá-del-Ser”, lo cual le lanzaba a su coincidencia y despertar con Levinas (Dussel, PEPAL1998:20-21).

se encamina a la superación. Como ser viviente dotado de razón, en su esencialidad, *el hombre es más que el hombre solo*¹⁴⁶. Es decir, el hombre no es el señor del ente, sino el pastor del Ser. Y más que serlo, es llamado a salvaguardar su verdad y esta verdad es para Dussel *amor al prójimo*. Aquí, definitivamente -con relación a Heidegger-, el paso de lo ontológico a lo metafísico, pues en su historial-ontológico, el hombre es ese ente cuyo ser como ek-sistencia consiste en que habita en la proximidad de su ser y, su ser, lo constituye el otro. De ahí, que dé entrada a la praxis como trascendencia desde una acción alterativa y cotidiana de liberación. Pero, ¿cómo conciliar la universal-singularidad de un proyecto de liberación, la construcción histórica de un nosotros en un marco global? Ante la crítica de la *totalidad vigente* y la *alienación* ¿Cómo se replantea la idea de *alteridad* en tanto superación del ámbito de la mismidad ex-sistencial como totalidad hegemónica? He aquí la cuestión de la liberación *desde* Latinoamérica.

Ante tales cuestiones, para Dussel, la ética, le parece que debe esclarecer el hecho y la realidad de que “más allá” de la totalidad se encuentra todavía el otro. Pero ocurre que si bien, por un lado, Levinas en *Totalidad e infinito* ha mostrado esto desde la fenomenología, pero no desde la economía política; por el otro, Xavier Zubiri le afirma, en *Sobre la esencia*, justamente la realidad como trascendente al ser. No obstante, contra sus críticos, la ética de la liberación no es, sin embargo, un “marxismo” para el pueblo sino que tiene una implantación profunda en la metafísica, en una ética como filosofía primera. De ahí que la praxis su postura filosófica trate de trascender toda ideología.

¹⁴⁶ Martín Heidegger. *La pobreza*. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe. Amorrortu. Buenos Aires-Madrid. 2008. Pág. 81.

CAPÍTULO IV: ACERCA DEL GIRO ÉTICO-METAFÍSICO Y SU CONSTITUCIÓN COMO NÚCLEO DE UN PENSAMIENTO LIBERADOR SITUADO (1975-1986).

4.1. Dussel ante la recepción de la filosofía Levinasiana

El temple de un pensamiento debe buscarse tanto en lo que afirma como en lo que niega. Esto no solamente aplica a Dussel. Por la singular y pertinente validez de su filosofía, tanto en Europa como en AL -y, más tarde, en Norteamérica- el pensamiento de Levinas, a pesar de su tardío impacto, da muestras de constituirse en uno de los cuestionamientos más radicales jamás hecho en el ámbito de la ética, la religión y la filosofía política. De ahí, que por la peculiaridad de su método y su tesonera profundidad, resulta indudable que la filosofía de Levinas ha tenido en nuestros días una recepción muy original y temprana en AL. Esto lo decimos en atención a la particularidad del impacto que han tenido sus reflexiones principalmente en pensadores como Dussel y Scannone a partir del segundo lustro de la década de 1960.

Ahora bien, es sin dar lugar a dudas, E. Dussel, a partir de una abigarrada reflexión sobre la realidad latinoamericana, quien ha integrado de la manera más fecunda la noción levinasiana de *exterioridad* en un pensamiento que se asume éticamente comprometido y que se caracteriza por una dura crítica contra los fundamentos de la modernidad europea y toda ontología totalitaria¹⁴⁷. En términos generales, el encuentro con Levinas se produce bajo la forma de una revalorización de la reflexión ético-práctica como crítica de la razón ontológica de dominación, expresión instrumental tanto en el ámbito de lo técnico-científico como de la misma acción, al presentarse a sí misma como razón única o pretendida racionalidad totalizadora. Por tanto, Dussel -en contra de la violencia de la “objetivización” como de la “subjetivización” y su relación de dominio a partir del concepto-, desde AL pretende recuperar la función práctico-reflexiva de la razón apelando a la esfera del *ethos* como “razón dis-tinta”, lo que da lugar a su noción de alteridad. En este sentido que su temprana rebelión ante la racionalidad moderna converja con el giro ético-práctico de diversas orientaciones filosóficas como la hermenéutica fenomenológica o

¹⁴⁷ A juicio de Daniel E. Guillot, es a partir de su audaz reflexión, de la provocación al pensar europeo y la puesta en tela de juicio de la situación latinoamericana que Dussel intenta construir una noción de alteridad que rompa con la totalidad y los condicionamientos que la implica. En este sentido es que se hace necesario que el Otro entre en la historia y se concrete políticamente para que una ética de la liberación signifique algo más que el discurso para minorías de la filosofía académica. Por ello, más que una lógica dialéctica que termina reproduciendo una nueva dominación, lo que propone es una lógica analéctica que la desquicie y le dé entrada como novedad histórica (Refiero *Totalidad e Infinito*, Introducción, 2006, pág. 33).

la teoría crítica; y, en parte, con ciertas orientaciones postmodernas y de la filosofía analítica. De ahí la puesta en escena de la cuestión ética en su radicalidad.

De modo que, por su orientación filosófica como discurso crítico, la *Filosofía de la liberación*¹⁴⁸ se constituye a lo sumo, a mediados de la década de los 70, en el ámbito del contexto de la crítica internacional en un *discurso situado*. Esto, en primer lugar, porque resulta muy difícil separar en Dussel, marco biográfico y pensamiento; es decir, abstraer estas reflexiones de porte continental de las situaciones que conforman su experiencia; de ello, la necesidad de pensar las inquietudes y problemas que constituyen el palpitar de las circunstancias para entender su producción filosófica. Y más aún, la necesidad de una comprensión más profunda de la “patria grande”, que ejemplifica desde la dimensión de la opresión y la dependencia a través de la noción de “pueblo”, noción que eleva a una categoría más compleja y fundamental que la de “clase”, como clave hermenéutica de una nueva forma de pensar, de una nueva metodología para abordar e interpretar la realidad social e histórica de AL.

En segundo lugar -lo cual derivamos de lo primero-, en este diálogo pretendidamente global y situado, en Dussel, el carácter filosófico de las influencias teóricas (tanto exógenas como endógenas), juegan un papel fundamental en la constitución programática de su orientación política como en la recuperación del sentido de alteridad. Así, por ejemplo, si al inicio de sus reflexiones (dentro del marco teórico de influencias foráneas), encontramos en el *historicismo* alemán¹⁴⁹ un determinado *policentrismo* histórico cuyo planteamiento da lugar en AL a la consolidación de un determinado “*estado de ánimo*” como *a priori histórico* o trasfondo romántico de acción social, también, no menos cierto es que podemos encontrar en su pensamiento la influencia de L. Zea, como *experiencia* o *conciencia* que llama a la emancipación a la vez que legitima la idea de autenticidad en todos los pueblos y culturas del planeta. A ello no fue ajeno Dussel en sus tempranas reflexiones ante la tarea de organizar y situar su discurso (Véase I.4 Precedente Romántico e Historicismo). Pues, la “toma de conciencia”, como cara de una sola moneda, se manifiesta en dos aspectos: el rechazo de “temáticas importadas” y la afirmación del ser latinoamericano; afirmación que opta por un sendero de liberación. Según C. Beorlegui, estas ideas fueron implementadas en casi toda Latinoamérica por las teorías raciovitalistas de Ortega y Gasset y a través del *circunstancialismo* y el *perspectivismo* propagado por sus discípulos (Beorlegui, 2006:676).

¹⁴⁸ Según C. Beorlegui, la Filosofía de la Liberación es el fruto más representativo de la toma de conciencia de la sociedad latinoamericana. Pero observa, que aunque sea esta corriente la más original de AL, esta generación no está integrada sólo por la filosofía de la liberación. Pues hay en ella pluralidad y una permanente y significativa evolución (*Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, 2006, pág. 661).

¹⁴⁹ En especial en el pensamiento de W. Dilthey, para quien la *historia* es una *experiencia vivida* sólo captable en su retrospectividad o racionalidad histórica a través del método comprensivo.

De ahí que la corriente historicista en Latinoamérica, surja precisamente como reacción ante los efectos alienantes de toda filosofía importada y ante la convicción de que la única manera de pensar “auténticamente” (por sí mismos), sea pensar desde “lo propio”, perdido o, más bien, olvidado en un pasado inexplorado. La extrapolación de dicha actitud al pensamiento, de por sí romántica, llevó a la obsesiva búsqueda de originalidad en la historia de las ideas de la cultura; cuando no, a la afirmación positiva del propio ser *desde* una historia olvidada (Sánchez Martínez, IFL1993:60). La presencialidad de este pasado es lo que Dussel estaría indicando, cuando luego de criticar la dialéctica hegeliana apunta al *factum* como punto de partida de su filosofía liberacionista, la cual no abandona la tradición sino que hurga en ella, profundiza, la conjuga y la pone frente a la tradición eurocéntrica.

Bajo esta tesitura es que la filosofía latinoamericana debería afirmarse en oposición a sus contra-imágenes. Así, frente a la noción clásica de un saber puramente académico - “admirativo o contemplativo”-, debe realizarse en virtud de un *compromiso* histórico y concreto. Frente al “formalismo”, debe conservar la “sustancia” y el “para qué” o función ideológica del saber. Esto a fin de no llegar al extremo de negar a la conciencia en tanto *sujeto*, lo que sería como echar el niño junto con el agua de la bañera. No obstante, nos dice Cerutti que, para Dussel tanto como para A. Roig, frente al “ontologismo” como ante el “formalismo” la filosofía latinoamericana debe afirmarse como parte de un “sistema de conexiones”, como discurso “autocrítico” permanente y como “antropología”. Pues, tanto el “formalismo” como el “ontologismo” desconocen la “historicidad” del hombre y la relación del hombre con la técnica (Ceruti, 1983:61).

Así, desde el costado filosófico de la fenomenología, con la finalidad de buscar respuesta a la cuestión latinoamericana, acontecía que se defendía el supuesto de la vuelta a la esencia de las cosas a través de este método, pero con fuerte acento en la historia. Como relevo generacional, y, más aún, a través de la hermenéutica filosófica de Heidegger -a tenor de la pregunta ontológica por el sentido del ser y su crítica al historicismo de Dilthey-, se extrapola la cuestión del *Dasein* a la del hombre latinoamericano. Se pasa, parafraseando a Cerutti, de un panorama cerrado y de “normalidad académica” -en donde incluso las tareas están impuestas-, a un mundo de una riqueza incomparable donde se abren muchas posibilidades y la tarea del pensar se ve exigida al máximo de sus potencialidades creativas. Es decir, *la filosofía se torna filosofar*, deja de ser propiedad del filósofo para ser exigencia vital que se inserta en una tarea histórica por cumplir¹⁵⁰.

¹⁵⁰ El “movimiento” que Dussel visualiza ya no es puramente académico. Sus integrantes son todos “ex profesores universitarios” de algunas facultades nacionales de filosofía. No obstante, observa Cerutti, que detrás de la tan declamada filosofía no académica parece que se oculta el muy “académico” deseo de llenar el vacío dejado por la “generación” de Francisco Romero, “generación normalizadora” de la actividad filosófica, -de una minoría privilegiada o élite de filósofos justificadores del *statu quo* y poseedores de la verdad- se percibía, de cierta manera, la muerte del filosofar, entendiendo éste como una práctica que debe estar

Por tanto, Dussel, en virtud de esta problemática, trata de subsumir de manera crítica el historicismo circunstancialista a la par que la hermenéutica heideggeriana. Esto, sin dejar de retomar como arquetipo el fundamento teológico del cristianismo primitivo; además de asumir a Marx y a Levinas desde sus fuentes, asimismo, como otras corrientes en base a una cuestión clave y fundamental: la des-construcción vía la reconstrucción. Estrategia epistémica desde la cual hurga en la *condición de dependencia* a fin de reencontrar un sentido, un horizonte, un *ethos*, una explicación a la “barbarie” latinoamericana.

No se trata de que se sea “subdesarrollado” ni que se forme parte de una sociedad “tradicional”. El ser *dependiente* es un “continuo” que se extiende desde el “Descubrimiento” hasta el presente. Ante dicha cuestión, a pesar de que en su interpretación tiene Dussel a Levinas como un aliado frente a la ontología de la dominación occidental, no obstante a ello y, a sabiendas de que éste no le podía dar una respuesta apropiada a la problemática de la liberación, le daba, sin embargo, una clave importantísima y le mostraba la base para plantear la “irrupción¹⁵¹ del otro” desde AL. Empero, quedaba sin respuesta la cuestión *política* y su tratamiento filosófico, la cual ideaba ya a través de lo que ensayaba como *histórica*, por mediación a una *simbólica*, de una *erótica*, de una *pedagógica*, de una *económica* o bien de una *arqueológica*. Esta última, en términos prospectivos, se le planteaba con síntomas de urgencia¹⁵²; como una tarea constructiva que, si bien la inicia en el segundo tomo de (su obra) *Para una Ética latinoamericana*, se consolida ya al final de la llamada “Guerra Fría” con la caída del muro de Berlín. Su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998) es muestra de ello. De tal modo que, este filósofo lituano-francés de origen judío, tiene en

insertada en la praxis global de la sociedad (Filosofía de la liberación latinoamericana. FCE. México. Pág. 34).

¹⁵¹ Observa Cerutti (ob. Cit. Pág. 33) que este término supone toda una discusión epistemológica sobre cómo historiar el pasado, a nivel conceptual y pre-conceptual. Toma como ejemplo el caso de Althusser que para él supera su propia noción de “ruptura epistemológica” tomada de Gastón Bachelar y adopta, por ende, la noción de “irrupción” acuñada por M. Foucault. Ahora bien, nos dice que no basta predicar la “irrupción” como tampoco predicar la “ruptura” para concluir la tarea. Es necesario mostrar *cómo* se produce históricamente. Y, a su parecer, en este *cómo* se ha jugado la interpretación del pasado histórico y de la historia de la filosofía misma.

¹⁵²En “*Filosofía Ética Latinoamericana*” (6/ III) nos dice Dussel que, el acceso hermenéutico puede hacerse por cualquiera de ellos ya que forma un espiral y cada momento condiciona como exterioridad a los restantes. No obstante cree que estos niveles resultarían incomprensibles si no se sitúan desde una *histórica*, lo cual tiene para él la significación de una interpretación biográfico-socio-cultural de Latinoamérica que debemos conocer para pensar su eticidad. Se trata, por tanto, de un contexto concreto, y con ello, de explicitar una *histórica* condicionante, aunque dicho contexto no sea todavía una *erótica*, *pedagógica* o *política* latinoamericana.. “Esto nos situará en un nivel analógico concreto, desde donde la *simbólica* se apoyará para cumplir su obra y dejar lugar a la *dialéctica*. Nuestra crítica meta-física se dejará ver después, para dar luz a la *económica*, que permitirá, por su parte, vislumbrar los más graves problemas éticos latinoamericanos” (Pág. 13). Dussel reserva para un siguiente volumen (6/IV) la cuestión antropológica *política* y el tratamiento filosófico que llama *arqueológica*, la cual trataremos aquí tangencialmente por razones de delimitación temática y tiempo. Lo relativo al tomo V de la *Ética*, que toca la problemática del “antifetichismo” es expuesto en “*Las metáforas teológicas de Marx*” (1993).

Dussel una fuerte influencia en todo el desarrollo posterior de su idea de la alteridad de su *Filosofía de la Liberación*. A partir de la interpretación de la propia realidad y del diálogo con Levinas y otras corrientes filosóficas como la de Frankfurt (en especial Marcuse y Adorno), poco a poco, se legitimaba la posibilidad de un filosofar latinoamericano elaborado desde un diálogo crítico a partir de la propia situación. De esta manera que, si bien tienen su influencia corrientes filosóficas europeas, decisivas fueron también, en esta orientación político-filosófica, influencias endógenas cuya matriz la encontramos en el ámbito del pensamiento social, pedagógico y religioso, así como en el de la literatura latinoamericana.

En síntesis, se puede decir que desde la primera “*Ética*” (aunque en su mayor parte la dedique a la recepción crítica de Heidegger), Dussel pretende que su pensar sea filosofía latinoamericana; es decir, un *pensar situado* que no sólo implique las condiciones de su posibilidad sino en definitiva sus propias prospectivas, no desde el “centro” sino desde la “periferia”. De ahí que, a partir de un filosofar *transontológico*, devenga la filosofía en *crítica radical* a la Totalidad vigente, a la hegemonía del “centro” (Para ese entonces, Europa, Estados Unidos y la entonces llamada URSS). Es por tanto, dicho pensar, al remontarse desde los entes al fundamento, modo de acceso a una realidad que ha sido ocultada. Filosofía de liberación que pretende pensar esta realidad -la realidad mundial actual-, no desde la perspectiva del centro, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual, desde la periferia. Esta filosofía será, en menor medida para Dussel, ideológica; pues su realidad sería la tierra toda, es decir, *la realidad del oprimido* o, como bien diría Frantz Fanon, la de los “condenados de la tierra”. Aquí la tarea sólo comienza. Es el tránsito de una ética ontológica a una *ética metafísica*. Ya en la segunda *Ética* se piensa la *eticidad* del proyecto y el método de liberación y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva “arquitectónica”. La primera categoría a la que -por sugerencia de Yves Jolif- pone toda su atención es a la de *totalidad* en un mundo oprimido, pero entendiendo la ontología como un pensar el fundamento en la modalidad política de la *totalidad vigente*, de la *cotidianidad*. Estas son las bases, puestas desde la crítica a Heidegger y a partir de *La dialéctica hegeliana*, luego reeditada y ampliada en *Método para una filosofía de la liberación* de la cual incorpora ciertos pasajes que forman parte de su obra de fundamentación titulada *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973); así, resume los pasos del método que considera a la vez aspectos o niveles de la realidad.

El movimiento del método, nos dice, es el siguiente:

“... en primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, demuestra *científicamente* (...) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o demostración a partir del fundamento: el ‘rostro’ óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar

al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Esa *revelación del otro*, es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (*el prius del ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como ‘servicio’ en la justicia” (Dussel, MFL1974:187; PELLI1973:164).

Parte así de la premisa de que el proyecto (*Entwurf*) ontológico heideggeriano del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del otro (Dussel, PEPAL1998:21). A este rigor que la figura del “pobre” aparezca no sólo bajo la idea de la recuperación teológica-escatológica de un humanismo semita originario sino más bien bajo la tesis de *la revelación del otro desde el otro*; de ahí que se interese por la *situación de exterioridad*, por el acto liberador como expresión de *bondad* y *responsabilidad* que se lanza confiado hacia el futuro, hacia la *utopía real* o realización de la exterioridad del otro (lo deseable y “lo-sin-lugar” en la Totalidad). Así, el proyecto de la liberación del Otro como *totalidad analógica* se constituye con lo mejor de lo anterior y desde la *exterioridad* del otro, desde la interpelación del *otro como otro*, que gracias a una *praxis de liberación* es posible dirigir hacia un nuevo orden. Más allá de Adorno y Marcuse, éste es el origen de la posibilidad de la negación dialéctica; es decir, la posibilidad de lo que denomina “método analéctico” o de “afirmación originaria” del otro *desde su positividad*, pero desde la negatividad del sistema vigente. He aquí las premisas filosóficas para un socialismo latinoamericano.

Y esto sin obviar que, en el tiempo intermedio entre la afirmación y la negación, reina la creatividad, la referencia a las exigencias del cumplimiento de los derechos del Otro levinasiano, como otro de toda totalidad vigente y como tiempo del sujeto de la ética de la liberación. Así, se interna por niveles más concretos en los tomos III, IV y V. Para Dussel, en este momento, era necesario ascender del nivel abstracto, de categorías (metacategorías) tales como la de totalidad, alteridad, praxis de la liberación, exterioridad, proximidad (categoría práctica o ética por excelencia), entre otras, a totalidades más complejas y concretas. La mediación, el momento de “pasaje” de lo abstracto a lo concreto (bien sea de la erótica, la pedagógica, la política o la arqueológica), es precedido tanto por una *simbólica* -hermenéutica de los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana- así como por una *histórica*, es decir, un situar dentro de la historia mundial de las ideas la realidad del mundo periférico y el proyecto liberador a través de una acción liberadora.

“En un segundo momento, era necesario situar la cuestión ontológicamente, para permitir posteriormente: 1) la irrupción del Otro en la Totalidad vigente (la mujer oprimida en la erótica machista, el hijo/la hija-juventud-pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista en la doble dialéctica Capital/Trabajo y Norte/Sur, el Otro humano que es como la huella en las arenas del Otro infinito, negado por la fetichización de la Totalidad afirmada ateísticamente en la negación del Otro, etc.); 2) la negación de la Totalidad desde un pro-yecto de liberación (del machismo, de la ideología dominante, del sistema político-económico

opresor, el ateísmo de la Totalidad fetichizada...), y 3) el proceso de la praxis de liberación...” (Dussel, PEPAL1999:22).

Toda esta temática, entendía Dussel, cuyas problemáticas pueden ser llevadas a niveles prácticos de mayor concreción, nunca eran tratadas de este modo en las éticas europeas que conocía. De manera que, esto le permitía reflexionar sobre nuevos y acuciantes problemas; bien sea a un nivel más concreto, y en orden a describir las mediaciones de las relaciones prácticas ante las cuales aparecen las “relaciones *poiéticas*” con la naturaleza. Pues, la naturaleza se transforma en “física”. Así, la primitiva semiótica la desdobra en “semiótica” y “pragmática”; la “económica” la coloca después de la “*poiética*”, la que transforma en la “tecnológica”, de tal manera que todo cobra un nuevo sentido. A la postre, la “pragmática” y la “económica” terminan siendo momentos *prácticos* de las mediaciones *poiéticas* o productivas (“semióticas” y “tecnológicas”).

Todo esto en Dussel da apertura a un examen no sólo de la condición de dependencia y marginalidad de la cultura latinoamericana y del quehacer filosófico en especial¹⁵³ sino a que, en su caso -lo mismo que otros filósofos-, se aproxime a una evaluación seria del *estatus* y la *direccionabilidad* al encarar las formas propias de este pensar como tarea fundamental de una misión filosófica desde AL. En su sentido amplio, tal parece que, para Dussel, la filosofía latinoamericana¹⁵⁴ inicia con un pensar liberacionista.

Confiesa Dussel que la etapa argentina, la cual corresponde a la consolidación de la Filosofía de la Liberación, fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos y de un viajar incesante por AL; que cuando se intensificó la represión, fue expulsado de la

¹⁵³ Refiere Juan José Bautista, apoyándose en Dussel, que en el año 2000 fue publicado por la Editora Belknap Press of Harvard University, un enorme y sugestivo libro titulado *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* en donde, su autor, Randall Collins hace un inventario “de todos” los movimientos filosóficos desde la más remota antigüedad hasta mediados y fines de siglo XX. Sin embargo, le llama la atención -lo cual resulta hasta provocativo para cualquier latinoamericano de cultura filosófica media-, que a lo largo de sus más de 6000 páginas no aparezca una sola línea acerca del pensamiento filosófico latinoamericano. Para Collins, lo mismo que para muchos filósofos europeos y norteamericanos parece que, hasta el sol de hoy, aun se duda de la existencia no sólo de movimientos filosóficos sino de un pensamiento filosófico *en y desde* AL. (Esta cuestión a la que aludimos fue tratada por el autor de esta tesis bajo el tema “La condición latinoamericana y la cuestión del filosofar en AL” en una conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad del País Vasco -UPV- el 8 de nov. 2011).

¹⁵⁴ Término que hace referencia a un proyecto filosófico que propugna no sólo por una mera conceptualización de la filosofía, sino por un examen de su razón de ser, su función o misión en la sociedad latinoamericana. Proyecto que al surgir desde AL trata de enrumbar la reflexión filosófica -bien sea sistemática o no- sobre *problemas y situaciones propias con sentido de universalidad*, lo cual es más complejo de lo que aparenta. Esta prospectiva anclada a su idiosincrasia ha ido tomando su tesitura a mediados de siglo XX. Sólo pedagógicamente es posible reducirlo a determinadas vertientes: como la ontológica (y sus modalidades), que trata de construir un sentido del ser latinoamericano; la historicista, que busca una comprensión filosófica a partir de la historia de AL y, con ella, formular una historia de las ideas en el continente; la analítica, la hermenéutica fenomenológica y otras expresiones de pensamiento que con sus aportes son tributarias de un pensamiento liberacionista, lo cual implican subsumir e integrar las más diversas dimensiones del filosofar en aras de construir un auténtico proyecto.

Universidad Nacional de Cuyo (1975) y se le condenó a muerte por “escuadrones” paramilitares. Sumergido en profundo dolor y destrozada su biblioteca y parte de su casa por una bomba no tuvo más que iniciar el exilio en su nueva patria: México.

4.2. Matrices y ejes de ruptura.

A inicios de la década de los años setenta, como se ha señalado, la teoría de la dependencia interpretaba lo que llamaba “subdesarrollo” en AL no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista sino, por el contrario, como un proceso dialéctico del superdesarrollo de países capitalistas centrales, lo cual tenía un efecto devastador en países periféricos y dependientes. De ahí que la emergente idea de “liberación” se interpretara y se opusiera -aun en el marco de una totalidad dialéctica con Faletto y Cardoso, Falletto y G. Frank y otros-, a dependencia y opresión. Enhorabuena, en vista de tal condición, al ser abordada esta idea por teólogos de orientación liberacionistas (Medellín, 1968) y, en nuestro caso desde la filosofía por Dussel, se trató de comprenderla, desde un primer momento, como *liberación humana integral* y no meramente limitarla o reducirla a un plano sociológico, económico o simbólico, ni con ello a un determinado marco geográfico. De aquí la relevancia que, a raíz del surgimiento de esta idea, adquiriera en la crítica filosófica dusseliana la pregunta planteada por Augusto Salazar Bondy (1968) sobre la existencia de un pensar filosófico en AL. A dicha cuestión entrelaza, también, los planteamientos filosóficos sobre la emancipación mental de Martí y L. Zea, la filosofía del “pensamiento indígena y popular” de Kusch y los de la historia de las ideas en AL planteados por Roig y Abelardo. Así, además de la autonomía racional del filosofar que se propone, ésta se une a la reflexión acerca de los supuestos de la teología de la liberación, lo mismo que con la propuesta crítica de la pedagogía de P. Freire y el pensamiento social de la época. Así, se producían rupturas y generaban matrices tanto a partir de la filosofía de Zubiri como de la impactante crítica de Levinas, la escuela de Frankfurt y la hermenéutica de Heidegger y Ricoeur. Todo esto tiene como centro de su crítica un pensar filosófico que busca instituir una filosofía, un pensamiento que tenga como base un *horizonte de acción y sentido político original*, novedoso y representativo desde y para AL.

Sobre el tema de la libertad en el ámbito propio de AL, es decir, del pasaje de algo hecho ónticamente cosa, bajo el dominio de una Totalidad aún vigente, a la consideración de la alteridad del otro a quien se debe amar respetuosamente como libre, sobre esto es que va a girar todo el tema de la liberación. Así se constituye la metafísica de la alteridad para Dussel en tema central que a nivel global, al considerar la dialéctica alienación-liberación, adquiere desde AL un nuevo sentido.

Bajo esta tesitura es que, con Levinas, la *exterioridad del otro*¹⁵⁵ se constituye para Dussel en matriz de un momento ético-metafísico fundamental. En la categoría más importante y núcleo que permite reinterpretar la sociedad latinoamericana; y con ello, dar un giro radical a partir de una interpretación analéctica de la acción política a través de la historia (una *histórica*), la sociedad y la cultura (una *simbólica*) desde donde, como fenómeno, se muestra preponderantemente la exterioridad de la voz del pobre, del otro que irrumpe en la totalidad “civilizada” desde el no-ser de su propia cultura valorada como “bárbara”. En efecto, nos dice: AL, desde su exterioridad bárbara a los ojos civilizados del centro, lanza su voz pro-vocante y penetra en la historia dando lugar a una nueva etapa del filosofar. Junto a ella es que avanza su filosofía como pensar de la propia praxis liberadora de un pueblo oprimido. AL al ser considerada como “el Otro” ante un “Centro” imperial dominador, da lugar, por ello, a pensar en una *filosofía de la liberación* (MFL1972:210-11).

Sólo desde este pensar, nos dice, se podrá contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos. Así, a partir de la década del setenta, en la historia de la filosofía mundial, comienza un nuevo discurso, ello por el hecho de ser una *novedad histórica* (teológico-filosófica) que no solamente se refleja como novedad, sino que se implementa en una dimensión política a la cual corresponden mediaciones necesarias que encuentra “ausentes” en los filósofos del centro que usan, muchas veces, las mismas categorías. Ahora bien, la metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Sin embargo, la lógica de la exterioridad establece su discurso desde el “más allá” del horizonte del ser del sistema o del abismo de la libertad del otro. A este tenor que trascendentalidad interior o exterioridad tengan la misma significación en su noción de alteridad (Dussel, FL1992011:77).

A inicios de la década del setenta, tres eventos, a lo interno y a juicio de Scannone, ocasionaron ese surgimiento: 1) el encuentro, organizado por Enrique Dussel y Juan C. Scannone, de un grupo de filósofos jóvenes provenientes de la ciudad de Santa Fe en las sierras de Córdoba (1971), donde se planteó la Filosofía de la Liberación (FL) como camino de respuesta a Salazar Bondy, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre a raíz del impacto de la obra de E. Levinas; 2) el II Congreso Nacional de Filosofía (Altigracia, Córdoba, 1972), en junio de ese mismo año, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana en torno al Simposio “América como problema”; 3) las Segundas Jornadas Académicas de las

¹⁵⁵ Para Dussel sólo los semitas descubren esta categoría y con ello se transforman en pueblos cuya metafísica abre la posibilidad de relanzar toda cultura desde una exterioridad que “saben manejar” al nivel de la “lógica de la Alteridad”. Por ello sus “escuelas proféticas” constituyen la revolución metafísica más importante del neolítico hasta el mundo de hoy, pues encontraron la clave para poder relanzar hacia novedades impensables las totalidades culturales que tempranamente se constituyeron en las zonas tórridas del globo. (Véase “*Filosofía Ética...*” nota 10. T.III. Pág. 227-8).

Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel¹⁵⁶, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la “liberación latinoamericana”, el diálogo entre las Ciencias Sociales, la Filosofía y la Teología¹⁵⁷.

Hay que destacar que en el II Congreso Nacional de Córdoba los populistas consiguieron, según nos dice C. Beorlegui, la oportunidad de constituirse en la alternativa académica ante el academicismo en el poder. Así nace a la luz del público intelectual la autodenominada “filosofía de la liberación”; luego, se asentó y concretó en las Jornadas de Filosofía de San Miguel. La imagen que se quiso dar fue la de unidad y constituir un pensamiento homogéneo y bien construido, pero en su seno comenzaron a mostrarse contradicciones y ambigüedades (Biorlegui, 2006:692).

En una primera apuesta en común de este grupo de filósofos (R. Kusch, A. Andrés Roig, A. Fornari, O. Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti y otros), entre los cuales se destacan Scannone y Dussel, se afirmó y consolidó, gracias a esos tres eventos, a modo de manifiesto (Declaración de 1973)¹⁵⁸, que este filosofar intenta superar una ontología “cerrada” y abrir el camino hacia una metafísica de la exterioridad del otro. En este sentido dicha orientación filosófica no parte del “yo pienso”, del “yo trabajo” o del “yo conquisto”, sino desde los pobres y oprimidos, de una praxis de liberación que toma muy en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos-sociales del pensar mismo en un marco geopolítico mundial.

“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*. En AL, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán *al pueblo* de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. La *filosofía de la liberación* sabe que las opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de *philosophia prima*, la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro” (Declaración 1973).

¹⁵⁶ Las Jornadas Filosóficas de San Miguel, organizadas por Dussel y Scannone se sitúan en un contexto político de populismo que se fue apoyando en una serie de intelectuales afines que se enrumban por la crítica filosófica. Todo esto culmina con el lanzamiento de la FL al resto de AL en el Encuentro de Filosofía de Morelia (1975).

¹⁵⁷ Véase J. C. Scannone. “La filosofía de la liberación: historia, características y vigencia actual”. Rev. *Teología y Vida*. Vol. 50. (www.scielo.ce) 2009.

¹⁵⁸ Véase, además de esta “Declaración” (1973) -al cual sigue el Documento de trabajo elaborado en colaboración con otros colegas que fuera presentado al encuentro de filosofía de salta (1974)- el “Manifiesto de Río Cuarto” (2003). (www.afyl.org/documentos) 2013.

Así, se dio inicio a un movimiento filosófico cuyo impacto no fue tan amplio como el de la teología de la liberación, pero se extendió fuera de Latinoamérica¹⁵⁹. Este lanzamiento de la Filosofía de la Liberación (FL) al mundo se consolida en el Encuentro filosófico de Morelia (México, 1975). No hay que olvidar, nos cuenta Juan Carlos Scannone, que ya en 1973 tanto Zea como Salazar Bondy habían participado de las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en AL” y en el Simposio de Filosofía Latinoamericana que se desarrolló inmediatamente después de esas jornadas, con lo cual ellos pudieron ya entonces participar directamente de los planteamientos de la FL como se estaban dando en Argentina.

En 1973, Dussel, esboza como matriz la tesis de que la modernidad europea, más bien, hispánico-portuguesa fue imperial y dominadora. Por tanto, que la cristiandad latinoamericana fue colonial y dependiente; he aquí donde históricamente sitúa el punto de partida del conflicto entre ambas culturas el cual desde sus inicios adquiere una dimensión geopolítica a través de lo más burocrático y aristocrático de la oligarquía colonial (Virreinos, Gobernadores, Presidentes, Oidores de las Audiencias...) lo cual, a raíz de las independencias nacionales, tiene su imitación endógena de dominio con el criollo y el mestizo como expresión de una *totalidad* o de un sistema de dominación extensivo de “lo Mismo” como herencia histórica injertada en nuevo terruño. Esto para Dussel, desde una perspectiva epistémica y ontológica oculta un hecho fundamental: un pretendido saber “universal e intemporal” que en su seno geopolítico, es decir, de la relación mundo y política, comporta una ontología de la opresión, una antropología y una aristocrática moral opresora que se manifiesta como voluntad de poder; de un poder que se ejerce y se ha sufrido históricamente. Se trata, entonces, de descubrir la “lógica” de esta ontología de la totalidad opresora; y no sólo esto, sino oponer a ella una nueva forma de pensar que le supere. El encuentro con Levinas cambió de una manera radical la orientación de su pensamiento y así como Feuerbach sirvió a Marx, el filósofo lituano le despertó del sueño ontológico “cerrado” (de la Totalidad). Pero, no obstante haber similitud, al mismo tiempo, al tratar de ir “más allá”, se efectúan en él rupturas y divergencias, pues no encontraba en Levinas la posibilidad de construir una política de la liberación desde lo latinoamericano¹⁶⁰. De ahí el sentido fundamental de la crítica política que su *metafísica de la alteridad*

¹⁵⁹ Desde ese momento -citando a Jorge R. Seibold, nos dice C. Beorlegui, en *La influencia de E. Levinas en la Filosofía de la liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel*. (Ira Parte), en el cual Scannone logró interesar al grupo, en especial a Dussel- el pensamiento de Levinas vino a ser uno de los preferidos para ayudar a pensar la alteridad de lo propiamente latinoamericano. Nace así, en Argentina, el primer intento de formular una filosofía de la liberación. Esta influencia, como “aprobación de fondo” -nos dice Levinas- promueve una especie de “utopía de la conciencia”, se realiza concreta e históricamente en algunos sacerdotes y hace renacer el espíritu popular sudamericano. (www.uca.edu.ar) 2013.

¹⁶⁰ No obstante a que en lo relativo Dussel cuestiona a Levinas, en el trasfondo de su crítica filosófica se perfila y manifiesta una conciencia altamente sensible a la responsabilidad ideológica y política de la filosofía como característica sobresaliente de su pensamiento. Pues, para Levinas, una filosofía que pone el ser sobre el ente deja abierto el camino a la tiranía y a la represión. Y, esto, a nuestro modo de ver da lugar a una consideración ontológica de lo político (Guillot, LLEL1975:68).

propone como núcleo de la filosofía de la liberación. Es el intento por superar la ontología nordatlántica de dominación y abrir el camino hacia la exterioridad del Otro, es decir, del pobre, del pueblo oprimido que clama justicia. Surge así, en esta fase de su pensamiento un nuevo momento del proceso *real* (histórico-cotidiano) que se entiende “más allá” de lo dialéctico, de sus *condiciones de posibilidad*: lo analéctico.

A la postre que, en el segundo volumen de su “*Ética*”, nos diga que la *perfectio* de la totalidad debe ahora ser negada y superada por el ámbito de lo otro y, por tanto alcance, en ese pasaje de lo dialéctico a lo analéctico, su propio bien particular en la crítica innovadora al Todo; asimismo, como en el crecimiento que sabe “dar lugar” al acto creador que perfecciona más allá del horizonte de la verdad del ser. Se trata de pensar de qué manera el *sí-al-otro* es el bien supremo del hombre, la eticidad positiva o la alteridad perfectiva desconocida por el pensamiento trágico o moderno de la Totalidad que diluye la alteridad y, por tanto, la eticidad ontológica, impidiendo la libertad metafísica o personal como último polo de referencia.

Por Tanto, la ética metafísica es originalmente *ana-léctica*. Parte de una *histórica* y de una *simbólica*; y, aunque se piensa como *dialéctica*, se pone en cuestión como *analéctica*. Se pasa, así, de la ética existencial a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética transexistencial, a la ética metafísica (Dussel, PELLII1973:179).

Este es el sentido originario que desde AL la *analéctica*, como línea de reflexión estratégica, trata a raíz de la propuesta de una *histórica*, de una *simbólica*¹⁶¹ y, también, de una *pedagógica* como método de acción que se fundamenta en una *metafísica del otro* como exterioridad libre, principio o realidad incondicionada. Metafísica a la cual le es intrínsecamente propio lo ético a la par que la acción política y no lo meramente abstracto. Por tanto, que lo primero consiste en que: el filósofo sea un hombre justo, bueno y comprometido antes que meramente inteligencia política. Es la apuesta de la filosofía semita del corazón.

La conversión al pensar analéctico o metafísico también es contrario a Nietzsche¹⁶² y a Heidegger¹⁶³, pues quiere ser exposición de un pensar *desde* lo popular -el de los más-, el

¹⁶¹ Aunque el concepto de analéctica lo usa B. Lakebrink en su obra *Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analektick* (1955), Dussel le da otro sentido, es decir, le impregna su propio giro.

¹⁶² Este pensar la alteridad desde el ámbito semita es, notifica Dussel (en MFL) absolutamente opuesto al de Nietzsche en el sentido de que la alteridad es necesariamente rebelión del dominado, del que sufre la opresión. Es el “ello” o esclavo instrumentalizado que pugna por convertirse en Otro. La *afirmación* de la Totalidad de y en sí misma es en verdad *negación* del Otro injustamente abolido; el *no* del esclavo a la dominación es *afirmación* de sí como el Otro. De ahí que en su crítica nos diga que si la filosofía de Nietzsche es la del anti-Cristo como su negación, filosóficamente, la meta-física de la Alteridad es negación de la negación nietzscheana. Nietzsche ve sólo al esclavo, pero no descubre al profeta que es el que en su potencia servicial, su bondad expansiva, su salud incontenible, su esperanza contra todo pesimismo, su amor contra todo odio, lanza la historia adelante. Esto se le escapa confundiendo así “el Otro” con “lo otro” al que ha sido reducido.

de los oprimidos, el del otro fuera del sistema. Para ello es necesario *saber-situarse*, desde la *proximidad*, en el cara-a-cara, pues se trata de un *pensar situado* en el *ethos* de la tradición emancipadora latinoamericana para que se deje ser otro al otro. El filósofo analéctico, en este sentido, debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* -escuchar- la voz que viene de “más allá”, desde la exterioridad de la dominación. El *saber-oír* es un momento constitutivo del método mismo, momento *disciplinar* del filosofar y la condición de posibilidad del *saber-interpretar* para *saber-servir*.

Esta metafísica estudia sus momentos previos, históricos y concretos esenciales. La filosofía, en tanto que ética metafísica, sería una *pedagógica* de la liberación, lo mismo *la erótica, la simbólica* así como *la económica y la política*. Por ello la analéctica, como crítica del nivel ontológico, va más allá de la dialéctica o de la analítica *existenciarista fundamental* que mira el ser como apertura o acaecer de la *parousía* y no como crítica de un acontecer. Aquí la trascendencia de la praxis, donde la *moralidad* del acto humano o praxis óntica en la totalidad no se la deberá confundir con la *eticidad* de la existencia como tal ni con la moralidad de la praxis liberadora.

En síntesis, el camino metódico será: de la *fenomenología de la cultura* como simbólica a la *dialéctica* y de ésta a la *analéctica*. Es necesario instalarse en la totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento, al desmonte y perforación a través de una histórica (se trata de una relación dialéctica entre lo histórico y lo simbólico). De modo que si Heidegger le induce a plantear una ética ontológica como fuente o fundamento de todas las demás éticas; ahora, esta ética, desde la metafísica se constituye *en filosofía primera*, no sólo porque sea ya el fundamento a su nueva concepción de la metafísica, sino porque el *cara-a-cara* es realmente lo primero, el acceso a la *veritas prima*. Así se pone en cuestión la totalidad vigente no sólo por medio de una histórica sino también por los más diversos movimientos de liberación. Pues se trata de un proyecto de liberación abierto desde el otro. Por tanto, el Otro es lo ético originario, en cuanto es el origen de la eticidad y la moralidad y en tanto es *Libertad* y no *fysis* o primer analogado de los dos modos originarios de decir el ser (Dussel, PELLII1973:188).

Dussel ve en el que se abre al otro positividad suprema y en el que se cierra como Totalidad definitiva, aunque crea lo contrario, suprema negatividad, mal radical dominador, maestro del mal y tentador. En efecto, la posición del cara-a-cara es para Nietzsche “la rebelión de los esclavos”. Dicho oprimido será “el Otro” que el hombre bueno o plenamente realizado en el bien sabrá liberar. La ontología de la guerra no podría estar ausente, por ello se comprende que Hitler pudo ser el héroe de esta ontología.

¹⁶³ A partir del tomo II de su *Ética* (párrafo 38) nos dice Dussel que la ética ontológica tematiza filosóficamente el *ethos* y las éticas existenciales y cuenta igualmente con las ciencias integradas en la dominación de la Totalidad. Es ahí donde termina su tarea la com-prensión de la ética existenciarista de tipo heideggeriano y se pasa a un momento cuyo movimiento ético-metafísico es liberador -aunque no se descarte una cierta acriticidad. Aquí es que encuentra su lugar la ética metafísica que oyendo la voz del *ethos* o de la ética transexistencial liberadora y las ciencias que intentan superar la “cultura de la dominación”, formula la crítica radical y justifica el camino de la liberación.

Pero, Levinas -nos dice Dussel- aliena a la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia. Sin liberación de la mujer Levinas puede hablar del hijo, pero, por su parte, queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo, es decir lo que P. Freire llamaría la liberación del oprimido. Sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político. Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. “El Otro” interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del otro, sino sobre todo de saber responder de “corazón” a través de una praxis liberadora, de servicio (*hobadáh*) a su exigencia de justicia. Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que como totalidad se ontifica y niega al otro como otro, pero se queda como estático ante el otro; y, aunque le debe la descripción de la experiencia originaria¹⁶⁴, para Dussel, nada nos dice sobre una “política de la liberación” o de cómo construir un “nuevo orden”. He aquí nuestro punto de partida a fin de establecer los nexos, las distinciones y convergencias más relevantes en torno a la compleja temática de la alteridad como núcleo fundamental de su pensar. El ser humano, afirma Dussel, distinto por su constitución real y eventual o libre, converge, se reúne, se aproxima con otros seres humanos. De ahí la utopía de su prospectiva escatológica; ya que esta convergencia será para él bondad, justicia, realización y servicio, en fin, liberación. Pues más allá del ser se converge en la realidad, extra-sistemática, futura. ¿Será por esto que postula que es en AL donde aún sobrevive la utopía? Y, aunque Dussel considera novedosa esta orientación, ¿No sería, el pensar filosófico de Dussel una expresión ecléctico-analógica, pero con una *direccionabilidad* clara en la historia del pensar en el mundo latinoamericano ante una ontología política injusta? Pero, ¿no resultaría equívoco llamarle *utopía real*? ¿Podríamos llamarle *realismo trascendental*?

4.3. De la hermenéutica de la totalidad ontológica de “lo mismo” a la analéctica dialógica de la liberación

El ámbito de “lo Mismo” como Totalidad no había sido pensado en Latinoamérica desde un pensar liberacionista; para ello, era necesario, refiere Dussel, “dar un paso hacia atrás” y ver “desde el reverso de la historia” lo nunca visto como tal. Sin embargo, descubre que desde la hermenéutica heideggeriana de la historia y de la facticidad, resulta imposible salir del círculo de “lo Mismo” pues, no se logra rebasar la Totalidad ni siquiera al plantearse por la vía de la diferencia. Ante esta cuestión de lo se trata en este momento para Dussel, es de una superación desde su raíz, de dar un giro radical en el camino. Y he aquí donde adviene el momento de ruptura con Heidegger, el cual se radicaliza gracias a Levinas. Veamos ahora cómo se produce este proceso de conversión filosófica ya indicado.

¹⁶⁴ E. Dussel, Daniel E. Guillot. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editorial Bonum. Buenos Aires. 1975. Pág.8-9.

Para Heidegger el ser no sólo es dador de sentido sino ese momento *entre* el hombre y el ámbito de la espera o de la “apertura ante el misterio”. Ámbito cuyo horizonte se abre y, por eso, es serenidad y esperanza; momento en el que el pensar adviene a este ámbito, produciéndose así una relación nueva *entre* el hombre y el origen. De manera que ser y ente, como diferentes, se abren desde “lo Mismo”, y este “lo Mismo” es el que “mantiene” el *Entre* (...) mutuamente respectivo, donde lo que sobre-viene y lo que llega es mantenido, en su repectividad, di-ferido y re-ferido. Así, la Diferencia del ser y el ente, en el Sobrevenir y el Llegar, es la Conciliación des-cubriente y aseguradora del uno respecto al otro. Y, aunque se suprima el ser puro y se vea el mundo como una intersección donde cada uno sea lo que es frente al otro, al ser pensado el ente desde la Diferencia, resulta que ésta diferencia no trasciende “lo Mismo”. De modo que, lo que encuentra Dussel es una gran distancia, es decir, máxima vacuidad a la máxima riqueza, mas sin superación alguna. Pues Heidegger trata sólo de volver a empezar a partir del origen mismo con la intención de guardar una estricta fidelidad a la ontología de la Totalidad. Y, he aquí donde irrumpe Levinas (Dussel, PELL1973, 101).

A juicio de Cerutti, lo diferido (*unter-scheidung*), lo cortado por debajo, supone la mismidad, es decir, no va más allá de la diferencia en la totalidad. De manera que la alteridad del ente no es una alteridad en el orden de lo ontológico sino en el orden óntico y no podría ser de otro modo en estas categorías. Aceptando la interpretación histórica antes propuesta por Dussel es posible llegar a afirmar que la “generación” de Francisco Romero permaneció en lo “diferido”, en la mera consideración del ente (o nivel óntico); mientras que la de Astrada permaneció en la identidad, en la consideración del ser en tanto sentido del ente (nivel ontológico). Noción de ser que como fundamento parece ser común a Hegel, Husserl y Heidegger y, en definitiva, a lo mejor de la tradición filosófica que culmina en la “modernidad europea”. Leídos desde Heidegger se advierte esta noción de *ser como fundamento* y, desde esta perspectiva, es que se hace posible un “ámbito” que estando “más allá” de la racionalidad como ámbito, sea previo en tanto que fundante de significación y sentido. Este ámbito, que no puede concebirse ya al modo heideggeriano como “pensar esencial”, es extrarracional o “*pre*” y es fundante de la racionalidad misma, siendo el mismo misterio para la razón que desde la ontología trata de aprehender su sentido; misterio en tanto que *mythos*, mudez de la que se predica “nada” porque, visto desde la ontología: *ex nihilo nihil fit*. Por tanto, hay Totalidad y Exterioridad y, esta última, es realidad, pero no todavía objeto para la ontología. No puede ser objeto de visión sino sólo “palabra” que se escucha. Esta exterioridad para ser apreciable, perceptible, supone una opción ético-política que, en el fondo, comporta una opción teológica-antropológica, deísta. Es una opción por lo antropológicamente alterativo en tanto que imagen de lo alterativo absoluto o Divinidad como absolutamente Otro. De ahí, por tanto, que haya un “otro” *diferido* dentro de la totalidad totalizada o mismidad y, un “Otro” *dis-tinto* con fundamento en “lo Absolutamente Otro”. Establecido esto, queda clara la matriz y el matiz “ideológico” de la ontología, entendiendo “ideológico” según la acepción de Dussel, como

un pensar que “encubre la realidad que pretende significar”. La “ontología” queda así ubicada como cierre del universo discursivo y cancelación de interpretaciones alternativas a la oficial. Hay que ir, entonces, más allá del horizonte del mundo y del sentido, de la *totalidad totalizante*. Y, paradójicamente, luego de los ingentes esfuerzos de Heidegger por superar la metafísica, hay que abrirse a un ámbito “meta-físico” -en la notación dusseliana-, pero a un ámbito metafísico que pretende ser una filosofía de la realidad. De una realidad con dos niveles: antropológico y teológico, donde lo antropológico participa de lo teológico. Se trata de un ir más allá, de un movimiento ana-dia-léctico. La ex-istencia de este ámbito, su presencia fuera de la Totalidad, más allá o antes que “mundo”, funda la posibilidad y necesidad de “una filosofía primera” como filosofía política o antropología filosófica ético-política¹⁶⁵ (Cerutti, 1983: 38-9).

Dussel entrado los años 70, en *Método para una filosofía de la liberación*, comienza a profundizar en la idea de exterioridad. No obstante, a diferencia de Levinas, la refiere a los países periféricos y dependientes con la intencionalidad de indicar una orientación política concreta cuyo método de reflexión -más allá de lo dialéctico- es, en su sentido prospectivo, analéctico. Comprende que faltaba a la noción de “pueblo”, como fuente de alteridad, algo que, en esencia, le daría un sentido pleno, metafísico: la categoría de *exterioridad*. La cual deviene en punto de apoyo positivo y distinto en la interpretación histórica. Por consiguiente, que proponga todo un proyecto de liberación analéctico que se fundamenta en la exterioridad y respete todos sus niveles. Así, la filosofía como pensar analéctico surge no sólo de una idea de praxis sino como resultado de un proyecto que hace posible una crítica filosófica, un pensar la realidad de la liberación propia de cada horizonte cultural, cuya vocación y compromiso por el otro se asume con un sentido universal de *estar-en-la-verdad*. Se trata, en definitiva, de un *movimiento de liberación* que, en tanto que proceso, exige que se cumpla en todos los niveles de la cultura a fin de combatir la dominación impuesta y la “cultura del silencio y la indiferencia”. A la postre, que sea el filósofo el llamado a formular este proyecto a las generaciones futuras. La filosofía en AL debe comenzar por hacer una crítica a la Totalidad, al “mundo-totalidad”, que sería como empezar a mirar a Heidegger como “de reverso”; de ahí que la “voluntad de poder” incluya,

¹⁶⁵ Esta “filosofía primera”, nos dice Cerutti, puede aspirar a superar el “populismo ingenuo”, populismo que hace referencia a un pueblo diferido dentro de la Totalidad y al que se quiere seguir manteniendo dentro de ella por una política de astucia en la integración represiva y en la participación aparente o formal. En tanto que el populismo “auténtico” hace referencia a un “pueblo-otro”, al pueblo en tanto que alteridad y contenido, sentido de misterio y de exterioridad. Un pueblo “oprimido” para el cual la liberación implica posibilitarle su expresión plena en tanto que Exterioridad ocultada y escamoteada por la Totalidad sistemática. Pero, a la vez y “analogicamente”, la alteridad es también “geopolítica y culturalmente” Latinoamericana respecto de Europa y, por ello, rechaza la “imitación” que es el recurso de la mismidad mismizante o del “más de lo mismo” (Cerutti, 1983:39).

como su opuesta a la “voluntad dominada”, pero como a su contra-dictoria; es decir, como una nueva voluntad que Dussel da en llamar “voluntad de servicio”.¹⁶⁶

“La cuestión radica en la totalidad, en la totalidad equívoca, la cuestión está cifrada en la totalidad cerrada; y la cerrazón de la totalidad va a ser justamente lo que se ha llamado el pecado originario, el único, el que míticamente se denomina pecado originario. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por tanto, el dependiente latinoamericano, como también el marxismo ortodoxo” (Dussel, LLEL1975:21).

Para ese entonces a Dussel, este “pecado originario”, le parecía fundamental pues, ontológicamente es “lo Mismo”, capitalismo liberal, Estado marxista leninista y fascismo. Y ahí es donde entiende que debía pensar el intento heideggeriano a partir de su segunda etapa. Se trata no solamente del desmonte de una estructura totalitaria de pensamiento sino, más allá de ello, de la crítica a la violencia que se esconde en cada cosmovisión que pretende “aclararlo todo”; por tanto, la crítica a aquellos que quieren imponer al mundo o a los otros su visión “a fuerza de palabra y fuego”. De modo que, el *poder del logos* y el *poder de la historia*, como fuerzas conductoras del devenir humano (progreso), son interpretadas como las dos caras de un mismo imperio de violencia.

Descubre Dussel que en Heidegger, el acontecimiento coapropiativo y el juego, así como la conciliación y lo sub-dividido, aunque sean exponenciados hasta la Diferencia, no van más allá de “lo Mismo”. Sin embargo, ante esta situación-límite, sugiere Dussel, a pesar de la imposibilidad del lenguaje, un ámbito *trasontológico* en Heidegger: el de la espera o la “apertura ante el misterio” a lo cual, éste, no le sabe dar un nombre pero que induce a Dussel a plantearse la posibilidad de una experiencia originaria del pensar latinoamericano como *condición* y *ámbito originario* de la epifanía de la exterioridad del Otro. He aquí un momento crucial en la reflexión de Dussel, momento que a raíz del encuentro con Levinas pondrá en crisis de manera radical casi todo lo pensado. Es el tránsito de lo pre-filosófico a la idea de exterioridad del otro.

Ahora bien, tomando la interrogante de Guillot, ¿se podría oponer una razón a lo que se presenta como anterior a la razón, aunque se trate de una “razón abierta”? En el marco de la totalidad dialéctica de las razones, ¿puede la razón de Estado cuando las totaliza escuchar al Otro? Otro que es, en sentido levinasiano el huérfano, la viuda y el extranjero, es decir, el excluido (o marginado) el cual está fuera de la historia y que es negativamente *nada* o, cuando no, meramente carnada para fines de poderío.¹⁶⁷

Dussel refiere una experiencia originaria muy concreta, ya que se pregunta por un misterio hacia aquel con quien cotidianamente se vive “ojo contra ojo”. Es la del ¿quién eres? Así, se abre la propia libertad y se es arrebatado de la onticidad al exponerse ante él como

¹⁶⁶Véase E. Dussel y Daniel E. Guillot *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editorial Bonum. Buenos Aires. 1975. Pág. 21.

¹⁶⁷ Daniel E. Gillot. Introducción a *Totalidad e Infinito* de E. Levinas, 2006, pág.13.

incondicionado. Pero, esa experiencia muy concreta de preguntarle a alguien ¿quién eres? ¿Es acaso justamente lo que, a su modo de ver, quería describir Heidegger con las frases “apertura ante el misterio”, “serenidad ante las cosas” o “superación del horizonte ontológico”? Mejor, o más acertada, es la de De Whalens, a quien sigue Dussel al referir la experiencia “no-filosófica”. Aquí, otro punto crucial en el que converge con la idea de infinito de Levinas.

Esta experiencia, como va “más allá”, la denomina Dussel meta, y como va más allá del horizonte de la *fysis* la llama *meta-física*; pero “meta-física” ahora ya no tiene que ver con metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger la metafísica del sujeto o, bien, con una invención moderna que se extrapola hasta hoy día. Metafísica significa ontología negativa de “lo mismo”. El porqué de ello está en que el *lógos* que trasciende, asevera Dussel, será *análogos*, es decir, será un “más- allá-del-logos”: *ana-logía*. Pero no identidad, porque la identidad se queda con la diferencia en la Totalidad; en cambio, al otro no lo puedo llamar “diferente”, sino que lo tengo que llamar de otra manera, y le pondría el nombre de “*dis-tinto*”, porque la diferencia indica referencia a una unidad original. La distinción, en cambio, es lo pintado de otro color... Lo dis-tinto es el otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico... Así, la irrupción del otro en nosotros no irrumpe como lo “visto” sino como “lo oído”. Debemos no ya, continúa diciendo Dussel, privilegiar “lo visto” sino “lo oído”. La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy dis-tinta de luz-ojo-visto. Se trata de una experiencia del ser que ya no es física o en calidad de cosa ni como relación alma-cosa, sino como relación de alguien con (el) otro como *totalidad abierta*, y sólo en este caso se oye la voz del otro, de un otro que está más allá de la visión. Aquí el *logos* llega a sus límites y, similar a Levinas, le pone un nombre: *fe meta-física* o *amor-de-justicia*. Amor-de-justicia (lo que ama es el bien del otro y no el suyo) que va para Dussel más allá de la *Sorge* de Heidegger, mucho más allá que la *fur-Sorge* que queda en el horizonte del mundo.¹⁶⁸ La apertura de la totalidad tiene ahora un ámbito al que puede abrirse; la totalidad deja de ser totalidad cerrada por necesidad, como con los griegos y los modernos y, al tener un *más allá*, puede abrirse; al abrirse cambia ella misma totalmente de estatuto. En vista de ello, de su “silencio”, como auténtica realidad, la renovada dialéctica no es ya monológica sino *dialógica*, o mejor, *exterioridad* del otro (Dussel. LLEL1975:25-26).

Así, Dussel, más que a Laín en su *Teoría y práctica del otro* o Theunissen, -un joven autor alemán en cuya obra (1965) *Der Andere* (“El Otro”) describe la historia del pensar a que refiere- abraza a Levinas con el propósito de interpretar y horadar la “lógica” que domina a AL. Desde la cristiandad colonial hay una experiencia de la Totalidad, pues el otro, que es el indio, deviene en no-ser, en nada; luego, cuando el criollo aristócrata, el que hace la revolución de 1809-1810, se sitúa como sub-dominador surge “otro” oprimido, que será

¹⁶⁸ Esta posibilidad de apertura al Otro como otro es para Dussel lo *supremo del espíritu*. Es poder abrirse a otro espíritu como otro y amarlo como libre y no como mío.

ahora también considerado como nada o cosa y que, como el viejo Vizcacha, en su ignorancia, se le hace “saber” que nada vale. Esa nada es en verdad la “nadificación” del otro como otro en la totalidad del sistema vigente.

Esta categoría que encierra en lo fundamental la relación opresor-ante-rostro, que se impone desde la cristiandad colonial y como modernidad, le permite pensar a Dussel toda la historia nacional latinoamericana. Lo mismo que asumir la filosofía como una posibilidad de interpretar la superación ontológica de la dependencia, al mismo tiempo que busca los fundamentos que le permitan una crítica radical (Dussel, LLEL1975.23).

Sin embargo, para Dussel, desde Parménides ha quedado desapercibido que dicha dialéctica puede seguir una doble vía, cada una, radicalmente distinta: “lo otro” en lo Mismo, como di-ferencia; y, “el otro” ante lo Mismo, como di-stinto. Esta última es la que en esta fase sigue Dussel. La palabra “di-ferencia”, aclara, en castellano remite a la latina compuesta de *dis-* (división, negación) y al verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. Pero la diferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tinte), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa de “lo Mismo”: es *lo separado*, lo incondicionado o la anterioridad que no necesariamente procede de la identidad que como Totalidad los comprende¹⁶⁹. Con esta reflexión sobre Heidegger se preparaba ya el paso al despertar con Levinas. En el cual el existir se reencuentra consigo mismo y con el hecho de la dominación como experiencia de totalidad que aloja en su seno la exterioridad como principio o ámbito originario de acción que da lugar a una nueva orientación en materia de filosofía política.

“‘Lo Mismo’ como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los di-ferentes, no es igual a ‘lo Mismo’ como dis-tinto a ‘el Otro’ sin Totalidad que los englobe originariamente. ‘Lo Mismo’ y ‘el Otro’ dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiarse, trans-ducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum* o *circum-versio*). Por ello la dis-tinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o como con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia” (Dussel, PELL1973:102).

Y aquí ya, a partir del tercer capítulo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* I (1970)¹⁷⁰ encontramos la vía expedita para la consolidación de la idea de alteridad a partir de la de exterioridad; indicadora, en consecuencia, de enfrentamiento entre dos categorías:

¹⁶⁹ Agustín, en quién hace hincapié Dussel, en la doctrina del mal como “*aversio ad Deum*”, el Otro queda fuera de toda posible Totalidad: lo Mismo y el Otro indican una dialéctica donde los términos de la relación, al ser dis-tintos, permanecen siempre en una cierta exterioridad inidentificable.

¹⁷⁰ La influencia heideggeriana en Dussel puede rastrearse sin mucho esfuerzo a lo largo de casi toda esta obra. Alguien ha dicho que en ella se encuentra la ética que Heidegger no hizo y que, según Dussel, no podía hacer.

la de *Alteridad* y la de *Totalidad* (ambas sugeridas por su profesor Yves Joliv). Vías originarias posibles de superación de la racionalidad que se encuentra en Schelling, que se afianzan con el pensar de Agustín y, que le remiten a una teología original. De modo que, ante la identidad y la diferencia se levanta la metafísica de la irreductibilidad y la distinción: *la analogía*. Pues, en la di-ferencia, al final, todo es uno. En la dis-tinción la diversidad puede caer en el solipsismo por a-versión, pero puede igualmente ad-vertir su destrucción por el ensimismamiento *egótico* y re-vertirse al otro por la *con-versión* en el diálogo. En cambio, en la doctrina del mal como “*aversio ad Deum*”, dialéctica monológica tanto de la cristiandad como de la modernidad, el Otro (en último término Dios creador) queda fuera de toda Totalidad: lo Mismo y el Otro indican una analéctica dialógica donde los términos de la relación, al ser dis-tintos, permanecen siempre en una cierta exterioridad identificable (Dussel, PELLII1973:103).

Con Levinas el horizonte ontológico de Dussel, ante una posible ontología de la diferencia, queda abierto ahora de manera radical y esencial a la alteridad como apertura y exposición meta-física o ética ante el rostro como límite o ámbito desde el cual el otro, como persona, se levanta como quien teniendo derecho, exige justicia, propone la paz y protesta ante la pretensión totalizante de com-prenderlo. En definitiva, el otro es el *origen primero* y el *destinatario último* de todo nuestro ser-en-el-mundo. Pues, *el juicio no es solo el de nuestra conciencia sino el de la realidad que funda la conciencia*¹⁷¹.

La superación de Heidegger, en este sentido nos dice Dussel, supone exactamente, el pensar a “el otro” -y no “lo otro”- como lo dis-tinto, sin un “lo Mismo” idéntico, originario y ámbito desde donde procede la di-ferencia. De ahí que se constituya el cara-a-cara, la proximidad, como experiencia *primera* y *radical* de nuestra humanidad.

De acuerdo con Levinas el Otro permanece infinitamente trascendente, extranjero. Como rostro, como presencia in-comprensible y es, desde esta incomprensibilidad, que se produce la epifanía, desde donde me llama y rompe con el mundo que pudiera sernos “común”. Se trata, nos dice, no de “lo Mismo”, ni siquiera de “lo otro” como di-ferencia óptica en “lo Mismo”; sino de “el Otro” que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa, que con-verge en el *encuentro* (hombre hombre): *encuentro* que es el origen mismo del mundo, alteridad meta-física y ética desde donde surge un nuevo horizonte ontológico; horizonte que desde nuestro *propio* mundo ha sido abierto desde la alteridad, realidad última y proximidad a la que vuelve el hombre en los momentos privilegiados de su historia para beber el agua de donde viene y vive su vida y que apaga su sed de dignidad y justicia (Dussel, PELLII1963, 123-4).

¹⁷¹ Véase: E. Dussel. *Historia de la filosofía y Filosofía de la liberación*. Libros Tauro. Textos completos. 1994. Pág. 156 (www.librostauro.com.ar).

Esto es lo realísimo para Dussel, lo que origina *acontecimientos*. Así, ante la idea del ser humano, ante el propio ser humano o de cualquier nuevo humanismo de que se trate, la posición originaria del *cara-a-cara* -ante la ontología de “lo Mismo”, que cosifica y transforma al ser humano en *medio* ante su pro-yecto totalitario egotista-, significa abrirse a lo real: al otro, en tanto que misterio de lo in-comprensible, de lo dis-tinto, al que hay que estar a la escucha de su palabra. Se trata de otra posición del ser, no ya como “lo visto” por los ojos en cuanto se descubre fundado en la Totalidad -relación hombre-cosa óptica u ontológica, económica, mundana-, sino en cuanto se descubre en lo *escuchado* y, por tanto, lo que procede desde un más allá de la Totalidad ontológica como proyecto histórico.

“Más allá de la doctrina de la potencia y el acto se encuentra el advenimiento al ser de algo desde la nada. La nada, ‘nada de sentido’ dentro de mi mundo (orden ontológico de la Totalidad de ‘lo Mismo’), el caos, lo real cósmico que no está en el horizonte de lo com-prendido, es ‘desde donde’ surge lo *nuevo* cuando procede de la libertad del Otro. La libertad del Otro, incondicionada con respecto a mi mundo, es nada...” (Dussel, PELL1973:124).

De ahí que en este tránsito a Levinas resulte altamente indicativo la interpretación que hace de la expresión heideggeriana “*Ser-ahí significa: estar sosteniéndose dentro de la nada*”, la cual la hace Dussel equivalente a: “*ex nihilo omnia fit*”. Develando así en el fondo del pensamiento ontológico de Heidegger cierto encubrimiento que remite a un fondo semito-cristiano. Y, es aquí, al parecer, desde donde se produce como punto de inflexión “la superación”. Pues la *nada* en este sentido no es el ser como ámbito iluminado indeterminado del mundo, sino como lo meta-físico, lo ético, lo transversal, *lo más allá* del horizonte ontológico de Heidegger, que es *discontinuo* con respecto a la mismidad del mundo como Totalidad. O, ¿es que acaso pone Dussel aquí algo que Heidegger en verdad no dijo? Ya que es de esta manera que desde la libertad del otro irrumpe en mi mundo *lo nuevo*, la novedad, lo no posible por la *potencia* de mi totalidad. De modo que desde la nada de mi mundo, el otro como libertad in-comprensible, es creado algo en ese mi mundo *desde y por* el otro, inesperada, imprevisible, gratuitamente, *ex ouk ónton, ex nihilo*. A la postre que vea Dussel coherencia entre el “mito adámico”, entendido como relato del origen del mal a partir de una *libertad autónoma* y no divina, y la creación *ex nihilo*, como in-novación *en* “lo Mismo”, ahora totalidad abierta hacia “el otro”, desde nada en mí: su libertad, pues, presenta en mi mundo la que en dicho mundo no tiene *antecedente*. En este sentido que “el otro” como *dis-tinto* y *exterior* al horizonte trascendental de “lo Mismo” pueda proponer algo *nuevo* desde su exterioridad real. Por consiguiente que, para Dussel, el cara-a-cara exprese entonces una relación irrespectiva que supera el hacer y el comprender, para abrirnos a un nuevo tipo de realidad: *la creación*, primeramente, como la praxis analéctica del otro autónomo y libre *en mi mundo*.

4.4. Del drama de la creación a la alteridad creadora

Contrario al *ethos* trágico del “eterno retorno”, para el cual todo es “lo mismo”, en la alteridad creadora¹⁷² el sentido del *ethos* es dramático e histórico, pues afirma que no hay Totalidad que totalice absolutamente al otro como persona; la libertad del otro es exterior al orden de la *pólis*, del *eídos* o el de “lo mismo” como reminiscencia.

“Para el *ethos* dramático del Adán tentado -y no del Prometeo encadenado-, hay historia en la apertura y efectuación de lo imprevisible desde *el Otro*, se conoce lo nuevo revelado por vez primera, y así la filosofía viene a anteponerse a la cotidianidad como el Otro, pedagógico y profético, y a fecundar el proceso igualmente con novedad (no sólo sacando mayéuticamente lo *ya dado*, sino aportando algo dis-tinto). Para el trágico, el hombre perfecto es el sabio (...), el héroe dominador (...) Para el *ethos* dramático de la libertad, el hombre perfecto es el que tiende al Otro con ‘amor-de-justicia’ (más allá del horizonte de la visión ontológica, hasta llegar al ámbito meta-físico donde se mueve dicha justicia), el pro-feta (que da su vida por el Otro en la historia del pueblo miserable, pobre, oprimido: vocación de ‘servicio’ y no de ‘dominio’ aristocrático del héroe de la Totalidad)” (Dussel, PELL1973, 126).

En resumidas cuentas, para Dussel, “el Otro” levinasiano se muestra en una doble prioridad: anterioridad en el orden de la constitución del mundo (*ordo cognoscendi*) ya que el mundo se abre ante “el Otro”; y, también, anterioridad aun en el orden de la constitución real (*ordo realitatis*), ya que procedemos del Otro tanto en lo biológico como en lo social. De esta manera su postura, al ir subsumiendo la idea levinasiana –de “cara-a-cara” o de la proximidad-, va quedando mejor definida ante la ontología heideggeriana. Así, de la idea de lo pre-filosófico se desplaza a la idea de exterioridad. No obstante, ¿hay algún cambio significativo en ello? ¿Resulta equivalente la acepción que tiene el “Ser” en Heidegger y la que tiene el “Otro” en Levinas? La ecuación sería la siguiente Ser = Otro (Exterioridad); Ente = Alteridad. Como no es tan pertinente la segunda cuestión (es decir la relación Heidegger-Levinas), concentrémonos en la primera (Dussel-Levinas). Para continuar demostrando nuestra hipótesis observemos los siguientes párrafos:

“Desde la exterioridad cósmico-real las cosas irrumpen en ‘el mundo como totalidad’ *manifestándose*; desde la extrema exterioridad aparece en el mundo el rostro del Otro y se expresa como *revelación*. En el orden de la constitución real el Otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad). La Alteridad, analécticamente, se refiere a la exterioridad de la constitución real *eventual*, humana. La *manifestación* cósmica se produce desde o en vista de una revelación del Otro, en el orden de la verdad del ser (...). La revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de mi mismidad” (Dussel, PELL1973:126-7).

De manera que, si la ontología heideggeriana de la Totalidad se fundaba en el “pro-yecto ad-viniente” como comprensión del ser, la ética de la alteridad se abre ahora para Dussel, por sobre el proyecto de la totalidad mundana, hacia el otro. Es decir: el yo personal se abre

¹⁷² El “cara-a-cara” como principio expresa, para Dussel, una relación irrespectiva que supera el hacer y el comprender, para abrimos a la creación como un nuevo tipo de actualidad; y esto, primeramente como *praxis* analéctica del Otro autónomo y libre *en mi mundo*, aportando como don, regalo, gratuitamente, lo nuevo, aquello para lo cual yo no tenía *dynamis*.

al otro (es fundamento para su existencia), el nosotros como cultura a los otros, y el nosotros como humanidad al Otro absoluto, al infinito; garantizando la imposibilidad de mediatizarlo y como apertura perenne y escatológica ante la historia.

“De la misma manera, cuando más otro es ‘el Otro’, más *nada* es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre. El Libre absoluto, la Nada absoluta de mismidad creada, la Negatividad pura es el Otro absoluto, el Creador de la constitución real de las cosas y los hombres” (Dussel, PELL1973:127).

De aquí que de ahora en adelante en el discurso dusseliano emerja un nuevo plexo de categorías. Entre ellas: la de analéctica, alteridad, nada, otro, libertad, creación y novedad; las cuales se oponen a la de totalidad, “lo mismo”, necesidad, eterno retorno y a la de inmóvil. De manera que, en la analéctica de la alteridad, como *prius*, siempre hay una relación creativa e irrespectiva, es encuentro de libertad-libertad (y, solo desde la relación libertad-naturaleza) por ello es metafísica o ética. En la alteridad hay diálogo entre “el mismo” y “el otro”, diálogo histórico progrediente en la novedad, curso creativo, dis-curso (*correr-a-través-de la novedad de la alteridad*). Discurso que es la historia humana, la vida ex-sistente¹⁷³ de cada hombre desde su generación intrauterina hasta la muerte. La historia, el discurso, es el *entre* “lo mismo” y “el otro” como exterioridad cuyo misterio nunca se agota ni se revela enteramente en ese dis-curso. He aquí la vía de su constitución y su trasfondo semita judeo-cristiana.

Desde su nacimiento, como ultimidad escatológica, el hombre es un polo de libertad *distinto*, una aparición *ex nihilo*; alguien que como libre, en su real concreción hasta el fin exige derecho, justicia, amor, aún más, puro amor de bondad, pues no se trata de que el hijo perpetúe algo en el ciclo del eterno retorno de “lo mismo” sino de que se ame con puro amor de bondad. *Novedad* de otro a otro.

Apostilla Dussel, que la ontología heideggeriana no analizó con arraigo para nada esta cuestión, ni tampoco lo relativo al placer, la satisfacción, la voluptuosidad del tacto, del gusto, de la ingestión (“apagar el apetito”). Las cosas del mundo, considera nuestro filósofo, antes que “a la mano” u “objetuales”, son cosas de *la vida*: cosas que gustamos, que nos producen sentimientos de injusticia, de alegría o pena al respirarlas, mirarlas o alimentarnos de ella. (Nota.134)

“Ese ‘Otro’ que nace (el hijo) no es di-ferente; no se trata de un *individuo* di-ferente a otros individuos de la *especie* humana. La ‘di-ferencia’ es una categoría lógica inadecuada para describir el misterio de un hombre, polo autónomo y libre misterio de originariedad que sobrepasa el pensar mismo y al que nos aproximamos con la noción de ‘dis-tinto’. El hijo no di-fiere dentro de algo común: es inalienablemente ‘el Mismo’, otro que todo Otro: único: *nada* con respecto a todo horizonte ontológico anterior; *libre*; pro-creado incondicionalmente como *novedad* in-novadora. Es

¹⁷³Aquí “ex-sistencia” no es ya como para Heidegger trascendencia, ser-en-el-mundo... “Ex” indica la nada como libertad paterna pro-creante; “sistencia” (de *sistere*) es el “estar puesto desde la nada en el ser”. Ex-sistencia=pro-creado (Nota 377 de PELL).

re-creación del tiempo y no retorno. La fecundidad crea un *nuevo* tiempo, una nueva historia; no simplemente pro-duce un eslabón del mismo ciclo eterno” (Dussel, PELLII973:136).

La *fecundidad* que nace de “ese Otro” sólo es comparable a lo infinito como lo “absolutamente Otro”. Se trata, por tanto, de situarse más allá de la ontología del ser heideggeriano, del conocimiento como recuerdo o reminiscencia, lo mismo que del *ego cogito* de Descartes o del despliegue de la conciencia subjetiva del hegelianismo. El hombre es en esencia, ahora, un ser ético-metafísico desde su sensibilidad, desde su concreción, en definitiva, desde la carne. Y, similar a Levinas, el develamiento del otro como ente, como base del conocimiento y sentido, le antecede la relación con lo “absolutamente Otro”. La significación sorprende al pensamiento mismo que lo ha pensado; de modo que, el plano ético precede al plano de la ontología. Tener conciencia es estar en relación *con lo que es*, como si el presente de *esto que es* no estuviera totalmente realizado y constituyera solamente el *porvenir* de un ser recogido. *Tener conciencia es precisamente tener tiempo*. Es sociedad y, por ello, es tiempo. Así, le ayuda Levinas a Dussel a salir de la filosofía de Parménides y, más aun de la de Heidegger, pues para él la filosofía misma constituye un momento de este cumplimiento temporal, un discurso que se dirige siempre a Otro. *La trascendencia es tiempo y va hacia el Otro*. No obstante, el Otro no es el término, ya que no detiene el movimiento infinito del Deseo. Deseo que, como aventura de la paternidad de la trans-sustanciación, es independiente del ser separado y su trascendencia -el ser para el Otro-, como bondad correlativa del rostro que funda una relación más profunda e incesante de fecundidad: la concepción del hijo. De ahí que sea la infinitud la que hace la esencia del tiempo y la esencia del tiempo no es ser sino Deseo.

“En realidad -nos dice Levinas- el ‘¿quién es?’ no es una pregunta y no se satisface por un saber. Aquel a quién se le plantea la cuestión *se ha presentado ya*, sin ser un contenido. Se ha presentado como rostro. El rostro no es una modalidad de la *quididad*, una respuesta a una pregunta, ni un conocimiento poseído *a priori*, sino Deseo. El *quién* correlativo del Deseo, el *quién* a quien se le plantea la pregunta es, en metafísica, una ‘noción’ tan fundamental y tan universal como la *quididad* y el ser y el ente y las categorías” (Levinas, TI2006:194).

No puedo ciertamente -nos dice Dussel- *pensar* el horizonte en el que me encuentro como absoluto, pero me *mantengo en él* como un absoluto. Precisamente mantenerse en él difiere de ‘pensar’. El trozo de tierra que me sostiene, no es solamente mi objeto; sostiene mi experiencia del objeto. Los lugares pisados no me resisten, sino que me sostienen. La relación con mi lugar por esta ‘sustentación’ precede al pensamiento y al trabajo. He aquí lo “pre-ontológico”, lo único que en Dussel proviene de lo dis-tinto y en Levinas de lo idéntico, condición de toda enseñanza. Efectivamente, Levinas para Dussel no trasciende la diferencia, pues propone el acceso al propio yo a través de la diferencia intrínseca que constituye al yo en cuanto finito. Dussel aunque considera su finitud, la vía que propone es analógica, la cual descarta Levinas. De ahí que, en cambio, proponga el concepto de lo “dis-tinto” como vía constitutiva de alteridad. Vía que responde mejor, en el marco de la crisis de la filosofía contemporánea, a su criterio de sentido. Pues en Levinas el pretendido

escándalo de la alteridad supone la identidad tranquila de lo Mismo, una libertad segura de sí misma que se ejerce sin escrúpulos y a quien lo extraño sólo trae malestar y limitación, pero que puede perder su tranquilidad si lo otro, en lugar de atacarlo, al surgir en el mismo plano que él, le habla; es decir, se muestra en la expresión, en el rostro y viene de lo alto. Al parecer quiere sugerir Levinas la bondad en toda su infinitud, pues lo infinito en mí implica un contenido que desborda el continente a la vez que rompe con el prejuicio de la mayéutica sin romper con el racionalismo; porque esta idea de lo infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, es decir, instaura la ética. La actitud de un ser cuyo existir mismo consiste en dar pie a una incesante recepción a la enseñanza como desbordamiento de sí. Pensar, en su esencia temporal, es expresar esta idea de lo infinito o ser enseñada. Y, en esto, encontramos cierta similitud con Dussel, aunque al parecer el camino no sea el mismo. Sin embargo, he de aclarar que nuestro propósito no es establecer en dónde hay similitud o en qué coinciden o divergen ambos pensadores, sino exponer principalmente las implicaciones de las bases constitutivas de su idea de alteridad.

He aquí justamente, a raíz del rescate de la lectura del último Heidegger y fundamentándose en la crítica a la “comprensión derivada”¹⁷⁴ de la existencia como fundamento del *ethos*, donde se produce en Dussel cierto despejo y desembarazo en relación al fundamento resultando, desde luego, ésta comprensión inadecuada. Pues la mera *similitud* puede llevar a la *confusión* sino se indica la distinción. Y, de ahí, lo inadecuado que resulte la “comprensión derivada”, pues ésta capta el ente y sus distinciones originarias confusamente¹⁷⁵. De aquí la importancia de la *comprensión originaria*, de una comprensión que emerja desde el fundamento. Pero, ¿cómo es que ha quedado desapercibida esta comprensión desde los presocráticos hasta la consolidación del mismo pensar “Totalitario” como el de Hegel y el heideggeriano? Con relación a este último hagamos un breve escarceo.

¹⁷⁴ La comprensión derivada resulta a Dussel, por tanto, “inadecuada” pues ésta capta el ente *confusamente e incluyendo* sus distinciones originarias. Al confundir sus distinciones es “inadecuada”. La noción analógica (“ser”) tiene un ámbito de semejanza, donde modos originarios del ser coinciden; pero al mismo tiempo tiene cada uno un ámbito *irreductible o distinto* que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante (Dussel, MFL, 1972, 202).

¹⁷⁵ ¿Qué quiere decir Dussel con *inadecuada*? Será porque esta *comprensión derivada* supone una comprensión que es fundamental y al mismo tiempo cotidiana y, que como el ser heideggeriano, es luz que ilumina y por ello no puede verse; el fin desde el que todo se elige y por ello no puede elegirse; fundamento de toda palabra y por ello inefable como el Decir de Levinas. En su “*Filosofía de la liberación*”, lo que Dussel denomina comprensión es ese habérselas de la persona con el mundo -y no con las cosas- como totalidad. En este sentido el acto comprensor es pre-conceptual; de ahí que distinga entre comprensión del mundo como totalidad e interpretación del sentido o comprensión derivada (fundante) que descubre en los fenómenos o entes intramundanos su realidad, su anterioridad esencial de lo *de suyo*, su esencia anterior al sentido, su constitución cósmica que concomitantemente aparece con el sentido (Dussel, FL2011:60-61).

4.5. Lo transontológico: muerte del otro en la espera y metafísica de lo dialógico como fundamento de la ética liberacionista

A partir de los escritos que datan desde 1955, Dussel observa en el pensamiento de Heidegger una insistencia renovada al plantear la relación hombre-ser. En su obra sobre Nietzsche, por ejemplo, hace notar que cuando Heidegger dice que “el ente en totalidad es Voluntad de Poder; y que también, el ente en totalidad es eterno retorno de lo mismo”; ambas fórmulas le indican como en su radicalidad se usa el “es” en diverso sentido, pero en mutua pertinencia, es decir, que lo que quiere señalar Dussel es su *coimplicación*; la cual expresa Heidegger que se determina a sí misma esencialmente desde la coimplicancia de la *constitución* (Voluntad de Poder) y el *modo* de ser (Eterno retorno de lo mismo) como momentos relativos uno al otro de la entidad del ente¹⁷⁶ (Heidegger, Nietzsche, I, 1961: 463-464).

Al parecer de Dussel, a partir de *Galassenheit* (1959), todo comienza a comprenderse mejor. Más allá del mundo técnico del sujeto-objeto, del trabajo-producto, el hombre descubre una nueva actitud: ‘la apertura ante el misterio’, ‘la serenidad ante las cosas’, porque “estando a la espera nos liberamos”. Este horizonte es el horizonte o límite del mundo que explicita más allá de *Ser y Tiempo*, ya que todo lo comprendido estaba ligado a un “horizonte trascendental de representación” y lo que hace ser a este horizonte es la apertura en su aspecto que se torna hacia nosotros como “acontecimiento coapropiativo” dentro del esencial origen del ámbito de “lo mismo”, donde aparecen las diferencias. De modo que a partir de este momento para Heidegger, “el horizonte es algo distinto: otro que un simple horizonte”. Observa Dussel que, lo otro es otro que sí mismo y así lo mismo que él es (*das Selbe*): lo idéntico. Es la apertura “misma” sin más, como “ámbito”, algo que nos enfrenta como lo que adviene, como un encuentro que nosotros no podemos fijar porque éste se abre por sí mismo. A su juicio, se intenta; sin embargo, no se logra salir del círculo aunque nos enfrente a una ilusión, a una apertura en cuyo seno el ser parezca como diferencia y no-totalidad. “Secretamente” para Heidegger, ante la simple apertura, la libertad del otro como una de las dimensiones de la realidad se presenta como algo irrebasable. Aunque se conciba el momento en que el pensar se abra al ámbito de la espera a fin de liberarnos, Heidegger no logra rebasar la totalidad de lo mismo. La justifica, hasta con alevosía. Y aunque para Dussel Heidegger nos diga en *Galassenheit* que, “sólo

¹⁷⁶ Lo cual no es para Dussel más que la moderna expresión de la relación hombre-ser que desde siempre está a la base de toda metafísica. “Lo Mismo”, como *Totalidad de sentido*, sin embargo, al no estar nunca totalmente totalizada también le indica que, desde su interioridad y desde su propia identidad, es entonces donde proceden los momentos diferenciales que, aunque por esencia “in-clausa”, y “fluyente” la temporalidad, entendida esta como lo ad-veniente, ha venido a quitarle posibilidad de cerrarse en virtud de sus posibilidades existenciales. No obstante, “Lo Mismo”, en cuanto Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo (Dussel, PELL1973, 97). ¿Pero, cómo aún superar o ir “más allá” de Heidegger?

habiéndonos liberado del horizonte mundano como totalidad última es que podemos simplemente esperar” (“serenidad ante las cosas”), la cuestión de situarse desde la perspectiva del otro resulta, desde su postura, imposible (Dussel, PELL1973, 99).

De ahí que “la espera” o “la serenidad ante las cosas”, como entidad de “lo mismo”, lo que representa para Dussel es la muerte del otro como otro (lo dis-tinto) antes de su nacimiento. Siendo la cuestión fundamental que se formula la de si es posible pensar la *diferencia ontológica* del ser y el ente desde un *más allá* de “lo mismo” o bien como ámbito de la espera. ¿Cómo es posible “dar tiempo al tiempo” cuando millones, a cada instante, padecen de injusticia, son víctimas de la exclusión y la violencia o mueren de hambre? ¿Acaso no hay en Heidegger, en su modo de pensar -y el manejo impersonal de “lo neutro”- perversidad e indiferencia, lo que se traduce en una especie de fría e insólita crueldad? ¿Acaso no es la muerte del otro nuestra propia muerte? Más que el preguntar, o mejor, el escuchar desde la serenidad, ¿dónde está en Heidegger la capacidad o la sensibilidad de escuchar y oír desde el corazón mismo de lo vital? ¿Qué motiva y cómo descubre Dussel un movimiento del pensar que, superando el momento de la espera se abre, desde la acción de lo dialógico, a la realidad latinoamericana? He aquí otro momento culminante de su crítica a Heidegger al mismo tiempo que de irrupción ante la alteridad del otro.

Si la cuestión del ser resulta irrenunciable para Heidegger lo que en verdad le resulta a Dussel inevitable es la cuestión ética relativa a la alteridad. A ésta antecede la relación con el ente la cual se expresa en el mundo de la acción. De ahí que, desde el punto de vista fenomenológico, el plano de lo ético y lo político preceda al de lo ontológico.

La nueva generación argentina de filósofos a partir del II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba 1971) lejos de repetir temas europeos de moda plantea (honrando la postura de Alberdi) como renovada la problemática sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana frente a una filosofía universalista europeo-norteamericana. El alegato presentado por Dussel como ponencia en dicho Congreso en contra de la ontología tradicional y la “metafísica del sujeto” -que también retoma desde Heidegger- se podría resumir en la idea de que esa “metafísica” (del “*yo conquiro*”) -expresión temática de la experiencia fáctica e ideológica del dominio imperial europeo sobre las colonias-, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominador-dominado. Pero, si hay voluntad de poder, hay alguien que sufre ese poderío. Con Hegel y Heidegger la ontología europea como expresión de una *voluntad de poder* o modo de ser ha secularizado a nivel ontológico una posición ideológica de dominador, de conquistador y ha logrado geopolíticamente, por medio de una pedagogía inconsciente pero prácticamente infalible (¿?), que las élites ilustradas sean en las colonias los sub-opresores que mantengan a los oprimidos en una “cultura de silencio” y que, sin saber decir “su palabra”, sólo escuchen también de sus filósofos alienados, palabras que los

alienan. Por consiguiente, la tarea del pensar latinoamericano, al intentar superar la modernidad, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en el oculto ser latinoamericano dependiente y oprimido. Desde ese punto de vista nos sigue diciendo que, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho por el nordatlántico, deja de significar ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado en lo académico o lo teórico. Esta mera “repetición” no-crítica es ahora una culpable adhesión con vida, pensar y palabras, a una auto-domesticación para que otros aprovechen en todos los ámbitos (desde lo económico hasta lo espiritual) los beneficios de la opresión prohijada por el opresor.

De manera que se dejó ver en ese II Congreso, en el que así habló Dussel, que había surgido como oposición al gobierno de Onganía en distintas universidades, todo un movimiento de estudiantes y jóvenes profesores que con respaldo popular¹⁷⁷ intentaban no sólo la reforma pedagógica en la universidad argentina, sino también y primordialmente encontrar de hecho la manera de realizar la crítica tanto a Hegel como a la ontología heideggeriana. De modo que, una nueva generación de filósofos luchaba por superar los planteamientos de las dos generaciones anteriores a las cuales dieron respuestas. La irrupción de estos filósofos (entre ellos: Juan C. Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Enrique Guillot, De Zan, Kusch, Kienen, H. Cerutti, A. Roig y el propio Dussel) han dejado un sello indeleble en la historia crítica del pensamiento latinoamericano. Esta nueva generación, entroncada en la fenomenología -en especial el caso de Dussel- es sacudida por la filosofía de la exterioridad de Levinas y la teoría crítica de la sociedad suministrada por la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Adorno, Horkheimer, E. Block y Habermas) y, aunque no había unanimidad de criterios, se propusieron dar los primeros pasos a fin de establecer una filosofía política que desde Latinoamérica tomara muy en serio la crítica a la ontología así como la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales.

Las Jornadas en El Escorial (1972), recuerda Dussel, le resultaron memorables porque en ellas, -nos dice- además de dialogar juntos, los que “nos conquistaron” tuvieron la positiva actitud de escuchar lo que planteaban tanto los que participaban en el movimiento teológico de liberación como en el de la filosofía (o praxis) de la liberación. Movimientos desde los cuales se efectúa la crítica a la secularización de la cristiandad, cultura que mancomunada con el capitalismo liberal, como *totalidad* o “sistema-mundo” decreta la “muerte de Dios”. Como resultado de todo esto, se va perfilando en Dussel una serie de categorías que le

¹⁷⁷ Este movimiento histórico popular se emparentó con algunas ideas filosóficas que pretendían cambiar la realidad, no obstante la necesidad de clarificar y demarcar nociones que tendían a ser unívocas tales como pueblo, clase, nación, cultura etc. Siendo así, dentro de la ambigüedad propia del populismo, el concepto de pueblo el que cobraría la mayor importancia; pues, el concepto de clase, según algunos científicos sociales, no se explicó lo suficientemente bien dentro del contexto social argentino. “Pueblo”, no obstante, pudo ser pensado desde la compleja relación con la categoría de clase. Ahora bien, la problemática entre filosofía e ideología se inserta en el mismo fuero de la reflexión liberacionista.

permitirán interpretar, en base a una teoría del conflicto, la compleja realidad latinoamericana¹⁷⁸.

Paradójicamente, esta totalidad, como sistema opresor, opera como ontología o fundamento de la guerra. Pues la guerra está incluida en la lógica de su teología y ésta lógica es imposible de superar cuando se plantea el supuesto de que “Todo es uno” y se le simboliza en “Dios”. La filosofía de la liberación, al hacer su *denuncia* ya no era una mera y simple aspiración “mencionada” sino ya todo un *movimiento*, una realidad en marcha: hablada y publicada a los cuatros vientos en una serie de escritos que van desde 1971 al 1976¹⁷⁹.

Siendo la conciencia socializada y cada vez más víctima de una coacción totalizadora, se trata, como bien nos lo dice X. Insausti al interpretar la teoría crítica de Adorno, de una imagen del mundo, de una realidad pervertida por una voluntad de dominio destructiva, cuya pretensión de validez cae por su propio peso¹⁸⁰. Para Dussel la primerísima tarea de la filosofía en esta situación no puede ser otra que pensar esta totalidad y decir “lo indecible”. Y, en AL, casi todo el pensamiento, estaba suscrito a esta totalidad ontológica, mientras que ahora, a partir de la crítica de Dussel a la visión hegeliana y a la ontología heideggeriana se trata de la denuncia de un proceso total, global y, de una manera diferente, en consecuencia, se abría paso por primera vez a la alteridad metafísica. Las obras que consolidan esta nueva fase son: *Caminos de liberación latinoamericana* (1972), *Método para una filosofía de la liberación* (1972) y, principalmente, las extensas reflexiones que realiza en *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, II, III, IV y V (1970-75). En este marco teórico-práctico y de retorno del peronismo al poder, nos dice Dussel que la filosofía de la liberación tenía su razón de ser. Había que clarificar muchos conceptos que usaban los militantes. Nuestro pensar entroncaba con un proceso popular real, histórico, activo. Se tenía una experiencia inédita. Quizá nunca la filosofía argentina había podido dirigirse de manera más directa, comprensible y útil al dirigente político de base de toda Latinoamérica. De ahí que su propuesta político-filosófica, en virtud de esos

¹⁷⁸ Estas categorías (Imperio vs. Colonia, Totalidad vs. Exterioridad, Centro vs. Periferia, Opresor vs. Oprimido, Victimario vs. Víctima...) comienzan a fundamentar la base de su teoría ahora cimentada en Marx, en el conflicto. Sólo desde una metafísica de la alteridad o de la liberación que supere la ontología ideologizante en vigencia, -piensa Dussel- se pueden clarificar operativamente todas esas nociones.

¹⁷⁹ Dejamos entender que no se trata de un movimiento unívoco y cerrado sino que hay -como bien lo plantea C. Beorlegui en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2006) y otros ensayos sobre el pensamiento filosófico en AL-, corrientes de pensamiento al interior de la Filosofía de la liberación, ninguna es acabada, pues se trata de un movimiento complejo, ramificado. Incluso H. Cerutti en *Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (1983) señala 4 corrientes: la ontologista (Kusch), la analéctica (con Scannone, O. Ardiles y Dussel a la cabeza), la historicista (A. Roig) y la problematizadora (Cerutti). Resultando atinente la observación que hace Beorlegui de que en esta clasificación hay que tomar en cuenta a Ellacuría y hacer justicia.

¹⁸⁰ Xabier Insausti. “Adorno y Hegel”. País Cultural. Ministerio de Cultura. Año IX. No. 16. República Dominicana. 2014. Pág. 15.

acontecimientos y su cimentación en una nueva orientación ético-metafísica, sobre nuevas características, lo cual no es óbice para que, en términos generales, la ambigüedad propia del populismo¹⁸¹ posibilitara el hecho de que algunos de los críticos de la ontología y del imperialismo, que formaban parte de la generación de la filosofía de la liberación, asumieran posiciones de extrema derecha dentro del peronismo. A estas alturas, refiere German Maquines¹⁸² que la filosofía de la liberación pretendiera dos cosas: la primera, ser superación de la ontología; es decir, del universalismo abstracto de la filosofía moderno-europea, ideología de ideologías justificadora de la voluntad de poder que el nordatlántico ejerce sobre la periferia mundial; y, segunda, superar igualmente el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos; para, como nos dice Dussel, clarificar las categorías que permitan a los latinoamericanos, clases dependientes y dominadas, liberarse de la opresión del neoliberalismo como fundamento del sistema imperante mundial, neocolonial.

Perón, definitivamente, se apoya cada vez más en la derecha. La izquierda, ante lo que acontece, se siente decepcionada y es perseguida. Mientras que va surgiendo una tendencia liberacionista que señala las contradicciones de la praxis política populista, pero sus críticas comienzan a molestar. Ante tal situación, Dussel, aunque paralelamente sigue una posición teológica crítica, trata de ir, cada vez más, fundamentando el giro crítico-filosófico que va dando a su pensamiento. Pues entiende que lo peor que podría hacer la filosofía a la política es transformarse ella misma en ideología. De ese modo sólo podría justificar las consignas, mientras que guardando la distancia crítica podría ayudar a mostrar la vía que a veces se torna difícil. La filosofía agrega criticidad al proceso, pero no se confunde espontáneamente con él. Por ello la filosofía es peligrosa para la ideología y tiene un sentido, porque sólo se combate lo que se teme o lo que se piensa que tiene alguna importancia. Piensa al igual que su maestro, Y. Jolif, que la muerte de la filosofía es la indiferencia. De ahí que, Dussel, no se abstraiga de las situaciones políticas. Su discurso ya no es un discurso “universalista” y academicista, es un discurso *situado*, es decir, atinente a una situación existencial y a una exigencia político-social. Exigencia que hace que atentaran contra su vida y la de su familia una noche de octubre de 1973, cuando un grupo de extrema derecha le acusa de “marxista” y le coloca una bomba en su casa con un panfleto que decía: “por envenenar la mente de los jóvenes”. No eran simples conjeturas. Estaba claro que lo que ahí se aludía era a su actividad político-profesional. Luego, el 23 de marzo de 1975, es expulsado –lo mismo que

¹⁸¹ H. Cerutti concluye que, para el subsector que ha denominado populista de la ambigüedad “abstracta”, el punto de partida es una experiencia fideísta que se trata de justificar y operacionalizar filosófica y políticamente. Punto de partida ético que está ubicado en la continuación, mediante una reelaboración de la tradición judeocristiana, de la crítica heideggeriana a la modernidad y de ésta a la crítica levinasiana.

¹⁸² Véase Prólogo a la *Introducción a la Filosofía de la Liberación* de Dussel, (1979).

otros colegas de su generación¹⁸³ - de la Universidad Nacional de Cuyo, en la que había estudiado y profesado cátedra de Ética durante seis fecundos y agitados años. El grupo generacional que se expresó en ocasión del Congreso de Filosofía de Córdoba, frente a esas circunstancias políticas, quedó desmantelado. De modo que Dussel no tuvo más que partir al exilio (México).

Este momento antes del exilio está precedido por un hecho importante en la evolución del pensamiento de Dussel: la lectura de *Totalidad e Infinito* (1971) de Levinas que, en sus inicios, le pareció extraña, pero que le despierta del “sueño ontológico”, mejor, del fundamentalismo ontológico heideggeriano. Se produce, entonces, en él, una especie de subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido -confiesa. Pues esta obra le permitió superar, ante la fenomenología y la ontología heideggeriana, la anónima circularidad y la trágica alteridad del otro. De esta manera, se efectúa la comprensión de la exterioridad del otro, del pobre, cuestión central en su filosofía de la liberación. Es el paso definitivo de la totalidad a la alteridad, es decir, de la ontología a la metafísica del otro. La obra de Levinas le devolvía de nuevo a los orígenes semitas, a reencontrarse a partir de una experiencia originaria vivida desde la cultura y comenzar a repensarla a nivel metafísico-filosófico. En definitiva, a darse cuenta en ese entonces que era necesario comprender que el otro en tanto que otro no es equívoco sino un *aná-logos*; que si bien no es unívoco como una cosa en la totalidad de mi mundo, tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. “El Otro” (levinasiano) posee la exterioridad propia e inconmensurable de la persona (rostro) que, aun cuando se revela, no es en su esencia comprensible; pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de la liberación, llega a comunicarse históricamente. Para este momento esta cuestión tiene, para Dussel, carácter de extrema urgencia. Sin embargo, necesita una mayor clarificación.

4.6. Sentido metódico del filosofar. ¿Hacia un realismo escatológico?

En Dussel la cuestión metódica relativa al ser tiene su arraigo en Heidegger. No obstante, la superación del fundamentalismo ontológico es algo que va teniendo, cada vez más, su enclave en el territorio de una metafísica de la negación desde la positividad. Esto resulta indicador de la posibilidad de un movimiento dialéctico que, al asumir la crítica social del hecho de la dominación, avanza hacia el ámbito de una metafísica del otro. Método que le permitirá desplegar a Dussel el camino de un filosofar desde la realidad de AL. En ello reside toda la noción de “negatividad primera” y, por ende, de la irrupción en su pensamiento de una concepción liberadora del otro en tanto que otro. Otro, sin embargo, que desde la negatividad de su condición, no le queda más que afirmarse *desde sí mismo*

¹⁸³ El concepto de generación parece implicar más lo coetáneo (compartir una edad y situación vital) que lo contemporáneo, pues lo contemporáneo exige compartir, al menos, una determinada visión de lo real, un mismo “mundo”, para poder hablar de una misma generación.

como otro; dicho acto como exterioridad es revelación, creación, novedad, peor también, pro-vocación e interpelación. (Dussel, PELLII1973:92).

Para la *ética de la liberación* la cuestión de las normas, leyes, virtudes, valores y aun fines debe situarse ya “dentro” de la problemática de estas tensiones: totalidad/exterioridad; sistema vigente/utopía; capitalismo dependiente/alternativa liberadora... Se trata de repensar la totalidad de los problemas morales desde estas tensiones. Desde la perspectiva y las exigencias de la *responsabilidad* en pos de una alternativa social y política que permita luchar por un *nuevo orden*; aunque dicha alternativa sea utópica o se corra el riesgo de que pueda originar alguna catástrofe. De ahí que diga Dussel, al igual que W. Benjamín, que mientras haya un mendigo será necesario que haya mito (utopía). Pues el mendigo es el otro y el mito, una modalidad como alternativa. Por tanto, que la ética de la liberación se mueva desde la afirmación ética del otro real, existente e histórico. He aquí su fundamento, el *momento positivo* -transontológico- de arranque o punto de inicio de la negación de toda negación: lo *analéctico*.

El origen del método parece coincidir con el de la filosofía. Por ello, justamente en este tránsito, para Dussel es necesario repensar el sentido de la filosofía y su “nacimiento”, ya que el método le conduce como constante y, desde la cotidianidad o lo no-filosófico, al ámbito del filosofar; es decir, a un modo de ser en el mundo que no sólo requiere un pensar *originario* sino, en esencia, un *saber* pensar la “cuestión” del filosofar, que es primeramente un pensar *fundamental*. Empero, lo obvio, en tanto aparece como evidente oculta no sólo una significación sino, también, una crisis. Crisis que es alejamiento, ruptura o separación que juzga, problematiza y lanza, desde la muerte de la cotidianidad, a un estado de extranjería como momento existencial o posibilidad de salir de la “segura” cotidianidad e introduce a una “situación límite” de desarraigamiento y desquicio. Es el tránsito a la situación de exterioridad.

“De alguna manera el que se ‘introduce’ en la filosofía se torna extranjero, pero no por ausencia sino por presencia en el ámbito originario del ser olvidado y oculto” (Dussel, PELLII1973:137).

De ahí que Dussel convenga en que para que el pensar aflore desde la comprensión cotidiana sea necesario una *conversión ética*, un desgarramiento del *ethos*, para que desde la crisis se pueda enderezar la existencia hacia otro modo de vivir o de ex-sistir. Refiere así una conversión *dolorosa* (o muerte de uno mismo) que siempre debe ser comenzada de nuevo. Pues si el filósofo no tiene lugar en AL es porque al refugiarse en lo académico ha dejado de soslayo lo cotidiano, la ciudad. La filosofía muere, nos dice, cuando deja de ser enfrentamiento a muerte con la verdad y la justicia. La filosofía en tanto que metódica del fundamento es *pasaje* a la trascendencia, es salto hacia el abismo del pensar ontológico. La vocación ética o existencial es un proyecto de “*estar-en-la-verdad*”. En este sentido que la filosofía sea *negativamente*: ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano, un jugársela ante la Totalidad. *Positivamente*: acceso a una trascendencia. Y, este “camino de acceso”

(*méthodos*) parte de la cotidianidad para llegar en el pensar, por un pasaje, a la trascendencia, ámbito desde el cual deberá retornar a la cotidianidad. Pues el hombre, aunque sea esencialmente temporalidad (trascendencia o pro-yecto) puede caer por la cotidianidad en lo obvio. Un pensar que se afine en la esencia misma del hombre le permitiría permanecer en un estado de apertura, en un movimiento siempre inclauso, es decir, en la utopía de un pasaje hacia la totalidad nunca totalizada. Por tanto, el filósofo¹⁸⁴ para Dussel, no es el *sofos* (sabio), sino el que “tiende a lo sabio” (*filéo to sofón*), y “lo sabio” es el ser dialécticamente fluyente en la historia como manifestación finita del ser en cuanto ser.

Ahora, en cambio, al tratar de ir más allá de Heidegger, no se trata ya de una “de-ducción ontológico-óptica”, sino de una “de-ducción meta-física”; es decir, desde el otro como exterioridad y como *a priori* real, conocido *a posteriori* por su propia revelación. Esto le permite ver la totalidad como totalidad gracias a la apertura de un proyecto liberador del cual se deduce como norte la praxis como trabajo servicial. Por tanto, dicha deducción es descubrimiento de un sentido unificado y novedoso de la acción: el de su fundamento o estatuto antropológico-social y meta-físico: *la eticidad*; y, el de la deducción de la praxis liberadora: *la moralidad*.

Así, concluye que, desde su positividad, la alteridad como la realidad del otro, no puede de-mostrarse; sólo se *muestra* por el absurdo. Su irrealidad torna absurda la totalidad. Lo primero no puede mostrarse desde nada anterior, porque no hay anterioridad que lo soporte. El otro como otro es indemostrable, insistematizable; sin embargo, es el comienzo de toda de-ducción. De modo que, la negatividad del otro es como un vacío que siempre impide al círculo cerrarse como una totalidad cumplida. He aquí el misterio de la libertad que siempre nos relanza escatológicamente como historia.

4.7. Del paso metódico esencial: lo ana-lógico

El método dialéctico corresponde a una ontología de la identidad. No obstante, esta comprensión del ser como totalidad excluye, a pesar de su historicidad, al otro o declara su exterioridad como neutra e intrascendente en el pensar filosófico. A partir de la crítica de la ontología tradicional efectuada por Heidegger es que, a inicios de los años setenta, se propone Dussel mostrar cómo, *más allá* de este pensar de la identidad, del fin de la historia y el saber (extrema veleidosidad hegeliana), se encuentra todavía un momento

¹⁸⁴ Sólo se asombra ante situaciones y el mundo, como tal, el filósofo, el artista y el místico. Sus posturas son, primeramente, idénticas, ya que consisten en una “com-prensión” misteriosamente explícita del ser del ente, una apertura hacia el ser manifestado. De modo que, todo hombre es artista, místico y filósofo en algún rincón de su ser, sólo difieren en el modo de comunicarlo. No obstante, Dussel, ve necesario diferir entre dos modos de pensar, siendo ambos legítimos e imprescindibles: el pensar que calcula y el pensamiento que medita.

antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico. Es a partir de este proceso de crítica a la metafísica de la subjetividad y, con ella, a la antropología tradicional, que Dussel le echa en cara a Hegel no haber comprendido la esencia de la verdad. Es a partir de ahí, como hemos visto, que Dussel trata de resituarse. Así, a la vez que desembarazarse de Heidegger, trata de ir *más allá* de éste a fin de dar un giro radical y provocar la apertura a un pensar *analéctico*. Se quiere indicar con el prefijo griego *ana* un “más allá” del horizonte ontológico como totalidad. El momento antropológico ha llegado, de ahí que la “carne” como totalidad *unitaria*, como fundamento del sufrimiento y revelación trascendente del ser humano. Éste *ana-logos* o ir *más allá del pensar*, se origina, no obstante, como trascendencia *desde* la interioridad del sistema. De ahí, que emerja y contenga la originalidad de una experiencia originaria, pre-filosófica, que luego deviene en su discurso en *exterioridad constitutiva*, en “anterioridad” metafísica del otro. En este sentido hay que precisar que cuando Dussel habla del “profeta” ya no lo hace como experiencia religiosa sino como experiencia histórico-escatológica que implica una prospectiva filosófica.

Es de esta manera como Dussel, entre el pensar de la ontología heideggeriana y la revelación positiva de Dios -o ámbito de la palabra teológica-, descubre y va a la raíz del estatuto escatológico-filosófico de la *revelación del otro*. Se trata ya, en primer lugar, de la construcción de una *antropológica*, de profundizar en *las condiciones existenciales* y el *método* que harían posible su interpretación. Y por consiguiente, demostrar, que la fe puede ser una posición antropológica y por ello hay filosofía en la revelación¹⁸⁵. De ahí que en su incursión filosófica ya distinga entre “falta moral” y pecado. El mal como pecado, en el marco de lo propiamente ético, acontece cuando se elimina al otro, lo que llama “el no-otro”. (Cuestión que tematizaremos más adelante). La existencia humana vista desde la filosofía no sería ya una ontología de la identidad (o de la mismidad) en el marco de una totalidad y no se negaría como mera teología kierkegaardiana ni sería, mucho menos, una teodicea sino que ésta, en su sentido filosófico, sería una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética antropológica que al tratar de “ir más allá” da lugar a una metafísica de la alteridad, es decir a una *analéctica* (Dussel, MFL1972:181).

Por lo expuesto se puede colegir que la pre-historia latinoamericana es, por tanto, ya exterioridad de lo que va a acontecer después. Es decir, antecedente para comprender el conflicto o enfrentamiento entre aborígenes y europeos a raíz de constituirse como *ecúmene* la cristiandad en la península Ibérica. Este conflicto es de suma importancia para Dussel pues, desde ese momento, al imponer un nombre y un “señor” se hace violencia y al

¹⁸⁵ No obstante, la descripción de la revelación antropológica, a pesar de que fundamenta una nueva descripción de la revelación teológica del otro, indica un “límite” al pensar filosófico. Pero, ¿acaso no abre la instauración de esta revelación analógica una semejanza entendida como correlación atributiva originaria en un sentido no-unívoco -ni equívoco- sino metafísico de atribución (cualitativa), intrínseco, que da lugar a una correspondencia en toda su diversidad. Y, aun así, cuando el razonamiento es por analogía la validez asoma cuando se dan ciertas condiciones...

enfrentarse al indígena, como otro, se juega el destino de América¹⁸⁶. Poner un nombre representa ya un acto de violencia y dominación. Para comprendernos no podíamos, nos dice Dussel, contar preponderantemente y, sin más, con el pensamiento europeo, porque nos incluyeron como “objeto” o “cosa” en su mundo, pero tampoco podríamos partir de los que lo han imitado ni de la levedad de su crítica, porque es aun filosofía que exige someterse al rigor de la crítica. Entonces, ¿de dónde partir? La respuesta implica definitivamente una autocrítica atingente y el examen de los presentes e históricos movimientos de liberación en AL, África o Asia, así como de sus auténticos críticos.

“Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger (europeas) y escuchando la palabra pro-vocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática” (Dussel, MFL1972:182).

Como metódica, ante la opresión, de lo que se trata para Dussel (considerando la provocación al servicio en la justicia que exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación),¹⁸⁷ es de cómo superar realmente el unívoco “cristianismo” de la cristiandad al

¹⁸⁶ Por tanto, nos dice Dussel en *Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación* (1984) que el estudio de las culturas amerindias no debe realizarse como mero contexto del descubrimiento. Ya no es posible aceptar la exposición a lo M. Weber o en general de las historias universales, que parten del Paleolítico y Neolítico de Eurasia, que recorren las culturas desde China, India, Persia, Grecia, Roma y Edad Media, para posteriormente con Colón “encontrar” a Amerindia. Esta visión del este hacia el oeste es falsa e ideológica. En realidad, para Dussel la cultura del Paleolítico (y aún el Neolítico) se desvolvió *desde el oeste hacia el este*. Desde el Mediterráneo oriental, la Mesopotamia y el Egipto, hacia el valle del Indo, el valle del río Amarillo, y florecen sólo en el primer milenio después de Cristo con las grandes civilizaciones urbanas amerindias: el Teotihuacán y el Tiahuanaco... Por ello, el *lugar* que las culturas amerindias tienen por “centro” es el Pacífico y debe explicarse dentro de la expansión del Paleolítico y el Neolítico a través del Pacífico norte (Bering). De esta manera la historia cultural amerindia -en sus diversos niveles- debe conectarse a la historia del Pacífico, del Asia oriental y de todo el continente euroasiático y africano, pero en el movimiento que parte de occidente hacia oriente, atravesando el llamado “Mar del Sur” de Balboa. La “percepción” de la historia cambia totalmente si el Pacífico es su centro cultural fundacional. (<http://www.enriquedussel.com>) 2014.

¹⁸⁷ Para ello, de Schelling -más allá de la ontología dialéctica de la identidad del ser y el pensar de Hegel-, recoge Dussel la indicación de *la positividad de lo impensable*; de Feuerbach, como tarea de los nuevos tiempos “la realización y la humanización de Dios”, como posibilidad de su afirmación, es decir, el pasaje y la resolución de la teología en antropología. Así redescubre al hombre sensible, corporal que había negado Descartes. De Kant, que había dicho que “en todos los fenómenos, lo real (Real) es un objeto de sensación. Por ello “lo real en su realidad o como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible. Verdad, realidad, ser objeto del sentido son idénticos. De ahí que llegue a la conclusión de que si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia o realidad. Por su parte, *lo supremamente real o existente es para el hombre otro hombre*, porque “la esencia del hombre es la comunidad”, “la unidad yo y tú”. El tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la totalidad de la humanidad. La alteridad ha sido sino meramente indicada y no propiamente pensada y definida, de ahí que caiga nuevamente en la totalidad. Para Dussel, Marx continúa el camino emprendido y transforma la mera intuición sensible o lo pasivo de lo real (“lo sensible”) y la mera razón, base de la antropología Feuerbachiana, en antropología cultural entendiendo lo cultural como lo *producido* por el trabajo humano. Así, entiende que va “más allá” de Feuerbach al captar la realidad, el ser objeto de la sensibilidad como *praxis* humana concreta. La totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal, pero ocurre que la exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizada. Kierkegaard da otro paso más, pero en otra dirección. No obstante,

son de la crítica a la tradición eurocéntrica de la modernidad y la explotación imperial. Superación que, en su radicalidad, ya la sugiere Schelling cuando plantea (en “*Philosophie der Offenbarung*”, III, Vorlesung XXIV; Werke, t. IV, P.407) que la fe no debe ser algo infundado sino que ella es lo mejor fundado de todo porque sólo ella tiene algo tan positivo en absoluto que toda superación hacia otro término es imposible. Es decir, para Dussel, en un primer momento, la fe llega a donde el saber, el pensar, la comprensión, la representación o el conocer no pueden llegar. La fe llega más allá de la totalidad, por ello tiene el poder de *abrir* el mundo del otro. La fe es la posición de la inteligencia primera que respeta, acepta, asiente que hay otros mundos, otros sentidos, otros hombres, otras libertades más allá de la propia totalidad. Pero, esta fe de que habla Dussel, subrayamos, sólo es posible *si se es ateo de sí mismo, del propio sistema que ha fetichizado* a fin de no matar al otro, al hermano en nombre de Dios. La teología del conquistador europeo fue una teología de la guerra, no del amor y el respeto, por ello no podía abrigar en su corazón la fe del que ama, conoce y respeta el mundo del otro: del indio, del africano, del asiático. De ahí que resulte evidente que Dussel no se refiera a una fe ciega, a la fe dogmática de la cristiandad. Así, a partir de una reflexión que tiene como “*background*” la concepción semito-cristiana del hombre y de la vida, el descubrimiento de la filosofía positiva de Schelling, la crítica a Heidegger, asimismo como el impacto que tiene en él la reconversión de Bartolomé de Las Casas y lo que le plantea L.Zea, entre otras, es que comienza a pensar la cuestión de la alteridad, que luego formula con radicalidad a partir de un personal diálogo mantenido con Levinas en París (1971) y Lovaina (en enero de 1972)¹⁸⁸ pretendiendo, a partir de establecer cierta similitud con su obra *-Totalidad e Infinito*

es en la tercera etapa del pensar de Kierkegaard en donde indica la cuestión de la alteridad, pero sólo a nivel teológico, pues deja de lado la idea de que la alteridad debe comenzar por ser antropológica, dejando, por consiguiente el avance de Marx. Sin embargo, más allá del *saber* ético se encuentra la *fe existencial* que permite acceder a la “realidad como exterioridad”, en su sentido primero y supremo. Más allá del estadio estético y de la totalidad ética del deber se encuentra la alteridad. Así: “El objeto de la fe es la realidad del otro”. Pero, ¿a qué “otro” es que se refiere Kierkegaard? La superación “real” de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, nos dice Dussel, ha sido la filosofía de Levinas, pero todavía es europea y excesivamente equívoca.

¹⁸⁸ A partir de ese momento pudo Dussel darse cuenta y luego comprobar el grado de similitud de su pensar con el de Levinas, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Pues, Lévinas le contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin y Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al referirle Dussel que la gran experiencia de su generación había sido el *ego* de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que convenir en que nunca había pensado que “el Otro” pudiera ser “un indio, un africano o un asiático”. “El Otro” de la totalidad o el “mundo” europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas “a la mano”, instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la “Voluntad de poder” europea y después rusa y norteamericana. Así, pensaba que si Levinas, en tanto que pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo, en especial a Husserl, Hegel y Heidegger, sin embargo, aunque había sufrido a Europa, su punto de apoyo seguía siendo europeo. Mientras nosotros, latinoamericanos, africanos y asiáticos, como mundo “periférico” hemos sufrido no sólo con Europa sino también con Norteamérica. Ahora, nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto nos haya considerado, desde muchos puntos de vista, inferiores, bárbaros o “no-ser”.

(*Rostro y sensibilidad*)-, situarse ante la paradójica y “anárquica” idea acerca del Otro levinasiano. De manera que, fe -en su sentido primigenio y metafísico- es para nuestro filósofo mendocino, una posición de la inteligencia del corazón ante un otro que habita en una *totalidad dada y vigente*. Desde esta fe es que da apertura a un sentido, a un compromiso que pone en alerta ante cualquier ideología, ya que se trata de una entregarse a un proyecto, de abrirse a la justicia, a una causa de opresión y sufrimiento de otros.

El hecho contundente que conmueve a Dussel es saber que hablar de AL es hablar de dependencia y dominación en todos los niveles de su ser. Esto se sabe y le resulta evidente, pero el filósofo latinoamericano nunca lo ha pensado ontológica y metafísicamente. A partir de esta realidad ya bien situada es que trata de comprender, en virtud de una interpretación filosófica, este hecho; pero haciendo la crítica a las categorías que nos impiden ver y, desde luego, descubrir las que nos remiten a la propia realidad. De aquí su doble movimiento metódico. Esto, no obstante, sin indicar primero que el asentimiento de la fe pende y depende de un compromiso práctico y no meramente teórico o doctrinal ni, a saber, de alguna invención equívoca sino, en lo esencial, de una enseñanza o un *discipulado* del otro. Pensar con sentido ético consiste pues, en responder en el compromiso y la capacidad de escuchar al otro. Es, primeramente, más que ir al encuentro del otro, *situarse* en el lugar del otro y *escuchar* la palabra que nos dirige aquello que *da que pensar* y *que hay que pensar*. El pensar está supeditado a ello. Y aquí no es cuestión de espera o de “darle tiempo al tiempo” como lo propone Heidegger. Hay que tomar una posición. Lo cual requiere de otro temple. Y, este temple y pensar se perfila desde ya muy distinto al de Heidegger al incorporar a Levinas y tener el carácter de todo un *movimiento* filosófico.

De ahí que nos diga Dussel que cuando Colón llegó a América, cuando Cortés desembarcó en México o cuando Pizarro caminó hacia Cuzco se estableció el *cara-a-cara*: el europeo ante el indio.¹⁸⁹ Creer hubiera sido amar al indio como otro; creer hubiera sido *amor-de-justicia*¹⁹⁰, en el sentido que se lo ama por lo que él es desde su mundo, deseándole un futuro de plena realización; oír su “palabra-otra”, su provocación a la

¹⁸⁹ Como refiere R. Kapuściński, el blanco, el europeo abandona su continente casi exclusivamente con un único fin: la conquista (apropiación violenta). Sale de “casa” para hacerse con el dominio de otras tierras, para conseguir esclavos, para hacer negocio o para “evangelizar”. Sus expediciones a menudo se convierten en baños de sangre, tal el caso de la conquista de las dos Américas, seguida por la de los colonos blancos llegados del viejo continente, la conquista de África, Asia y Australia (Ryszard Kapuscinski. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama Barcelona. 2007. Pág. 20).

¹⁹⁰ Para Dussel, Levinas llama *désir* lo que querría traducir como “amor-de-justicia”. Es el amor al Otro como otro por el hecho de ser alguien, aunque todavía no le conozca, porque el respeto del Otro como otro es un acto que no puede ir en la línea de la razón o de la inteligencia. Dussel asume este principio ético como la base de su filosofía de la liberación, lo cual alude e implica un viraje determinante. Debemos, nos dice, dar vuelta a todo, porque nos habían enseñado que la ética viene después de la antropología, pero no es así: la metafísica y la antropología ya son frutos de una cierta opción ética y hay que empezar por ella (*Introducción a la Filosofía de la Liberación* Pág. 125).

justicia, su interpelación en la defensa de sus derechos y recursos; más aún, acceder a la posibilidad de una comprensión adecuada de “su” *palabra reveladora*, ya que el fundamento de dicha palabra era desconocido.

Para Dussel la fe, como el asentimiento del otro, es un caminar *sobre* dicha palabra en un compromiso práctico que permite la comprensión al mundo del otro desde donde surge su palabra reveladora. La palabra otro es por ello *ana-lógica* y, en un sentido no religioso, escatológicamente dis-tinta. En este sentido difiere de Levinas, pues el camino de reverso que emprende Levinas en *Totalidad e Infinito* no es el de la analogía sino el de la paradoja y su punto de partida “lo anárquico”. La idea de Dussel sobre la metafísica deslinda la negatividad de lo otro y avanza, como Levinas, sobre su significado positivo (denegativo por analogía). Idea que se caracteriza porque no apunta a una realidad o a un objeto como cualquier otro concepto, sino que todo su contenido consiste en la distancia o inadecuación entre lo que pretende significar y lo que efectivamente expresa. Como diría Guillot:

“Se trata de pensar, entonces, para inquietar la inquietud por la filosofía nueva, lo impensable, lo que está más allá del ser y del poder ser, lo Otro absolutamente. Este absurdo lógico y teórico, más acá de la teoría y de la práctica, es realizable cuando lo Otro es al mismo tiempo el Otro, cuando la justicia que ‘no es’ ni ‘puede ser’ es la medida de un pensamiento que hace su verdad en las obras, cuando la filosofía primera es ética” (Guillot, 1975:49).

De la acepción que le da a la ética, al tratar de situarse más allá del “ser-con-otro” de Heidegger, el origen de la denominación: “dis-tinción metafísica”. Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica o los reinterpreta desde otra perspectiva. La noción de analogía es de esta manera ella misma analógica. Pues, la analogía del ser (...) no es la analogía del ser mismo ante el pensar -que, en tanto analogía de “lo Mismo”, es neutra y trágicamente “así como es”-, su origen es “dis-tintamente” meta-física pues su fundamento radica en la exterioridad. A la postre, si el ser mismo es analógico, refiere un origen que está *más allá* de todo género. De ahí que la analogía *desde* el *ser* –y no desde el ente- vaya más allá, pues, implica un nuevo horizonte del mundo como última referencia, es decir, una revelación. Es el ser, nos dice Dussel, como libertad abismal de la alteridad del otro o manera de decir el ser verdaderamente *ana-lógica*, dis-tinta o separada que, desde luego, funda la analogía de la palabra. (La *analogía fidei* o *verbi*, propedéutica a la *analogía rei*). Así, el ser analógico del otro como alteridad meta-física origina la revelación del otro como pro-creación en la totalidad y no como identidad desde “lo Mismo”. Así, la *dabar* quiere indicar una revelación, un “significar” cuya presencia patentiza una ausencia que atrae y provoca: el otro mismo como libre y como proyecto ontológico alterativo; ahora, por su origen distinto, todavía incomprensible, transontológico,¹⁹¹ pero que permite aceptar como verdadera

¹⁹¹ Dussel toma algunos ejemplos cotidianos que, desde el útero materno, describen esta palabra primera y más frecuente –que irrumpe desde más allá del mundo del otro-: la palabra reveladora erótica que exclama: “Te amo”. La revelación pedagógica: “Hijo obedéceme”. La revelación política que dice: “Tengo derecho a que se me pague mayor salario. En estos niveles se da ya todo el misterio de la *analogía fidei* con “dis-tinción

la palabra del otro aunque sea inverificable -y a ello no puede responder ni el derecho ni a la democracia formal o representativa del sistema como totalidad.

A propósito, observa M. Beuchot¹⁹² -al someter a crítica la posición de Levinas y conjugar ética y metafísica-, que una hermenéutica analógica nos abre al otro, nos proyecta hacia el prójimo. Poniendo, como pone, tanto relieve en la intencionalidad del individuo como en un ideal de lo universal que no es cerrado ni consensuado ya que -parodiando el famoso *dictum* de Kant-, una metafísica sin ética es vacía, pero una ética sin metafísica es ciega. Una metafísica analógica puede llevar a no relegar la diferencia, mejor, a privilegiar al otro sin perder la posibilidad de universalizar. Si nos desplazamos al pensar de Dussel una ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se proyecte hacia el otro, incluso en función del otro; pero, ¿cómo a través de una ética de la *phrónesis*, de la prudencia se puede conservar sin irse al extremo, una *universalidad analógica* o, más aún, situada?

Así, entre la identidad y la equivocidad hay todavía un lugar para la “ semejanza ” y la “ distinción ”. La noción griega de praxis es aquí *habodáh* (trabajo, servicio) “ trabajo liberador ”. Noción que está más allá del horizonte de la totalidad y que ofrece la palabra *dabar* y *ruaj*. La palabra *logos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa, en cambio, para Dussel, decir, hablar, dialogar, revelar y al mismo tiempo cosa, algo, ente. Así, el *logos*, en su acepción tradicional, es unívoco, la *dabar*, *aná-loga*. La palabra no sólo expresa sino que *revela*¹⁹³. Es decir, la revelación del otro abre el proyecto ontológico pasado¹⁹⁴, de la patria

meta-física.” Dussel insiste en el hecho de que esta palabra no es sólo la primera palabra sino la primera experiencia humana en cuanto tal. El a-parecido en el mundo de los otros, el recién parido, comienza a formar su mundo en la confianza filiar y en la obediencia discipular en el otro. El más-alto y por ello maestro del mundo. El que sabe ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento y el asentimiento concluye el pensar... Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación a la voluntad, pues en ella el amor, la praxis como trabajo liberador, se apoya en el otro; y, aunque no tenga tanta evidencia como la ciencia, tiene más certeza. Pues el asentimiento de “lo ausente” determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el “asentimiento” en “convicción”. Fe metafísica o antropológica que es la que propone Dussel aquí, es decir, fe que es convicción subjetiva con validez objetiva o, más bien, convicción ontológica con validez meta-física. No sólo es necesario superar el saber para que se dé el comprender; es necesario aún superar el comprender mismo para que pueda revelarse el otro como otro en la fe metafísica, en la *con-fianza*.

¹⁹² Para Beuchot polemizar acerca de cuál debe ser la filosofía primera, si la metafísica o la ética, ha sido cancelado por Aristóteles y los medievales cuando sostienen la intercambiabilidad del Ser y del Bien como elementos trascendentales. Lo hacen por la vía del fin, por la teleología –como después lo hará Kant-, de modo que aseguren el paso continuo del Ser al Bien y del Bien al Ser, dotando a las relaciones entre los hombres y de estos con las cosas de una carga eminentemente moral, como nos lo hacen ver cotidianamente los derechos humanos y la ecología. (*Tratado de Hermenéutica Analógica* Colección Seminarios. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Ed. Itaca. México. 2005. Pág. 133-34).

¹⁹³ Se trata de la *analogía verbi*, del hombre como revelación, del otro como fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora.

¹⁹⁴ Los populismos latinoamericanos, nacionalistas y hegemonizados por las burguesías interiores a nuestros países -nos dice Dussel-, tendieron a redescubrir la época colonial y el mundo amerindio ante la necesidad de “pasar sobre” la interpretación liberal, que articuló la dependencia capitalista del siglo XIX preindustrial. No

vieja, de la crítica a la dominación y alienación del otro como “lo otro”, al proyecto liberador. Ese proyecto, como ámbito transontológico, de lo más allá, es a lo que provoca e invita esta revelación. Aquí erige Dussel, desde una novedosa perspectiva, su crítica al eurocentrismo¹⁹⁵. Sólo por la praxis liberadora, por el compromiso real (ético, erótico, pedagógico y político), a partir de *la revelación y la provocación* del Otro, se accede a un nuevo horizonte en la justicia; sólo entonces se llega a una cierta identidad analógica donde la palabra antes comprendida confusamente alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación para poder comenzar la ad-ventura de la liberación. Pues, justamente donde termina mi vista es que comienza el misterio del otro como otro. “Lo que suena”, la voz o la irrupción del otro en nosotros.

“La voz que invoca, que llama, que interpela nos e-voca el olvido del Otro en el que permanentemente cae lo óntico-ontológico. La voz-del Otro como otro re-voca la pretensión de absoluto que tiene la Totalidad y la con-voca en su in-vocación a a-vocarse a la causa del Otro, en la promoción de la justicia. Oír la voz-del-Otro como otro significa una apertura ética, un exponerse (arriesgarse) por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica” (Dussel, PELLII1973:53).

De aquí no ya el privilegio de “lo visto”, sino de lo “oído”.

4.8. Del giro ético-metafísico: analéctica vs. totalidad

Desde la perspectiva de la orientación metódica, precisamos, tanto la *simbólica* como la *histórica* son para Dussel, desde un primer momento, hermenéuticas de la cotidianidad. Tanto una como otra desde niveles o perspectivas diferentes permitirían descubrir una condición, una dialéctica de la realidad. A tenor de la denegación del sistema de dominio que la cuestión del otro, como positividad y sujeto de su filosofía, emerge de la experiencia más cotidiana: la relación entre seres humanos. Desde el útero iniciamos nuestra relación y cuando salimos a la luz del mundo, alguien nos acoge. Lo primero que comemos no es algo, sino *alguien*. Esta es la primera economía pedagógica: mamamos a alguien. Así pues, la primera relación del ser humano no es con las cosas, sino con otros seres humanos; en este sentido es que para Dussel -al interpretar a Levinas- el cara-a-cara sea la más originaria de todas las experiencias. De ahí, que el “discurso” que proponga, a partir de este momento no parta de la filosofía para interpretar la cotidianidad, sino de la *cotidianidad vigente* (como lo pre-filosófico), de una *comprensión existencialista*, que parte de un modo de ser

obstante, aunque se realizó un revisionismo histórico tuvieron igualmente la limitación que resultó evidente: no pudieron auto-interpretarse como expresión del capitalismo nacionalista con pretensión de autonomía. De todas maneras, su vuelta al pasado, el aprecio del arte colonial, la revalorización de lo amerindio, la afirmación de lo nacional y hasta de lo popular se manifestaron con un halo de romanticismo que no dejaron de tener para Dussel factores positivos.

¹⁹⁵ Recordemos que ya en 1910 tiene lugar el distanciamiento de Rosenweig de la escuela historiográfica alemana y, con ello, de la filosofía de la historia de Hegel. Según Rosenweig, ambas transforman la historia en una ideología cuya consecuencia extrema es su dominio y autoafirmación a través de la violencia. (F. Rosenweig, *El nuevo pensamiento*. E. Adriana e Hidalgo. Buenos Aires. 2005. Pág. 133).

como consciencia acrítica o existencial en el mundo de la *totalidad vigente* en procura de liberación.

Esta evidencia existencial como *totalidad* es para Dussel la prisión más represiva que pueda pensarse. Advierte, en consecuencia, que el gran peligro de la comprensión existencial es que permite que todo lo que nos rodea se nos aparezca como importante, siendo lo más importante lo que se nos pasa desapercibido: lo cotidiano como existenciario y no, muchas veces, lo existencial como fundamento ontológico. En este sentido que la direccionalidad de su discurso ponga en camino un pensar filosófico desde la exterioridad *periférica*. A partir de ahí la idea de pueblo como “conjunto orgánico” o “bloque social” de clases, etnias y otros grupos oprimidos por el sistema; es decir, de la idea de pueblo como *sujeto histórico* de la cultura más auténtica: la cultura popular. No obstante, el “pueblo”, en cuanto portador de la cultura de masas, introyecta en su propia subjetividad el sistema de opresión (imperial y nacional), la cual se mezcla y así corrompe la cultura popular; he ahí el drama de lo óntico, su teatro (Dussel, 1984:99).

“En el fondo, somos llevados como ‘de nariz’ por el fundamento y nos creemos señores de los entes, entes que nunca nos descubren del todo lo que tienen *detrás*. Y bien, ésta es la pequeña diferencia entre *lo óntico*, que se refiere a los entes (...) y *lo ontológico*, que se refiere al fundamento o al proyecto de existencia del hombre, de una comunidad, de una época histórica y aun de la humanidad como historia de todos los proyectos” (Dussel, IFL1995:92).

En consecuencia, que nos manifieste que AL ha sido hasta ahora la mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes* o *cosas* desde el “fundamento ontológico” de dominación de su proyecto: *estar-en-la-riqueza*. Para Dussel resulta interesante esclarecer este fundamento del hombre moderno, que como totalidad nos constituyó como *entidad*, para entendernos como latinoamericanos a la vez que podamos plantearnos la posibilidad de la liberación y así abrirnos a la exterioridad del otro desde un pasado que como presente nos condiciona. El punto de superación que da esta apertura, en su inicio, es la “*dia-léctica*” que quiere decir para Dussel “atravesar el horizonte”, abrirse a otro horizonte para, a su vez, atravesarlo también sucesivamente¹⁹⁶. De ahí, lo que aun denomina como apertura o *comprensión fundamental* en perspectiva: analéctica. Pues la comprensión del Otro como categoría abstracta, expresa la exterioridad; en este sentido no sugiere menor abstracción que categorías como la de totalidad, analéctica o alteridad. Las cuales expresan su sentido existenciario aunque las *mediaciones*,¹⁹⁷ no dejen “ver” sus contradicciones concretas. No obstante, el encuentro o,

¹⁹⁶ El término “*dia-léctica*” parece tener aquí un sentido prospectivo con relación a al concepto “analéctica”. Pues se trata de una comprensión fundamental que lleva consigo lo analéctico, es decir, lo de ir “más allá” de una totalidad dialéctica y su destitución.

¹⁹⁷ Las mediaciones, la interpreta y valora cotidianamente, porque llevan consigo posibilidades para el proyecto, de ahí su compromiso. Pues entiende que el hombre es libre; es, por esencia, un ser que va siendo y que nunca es del todo ni siquiera cuando muere, porque cuando esto ocurre simplemente deja de ser, no habiendo sido completamente. Así, la posibilidad de elegir entre posibilidades es lo que llama libertad y, en ella, queda a la vez determinado.

más bien, la instauración de la crítica a la cotidianidad con la irrupción del otro ya ha iniciado y un nuevo discurso -no por ello populista- aflora en Dussel, porque el rostro del otro, el rostro de cualquier hombre es algo que deja y da siempre mucho qué pensar.

A tenor de lo expuesto que el rostro de alguien como hecho no sea meramente una cosa, sino algo muy distinto que en el estatuto de lo real pone en cuestión la totalidad vigente de lo que acontece. Y es justamente desde ello que emerge la exterioridad.

Ahora bien, es desde la modernidad clásica que el otro aparece como problema ético; no obstante a que con la “escuela de la sospecha” que, en el marco del pensamiento filosófico contemporáneo, se perfila con relevancia su problemática. Dussel, sin que se minimice la línea crítica de su influencia ya desde los años sesenta dejaba entrever su preocupación por una filosofía de los dominados; por cuanto, que trate de fundamentar su idea de alteridad desde un *ámbito originario*¹⁹⁸ distinto, radical: el de la *exterioridad* y no el de la diferencia. En este sentido que sea en verdad Levinas quien le despierte y le ayuda, definitivamente, a delimitar una perspectiva ética a partir del otro-concreto; es decir, de “su primacía con respecto a la propia subjetividad y su anterioridad en el orden de la dignidad y del tiempo”¹⁹⁹. Así, la superación de la tradición posthegeliana y de la posición heideggeriana, más allá de Marcel y Buber ha sido, para él, posible gracias a la filosofía de Levinas aunque, a diferencia del filósofo lituano la considere, *desde* la periferia y desde el recurso de la *ana-logía* como crítica a una ontología todavía eurocéntrica y equívoca²⁰⁰. De ahí que trate, más adelante, de consolidar en base a coordenadas distintas, su idea de alteridad; las cuales son enriquecidas luego por mediación a la crítica de dos grandes escuelas: la ética

¹⁹⁸ El *ámbito originario* es para Heidegger *apertura originaria*, serenidad y espera. Es el verdadero lugar del hombre y de las cosas, lo que mantiene las cosas en la permanencia, es decir, en el vaivén de lo que es y no es. Sólo participando de este ámbito es posible concebir la existencia del hombre, la verdad en su independencia ya que el hombre es hombre en cuanto es afectado o en cuanto que, desde este ámbito, devela su esencia. Pero, ¿es ahí donde reside lo universal en Heidegger? Para Dussel, en cambio, el ámbito originario no reside sino en la *exterioridad*, desde donde fundamenta su concepción de la alteridad. Es precisamente esta condición del Otro en su radicalidad de absolutamente otro la que permite acceder a la trascendencia, al *porvenir de la dignidad humana*, romper el círculo ontológico en que se ve encerrada la subjetividad aun cuando conciba la alteridad como una simple variante de lo Mismo.

¹⁹⁹ Véase prólogo de José María Aguilar en *Trascendencia y Alteridad*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona. 1992.

²⁰⁰ Como punto crucial, contraviene en relación a este recurso de la analogía, según José María Aguilar, el argumento de que para que en Levinas el Otro sea verdaderamente otro, no puede medirse con el Mismo ni por medio de un elemento común ni por medio de un tiempo común. Por tanto, para que el Otro sea verdaderamente otro este planteamiento no puede ser consecuencia de una consideración *analógica*. A su juicio, la alteridad del otro se diluye en cuanto que se le pretende conocer por analogía, a partir del comportamiento de un cuerpo distinto objetivamente dado con respecto al propio comportamiento. Su empeño consiste, precisamente, en buscar una tercera vía; en evitar la homogeneidad –la egología– del pensamiento moderno sin renunciar al pensamiento. De manera que, si el ser es unívoco y no admite la alteridad, si a pesar de todo no se quiere negar el ser, esta tercera vía consistirá en pensar de *otro modo que ser*. (*Trascendencia y alteridad*. EUNSA. 1992. España. Pp.149, 176, 177). Pero, ¿acaso no están dando tanto Levinas como Dussel un uso y un sentido diferente a la analogía?

del discurso (Apel y Habermas) y el comunitarismo de McIntyre. De la primera, subsume su idea de universalidad, pero le critica su formalismo y, de la otra, la búsqueda de una “ética de contenidos” criticándole su tendencia relativista. Veamos, primero, el porqué de Levinas²⁰¹ en la constitución de su idea de alteridad y la influencia tan decisiva que tienen ciertos elementos teóricos en su pensamiento y la relación con algunos de los más influyentes de la tradición posthegeliana.

Como lo refiere el mismo Dussel, el tránsito de una ética ontológica inspirada en Heidegger hacia una ética metafísica, se sitúa precisamente entre los capítulos 2 y 3 de “*Para una ética de la liberación latinoamericana*”(I). En la constitución de esta ética la unidad que establece entre lo natural y lo cultural permanece. No obstante, la producción simbólica o cultural la concibe como instrumento de producción de la vida humana. Así, la poíesis simbólica es referencia fundamental a la poíesis material la cual está indisolublemente ligada a la corporalidad humana. Ambas poíesis están en “indivisible unidad de una corporalidad-espiritual o de un espíritu corporal: carnalidad indivisa y unitaria tal como la comprendía la antropolología de la *basar* hebrea...” (Dussel, 1984:82).

No obstante, el *ethos* o plexo de valores es así la esencia concreta de una cultura. En AL fue la de la cultura dominante de la cristiandad hispano-lusitana; la de las universidades y, luego, la de las oligarquías criollas: conservadores, liberales y positivistas. En nuestro tiempo es la “cultura desarrollista” o ideología de la dependencia del capitalismo transnacional. Para este momento, lo que más destaca Dussel es la racionalización universalizante que produce el desarrollismo en su doble función: la de preservación de un orden y al mismo tiempo la de representar los objetivos e intereses de fuerzas emergentes y en ascenso. La clase dominante cumple el papel de articular la dependencia y la opresión en todos los ámbitos de la cultura. Ahora bien, es el pueblo como “sujeto histórico” el que está llamado a cobrar conciencia de su función revolucionaria, de la constitución de su propia subjetividad protagónica ante la negatividad de la condición.

“Porque la *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el ‘hecho’ masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como ‘señor’ de otra subjetividad, en el plano mundial (desde la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la ‘Modernidad’), centro-periferia; en el plano nacional (élite-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultural imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (fetichismo en todos los niveles); etc.. Esta ‘experiencia originaria’ –vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de ‘*Autrui*’ (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío..., la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad) no pueden partir simplemente de ‘*l’estime de soi*’. El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia...” (Dussel, HL1992:141).

²⁰¹ Toda referencia directa e indirecta hacia Levinas atiende exclusivamente a *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2006.

De ahí, *ab origine* que no sea la afirmación de sí o para sí lo que prevalezca; Dussel va más allá de ello, es toda la cuestión de la “conciencia ética” ya que el “*soi-méme*” del “oyente responsable” se afirma como valioso en la medida que “anteriormente” ha sido impactado por el clamor y la súplica del otro, anterioridad a toda reflexión posible. La “responsabilidad” o, el “tomar-a-cargo-al-otro”, es *a priori* a toda conciencia refleja. Se responde responsablemente ante el miserable cuando ya nos ha “tocado.”²⁰²El “*soi-méme*” se auto-comprende reflexivamente como valioso en el *acto de justicia* hacia el otro como respuesta y en cumplimiento de este acto exigido antes por el otro. Ricoeur permanece moderno bajo este imperio; Levinas (aunque tiene una buena cuña en Descartes), al hacerle la crítica -nos dice Dussel-, éste le permitió situar al “*Autrui*” como origen radical de la afirmación de Ricoeur. Por consiguiente, la anterioridad del otro que interpela constituye la posibilidad del “*soi-méme*” como reflexivamente valioso, además de tornarse en fundamento de todo acto de justicia. Para los años setenta esto ya se le presentaba como una necesidad para fundamentar una filosofía de la liberación. Y, si bien, su pensamiento deja ver una tensión entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre lo objetivo y lo subjetivo..., situar al otro como fundamento de su filosofía política le lleva asimilar de manera crítica a Levinas y, no sólo a Levinas sino igualmente a Marcuse y a Adorno al “politizar” la ontología heideggeriana, pues se sitúa al otro más allá del ser y de la totalidad, coincidiendo así en muchos aspectos²⁰³, pero también, tratando de superar otros.

La gran acusación de Dussel contra la ontología occidental es el hecho de que ésta haya perdido su vocación crítica originaria erigiéndose en geopolítica y “razón cínica” de un poder al servicio del sistema vigente. Es en este sentido que, nos dice D. E. Guillot, que la crítica para que sea objetiva debe venir desde la exterioridad que se concreta en el otro que habla, constituyéndose el lenguaje en el soporte de la relación metafísica, más allá de las conexiones totalizantes. “Es necesario concebir una relación más allá de la historia y la política, es decir, en el plano escatológico, para que sea posible una crítica verdaderamente radical, ya que la dinámica de los seres en la órbita de su efectividad siempre implica una relación de fuerzas en la que la apelación y el enjuiciamiento son contestados con la violencia y la represión” (Guillot, 1975:110). Empero, ¿es posible una dimensión de no violencia en donde la exigencia de justicia a través de la ética vertebré las relaciones como

²⁰² A esto viene que T. Todorov nos diga en *La Conquista de América* que: “Al tiempo que obliteraba la extrañeza del otro exterior, la civilización occidental encontraba que tenía otro interior. Desde la época clásica hasta el final del romanticismo (...) los escritores y los moralistas no han dejado de descubrir que la persona no es una, o incluso que no es nada, que yo es otro, o una simple cámara de ecos” (Pp.258). De manera que considera la instauración del inconsciente como el punto culminante de este descubrimiento del otro en uno mismo.

²⁰³ Aunque bien pronto Levinas no pudo responder a su esperanza. No obstante, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (II) le deparó nuevas categorías (como la de *totalidad vigente*, que piensa su fundamento) y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva “arquitectónica”. Pues el proyecto del sistema vigente justifica la opresión y la exclusión mientras que el proyecto de liberación trata de la producción de una *totalidad analógica*, constituida, principalmente, desde la exterioridad del otro.

última vocación de la metafísica en tanto que crítica? Esta radicalidad crítica nos dice Dussel, aspiración última de la filosofía desde sus albores, se hace patente en el pobre que tanto su indigencia como su miseria pone en cuestión permanente todos los tratados de filosofía y “derechos” de libertad.

Contra la ontología clásica del centro, la filosofía de la liberación, que es como decir de la periferia, de los oprimidos o de los excluidos; desde ese silencio interpelante o no-ser (la nada, lo opaco, el otro, la exterioridad, el misterio del sinsentido), es que parte el pensamiento de Dussel. Así, es que pretende dicha crítica, como crítica ontológica al sistema y al cinismo de su razón, situarse ente un proceso de exigencias, de cambios radicales.

Las categorías de la filosofía de Levinas le servirían a Dussel, como bien nos dice C. Beorlegui, para dar armazón y estructura filosófica a la experiencia de dominación y para justipreciar, desde Latinoamérica, las culturas consideradas “tercermundistas” o arcaicas. La estructura filosófica estriba en dos momentos: uno negativo, de crítica a la cosmovisión filosófica occidental, constituida por una totalidad prepotente y egocéntrica, basada en la autosuficiencia de “lo mismo”; y, otra positiva, es decir como intento de configurar una “meta-física” de la alteridad como alternativa a la ontología de la totalidad de “lo mismo” basada en los cimientos teóricos de la experiencia radical de alteridad del otro como “pobre”, como marginado o excluido (Beorlegui, 2006:737).

De ahí que ya no sea un pensar o una reflexión sobre el Ser, sino que trate -al son de la crítica de Zubiri y, más aún, de la de Levinas de ser un encuentro responsable con el otro: divino, histórico y concreto. Este hecho -al resultarle más contundente Levinas que Zubiri para dar cuenta de la realidad latinoamericana- hace que su pensamiento se afirme como ética; que juzgue, que denuncie y trate de comprender la realidad no sólo ya desde una mera ontología constituida en dialéctica cerrada, sino de apertura a la novedad que ya propone desde la analéctica.

A la postre, Dussel, inspirado en Levinas trata de construir un nuevo método: la “analéctica. Camino de realización auténtica el cual le lleva a entender la filosofía como crítica y praxis liberadora. Mejor aún, a darle un giro cuya radicalidad remite de inmediato al encuentro de una concepción antiquísima de la filosofía; es decir, a entenderla o convertirla -similar a Levinas-, en “sabiduría del amor”. Pues se persigue ir *más allá* de la filosofía entendida como “amor a la sabiduría”²⁰⁴. Por ende, se trata de un amor al otro como

²⁰⁴ Como bien nos hace saber José María Aguilar en “*Trascendencia y Alteridad*” Levinas, negativamente, descarta que la manifestación más alta de la filosofía sea la onto-teodicea en la que habitualmente se ha resuelto la metafísica en Occidente; positivamente, como cuestión fundamental, sitúa la ética como núcleo y origen de todo pensamiento metafísico. La ética es así filosofía primera y todo pensamiento filosófico se deriva y remite directamente a la ética. En la tarea de la filosofía como “sabiduría del amor” lo que ahora interesa es el *desinterés*. Se trata de pensar lo infinito como ausencia de principio. Así, la sabiduría del amor es la comprensión de lo real a partir de una significación original que excluye cualquier pretensión de

consecuencia de una experiencia radical de encuentro con el otro, con su rostro como in-totalizable, como alguien al que no podemos objetivar o representar, “de-mostrar” o reducir a categorías ópticas ni someter a mis ansias de dominación. Por tanto, me hace estar comprometido y atento a la escucha de su palabra, a la *revelación* de su verdad. Y este horizonte de novedad (de infinito) del otro como *exterioridad*, tiene una importancia primordial como principio ana-léctico, como filosofar que cuestiona y perfora toda la tradición filosófica occidental originada en Grecia y llevada a su cumbre recientemente por Heidegger.

“...el ‘rostro’ del otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (...) no sólo no agota al otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese ‘rostro’ es, sin embargo, un rostro que interpela, que provoca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como la antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la totalidad o ‘lo mismo’ como ontología de la visión, para exponerse al otro (...). Pero el otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (...), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del otro desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo” (Dussel, MFL1972:185).

Con esto Levinas, a juicio de Dussel -sin que ello implique dejar cierta estela para la crítica-, ha dado el paso antropológico indicado por Feuerbach y ha “saltado” más allá de Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El otro, de esta manera, es la *epifanía* de lo absolutamente Otro, de lo divino. El otro, antropológico y teológico habla desde sí y su palabra es un *decir-se*. Así es que éste se manifiesta más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *logos*; más allá del fundamento y de la identidad: es un *án-arjos* (¿?). Pero, escuchar este “decirse” es peligrosísimo para Heidegger. Pues, se trata de un pensar a cuya totalidad ontológica le resulta contraproducente dicho escuchar y, si por ello requiere recogimiento y atención, aunque éste sea calificado de “errante” y “menesteroso” sin más, de raíz se torna para este filósofo en camino incierto. La hermenéutica heideggeriana no oculta los riesgos de este camino del pensar que implica la vía que propone Levinas. De ahí, que lo considere esencialmente peligroso, pues él sabe muy bien que en este acecha constantemente la posibilidad de desoír y de “extravío”. Y, no es porque conlleve al pensar matemático o a un “camino de no-salvación”, sino precisamente porque se trata de poner en juicio una cuestión de dignidad, un hecho universal de justicia ante una injusticia que no soluciona la espera y que, en definitiva, *da qué pensar* y que *hay que pensar*, pues se trata del olvido del otro. Y he aquí el punto de ruptura radical.

Este olvido del otro adviene para Dussel, con Levinas a la par que con la teoría de la dependencia y la escuela de Frankfurt, crucial en tanto que ética de la alteridad del *otro*. En una cuestión clave para toda reflexión filosófica, por tanto, amerita de un temple muy distinto ante “la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética” (Levinas, TI2006:212). Que para Dussel estriba en no devolver un mal con otro mal, injusticia con

conocimiento cerrado o sistemático, tanto en el presente como en cualquier futuro previsible (España, 1992. Pág.296-98).

injusticia. Lo cual toca, al parecer, y no tangencialmente la ética de la no-violencia de Gandhi.

En Dussel todas las ambigüedades relativas a la existencia pueden hacerse converger en torno a la idea de alteridad, que adquiere su base en la categoría de exterioridad; allí se concentran, como existenciaros, en su intensidad tanto los aportes como las limitaciones de su filosofía liberacionista. En efecto, desde mi interioridad (o subjetividad), “los otros” pueden ser aquellos que atentan contra mi libertad, los opresores, o simplemente “el infierno” que describió Sartre en su drama *A puerta cerrada* (Lo cual sintetiza en la frase: “El infierno son los otros”)²⁰⁵. También “el otro”, desde mi exterioridad, puede ser el prójimo con quien soy un nosotros o los oprimidos de todas partes, los que luchan por su libertad y que acaso esperan mi solidaridad. De todos modos, la mirada del otro sería siempre una exteriorización de su libertad, de su sufrimiento²⁰⁶ -por ello nunca el amo toleró que el esclavo le mirara a los ojos-, pero todavía puede pasar que la afirmación de su libertad sea a su vez negadora de la mía, o bien, al contrario, como observa Levinas, el infinito que se manifiesta en un rostro, un llamado que le da sentido moral a mi propia libertad.

4.9. El otro como dis-tinto ¿superación o ruptura ontológica?

La superación de la modernidad supone para Dussel admitir el principio de exterioridad como fundamento de la idea de alteridad. Noción sobre la cual Levinas ha fundado toda su crítica a la totalidad. No obstante, observa, que el filósofo lituano no ha considerado que, dicha idea de infinito, que nos abre a una *exterioridad* sin límites, tenga como antecedente no sólo la tradición hebrea, sino toda una experiencia originaria de otras culturas y civilizaciones como memoria o recuerdo de su presencialidad.

Esta presencialidad de lo real es precisamente de la que emerge el pensar el otro como lo *dis-tinto*, como más allá de “lo mismo”, o bien, en aras de un *ámbito originario*. De modo que, la superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda la diferencia heideggeriana entre ser y ente, sino en el descubrimiento de que la totalidad hombre-ser, como ente que es en el mundo, se abre como crítica desde lo infinito. Cuyo fundamento previo parte de la cotidiana materialidad. En este sentido, -tomando lo referido al último Heidegger- no se podría considerar como un aporte de ésta hermenéutica ontológica la idea de alteridad de Dussel solo en el ámbito de

²⁰⁵ Véase www.corredordelasideas.org. (2012).

²⁰⁶ Se parte de la idea de que la mirada del otro es aquello que desnuda, que muestra al otro la realidad del ser, de la influencia de las miradas en la psique. A partir de esta el individuo es juzgado, condenado. Así, la condena le lleva a la muerte que se expresa en la absorción en la mirada de los otros. (<http://es.Wikipedia.org>) 2013.

un filosofar práctico. Pues, lo pensado desde la diferencia, aunque ésta sea aún pensada desde “lo mismo”, como originario de “lo otro”, o bien, como di-ferencia interna, no rompe con la idea de totalidad. Y aquí es donde se produce la ruptura mediante el impacto que tiene Levinas en su pensamiento.

En *Para una des-trucción de la historia de la ética I* (nota 283), apostilla Dussel que todo el pensar de Heidegger -totalidad mundana en su último horizonte ontológico-, es un solo movimiento: la superación de la metafísica de la subjetividad desde el hontanar que abre el ser para el hombre y no la subjetividad que pone el ser. Se trata ahora para nuestro filósofo de *algo* que se encuentra más allá de lo ontológico y del mismo lenguaje como la morada del ser, lo cual denomina como lo *metafísico*, lo “*trans-ontológico*”; es decir, lo *más allá*, siempre *exterior* a “lo mismo”: lo otro. Para ello y con sentido geopolítico, toma como eje su reflexión sobre Latinoamérica a partir del siglo XV. Así, somete a examen su dramática y originaria situación bajo el perfil *fáctico* y *metafísico* de la alteridad, cuyo referente paradigmático refiere a toda una tradición: la semito-hebrea. De ahí la importancia que, como base de su interpretación adquieran los mitos de Adán, el de Noé, el de Babel, así como la narración de Moisés y la de Caín y Abel en la fundamentación metafísica del otro como determinante y constitutivo del sentido de una acción política.

Esta posición la comienza a fundamentar no sólo a partir de una teología²⁰⁷ que considera muy original sino también a partir de la obra de Barth, Tillich y Niebuhr y del arte de la cultura semito-hebrea (*Tanáij*), donde interpreta que Yahveh hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo (Éxodo 33,11)²⁰⁸ En la interpretación de este relato Dussel usa dos nociones cuya tesitura levinasiana para él son de mucha importancia: “cara-a-cara” e “intimidad”.

Cara-a-cara, como reduplicación usual hebrea, indica un máximo en la comparación analógica; significa *proximidad*, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o la libertad de una persona *ante* la otra. Esto va colmando el sentido que Dussel, definitivamente, descubre en Levinas. Pues, cara-a-cara, como *experiencia originaria*, sería nada menos que el *desde* donde el orden ontológico (el mundo como horizonte trascendental) queda abierto: es el *más allá* de la totalidad mundana, previa a ella misma y originaria. Este *más allá* del rostro visto que implica un *límite*, un último horizonte en el orden de la *comprensión*, es desde donde se vislumbra o se abre la exterioridad metafísica o ética del otro. Levinas con su filosofía parece decirle a Dussel ¡Detente! Ve a su encuentro, ya que en éste es que reside la mayor *vivencia*, la experiencia más importante.

²⁰⁷ Véase el Segundo Capítulo de la primera parte de esta tesis lo relativo a la génesis semita de su idea de alteridad.

²⁰⁸ Los textos que de la Biblia Hebraica cita Dussel corresponden a la edición de Rudolf Kittel, y de la Septuaginta edición de Alfred Rahlfs (Nota 335) (Dussel, PELL I 1973, 183).

El otro te ofrece su cara y al hacerlo te transmite su ser; más aún, te acerca a Dios. Así, para nuestro filósofo, día a día, el otro nos introduce a su propio mundo como “totalidad de sentido”. Esta pedagógica es, esencialmente, analéctica. Pues el horizonte ontológico de nuestro mundo ya ha sido abierto a la alteridad *desde* la metafísica. De manera que el paso de Heidegger a Levinas ha sido definitivamente dado. Nuestro mundo ha quedado abierto desde la alteridad del otro, es alterativo por su propia naturaleza. El otro -contrario a Heidegger- es ya para Dussel el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. *Cara-a-cara* es la experiencia primera y radical de nuestro ser y estar en el mundo. En esta alteridad de lo *dis-tinto*, reside la riqueza, el valor y el bien. Es el habérselas de manera supremamente real con el ser como apertura y exposición metafísica o ética ante el otro como persona, como grupo o comunidad que se levanta como quien teniendo derecho exige justicia, propone la paz y protesta ante una pretensión injusta y totalizante (totalitaria) de interpretarlo, o mejor, de representarle o de objetivarle. De modo que al asumir el carácter incomprensible e in-totalizante de la presencia del otro, este permanece infinitamente trascendente como rostro donde se produce su epifanía y desde donde me llama y rompe con un mundo que pudiera sernos común. Es su utopía. Utopía positiva y realizable, donde el presente evoca al futuro sin que haya una ruptura total con el pasado.

Se trata -nos dice- no de “lo mismo” y ni siquiera de “lo otro” como diferencia óptica, sino de “*este* otro” que es originariamente *dis-tinto* y que converge en el *encuentro*. Encuentro que es el origen mismo del mundo, alteridad ético-metafísica desde donde surge un nuevo horizonte; realidad última y proximidad a la que vuelve el hombre en los momentos privilegiados de su historia para abreviar el agua que alienta su vida y que repone su sed de ser más (Dussel, PELL I 1970:123-4).

De modo que, *cara-a-cara* es verdad primera (*veritas prima*). El otro no es sólo aquel con el que soy *en* mi mundo (*Mitsein*) y respecto al cual tengo un modo propio de comprensión. El otro como otro más que ello es, en cuanto tal y por último, *incom-prensible* y *exterior* a mi mundo; y, si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal desde la “negatividad” como positividad.

Hay expresiones todavía más significativas que refieren una *intimidad inmediata* -como lo es el “mano-a-mano”, “persona-a-persona”, “cara-a-cara” (que antepone Dussel a “*la mirada*” de Sartre) o el “boca-a-boca”- aunque el *cara-a-cara* signifique el primerísimo encuentro de dos personas cuya relación se establece a través del lenguaje. Todo lo cual nos indica esa manera aún más primigenia y originaria, hontanar mismo desde donde surge el mundo, desde donde se organiza el sentido como relación de amor alterativo o de justicia, entre otras; donde el “corazón” tiene la experiencia de abrirse al otro, porque se sabe establecer la relación metafísica o ética. De ahí que el *cara-a-cara* indique también el límite

de un ámbito ante el límite de otro ámbito: se trata de la connivencia de dos exterioridades con-vergentes que se encuentran como unidad. Su relación es *entre* yo y el otro, que al origen no deja “espacio” ni fisura para un mundo de sentido: es proximidad primerísima y se organiza desde la alteridad intrauterina, la cual secunda la alteridad pedagógica como analéctica.

“La pedagogía es analéctica: se necesita el maestro para que conduzca al discípulo. Nuestro mundo no ha sido sólo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera, radical de nuestro ser hombres” (Dussel, PELL I 1970:123).

De tal manera que la filosofía del auténtico filósofo es totalmente contraria a la del sofista, ya que éste considera (al conservar la *dis-tinción metafísica* y respetar la *analogía de la revelación*) la palabra del otro como *semejante* a las de mi mundo. De ahí su compromiso en la *humildad* y la *mansedumbre en el aprendizaje*, camino que la palabra del otro como maestro va trazando día a día.

La filosofía en este caso, originariamente, como “ana-léctica de la liberación”, -nos dice Dussel- camina “dia-lécticamente” llevada por la palabra del otro. Pues, el filósofo, como auténtica racionalidad, sabe que el comienzo es “con-fianza”, fe en el magisterio y la verdad del otro. Que es hoy confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el marginado o el excluido: *el pobre*. He aquí su magisterio, su provocación *ana-lógica* porque él tiene el tema a ser pensado. La filosofía así entendida es estricta y propiamente una *pedagógica*; es decir, más que una simbólica, una política o una erótica, el filósofo, para ser el futuro maestro, debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. Esto, que es lo que permite liberarse de la totalidad, es la condición del maestro para ser maestro. Y el filósofo que se compromete en la liberación concreta del otro accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como auténtico filósofo, “ad-mirado” de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega como lo real: *amor-de-justicia*, el otro como maestro, como misterio.

“El ‘corazón’ indica el ‘órgano’ que simbólicamente establece la relación irrespectiva de las exterioridades (...), que no se encuentran ya, como el *éros* de los griegos, en el orden luminoso del mundo, orden de la visión y los ojos, de la sabiduría como *noeín* (com-prender, conocer, pensar o saber), sino en otra actitud que deberemos definir por la que se establece la Alteridad, la apertura o exposición al Otro como otro, más allá del horizonte ontológico y óptico, apertura ante el misterio de la libertad de Otro (ajena), ante la espera en el sosiego (no ya como ‘voluntad de dominio’ sino como ‘voluntad de servicio’) a que ‘el Otro’ se exprese desde su ámbito incomprensible (...) por medio de su palabra: abierto a la escucha, con atento oído que invoca, de la propia vocación que desde ‘el Otro’ se revela como lenguaje. Como corazón que tiene la experiencia de abrirse al Otro, porque sabe establecer la relación meta-física, ética...” (Dussel, PELL I 1973, 122).

Para Dussel, en Kant, “el otro” ha desaparecido del horizonte del saber, del conocer y queda sólo reducido a ser tema de una fe racional. Levinas, por el contrario, al reflexionar sobre la idea de infinito en Descartes (idea, por un lado, sobre la cual funda su crítica),

aunque encuentra que éste admite la alteridad es, sin embargo, a partir de la filosofía hegeliana que llega a la conclusión de que en esa dialéctica del deseo -del señor y el esclavo- no hay en verdad “alguien-otro”, sino pura y simplemente la misma conciencia autoconsciente. “Lo otro” no es *realmente* “el otro”, sino simplemente el desdoblarse o escindir de “lo mismo”, de la “conciencia desdichada”; desdichada de la no-incidencia consigo misma. Para Dussel la cuestión se perfila diferente.

Ahora, el tránsito de lo pre-filosófico a la exterioridad, es decir, el paso Theunissen²⁰⁹-Heidegger-Levinas, es dado definitivamente en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (III); y, si ambos van quedando como epílogo de la respuesta o la opción por la posibilidad de liberación, Levinas y Marcuse conjuntamente, con la respuesta de Augusto Salazar Bondy a la cuestión de si existe una filosofía latinoamericana, hace que Dussel descubra otro sentido de entender la alteridad y una nueva apertura crítica a la totalidad vigente. Categoría que para él nunca había sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel.

“Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl” –y ahí incluye al mismo Marx y a Heidegger (Dussel, PELL1973:116).

A modo de síntesis, si Heidegger cierra un ciclo histórico de la totalidad y H. Marcuse, al concebir la sociedad capitalista como totalidad irracional en *EL hombre unidimensional* (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada), le indica algunas dimensiones concretas, Levinas es quien le lleva, definitivamente, a considerar la idea de *cara-a-cara* como *veritas prima*. No obstante, si lo grave de Levinas lo constituye lo abstracto de su discurso, lo más grave en Marcuse, observa Dussel, no es que esta totalidad social (neocapitalista) sea irracional sino que en él no tenga oposición y que ya se haya orquestado toda forma de control para que una oposición jamás pueda ser posible, lo cual se traduce no sólo en *más de lo mismo* sino en *aquietamiento* del discurso. Es decir, para Dussel en lo que corre-a-través-de: el pensar meditativo y dialéctico, que avanza en el descubrimiento del significado. Así, se produce el “cierre” del universo político y la “contención” del cambio social se traduce, culturalmente, en *aquietamiento* del discurso; asimismo, el lenguaje de la “burocracia totalizante” funda un significante sobre otro significante insignificante... Habiéndose confundido el todo con el solo polo dominante, lo dominado viene a ser la di-ferencia interna de “lo mismo”. Totalidad social reinante que produce falsas filosofías negativas que también “confunden” el todo con un solo polo dominante. De modo que, el otro ya no es para Dussel, aquel con el que soy *en* mi mundo y respecto al cual en tanto que di-ferente tengo un modo propio de comprensión (a lo

²⁰⁹ Para Theunissen (nota 337) desde el cara-a-cara originario se abre el orden trascendental del mundo (ultimo horizonte del pensar del primer Heidegger). Una comparación entre la posición fáctica del judeo-cristianismo y la conceptualización agustiniana la efectuó Heidegger entre 1920-1921, considerando sólo la alteridad-temporalidad; aquí, en cambio, se interesa Dussel (nota 334) por la alteridad en su sentido estricto: “el Otro” dis-tinto (Dussel, PEEL1973:183).

Heidegger), sino que, en lo esencial, *cara-a-cara* indica un límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito que sobreabunda en su libertad y autonomía personal como exterioridad. Expresa en definitiva, una relación irrespectiva que supera el hacer y el comprender, para abrirnos a un nuevo tipo de actualidad: la *creación*. Esta creación, primeramente, como praxis analéctica del otro autónomo y libre en mi mundo, aporta como don o regalo lo nuevo, aquello para lo cual yo no tenía *dynamis*; se trata, entonces, de una *alteridad creadora*.

4.10. Analéctica: filosofía de la alteridad como pensamiento situado

La filosofía latinoamericana sólo podría nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como *exterioridad metafísica* con respecto a la mentalidad del hombre nordatlántico. La *fecundidad* como categoría metafísica de la alteridad daría para Dussel, de esta manera, lugar para que la voz de AL se oiga como un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía. De ahí que la analéctica de la liberación sea un grito, un clamor; la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera ahora como revelación reduplicativamente provocativa, creadora. Para ello, debe saber cómo de-struir los obstáculos que impiden la revelación del otro que no es materia inerte ni simple posición telúrica. Es pensar que sabe escuchar discipularmente, analécticamente; de aquel que sabe comprometerse en el movimiento de liberación y, en el mismo caminar, pensar la revelación que interpela la justicia a fin de devolvérsela renovada.

De modo que para Dussel, desde su distinción única, la filosofía en AL, vale decir, el auténtico filósofo latinoamericano, debe apostar a lo *semejante*, a lo que en este sentido le podría entregar la historia de la filosofía en su dimensión y momento analógicamente semejante y a la vez di-stinto -y no idéntico o unívoco y ni siquiera equívoco.

“La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática posmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial” (Dussel, MFL1972:197).

Y esto, en un sentido universal analógico -que no es abstracto ni solamente concreto-, surge desde el no-ser dominador, desde la exterioridad. Por ello no hay “filosofía universal” ni tampoco “filosofía sin más”²¹⁰. Hay filosofías, pero la palabra de cada filósofo, de cada

²¹⁰ Expresión de Leopoldo Zea que refiere una filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada. Filosofía que aspira en ese sentido a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad. Se trata de instaurar la idea de un “nuevo hombre”, de una nueva actitud que cumplirá, también, su función, como la que le antecedió y, no ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América sino *filosofía sin más* del hombre y para el

filosofía es universalmente analógica si es capaz de evocar al otro desde la autenticidad de su condición. Y, en este sentido, el centro de la crítica a Levinas, pues éste habla con equivocidad de otro que pertenece a la misma raza y a un mismo entorno cultural: el occidental. No habla de situaciones conflictivas en que unos hombres se encuentran y un grupo se erige como conquistador y dominador y no sólo con relación a la totalidad nordatlántica sino, también, con respecto a la situación interna de AL, es decir, del pueblo oprimido con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El proyecto vigente en el mundo presente aún asigna a Latinoamérica, en la división internacional del trabajo (economía), de la cultura (el saber) y de la libertad, nos dice, una función bien pobre y de todas maneras *dependiente*. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente y justamente en la civilización mundial que progresa, en la cultura que analógicamente se va unificando en el plano mundial. De ahí que, desde Latinoamérica, quiera situar la *filosofía* de la liberación teniendo en cuenta la alienación como *parte* de la “totalidad mundial” dominada por el “centro”²¹¹; en este sentido es que considera la eticidad de un proyecto y la moralidad de una praxis liberadora que temple el carácter y les dé claramente la conciencia de su dignidad.

“La fiesta de la liberación es fiesta de un pueblo en la gesta de su propia constitución como exterioridad al ‘orden’ que lo ha negado. Es la fiesta de un ‘nuevo’ orden, de la *creación* de un nuevo momento *histórico*, analécticamente profetizado por la disciplina de aquellos que supieron aprestar su oído al Otro...” (Dussel, PELLIII1977:45).

Otro que se manifiesta cósmicamente por la creación y se revela antropológicamente por la liberación. De ahí que al situarse a nivel *analógico*, al igual que Rosenweig, nos diga que: el oír silencioso es el comienzo de toda comunidad. Pero, ¿acaso se trata para Dussel, de acuerdo con Bárbara Skarga de tomar a Levinas, en su búsqueda de un camino hacia el otro, como un referente que sólo hay que llenar con experiencias y observaciones propias? No. La cuestión va mucho más allá y, más que de una filosofía cristiana, se trata de tomar en su sentido antropológico lo mejor de una tradición -la semita- y construir una metafísica de la alteridad desde la propia negatividad de la condición.

En síntesis y como hemos señalado, es desde el ámbito de la *histórica*, como hermenéutica filosófica de la historia, que surgen categorías como las de centro y periferia, ideología y crítica ideológica, opresión y liberación... categorías que evidencian y sugieren, desde el inicio de su reflexión un pensamiento filosófico cuya perspectiva se sitúa en un ámbito de *exterioridad* y de *conflicto* geopolítico. De ahí que reciba la constitución de este pensar

hombre en donde quiera que éste se encuentre. (Véase *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México. 1969. Pág.160).

²¹¹ Con el “Centro” AL guarda una cierta semejanza, nos dice, pero su distinción deriva de ser como el “hijo” de los pueblos Hispánicos (heredera de una cristiandad colonial) y de Amerindia, un hijo mestizo, nuevo, único, *exterior* a toda otra cultura y con la exigencia intercultural de deber descubrirse hoy en esa su exterioridad real.

categorías que hagan posible una nueva interpretación. Por cuanto, tanto *la simbólica* de la cultura así como *la histórica* hacen exigencia de una metafísica -y, por ende, de una *pedagógica* como método- que sirva de fundamento para la acción política: *una metafísica de la alteridad*. Esta es la base, el núcleo fundamental de la filosofía de la liberación dusseliana; del saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro y, por ende, desde la negatividad ontológica de la totalidad. La metafísica deviene así, al decir de Dussel, en el pasaje de la ontológico a lo transontológico, a situarse más allá del ser, en fin a ser analéctica de la realidad del otro-concreto como filosofía²¹², como *pensamiento situado*.

4.11. Crítica de la cristiandad y la modernidad en AL

Desde la perspectiva de la crítica a la ontología de la dominación, es decir, a la totalidad semita judeo-cristiana (alias cristiandad), cuya orientación conduce de cierto modo a la modernidad en occidente en tiempo de dominación europea, AL no sería más que un engendro en amerindia de un prepotente padre hispánico. El “hombre adámico”, en pleno uso libre de sus posibilidades, quiso muy pronto como el adolescente lanzarse -al seguir las experiencias de los portugueses- a la conquista del mundo por la vía del atlántico (vía mayor hacia el oeste). Ello des-enclaustraría a Europa y le permitiría la dominación moderna a escala mundial.

A así, al erigirse el atlántico como centro geopolítico del globo, deviene el desplazamiento del mediterráneo y, por consiguiente, el mundo árabe. De tal manera que, la conquista de América seguida de la conquista de las costas del África, de la India, el sudeste asiático, China, el Japón y Norteamérica, es la expansión del hombre moderno que, al decir de Dussel, es un hombre que se *totaliza*, que niega la alteridad antropológica del indio, del africano y el asiático, que absolutiza e instaure como “orden natural” una espantosa dominación del hombre sobre el hombre. De esta manera, el sistema mundial colonial de la cristiandad cumple su primera experiencia de dominación en “las indias occidentales”. Es la puesta en marcha de un nuevo proceso de dominación y dependencia del hombre de la periferia con respecto a la dominación del centro nordatlántico. No

²¹² En la nota 14 de su ensayo “El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarianismo”, David A. Roldán, nos dice, que Dussel reconoce que muchos de los planteamientos de la década del setenta quedaron como “la crítica de los ratones”, es decir, que nunca llegaron al seno de los grandes debates filosóficos. Cree, sin embargo, que el devenir histórico le está dando la razón a Dussel y, no en vano Levinas está, hoy, entre los filósofos más estudiados. Esto permite re-significar el temprano proyecto filosófico (*Filosofía de la Liberación*) por el hecho de haber asimilado tempranamente el pensamiento levinasiano. Ya en 1973 dedica toda una obra, debido al impacto y la influencia que tiene Levinas en él. De ahí que se dedique a la construcción de una filosofía latinoamericana, la cual incorpora en *Para una ética de la liberación*. Aún, destaca un hecho más significativo: que Dussel, a dos años de la publicación de *Totalidad e Infinito* (1971) haya esbozado críticas superadoras. Eso demuestra, en una suerte de *confirmación performativa*, para él, que se cumple lo que Dussel dice, que desde la exterioridad llegan novedades aunque le tenga -en *Método para una filosofía de la liberación*- por “todavía europeo” y que deba de ser superado desde AL. (www.uca.edu) 2013.

obstante, contrario al pensar filosófico griego, el pensar judeo-cristiano, en tanto cristiandad como cultura, comporta como fundamento una teología equívoca. Lo mismo ocurre con el pensamiento moderno, ya que a través de un proceso de secularización incorpora un ideal de razón o de verdad cuya subjetividad lógica, como criterio de enunciación crítica, contraviene a la idea de Dios del cristianismo original. De esta contradictoria simbiosis entre teología judeo-cristiana y autonomía de la subjetividad moderna,²¹³ entre secularismo científico (estructuras de la realidad descubiertas por la ciencia moderna) y cristiandad (estructuras contingentes de la cristiandad como cultura) emerge como sistema totalitario de poder el *ego dominus* occidental que por mucho tiempo prevalecerá en AL.

Como prohijada por la cristiandad y la modernidad, con el “Descubrimiento de América”, se inaugura una nueva etapa en la historia de la ontología totalitaria occidental. Con ella, en el “Nuevo Mundo”, ya producida la simbiosis entre cristiandad y modernidad, se pone en marcha todo un proceso de secularización y dominio que da lugar a una de las matanzas más atroces en la historia de la humanidad. Se trata ya de la denominada “Conquista y Colonización”, en cuyo seno oculta una geopolítica de dominación y toda una teología de la guerra y de justificación del asesinato. Los forjadores de la cristiandad acabaron por adoptar un dualismo en el cual, a su imagen, convirtieron el mundo superior en Creador y el inferior en criatura; configurándose de esta manera la teología de la cristiandad en una ideología teológica, equívoca, parasitaria y absolutista cuyo fundamentalismo hace de la imagen del mundo una extra-ordinaria caricatura y del aborigen -como “otro”-, una bestia. Lo “divino” de los griegos habría cobrado en la teología semito-cristiano de la cristiandad una significación heterónoma, antropomórfica y guerrera; ahora Dios podía ser “Alguien”. Alguien que desde *fuera*, como un *transcendens* hace su Voluntad ante el mundo considerado como *cosa* o la persona como *instrumento*. Así, lo teológico deviene en ideología teológica de dominación y justificación de la guerra. En consecuencia, la ética se desvanece ante un sentido original de lo divino y deviene en moralidad espuria y violenta ante la naturaleza y el ser humano. Sentido cuya violencia ideológica se vuelve “ontología” legitimadora del genocidio, la expiación y el envilecimiento.

Ante lo equívoco de tal doctrina que Dussel, en el marco de un semitismo primitivo, busque la senda de un cristianismo original que pueda ofrecer una nueva constitución, un

²¹³ Refiere un sujeto que trata de constituirse como subjetividad originaria en una situación de secularismo, pues el mundo de la ciencia del Renacimiento a la Ilustración constituyó toda una visión autónoma del mundo que luchaba por independizarse de la teología medieval y la revelación. Así, la época del humanismo recibió con admiración los descubrimientos de tipo geográfico, astronómico y físico; la época de la Ilustración, en cambio, descubre más bien la historia, la filología y otras ciencias del espíritu que presentan cuestiones aún de mayor dificultad para la cristiandad. De ahí que Dussel sostenga la tesis de que Galileo al tener una conciencia cristiana perfectamente alerta a las cuestiones de su tiempo, había adoptado la adecuada alternativa para superar la crisis entre ciencia y cristiandad al manifestar el sentido trans-cultural de la fe y al oponerse al esquema ciencia versus fe. De haberse seguido este camino, el paso de la cristiandad a un cristianismo comprendido y expresado en este nuevo esquema cultural moderno se hubiese realizado sin “conflictos” y “malentendidos” (Dussel, DCCL1977:201).

nuevo *ethos* al drama de la humanidad. El hombre (*Adam*) es libre, es decir, centro personal autónomo de la praxis responsable cuya figura prototípica ya no es la del sabio contemplativo, ni la del héroe moderno o la del antiguo que cae bajo el destino necesario de los dioses, sino la del *pro-feta* que permite transitar por la pregunta por el otro sobre la base de una experiencia concreta. De ahí que, el referente de tal examen tome la prospectiva, para nuestro filósofo, de una arqueología que parte teóricamente ya desde la exterioridad y ya no del hecho del “Descubrimiento”, sino del encubrimiento de este hecho y la vigente dependencia. De ahí que proponga una arqueología política que, vista desde un contexto latinoamericano, se despliega en una situación de conflicto o tensión entre “centro-periferia”. Ella se eleva como crítica ante esta ontología de la violencia a la cual le es inherente una ontología de dominación o de la guerra. Esto le permite explicitar a Dussel la existencia de esta relación esencial ante “lo mismo” y “el otro”, es decir, le permite aclarar la problemática de la alteridad y el sentido de exterioridad de una ética liberadora.

La totalidad de “lo mismo” de la modernidad no es ya cosmo-lógica, sino que deviene *logo-lógica* y, dentro del formalismo de su idealidad moral solipsista, no hay alteridad real para Dussel, pues ésta queda imposibilitada; la otredad queda *neutralmente* incluida en “lo mismo” como “lo otro”, sea en el ámbito de las ideas claras y distintas, sea en el orden trascendental de la razón pura y, más tarde, en el Absoluto hegeliano²¹⁴ o en las regiones ontológicas de la fenomenología y la hermenéutica del *Da-sein* o bien, hoy día, de manera transversal en el ámbito cultural de la economía política. De ahí que Dussel plantee su separatividad total. Un ámbito incondicionado como *unidad originaria*. Unidad originaria que hace de la exterioridad principio de utopía.

A tenor de lo expuesto, que la conquista de América se tome como un hecho decisivo en la configuración crítica de los más diversos posicionamientos ideológicos frente a la cuestión del otro. Y esto, tanto desde la justificación de las ideas como de las estrategias de dominación del conquistador Europeo -a pesar de la exaltación de la condición de “buen salvaje” en Rousseau-, hasta pasar por el reclamo de un reconocimiento a su humanidad “salvaje” -clamada por Montesinos desde Santo Domingo en 1511 o, más adelante, formulado y defendida por Las Casas-, o bien, hasta aceptar las consideraciones de Montaigne o la propuesta volteriana de corregir las falencias del modo de *ser civilizado* gracias al ejemplo de las virtudes de los “naturales”. Por tanto, el holocaustico designio de que a esta ontología de la dominación, le venga ligada una geopolítica de dominación que no admite su condición de humanos libres aunque sean vistos por semejantes.

En este sentido que, con relación al testimonio de Las Casas, nos diga Gómez-Muller que:

²¹⁴ Y, si ha habido en la modernidad un caso paradigmático de esta inclusión de “el otro” en “lo mismo” absoluto, ha sido Hegel –afirma Dussel. Aunque imposibilite toda alteridad real.

“Abriéndose al reconocimiento de la alteridad del otro, este testimonio sugiere una vía para pensar una confirmación éticamente positiva del nexo que reúne alteridad, ética y sentido” (Gómez-Muller, 1997:6).

De modo que, para Gómez-Muller, la experiencia del mestizaje, que aborda desde esta perspectiva, pone al descubierto un modo de ser original en el cual la amestización de sí mismo y la amestización del sentido aparecen como la condición, si no suficiente, al menos necesaria de toda ética que pretende universalidad. Así, en términos generales, en la tradición que encabeza Sepúlveda y retoma Garcilaso y Samper, la civilización es la privación de la barbarie y, la mismidad de la alteridad. Por ello, en la comparación que establece José María Samper entre indígenas *relativamente* civilizados e indígenas *resueltamente* bárbaros, la barbarie es proporcional a la distancia frente a lo europeo: un hombre, un pueblo serán tanto menos civilizados cuanto más se distancien de la mismidad europea, es decir, cuanto más sean otros. Así, el punto de vista de la “civilización” aparece como un modo de ensimismamiento del europeo al reconcentrarse en su propia mismidad y superioridad. De modo que “lo civilizado” despliega una manera de *estar con el otro* que no acoge la expresión del otro como tal o cuando no la destruye. Este modo de estar con el otro es lo que E. Levinas ha definido como relación “alérgica” al otro, la alteridad como tal queda encubierta como una vaga presencia muda e insignificante o condenada a ser destruida.

Es lo que al parecer ocurrió en América al irrumpir el conquistador. Popper en *El mito del marco* reflexiona sobre ello y sugiere que, el choque cultural puede perder algo de su gran valor si una de las culturas que chocan se considera universalmente superior, y más aún si la otra cultura la considera de esa manera: esto puede destruir el mayor valor del choque cultural, ya que el mayor valor del choque cultural estriba, para él, en la posibilidad de estimular una *actitud crítica y creadora*. Este valor, sobre todo, se destruye si una de las partes se convence de su inferioridad, pues la actitud crítica de tratar de aprender del otro se verá sustituida por un cierto tipo de aceptación ciega: un salto ciego a un nuevo círculo mágico, o una conversión, como tan a menudo la describen los filósofos fideístas y existencialistas (Popper, 1997:62).

4.12. Desde la Controversia de Valladolid a la Disputa entre Martí y Sarmiento

A partir del escenario modernidad-colonialidad que nos presenta su reflexión, Dussel, al tratar de ofrecer una comprensión de AL como *un todo* heterogéneo, se sitúa en esa tradición cuyo núcleo de sentido crítico y simbólico no deja de remitir a la figura

arquetípica de Calibán. Ese *bárbaro*²¹⁵ al que Shakespeare dio un perfil universal a través de “*The Tempest*” (1625) –inspirado probablemente en la traducción inglesa del célebre ensayo de Montaigne “*Des Cannibales*”. No fue sino hasta 1719 cuando Defoe publica “*Robinson Crusoe*” (donde hace mención de caníbales) que el dato empírico, en el imaginario de occidente, reemplaza definitivamente la invención.

Someter, colonizar, dominar, avasallar no son meros actos reflejos ante el otro, sino conductas que aún no han cesado de repetirse en la historia del mundo. No obstante, es en Occidente, al parecer, en la época de la Ilustración y del humanismo que inicia el revolucionario descubrimiento de que, el no blanco, el no cristiano es un ser humano; que ese salvaje monstruoso, mitad hombre y mitad animal, sea negro o indígena, que “tanto difiere del blanco”, también, es un ser humano. El camino hacia esta revelación lo abre, afirma R. Capuscinski, la literatura. Aparecen obras de Daniel Defoe y Jonathan Swift, de Rousseau y Voltaire, de Fontenelle y Montesquieu, de Goethe y Herder, las cuales hacen alusión a la cuestión. Estamos -continúa diciendo- ante una deslumbrante irrupción de talentos, mentes y corazones, de autores que fustigan los abusos y la crueldad de los conquistadores de todo pelaje y pertenecientes a diferentes naciones, denunciando a los cuatro vientos que esos otros sometidos a saqueos y asesinatos son iguales a nosotros, son “nuestros hermanos en Cristo”, dignos de consideración y respeto.²¹⁶ Pero es, con Montesinos (1511 en Santo Domingo) y, más adelante, con Las Casas desde antes (en “*La Hispaniola*”), que se da inicio en AL a un gran movimiento de lucha contra la esclavitud, donde florece la cartografía y se originan expediciones científicas no sólo con el fin de conquistar y someter, sino de descubrir nuevas tierras y conocer nuevos pueblos y su cultura²¹⁷.

Calibán, originariamente procedente de fuentes europeas, aparece como el Proteo latinoamericano dada su constante y metamorfoseada re-aparición histórica en las más diversas interpretaciones: R. Darío, E. Brathwaite, A. Césarie, E. Rodó²¹⁸, el joven L. Zea y

²¹⁵ Al parecer desde 1492, desde la perspectiva europea, la representación inmediata de “ese” otro americano se expresa en términos de *bárbaro*. “Soldados y cronistas, letrados analfabetos, nobles y vasallos coinciden en el uso de esta apelación -nos dice A. Gómez-Muller-, para designar a los autóctonos de América. El ser amerindio es el ser bárbaro.” Así queda documentado sistemáticamente por la ignorancia de Sepúlveda (*De justis belli causis apud Indos*) en el marco de la célebre polémica de Valladolid en la coyuntura histórica de la Conquista de América (*Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Ediciones Akal Madrid. 1997. Pág.7).

²¹⁶ Se ha de destacar que para mediados del siglo XVI Las Casas escribe su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, impreso en 1552. A partir de su impresión se abrió la caja de pandora sacando cada quien lo que le convenía, alcanzando esta publicación una gran popularidad y éxito editorial (Véase la Presentación del Editor y de la Primera Edición Crítica de Isacio Pérez Fernández. Madrid.1999).

²¹⁷ Véase, R. Kapuściński. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama. España, 2007. Pág. 43.

²¹⁸ En cuanto a Rodó, según R. Fernández Retamar, si bien es cierto que equivocó los símbolos, como sostiene, no es menos cierto que supo señalar con claridad al enemigo mayor que nuestra cultura tenía no sólo en su tiempo; a ello es que le da enormemente más importancia, a pesar de que le hace responsable tanto de lo

Aníbal Ponce, entre otras. Esto da lugar a que situemos a Dussel en el marco de la categoría o del núcleo de sentido constituida ya en su madurez en la línea ya iniciada por L. Zea, Aníbal Ponce y Fernando Retamar, cuyo discurso de la marginación y la barbarie, de acuerdo a la interpretación anticolonialista, privilegia el enfoque de una tensa relación *colonizador-colonizado* en donde la extraña figura de Calibán se propone como simbólico a partir de la reflexión sobre la realidad latinoamericana.

De modo que, Dussel asume simbólicamente la condición de Calibán del otro al cual, como bien sabemos, Próspero enseñó el idioma y, consecuentemente, le dio nombre lo cual ha implicado para él lo de repensar la historia desde otra perspectiva, desde los vencidos (el bárbaro, el indio, el negro). No obstante, este otro como sujeto o protagonista de “*La tempestad*” no es el supuesto por Ariel, sino Próspero.

“No hay verdadera polaridad Ariel-Calibán -nos dice Fernando Retamar-, ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Sólo que Calibán es el rudo e inconquistable dueño de la isla, mientras Ariel, criatura aérea, aunque hijo también de la isla, es en ella, como vieron Ponce y Césaire, el intelectual” (F. Retamar.1981:242).

En el marco de esta tradición y siguiendo la teoría simbólica de P. Ricoeur, Dussel adentrándose en la concepción liberacionista, al igual que Zea asume el deber de responder ante el otro, ante este bárbaro latinoamericano que también se siente ser él mismo. Idea y motivo, que en términos generales, se hacen constantes y centrales en su reflexión filosófica. Así, para él, la cuestión del mestizaje, de la exclusión de lo propio y de la autenticidad en el pensamiento; es decir, la cuestión geopolítica, de la comprensión histórico-cultural y filosófica de ese preguntar por el ser latinoamericano se constituyen en rizos de tematización cuyo eje central pende cada vez más de la idea de exterioridad, consecuentemente, de la fundamentación de su concepción filosófica de la alteridad, la cual sitúa desde AL.

En el marco de esta tradición, la alteridad (del latín *alter*, el “otro” de entre dos términos, considerado desde la posición del “uno”, es decir del yo), aplicada al descubrimiento que un “yo” hace de “otro”, implica el asentimiento de una imagen de ese otro que es también un ser humano. Así, desde el marco o contexto que establece Dussel a partir del siglo XV, la colonización europea implica la dramática irrupción de drásticas transformaciones y de violentas imposiciones, todo ello desde la perspectiva del choque de culturas. De la dominación de una cultura por otra ante la imagen del otro.

que vio como de lo que no vio. No obstante estar de acuerdo con M. Benedetti de que la visión de Rodó sobre el fenómeno yanqui, rigurosamente ubicada en su contexto histórico, fue en su momento la primera plataforma de lanzamiento para otros planteamientos posteriores, menos ingenuos, mejor informados, más previsores... En este sentido es que sigue indicando Benedetti que la casi profética sustancia del arielismo rodoniano conserva, todavía hoy, cierta parte de su virulencia (Roberto Fernández Retamar. *Para el Perfil Definitivo del Hombre*. Letras Cubanas. Ciudad de la Habana. Cuba. 1981. Pág.238-39).

“El *ego cogito* funda ontológicamente al ‘yo conquisto’ y al *ego fálico*, dos dimensiones de la dominación del hombre sobre el hombre, pero ahora de una nación sobre otra, de una clase sobre otra. La sexualidad es así como una reproducción de la dominación política, económica, cultural” (Dussel, FL2011:138).

Ahora bien, Dussel no obstante a que somete a cuestionamiento el “Mito de la modernidad”, subsume a la crítica la racionalidad del ideal emancipador ilustrado a pesar de que este impone la irracionalidad de un “mito” que justifica la violencia a través de lo que denomina el “en-cubrimiento” que hizo el *ego* europeo (*yo conquiro*) del otro. Su cuestionamiento es a la vez denuncia y camino reflexivo en la búsqueda de la identidad latinoamericana. Es así como, alteridad, cultura, totalidad, historicidad, colonialismo, encubrimiento y exterioridad entre otros, son conceptos que están en la base del debate y, muchas veces, enmarcados o aplicados a contextos históricos e ideológicos diversos desde octubre de 1492 hasta el presente.

Desde ese momento histórico, como bien nos dice A. Leuis, la relación de alteridad se inaugura en los primeros “*corpus discursivos*” de la conquista en coincidencia con el inicio de un proceso de destrucción y sometimiento sistemático de las “Indias”. De negación por el colonizador de la cultura y civilización preexistente.²¹⁹ Pues, “el Otro” fue identificado simbólicamente, en la construcción e invención eurocéntrica del concepto, ni siquiera de un modo reduccionista sino con el significativo y monolítico mote de “indio”, lo cual equivalía, en el imaginario de la época, a caníbal-caribe (previa a la de Calibán); hombre desnudo (física y culturalmente) con ciertos rasgos deformes e incapacidad para vivir de manera civilizada, en una palabra: “bárbaro” o “medio- hombre”.

En 1550, Las Casas, se enfrenta a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, el cual considera Dussel como el primer debate filosófico público y central de la modernidad. La perenne pregunta va a ser: ¿Qué derecho tiene Europa de dominar colonialmente a las indias? Una vez tratado el tema, provocado su rotundo fracaso, se impondrá la dominación moderna *como la naturaleza de las cosas*; tal cuestión resurge luego al fragor de las guerras independentistas y, todavía, en nuestra época se mantiene la preguntar por este derecho a la dominación de la periferia por parte de los centros transnacionales del neoliberalismo capitalista de hoy. Las Casas, tardíamente, defiende y reconoce que los indios son humanos; no obstante, ¿qué tan benevolente se puede ser realmente si se ignora la identidad de alguien, si se ve, en lugar de esa identidad, una proyección de sí o de su ideal? ¿No se corre el riesgo de querer transformar al otro en nombre de sí mismo, y por lo tanto, de someterlo aunque sea a través de la persuasión pacífica? ¿Puede éticamente valer, entonces, esa benevolencia si incluso su defensa es alevosamente teológico-política?

²¹⁹ A. Leuis. “Alteridad, ficcionalización y subalternidad en AL: del Corpus Colombino al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”. www.henciclopedia.org.uy/ autores (12/05/2010).

La ambivalencia y la incoherencia de Las Casas resulta evidente: su obra va en contra de la violencia de los conquistadores, que justifican sus guerras de conquista y la evangelización, aunque detrás estuviera su aniquilación completa en su afán por obtener el oro y la plata; pero, del otro lado, defiende la imposición a los indios de sus creencias y la obediencia a la autoridad. De modo que las Casas rechaza –y no siempre- la violencia de las armas y la fuerza; pero, al mismo tiempo sólo hay para él una “verdadera” religión: la suya. Y esa verdad no es solamente personal sino “universal”; es supuestamente válida para todos, y por eso no renuncia al proyecto evangelizador en sí, lo mismo que a la quema de sus libros y la destrucción de sus altares. Ahora bien, ¿no hay una violencia en la convicción de que uno mismo posee la verdad y la imponga aunque sea a través de la persuasión, muy a pesar de que los otros rehúsen a aceptarla? (Todorov, 2010:182).

Tres siglos después de la célebre controversia de Valladolid (1550), en medio de un clima político totalmente distinto, el de las revoluciones de independencia de América en el siglo XIX y fortalecimiento del colonialismo interno, nos dice P. A. Restrepo (Tesis Doctoral), la discusión sobre “barbarie y cristianismo” emprendida por las Casas y Sepúlveda, tiene nuevamente cabida en forma de debate entre “barbarie y civilización”. Esta vez la discusión es celebrada desde AL y por norteamericanos manteniéndose la oposición; no obstante, y, a diferencia de Martí y Sarmiento, la cita jamás se dio en un lugar común. Lo que resulta evidente es que su oposición hace pensar en una suerte de dialéctica histórica ya que Sarmiento, con Martí como opositor,²²⁰ fue un continuador del discurso barbarizante que Occidente y, en particular los españoles, retomaron de los griegos – sin que en ello se descartara que otras culturas tengan sus propios “bárbaros”. “Nuestra América”, de Martí, se opone a la posición ideológica de Sarmiento en *Facundo*: “Civilización o barbarie”. Ya que éste preconiza la superioridad de Europa y EE.UU. y la necesidad de extirpar las costumbres de los “salvajes” (indígenas, negros y gauchos) que obstaculizaban el proyecto político de Sarmiento que, en nombre del progreso como filosofía de la historia, cuestiona radicalmente Dussel en base al esquema “Centro-Periferia”; anteponiendo así, desde un mismo suelo, dos culturas en conflicto. Pues hubo un mundo otro que el europeo que la lógica de la dominación lo redujo a *homúnculo*, a una cosa a disposición de la civilización, del “Centro”. De esta manera, deviene lo amerindiano en “el otro”, en negatividad metafísica negada.

²²⁰ Desde una posición neocolonialista, Sarmiento supone la superioridad de una cultura sobre otras. Martí, en cambio, sustenta, una postura potscolonialista temprana basada en la igualdad y al mismo tiempo en la idea de que las diferencias han de converger en beneficio de la existencia común. En este sentido la reconstrucción política de AL debía hacerse desde sus cimientos, desde lo que le era “natural”. Una erudición errónea –con lo cual se pone a tono Dussel- era aquella que se basaba en ideas eurocéntricas y que no tenían ninguna relación con el mundo latinoamericano (Véase *Justicia epistémica y epistemología intercultural: una propuesta a partir del SIIDAE, Chiapas*. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco. 2011. Pág. 61-66).

4.13. Crítica a la filosofía de la historia de Facundo o crítica de “lo facúndico”

Es precisamente esta filosofía de la historia la que toma Dussel como punto de partida de su crítica a la “segunda modernidad” que se ha querido implantar en AL. Ya que ésta plantea que en un mismo suelo hay “dos culturas”, “dos civilizaciones distintas”, una “naciente” u originaria y la otra que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. De tal manera que antepone dos civilizaciones y, más que dos civilizaciones, dos culturas. Una de ella representa “lo bárbaro”, la materia bruta, el campo, es decir, lo indígena, lo mestizo, la oscuridad o el no-ser; la otra, lo civilizado, la inteligencia, el *logos*, la ciudad, la luz y la Razón o el Ser. Cuestión que desde la historiografía filosófica remite a la ontología de Heráclito y Parménides. Así, si la primera alienación moderna inició con la dominación española, “la segunda modernidad”, refiere la continuidad de este proceso que ha seguido un curso irreversible. Pues, al indio -aún después del proceso de las “independencias nacionales”-, se le siguió inmoldando al proyecto progresista de “estar-en-la-riqueza”... se le siguió dominando como cultura de la periferia neocolonial de las naciones emancipadas, a través de la oligarquía y el capital foráneo, por la destrucción del federalismo. El nordatlántico domina ‘desde’ *fuera*, pero también “desde *dentro*. Y como hay diversos tipos de dominación-dependencia, “lo facúndico”, como categoría interpretativa, sería entonces -en el marco del modelo desarrollista o progresista-, lo alienado tanto en el sistema internacional imperial como en lo nacional liberal, que es, al mismo tiempo la *exterioridad* de una cultura popular, de trabajadores, de sectores marginados y excluidos, de ciudades y provincias que esperan el momento de su liberación tanto de la “nación-imperio como del “centro-periferia nacional” (Dussel, CCLC1973:97).

En este sentido es que nos dice Dussel que desde la socio-economía, hasta permear todas las dimensiones de lo cultural, la cuestión de la liberación pasa el tema a otros saberes sociales con la finalidad de combatir la falencia desarrollista y denunciar el imperio de la acumulación capitalista originaria alias robo, de ahí, lo de tomar la filosofía política como crítica de esta ontología, de su estrategia geopolítica de dominación y, desde luego, lo axiológico a fin de ir propiciando una conciencia más integral de la exterioridad latinoamericana al volverse sobre sí misma o descubrir que esta dependencia es sólo parte de una “Totalidad” que bien puede ser “Centro” europeo, ruso o norteamericano. Visión que le permite rehacer la historia y dar cuenta que desde la cristiandad y el origen del mundo moderno hay una injusticia radical también acumulada por este *ego* moderno que, en su voluntad de poder, se hace absoluto y totalitario como cultura y que la ha enseñado a la élite ilustrada nacional y, ésta injusticia, es la que le interesa.

El mestizo es ya para Dussel un hombre moderno. Y, como bien nos dice Sartre, en el prólogo a “*Los condenados de la tierra*” de Frantz Fanón, la élite ilustrada europea se

dedicó a fabricar una élite indígena, mejor, diríamos, mestiza: se seleccionaron adolescentes, se les marcaron en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos: eran un eco; desde París, Londres, Ámsterdam. Nosotros lanzábamos palabras: “¡Partenón! ¡Fraternidad!” y en alguna parte, en África, en Asia o en AL, otros labios se abrían: “¡...tenón! ¡...nidad!” Era la Edad de Oro. Esa cultura, nos dice Dussel, estaba teñida por las élites coloniales incuestionadamente como la cultura universal. Había entonces una verdadera pedagogía de la dominación como pedagogía de la mediación de la cultura ilustrada y la cual, a nuestro entender, contrapunteaba muchas veces al romanticismo. Tenemos, así, en Dussel, tres niveles: el “centro” y, en la “periferia”, una élite y un pueblo. La cultura imperial tiene una metodología pedagógica de dominación y actualización como se lo muestra P. Freire, pues, proyecta en la propia conciencia del dominado su cultura como la única, como la universal, negando de esta manera la cultura del Otro, la cual el mismo, muchas veces, desvaloriza. Se produce, así, una homogeneización, un estrangulamiento de la cultura popular, de esa otra cultura que “sin cuidado de lo que tiene sobre sus pies”, hoy día, a la luz de las más porfiadas tendencias globalizadoras, intenta realizar los últimos resultados de la civilización... y, aquí ya otro costado de la crítica que denomina como “lo facúndico”.

En este sentido que sugiera A. Roig que discernir el discurso que se debe asumir constituye una actitud renovadora en la filosofía latinoamericana que conlleva a la necesidad de una revisión del pensamiento de los llamados “fundadores”²²¹.

4.14. Muerte de Dios y conquista de América

El choque de civilizaciones o entre culturas no es una invención moderna, ha acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia. Nos hace recordar R. Capuscinski, que hay que tener presente que el choque -o el conflicto- no es más que una forma de encuentro entre culturas y civilizaciones; que el fin de la Edad Media europea y el comienzo de la época moderna grabaron en la historia de nuestro planeta páginas de sangre y crueldad

²²¹Los “fundadores”, que se concebían a sí mismos, al decir de Cerutti, como una “generación” se instalaron en el pensamiento bergsonian y reelaboraron el discurso de Rodó. Ariel fue su símbolo. El símbolo intelectual que cada uno de ellos creía y quería ser. El espiritualismo de Rodó fustiga con fuerza la presencia del “imperialismo”. Pero este pensamiento de los “fundadores” siguió siendo “ambiguo”, a pesar de ser un intento de respuesta a los problemas de la “liberación y la integración”. Arturo Roig menciona especialmente el caso de José Vasconcelos, pues la filosofía latinoamericana debe retomar estos intentos de los “fundadores” tratando de disolver la “ambigüedad” que los caracterizó. Esta tarea comienza por la revisión de sus “símbolos”. “Calibán” es nuestro símbolo, por tanto, no debe temerse más a la “barbarie” como denomina Sarmiento a “Calibán” (Cerutti, 1983:62).

como nunca antes.²²² Tal calibre de las prácticas genocidas resultado de la conquista y la colonización ni siquiera sería superado en el siglo XX, cuando adquirió la terrorífica forma de holocausto.

AL, como hijo mestizo, *nuevo*, único y *exterior* a toda otra cultura nace, a juicio de Dussel, con la exigencia de descubrirse hoy como exterioridad real. Esta exterioridad constituye el nacimiento de la metafísica de la liberación latinoamericana, situada, precisamente, en el decenio 1970-1980. A esta toma de conciencia de su exterioridad se le revela históricamente su ser alienado hasta formar parte de la cambiante totalidad mundial dominada por un “Centro”. Esta reivindicación de la autoconciencia se puede considerar para Dussel como punto culminante del descubrimiento que hace el otro de sí mismo. Por tanto, que considere la eticidad de un pro-yecto y la moralidad de una praxis liberadora que temple el carácter y le dé claramente la conciencia de la dignidad de su gesto. Es por tal razón que propone, desde luego, la vía para la creación de un “nuevo orden”, de un nuevo momento social e histórico que analécticamente se profetiza por la disciplina de aquellos que se aprestan para escuchar el clamor del otro. Dussel hace saber que:

“La ‘lógica de la totalidad’ no puede sino matar al profeta que le testimonia al pobre su exterioridad, y le anuncia su muerte como Totalidad, ya que es necesario que muera la Patria vieja para que por la liberación se forje una Nueva patria en la que el pobre habite como en casa propia” (Dussel, ALDL1972:203).

No es a partir del modelo liberador propio sino, más bien, *desde el modelo de la revelación del otro*, como movimiento analéctico de fe en el otro y del servicio liberador, que Dussel comienza a plantear en este momento la liberación. Pues “la conquista de América”, en tanto que acción colonizadora, se mueve totalitariamente *desde la voluntad de poder totalitaria de sí misma*. Es movimiento de expansión de “lo mismo”. De manera que la conquista de América es considerada así como el pecado originario de la modernidad, como una pascua negativa de opresión, como una dialéctica de la dominación hecha universal, planetaria. No obstante, la cuestión planteada a nivel de la *totalidad* del mercado internacional descubre que no existe tal modelo desarrollista. Que lo que ocurre es que los países del “centro” son desarrollados porque usufructúan la explotación de los países coloniales. Los centros metropolitanos vienen así a instalar una totalidad, una civilización opresora cuyo movimiento antropofágico comenzó en el siglo XVI con la “gloriosa Conquista de América”²²³ y se extiende hasta nuestros días. Esto permite rehacer la historia y descubrir que desde el origen del mundo moderno hay una injusticia radical. Y, al pensamiento dusseliano lo que le va a interesar es esta injusticia, la primera de todo un proceso que en AL lleva más de cinco siglos.

²²² Véase R. Capuscinski. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2007. Pág. 40.

²²³ “Yo, el rey”. Es una expresión de señorío. Es un “yo” escrito en proporciones muy grandes, sobresaliente, autosuficiente; es, nos dice Dussel, la manifestación, en su época, de una Europa conquistadora, expansiva, dominadora, constitutiva del ser de los objetos, del indio, del negro...

La cristiandad latino-occidental de tipo hispano, nos dice Dussel, vino de esta manera a América teñida con las notas propias de la naciente modernidad europea. Al iniciar Occidente su expansión colonizadora, considera que su pecado original más que su etnocentrismo fue haber ignorado en el indio, en el africano o el asiático su dignidad como otro; pues lo cosificó, tratándole como instrumento del mundo de su dominación e irrespetando el sentido de su exterioridad,²²⁴ en definitiva, su *vida*. Crimen histórico-universal que fue encubierto por la teología y la criolla burguesía moderna -como totalidad ideológica-, sin advertir su propio condicionamiento. La “muerte del Dios de la cristiandad” se concretiza de esa manera en AL en la muerte del negro y el indígena. Y esta muerte, en tras el saqueo del oro y la plata es lo que motiva, según Bartolomé de las Casas, al europeo del siglo XVI a imponer su proyecto de dominación, a oprimir, envilecer e instrumentalizar a otros hombres, a edificar su mundo material sobre el cadáver de ese “Otro”.

“La Totalidad como totalidad imperial incluye en su fundamento el teocidio, el sacrilegio más horrendo: la muerte del indio, del africano, del asiático; la muerte de Abel que le permite a Adán ‘ser dios’ y quedar solo como un *ego* divinizado (el dios de Hegel)” (Dussel, ALDL1972:198).

En este proceso dialéctico de dominio, primero, se reduce al otro, para Dussel, a ser meros bárbaros, a lo que “no-es”, a la nada. Más allá de la civilización occidental está el no-ser, el bárbaro, el sin-sentido. El “no-ser” incluye de hecho a todos los hombres que se sitúan *fuera* del mundo del dominador, de la mismidad aristócrata. Así, la ontología y la teología que en ello se funda como pensar geopolítico dominador, reduce a la nada, a lo que no-es, al pobre, al otro, al que está más allá del horizonte del mundo del dominador.

En síntesis, el discurso lo enuncia Dussel así: Lo que no se comprende es sin-sentido, es no-ser; y, lo que no-es es falso, mentira, por ello a “los Otros” hay que civilizarlos; estos, como se niegan a recibir el don benéfico de la civilización, es necesario hacerles la guerra aunque mueran o queden muñones o reducidos a la servidumbre. Es así como conquistadores y piratas pasan a ser los héroes de la Europa triunfante, recibiendo la gloria del Todo, habiendo asesinado al Otro. Los filósofos, más bien, los teólogos y aristócratas europeos, sin embargo, eran los que habían posibilitado teóricamente tales “hazañas”, porque habían investido previamente al otro del carácter del infiel, del bárbaro y pagano, equivalente a no-ser, y al que, en fin, “hay que humanizar” por la conquista. Por todo ello, Bartolomé de las Casas, dice que se “llaman cristianos” pero *no lo son*, porque la fe ha sido

²²⁴ El “mundo” del Otro le resulta un sin-sentido (irracional, bestial) simplemente porque tiene *otro* sentido que el europeo. El español, el europeo escandaliza porque los aztecas inmolaban vidas al dios sol. Y, sin embargo, las matanzas que hacían, los indios que morían en la encomienda, en la mita, los que entraban por la boca de las minas como si fueran la boca de Moloch, los que nunca salían de la “Casa de la moneda de Potosí para no revelar los secretos, esos millones de indios inmolados al “dios oro” del hombre moderno europeo morirían sin escándalo para nadie; así, los cristianos y sus teólogos europeos reunidos triunfalmente en Trento o en torno a la Reforma, no verán ningún pecado en el hecho “natural”, económico y político de la inmolación de una raza al proyecto de “estar-en-la-riqueza”, en el carrusel del progreso. Los horrores, al parecer, no sólo se reducen a una época sino también a las culturas.

negada en la *praxis* de los que así se llaman cristianos. De modo que la *praxis* de la conquista niega la fe y mata a Dios.

La mejor totalización del pensar moderno europeo la proporciona, a juicio de Dussel, Hegel; por lo que todo el ámbito de la fe de Kant queda incluido en la razón hegeliana. Y aquí, en esencia, lo clave de la cuestión, pues la fe al ser transferida al interior de la filosofía no solamente sigue siendo teología, sino que deviene en una nueva teleología, en una teología racionalizada en donde lo creído pasa a ser sabido, pensado; así, el pensar es el ser en la totalidad del comprender subjetivo del mundo como saber absoluto. Hegel, para Dussel, ni siquiera sobrepasó al joven Schelling. De modo que “el Otro” queda reducido a ser “lo otro” interno y pierde su carácter de exterioridad. Tal “exterioridad” es irracional: no-es. De ahí que, en ese momento, la superación de Hegel –que en cierto sentido implica también la de Marx- en AL sea de extrema importancia, porque significa, además, la comprensión de los supuestos del pensamiento de Marx a fin de efectuar una positiva y urgente superación del mismo marxismo. Programa que inicia a partir de 1975.

A tal efecto que, para los años de la década de 1970, profundice más sobre las condiciones de posibilidad del pensar la realidad latinoamericana y su liberación. Pues entiende que, dicho pensar, para ser cristiano, debe *saber situarse* ante el hecho de la dependencia cultural, la desigualdad social, la desintegración y los equívocos de la cristiandad y con ella, por supuesto, la de la modernidad.

La perspectiva de Levinas, que a juicio de Gómez-Muller ocupa un lugar muy original en el debate contemporáneo, enfatiza la dimensión de la *responsabilidad*. En este sentido es que se abraza con la idea de *compromiso* que asume Dussel, ya que la autonomía ética del sujeto no debe implicar una actitud de indiferencia ante los otros. De ahí que Dussel destaque los efectos negativos de tal indiferentismo ético en esta época de individualismo neoliberalista que riñe tanto con la exigencia de sentido común, de justicia y solidaridad. La Filosofía de la liberación, en su esencia, despunta principalmente por su propensión pedagógica, por ser una *praxis* que se establece en la proximidad maestro-discípulo, pueblo-pensador -es decir, a lo Gramsci, “intelectual orgánico” y pueblo como “bloque social e histórico”. La producción teórica, como acción poiética, trata de ser en este sentido esclarecedora y forjadora de conciencia; de ahí que se encamine a descubrir y exponer a costa de riesgos ante el sistema todos los momentos y dimensiones negados a toda exterioridad sin justicia. Por ello, es una pedagogía analéctica de la liberación. Pues cumple un magisterio en nombre del pobre, del excluido, del oprimido... Y, aunque Dussel entiende que la validez de una filosofía se muestra por su capacidad negativa o crítico-destructiva, en virtud de esta capacidad jamás deja ausente el carácter de su validez, la profundidad y el rigor de sus afirmaciones. No basta sólo con asumir métodos críticos y criticarlos. De este modo es que trata, al menos, de ir más allá en la búsqueda de una nueva perspectiva. De ahí, su crítica y su capacidad teórico-constructiva desde la exterioridad

geopolítica mundial, desde la periferia sobredeterminada por la dominación capital-trabajo. A la postre, que similar a Levinas, sienta con fuerza la urgencia y el valor de la liberación. Y así de desarrollar, bajo situación de exterioridad, un pensar ético que determine positivamente un sentido universal de la relación con el otro.

“La situación del teólogo, filósofo, historiador o pensador en América latina es justamente un *saber dar cuenta y plantear las vías* (s.n.) de solución que se abren ante la superación del sistema de Cristiandad, del pensar moderno, y de la ‘voluntad de poder’ imperial...” (Dussel, CLL1972: 8).

Pues, considera que la exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres... Ellos son los maestros sabios de todos los sabios, y la filosofía es sabiduría. Sabiduría del amor. De ahí, que al ritmo de Pedro Mir (poeta dominicano por excelencia cual se considera no sólo poeta del Caribe) también cante su *Contracanto a Walt Whitman...*

4.15. ¿Realismo escatológico o materialismo mesiánico?

Filosofar desde AL deviene en Dussel, no sólo en un modo de *estar* en el mundo capaz de trascender la “totalidad” del pensar eurocéntrico sino también que implica pensar todo un nuevo horizonte y, más que esto, una *nueva actitud práctica existencial*. Conforme a esta iniciativa de liberación que se opere en Dussel todo un proceso de transición hacia una nueva etapa que va cediendo lugar a su filosofía de la liberación.

“Nuestra perspectiva no es la del que ve la realidad de arriba hacia abajo, sino, por una parte, la del que sufre de abajo lo que está arriba; pero también, por otra parte, la del que descubre una salida del proceso muy distinta” (Dussel, CLL1972, 139).

De manera que Dussel se va dando cuenta, en este momento, de que la opulencia y el oprimido caminan de diferentes modos y tienen caminos distintos; que el camino del que sufre solamente lo puede describir el que vive sufriendo y tratando de liberarse -jamás el que vive en la opulencia; que la situación del que sufre es la del que puede vislumbrar que es lo que está pasando. Este es justo el momento en que a la par que se habla de una sociología y una teología de la liberación, Dussel habla de una filosofía de la liberación, la cual supone también la denuncia y la crítica al historicismo desarrollista de la CEPAL (Comisión Económica para AL y el Caribe)²²⁵, y la aplicación de la economía

²²⁵ Aunque es un organismo dependiente de la Organización de las Naciones Unidas; se trata de una Escuela de pensamiento Económico estructuralista cuyo principal creador fue el economista argentino Prebisch, funcionario de la CEPAL en las Naciones Unidas. Su planteamiento surge con la idea de aplicar la teoría de Keynes a Latinoamérica. Esta concepción de la economía se inspira en el institucionalismo americano y el historicismo europeo. A partir de este, se generan subcorrientes en la CEPAL como los Dependientistas, los pensadores de la Teoría del Subdesarrollo y los teóricos asociados a André Gunder Frank. El desarrollo de esta teoría ha evolucionado hasta la actualidad con la visión neoestructuralista, que asume el libre comercio pero con la regulación del Estado y de los organismos internacionales, de forma equilibrada... Los

estructuralista de Keynes en Latinoamérica, el descubrimiento de un condicionamiento socio-político, o bien, de una condición de dependencia y opresión cultural. Descubrir esta condición y pensarla desde la cotidianidad no solo implica un proceso de descubrimiento, de reconocimiento, de invención de categorías y de interpretación de lo cotidiano sino, también, una praxis pedagógica de liberación distinta al de los países dominadores. En este momento entiende que es por el lado de la filosofía, más que por el de la teología -como crítica de la religión- que hay que empezar a insistir ahora en todos sus niveles; porque es necesario redescubrir los criterios interpretativos de nuestra realidad, para que, ante situaciones nuevas podamos también inventar soluciones nuevas (Dussel, CLL1972:170).

Ante el momento político que vive Dussel esta es una situación sumamente incómoda y riesgosa, si es de no dejar “que los muertos entierren a los muertos” o que los que antes pasaron sigan gobernando a modo de oligarquía opresora o de la muerte²²⁶. Esta posición de acción profética, será desdeñada por el progresismo o el tradicionalismo integrista. De ahí que entienda, que en época de invención hay que respetar la pluralidad en la unidad, lo distinto en la unidad; *la pluralidad de lo vivo*. Porque hay que dejar que cada uno intente en la tradición viva, creativa, innovadora, lo que su formación, su disponibilidad, su responsabilidad y su seriedad le indiquen que tiene que hacer. Y, para esto, hay que tener criterios, saber qué es posible y qué no es posible. De ahí los criterios que conducen, a Dussel, por los senderos de la posibilidad de una Filosofía de la liberación sin que para ello sea óbice una teología liberadora.²²⁷

“Ponerse de pie y levantar la cabeza”, ante el sufrimiento, el pesimismo y la opresión; servir al otro más allá del orden de toda dominación sea religiosa o política. Son actitudes que para Dussel, a pesar de lo inminente, implican unos criterios, una crítica que, definitivamente, invitan y conducen no sólo a una acción de carácter político-social, sino a una modalidad de saber de tipo filosófico que supone la construcción de una metódica y, por ende de una metafísica que sirva de base a una acción política bien fundamentada que descubra y haga posible un nuevo horizonte.

historiadores identifican 5 etapas en la obra de la CEPAL: 1) orígenes y años cincuenta: industrialización por sustitución de importaciones; 2) años sesenta: reformas para desobstruir la industrialización; 3) años setenta: reorientación de los “estilos” de desarrollo hacia la homogenización social y hacia la diversificación proexportadora; 4) años ochenta: superación del problema del endeudamiento externo mediante el “ajuste con crecimiento”; 5) años noventa: transformación productiva con equidad. Este es el marco socio-económico en que se realiza la crítica de Dussel.

²²⁶ Véase, José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*. Espasa-Calpe. Madrid.1982. Pág. 34.

²²⁷ A su parecer, de muchas experiencias, pocas habrá que realmente sean válidas, estas son las que se van a imponer; de ahí, que perciba esos años como una “extraordinaria época auroral y de cambios”, en donde hay que jugársela y vivirla con entusiasmo, en donde se impone un proyecto histórico creativo y no ya la imitación.

En este sentido que Dussel, con ciertas reservas, también se haga eco de la idea de que “el presupuesto de toda crítica es la crítica a la religión”. Y que, al igual que Feuerbach, le diga *no* a la teología racionalista de Hegel o de Kant y de un contundente *sí* a un filosofar cuyo perfil político es realista y escatológico. En efecto, negar el “dios” de Hegel o el de la modernidad europea que se expresa bajo el telón de la cristiandad del “yo pienso” o del “yo conquisto”, es decir, del yo como voluntad de poder, es ser ateo del “dios” del oro y la plata de la burguesía europea, es la introducción desde la negatividad del rechazo de un dios otro que todo ídolo; pues la cuestión de la “muerte de Dios” no es teórica sino más bien, para Dussel, una *cuestión de justicia*. La condición de posibilidad de que jamás un sistema como totalidad se totalice enteramente.

“La afirmación de un Dios creador, exterioridad y nada del sistema, es necesaria para que la Totalidad no se cierre nuevamente en una dominación de otro nivel evolutivo, error en el que cayeron los posthegelianos con su mero ateísmo del sistema. El método analéctico, más allá del dialéctico, es perenne garantía de que la totalidad debe siempre abrirse a un más allá desde donde se revela lo nuevo, lo futuro, la liberación: el pobre” (Dussel, ALDL1972:220).

Para el momento, esto no es misticismo para Dussel sino una estricta formulación de importancia mayor. Pues afirmar a Dios y no escuchar al pobre es caer en la herejía cristológica del monofisismo, en una eclesiología totalizada donde la institución niega la profecía y, en esencia, la epifanía de la justicia. Y donde la fe como doctrina teórica o visión de las cosas deviene en catecismo o instrucción dogmática de control cuya modalidad se limita a memorizar, repetir, y recordar. Así, la memoria conserva “lo mismo”; pero “lo mismo” en historia es lo pasado. Es ser recordado o asumido inconscientemente como ser opresor, fruto de una pedagogía de dominación que niega al otro como otro en todo aquello que tiene de dis-tinto. En este sentido, la fe transformada “en saber”, en “lo sabido”, es el pasaje del cristianismo a la cristiandad. Es la muerte de la espiritualidad. Y si a Hegel le convierten en el filósofo no sólo del mundo luterano europeo; del lado del catolicismo, lo mismo ocurre con Tomás de Aquino. Al parecer, la situación tiene sólo dos salidas: o se adora al ídolo o se es ateo del ídolo. Pero esto es sólo crítica a la religión como institución, como “saber de cultura”, de la cristiandad como cultura. Lo que trata de afirmar Dussel es un proyecto de liberación histórico e integral como futuro, *mediación y signo* de un proyecto escatológico liberador. La razón visiva viene a ocupar el lugar de *amor-de-justicia*, de la esperanza y de la fe en el otro. Pues Dios se epifaniza históricamente a través de la voz del pobre y el que no se juega por su liberación es ya ateo. Así, Dios o, el Otro infinito, se revela al hombre en la historia. Esta es la esencia antropológica de la teología que, desde un primer momento, asume Dussel. Por tanto, el único “lugar teológico” de revelación es la historia: la concreta historia que el hombre vive cada día. He aquí el sentido realista y escatológico de la acción y el compromiso.

Dussel se pone a tono con el pensamiento contemporáneo que habla de la temporalidad. El ser del hombre es un ser que está siendo desde su poder-ser y, es desde ahí donde trata de comprenderlo. La temporalidad no es sino el fundamento de uno de sus modos que

denomina historicidad, la cual al ser vivida de diversos modos no es mera temporalidad sino la forma como el hombre vive de hecho y siempre su temporalidad; pues el hombre como ser en el mundo historifica lo que vive. De aquí la distinción que hace entre lo tradicional y el tradicionalismo como mera comprensión óptica. La tradición nos transmite algo, pero más que transmitir nos oculta lo que nos transmite, pues nos lo transmite como *lo obvio*. Por tanto, la historicidad auténtica es crítica, dialéctica; y, *criticar* significa, a juicio de Dussel, que se pueda *des-presentizar* lo presente; que se pueda *des-habituarse* lo que es habitual. Significa que lo que la tradición transmite pueda realmente probarse, se trata de des-cubrir lo en-cubierto, lo que “históricamente” se muestra en lo obvio.

“La manera, quizás la única, de entrar por la vía crítica de una historicidad auténtica, de historificar aquello que tenemos a la mano, debe ser el emprender nuevamente una tarea de autoconciencia histórica que nos redefina genéticamente” (Dussel, DCCL1977:22).

Por ello, desde la histórica, es que inicia la tarea des-tractiva que propone. Pues la historia misma le permite “ver” el proceso y el sólo ver el proceso le indica la terapéutica, la parte principal de la cura y hacer conciencia de en qué situación nos encontramos y por qué. De manera que la historicidad hace que lo existente reoriente su sentido. Es prospección desde la realidad presente. Historicidad en esta acepción es equivalente a profecía. A descubrir un sentido des-encubridor y liberador de la teología y su lugar en la historia y la filosofía como liberación. Para esto se hace imprescindible explicar la realidad en su profundidad. Esta profundidad tiene para Dussel que estar explicada por las ciencias humanas, respaldada por la fe y orientada por la razón. Y en ella el otro, como sujeto histórico-metafísico, tiene un lugar privilegiado.

A la postre, la propuesta de un nuevo orden que no sea mero crecimiento o progreso de “lo mismo”, sino innovación, pro-creación y, sobre todo, liberación más allá de lo económico y lo político. Se trata al parecer, no simplemente de un mero mesianismo materialista sino, antropológicamente, de un cierto *realismo escatológico* (Dussel, ALDL1972:2008-9).

En *Caminos de Liberación Latinoamericana* (1972),²²⁸ no obstante, el método analéctico - o la categoría de “servicio analéctico” (*habodáh*) que parte de oír la voz del otro- no se

²²⁸ En esta obra, aunque no se tenga mucha conciencia de la ruptura que significa y hacia dónde se dirige el proceso, la cuestión relativa a la nueva vía parece potencializar un entendimiento renovador. Una muestra de ello es que, ya en *Caminos de liberación latinoamericana*, la principal y primera relación que se propone para una teología originaria en AL es la que se comienza a establecer entre Totalidad (“dentro”) y Alteridad (“afuera”). El “afuera” o la “exterioridad” es el “otro”, el “cara-a-cara”. Y, de ahí, más tarde, a la dicotómica polaridad de “Centro” y “Periferia”. Categorías que considera como fundamentales y que aunque tienen una fuente eminentemente teológico-escatológica no contravienen o, mejor aún, dan entrada a todo un sentido antropológico-filosófico muy concreto. Pues, dicha Totalidad comienza a implicar la dialéctica dominador-dominado, opresor-oprimido en sus más diversos niveles.

encuentra definido, más bien está en caminos de definición. Pues lo analéctico como lo dialéctico, no piensa la sustancia sino los momentos, la relación co-implicante. Lo teológico en Dussel aspira a ser filosófico, busca su expresión y fundamento en lo dialéctico; por ello desde la otredad aspira a ser una dialéctica de liberación. Pero esta liberación, en lo fundamental, está vedada para la teología tradicional. De ahí que objeto Dussel que hablar de liberación en general como salvación abstracta no significa nada. Entiende que la palabra liberación tiene en occidente un origen propiamente cristiano e implica una dialéctica que parte de la opresión, por tanto, muy concreta. Por eso tiene como referente, a inicios de 1970, el Frente de Liberación Nacional de Argelia inspirado en Marx, así como los más diversos movimientos liberacionistas surgidos en el mundo. Hablar de liberación, para Dussel, significa comprender qué opresión se cumple, entender simbólicamente que hay un *poder del pecado -o de-estar-en-la-opulencia-*, que oprime en la injusticia y que a partir de eso, comienza un proceso. Pero este proceso no es meramente teórico sino que es práctico. Una vez que se ha descubierto qué opresión se cumple sobre nosotros comienza el riesgo, un riesgo muy concreto: *el de enfrentar el orden establecido de la totalidad dominadora*, donde, muchas veces, cumplir con la ley establecida se riñe con la justicia y la moralidad y un acto de liberación deviene, muchas veces, en un acto ilícito que implica arriesgar la vida (Dussel, CLL1972:143).

El que oprime al otro lo ha matado como libre. Lo ha enajenado. De tal manera que el dominador al “matar al otro”, queda solo, se afirma como único, deviene entonces ateo e idólatra; éste, para Dussel, es el único pecado, su pecado original. Y, este pecado no sólo asume una connotación moral-teológica y simbólica, sino a lo sumo antropológico-filosófica, epistémica. No obstante, el opresor-dominador, el erige el sistema de dominación,²²⁹ es el que pedagógicamente va constituyendo el mundo del otro y su sentido y llega un momento en que éste emerge a un mundo que le ha sido dado, que no ha constituido, pero que le aliena. De aquí el planteamiento en término ana-léctico de la cuestión de la liberación. Por tanto, se hace necesario que sea así, ya que ha ocurrido un asesinato, el asesinato de Abel, “del Otro”. Ese es el pecado original. En el mundo que asumimos encontramos al otro ya asesinado y negado de muchas maneras; ese mundo, sin embargo deviene como su “ser”. ¿Por qué? Porque el ser es como lo comprendo. De tal manera que, para Dussel, la cuestión de la esencia, de la existencia y del mal, si bien ha sido manipulada, por otro lado, tampoco se le ha comprendido por parte de la teología de la cristiandad. Porque el mal, el mal que llevo en mi propia comprensión del ser, es en parte

²²⁹ “La palabra ‘dominación’ viene de *dominus*, de señor. Si alguien es señor de otro, pero reduciendo al otro a ser su esclavo, significa que lo ha cosificado, significa que de un ‘otro’ libre lo ha reducido a una cosa a su servicio. El cosificar al hombre y ponerlo al servicio de nuestro proyecto es el único pecado. El proyecto del dominador es el fundamento de la opresión del oprimido...” (Dussel, CLL1972:144). “Para que haya proceso de liberación, es necesario que se constituya, como fuera del proceso mismo, una elite pedagógico liberadora.” (Dussel, CLL1972, 147). “...tomar conciencia de ese enfrentamiento dialogal que exige el superar el encierro del ‘todo’, de ese ‘todo’; que es nuestro mundo y que la semilla de nuestra totalidad muera para que resurja la vida del Otro y en nosotros” (Dussel CLL1972, 166).

negación del otro, es como un ateísmo en el sentido de que la muerte de Dios comienza por darle muerte al hermano. Es una cuestión práctica o ético-moral. De aquí, que haya proclamado Nietzsche ¡Dios ha muerto! El *ego cogito* es un yo solipsista que con el tiempo no pudo sino matar a esa idea infinita de Dios que Descartes tuvo como punto de partida y la cual retoma Levinas. Más adelante ampliemos o profundicemos más esta cuestión por considerarla como eje temático central de nuestra tesis.

4.16. Filosofía y exterioridad

Tanto pueblo como tradición son nociones equívocas: tienen lo mejor (autenticidad) pero, también, pueden albergar lo peor (inautenticidad). En este sentido, Dussel, al referir la noción de *pueblo*, piensa que se trata de una verdadera categoría de interpretación. Pues, al ser mucho más amplia y ambivalente, es más rica que otras categorías que se usan ya que comprende, incluso, la categoría de clase. Además de que pueblo, como sujeto de filosofar, le parece más integrador como alternativa de acción política. De ahí, más aun, la riqueza que en su triple oposición (el imperio, la burguesía nacional y las burocracias), tiene esta acepción (K. Ataturk, Nasser, Gandhi o Perón) en el marco de la contraposición “centro”-“periferia”. En realidad pueblo oculta, en definitiva, un *resto escatológico* que es otro que el sistema o la “totalidad”; no obstante, como *exterioridad*, no sólo intentará ser dominador sino constituir un *nuevo* sistema. Por ello, en su esencia el destino del otro²³⁰ es “la *exterioridad escatológica*”; de ahí que, desde siempre en toda la historia humana, el futuro es del oprimido, porque es exterior al sistema, de un sistema que se sacraliza o se diviniza. Por esto, para Dussel, es estrictamente correcto decir que: *la crítica de toda crítica comienza por la crítica a la religión del sistema divinizado*²³¹. Por ello para ser un buen cristiano hay que ser un crítico y un buen ateo del ídolo. Este es el ateísmo de los profetas. De ahí que le resulte evidente que una liberación cultural, como proceso futuro tenga que apoyarse en la cultura del pueblo, en lo *popular* ante una cultura ilustrada nacional fosilizada a la que no interesa ningún proceso de liberación. Además, de por sí, el pueblo

²³⁰ Jean Baudrillard, nos dice X. Puig Peñalosa en su tesis doctoral, insistirá en dicha cuestión. “El Otro es aquel cuyo destino llegamos a ser, no relacionándonos con él en la diferencia y el diálogo, sino asumiéndolo como secreto, como eternamente separado (...) asumiéndolo como su sombra, como su doble, como su imagen” (La cita la toma de *La transparence du mal*. Editions Galilée. Paris. 1990. Pág.170). Aquí la cuestión de la alteridad radical y el principio del mal, pero planteada desde otra perspectiva por J.Baudrillard. Véase *La crisis de la representación en la era postmoderna. El caso de Jean Baudrillard*. Ediciones Abya-Yala. 2000. Pág. 221.

²³¹ Negar la divinidad del sistema fetichizado es para Dussel, el auténtico ateísmo, el ateísmo de los profetas. Es la negación de la negación. El antifetichismo es un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad. Es así, entonces, metafísicamente, correcto decir que “el comienzo de toda crítica es la crítica a la religión”; evidentemente, la religión del sistema, la religión fetichista, en esencia, la de la cristiandad medieval y la burguesía moderna. De ahí que afirme un punto de apoyo exterior al sistema vigente (Dussel, FL2011:157).

encierra el secreto de su propia liberación y como está oprimido mira hacia el futuro porque no tiene “nada” que perder.

El pueblo como exterioridad, afirma Dussel, ha ido creando una cultura o alternativa al sistema imperante. Por ello, en tanto que fuente de alteridad, es que lo propone como una categoría central. Esta exterioridad puede encarnarla una juventud negada o cualquier otro grupo en situación de opresión, de marginación o de exclusión en cuanto indeterminación o “reserva escatológica” que no se subordina al sistema. En su sentido metafísico la esencia del *pueblo* es “la exterioridad escatológica”, siempre en su diversidad y más allá de sí misma; así, el pueblo en un cierto nivel está “fuera” del sistema y al estar *fuera* del sistema está potencialmente en el futuro; y, al estar en el futuro es ya portador fecundo de *novedad*, pero no *en tanto alienado*,²³² sino en tanto “*exterior*” al sistema, sabiendo que tiene otras tradiciones, otra lengua, otra cultura. Cultura que es considerada por la “cultura ilustrada” como incultura, como analfabetismo, como no-palabra o cosa; porque la cultura ilustrada no tiene oídos para oír y, por ello, entonces cree que el otro guarda silencio... (Dussel, CCLC1973:111).

Dussel exhorta, no obstante, a que hay que saber discernir entre lo peor que tiene el pueblo, que es la introyección del sistema que aliena y hay que saber negarlo, y lo mejor de éste, que es su autenticidad, más aún, lo escatológico²³³. Y aquí, para su discernimiento, se hace necesario la función crítica y radical de la ciencia y, principalmente, del saber filosófico, de la sabiduría²³⁴. Esta función crítica es la esencia de la filosofía; sin este

²³² En estos términos se trata, según la crítica de A. Gómez-Muller, de ajustarse a la mismidad europea, suprimiendo toda alteridad del *ser* y del *hacer* (subrayamos); y, para suprimir *la alteridad del hacer* deben ser utilizados los recursos de la educación y la instrucción; mientras que, para suprimir *la alteridad del ser*, incluyendo el ser-natural o el ser otra-piel, los ideólogos ilustrado del proyecto civilizador de la época republicana plantearon una política demográfica que en aras del progreso tendía a la “regeneración racial” o de *transfusión de sangre* -según la cruda expresión de L. Zea-, pues, más allá de la moral alienada, se trataba de borrar definitivamente la huella de la *alteridad desvalorizada*.

²³³ Al entendimiento de Cerutti, las novedades que este subsector (denominado por él como populismo de la ambigüedad “abstracta” y que considera dependiente de la lectura que hacen de Levinas) aporta son en definitiva dos: por una parte, el “rostro del pobre” permite el reconocimiento de una dimensión antropológica que es previa a la dimensión teológica y en la cual se juega la historia humana. La segunda, es la utilización de la noción de analogía por medio de la cual se hacen pensables infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar. Pues lo alterativo, en un momento determinado, permite romper las totalizaciones en formación. Ahora bien, en Dussel, mirándolo a través de su obra, esta posición sólo tiene un punto de apoyo que es, a la vez, su punto inicial de partida y su punto de llegada: el ser humano. Esta es una cuestión reiterada en la historia de la filosofía. Y, aunque se asuma un cierto Heidegger, Levinas o cualquier otro no trabaja sólo Dussel en base a la asunción del mismo. Pues trata de rehacer un camino que valga la pena y buscar en los textos mismos “fuentes” de posibilidades para una interpretación abierta como camino válido.

²³⁴ Para Dussel la “vocación” es *pre-científica*. Antes que la ciencia está “la cotidianidad”, y *después* está el “proyecto” de la ciencia; de modo que entre los dos está la ciencia. La vida cotidiana de una época da el proyecto a la ciencia. La ciencia, entonces, está condicionada por una cotidianidad que aún funda sus axiomas. Los axiomas de la ciencia no son universales, ni eternos, son *culturales* (¿?). Hay ciencia, pero ésta va, sin embargo, *eligiendo* los capítulos de sus amplias posibilidades, mediante opciones políticas, económicas y culturales. Tesis esta que tiene sus reservas, por tanto, que la cuestionamos o ponemos en observación. Pues,

esclarecimiento el pueblo tampoco se libera. Si en dicho pueblo una elite ejerce una función profética, es decir, histórico-popular, entonces, la solución puede emerger del claro-oscuro de su voluntad oprimida, ya que esta minoría, en su función crítico-liberadora es la que puede ayudar por saber a salir o *superar* el “sistema”, la que cultiva una actitud crítica ante el dominador y puede guiar al dominado en el proceso. Porque, aunque mezclado, si bien el pueblo tiene lo mejor, cuando el proceso de liberación comienza, este pueblo puede que diga: “¡Pero estábamos mejor en el sistema!”. Por tanto, en aras de evitar la totalización totalitaria, el destino del crítico está destinado a permanecer también en la exterioridad.

De ahí la crítica al populismo extremo y el papel de la vanguardia profética desde la cual el presente cobraría un sentido profundo, pero diferente (Dussel, CLL1972, 153). En este sentido lo que plantea Levinas, aunque este se niega, teológicamente, a identificar al Otro con Dios. No obstante, desde el prójimo, el otro, en definitiva, para Dussel, es otro en tanto que otro o persona; pero realmente, para saber escuchar al otro hay que tomar *siempre* una nueva actitud. He aquí, en su sentido filosófico y escatológico, la apertura a la exterioridad desde el sufrimiento y la corporalidad, la trascendencia de la situación, su apertura infinita desde lo concreto como existenciario.

La recepción escatológica de esta inteligencia colectiva parece expresarse históricamente de voluntad en voluntad. Así, contra la voluntad hispánica fue naciendo una voluntad criolla; contra la oligarquía nacional surge, después, una voluntad liberal dando lugar de esta manera a un continuo proceso de liberación y creación de cultura. De modo que Dussel parece ver, aunque haya casos paradójicos, cierta línea de progreso en ello. Y, no obstante, si el pueblo produce símbolos; también la oligarquía se los puede apropiar. Un proyecto revolucionario sin mitos y símbolos es un proyecto antipopular que va al fracaso. Si un proyecto revolucionario, sostiene, no es simbólico al nivel concreto de la creencia nunca podrá ser realmente revolucionario ni popular. La cultura popular, nacida desde la exterioridad del sistema es *real*; y, como *creación cultural* auténtica, se expresa en diversos niveles..., aunque no del todo lo capta el folklore, pues considera que en la cultura popular están dados todos los elementos sincréticamente confundidos; así, por ejemplo, la poética o la literatura a la vez puede ser la más cómplice y la más realmente liberadora. De ahí, que pueda parecer que su memoria tenga un ritmo a-histórico, pero no. Lo que pasa es que en las profundidades de las corrientes marinas se van dando los acontecimientos que pasan desapercibidos para la superficie; el pueblo va madurando lentamente. La cultura popular es el fruto de la vida, del compromiso y la historia del pueblo. De ahí que tenga también su

los axiomas de una verdad científica son interna a ella misma y tienen carácter de objetividad, lo mismo que sus evidencias, cierta universalidad, aunque su aplicación práctica en la sociedad o su uso esté mediatizado por la tecnología, o bien, esté permeada por lo ideológico y pueda ser capaz de cambiar la faz de la vida cotidiana. Por tanto, hemos de sostener la tesis de que la concepción de la ciencia en Dussel comporta una visión culturalista. La cual no sorprende a juzgar por la orientación de su pensamiento.

económica y su política. Sin la ayuda de una conciencia crítica las cosas pueden terminar absolutamente mal.

“La cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor” (Dussel, PELL1977:222).

Esta tesis parece representar el punto de partida para poder realizar un proceso creativo de liberación. De ahí que la propuesta de una analéctica implique no solamente una histórica y una simbólica, sino también una pedagógica y una económica articulada a una arqueológica que como novedad política emerja o irrumpa desde la exterioridad del pueblo mismo. En este sentido la tensión y la contraposición: proyecto de liberación popular *versus* proyecto de la totalidad vigente. El discernimiento de ese proyecto liberacionista es la tarea del intelectual comprometido; él es el que cumple la función de encarnar el pensar estratégico del pueblo, de lo contrario se cae en un espontaneísmo cabal.

De aquí la importancia que juega el compromiso crítico del filósofo, su responsabilidad en el saber descubrir las categorías que permiten esclarecer el proceso. Hay, nos dice, que tener categorías que permitan mantener la claridad en medio del torrente, en el cual hay que estar “metido” para que nos arrastre, pero, al mismo tiempo, no se puede dejar que lleve a cualquier lado. Y aquí no sólo entra en juego la voluntad, sino que apela a la racionalidad histórica de la filosofía, la cual entiende debe saber jugarse por el *pueblo de los pobres*.

4.17. Acerca de la eticidad del fundamento y la cuestión de la exterioridad

Según el pensamiento clásico europeo al estilo Platón y Plotino, el ser en sí mismo no es ni bueno ni malo. En este mundo del ser -opuesto a “la nada” del judeo-cristianismo- algo deviene materia, se diferencia o se particulariza y, si no va hacia lo Uno, lo Absoluto o el Bien (lo Universal), continua siendo, materia, cuerpo, lo cual representa el mal. Pero si descubro, nos plantea Dussel, no satisfecho ante dicha cuestión, que ese mundo no es *todo* el mundo posible sino *un* mundo, entonces, desde la *exterioridad*, tengo un criterio para empezar a darme cuenta si el fundamento, si el proyecto del hombre como ser en el mundo es bueno o malo, justo o injusto. He aquí, desde su raíz político-filosófica, el problema de la eticidad del fundamento. Si no hay exterioridad no se podría plantear tal cuestión y ni siquiera darle una respuesta. De ahí que, al pensar en la equivocidad de la cuestión desde AL y desde la modernidad, piense nuestro filósofo que el mal es algo distinto.

Dussel nos dice que, si explico el mal como la fijación de la determinación particular en desmedro del bien que es la totalidad como enseña Hegel, la totalidad europea justificaría que los europeos puedan dominar a todo hombre, cuando en realidad lo que hay es un narcisismo que no le hace comprender qué es lo que ha pasado con “el afuera” que han

instrumentalizado en su totalidad. Por tanto, que vea el mal como una totalización totalitaria.

Si el ser es ontológicamente como *es*, no puede ser ni bueno ni malo; meramente es sin más ni menos, sea que se manifieste en sangre europea, asiática, africana o latinoamericana. O sea, que el fundamento del ser, cualquiera que sea su índole, no puede autoproclamarse como ser absoluto del fundamento mismo. Podemos, en términos generales, hablar del hombre como ser-en-el-mundo y hablar de una cierta neutralidad; pero esto no es más que una pura abstracción. Por tanto, el fundamento del ser europeo no es el fundamento del ser en sí mismo sino solamente el fundamento de su propio horizonte. Aquí el punto de partida desde el cual sitúa Dussel la problemática de la exterioridad; en definitiva, la cuestión de la alteridad y su fundamento al descubrir que el ser europeo no es único ni divino como totalidad sino de hecho una posibilidad entre muchas otras. Porque el ser mismo en sí no es ni bueno ni malo, ontológicamente, es como *es*.

Como expresión y expansión de “lo mismo”, a partir del siglo XVI, Portugal, España, Inglaterra y Rusia se constituyen en “centros” de esta expansión de avasallamiento y sometimiento de toda “otra” cultura. La cuestión está justamente, nos dice Dussel, en que a raíz de este acontecer el “hombre europeo” se ha creído *único*, que ser hombre era, por antonomasia, ser europeo. De ahí que llegara, incluso, a preguntarse si el indio, el africano o el hindú eran hombres.

Y, si bien para Hegel lo que acontecía en América no era más que el eco o el reflejo de lo que acontecía en el viejo continente, todavía, aún desde el siglo pasado nos dice Heidegger que lo que acontecía en Europa se multiplicaba después en Rusia y Norteamérica. A tal efecto, que al prolongarse tal condición hasta nuestros días, Dussel trate de ofrecer una interpretación y, a la vez, fundamentar una eticidad tomando tanto el mito de Caín y Abel (dos hermanos) como el de Adán (el primero lo ve como más concreto y el segundo más abstracto), los cuales considera muy conocidos y muestran simbólicamente una situación cuyo análisis entiende que le conducirá a una visión distinta sobre el problema. Caín así, representa la totalidad y Abel el otro. Y, como sabemos, Caín mata a Abel. Este es su pecado original. Aquí la aparición del mal. El mal ya no es la determinación, sino la eliminación de la alteridad. Para Dussel es justo lo contrario de Hegel. Si el mal es la determinación, el bien es la totalización; en tanto que si el mal es la eliminación del otro, entonces la totalidad cerrada es el mal y no el bien. Caín no pudo más que cerrarse, quedarse como único.

En el mito de Adán, la fruta tiene una relación directa con el “árbol de la vida” el cual lo asocia Dussel, en su interpretación, a la realidad unívoca del todo. Justamente, la tentación de totalización del panteísmo. En esto consiste la tentación: “en sugerirle que sea el

Absoluto, la totalidad; y totalizarse es lo mismo que haber matado a Abel”²³⁵. Ambos mitos, le sugieren exactamente lo mismo. El asesinato del otro es la falta original y no, como piensa Freud, la muerte del padre, pues Freud no advirtió que no es al padre a quien se mata, sino al otro. Y, esta muerte simboliza justamente la totalización del mal o eliminación de la distinción. Porque –nos dice- si “dejo-ser” al otro, al *otro que yo*, somos distintos, plurales, y esto es el bien. Mientras que cuando lo elimino y lo hago “uno” en esto consiste el mal; pues, es negación de la distinción o eliminación del otro. Para mostrarlo toma como ejemplo la Conquista de América. Los indios pertenecían a una cultura cuyos contenidos eran la barbarie, el salvajismo o la hechicería; eran nada, negación; cuando más, un instrumento a su disposición. Por tanto: ¿qué hizo el español? Los negó como seres humanos y lo incluyó en su mundo como cosa -es decir, mató a Abel-, pues sólo les dejaba “en vida” para que trabajasen con aterra hasta morir como cosa a su servicio. El enfrentamiento a partir de la conquista solo fue la expansión de “lo mismo” a “lo mismo”. Dialéctica del señor y el esclavo que descubre Bartolomé de las Casas. Hasta hoy esa es la falta de Europa, hecho que cubre los últimos quinientos años; es la dominación del “centro” sobre la” periferia”. AL no ha salido de esa situación. Romper con la dependencia no solamente es un acto malo, sino que es el acto bueno por excelencia que se puede realizar. El bien, por tanto, ante la perversión de la totalidad, para Dussel, no sería el retorno a la unidad o la afirmación de la totalidad, sino justo lo contrario: el bien es el *sí-al-otro*, es justicia; cumplir la justicia y respetar al otro como otro, dejarle ser. Pero, ¿cómo evitaría ese otro una “liberación enajenada”²³⁶, es decir, no convertirse en “Señor” a fin de prohibirse como retorno, en “más de lo “mismo” como alienación de nuevo tipo?”²³⁷

4.18. La analéctica de la enseñanza como alternativa crítica a la mismidad desde AL y en sentido global

Desde El Manifiesto de Córdoba (1918) y, luego, con la matanza de Tlatelolco (1968) y Ezeiza o lo que ha considerado Dussel como el “Mayo latinoamericano” se pone en evidencia no sólo una reivindicación económica, sino la de un reconocimiento cuya dimensión político-cultural exige una clarificación; pues se “confundió” la ética con la ontología así como lo ético con la moral y la doctrina del derecho. Ambos son el resultado

²³⁵ Véase, *Para una ética...* T.II y *Temas de Ética Latinoamericana*. Editorial Impronta. Bogotá. 1979. Pág.106

²³⁶ En el marco de esta cuestión, observa Dussel con relación a Marx y el marxismo que, poner en común los bienes (la propiedad privada o la acumulación originaria como pecado original) es justamente la doctrina del bien *dentro* y como afirmación de la totalidad. Esto porque detrás de Marx está Hegel y detrás de Hegel la ontología de la totalidad hasta Plotino y otros griegos. Es decir, la totalidad no ha sido superada en la ontología clásica y, la liberación corre el peligro de ser una liberación dentro de “lo mismo”. Esto es lo que llama una liberación enajenada.

²³⁷ Es decir, no respetar al otro como otro y totalizarlo en mi mundo, totalizarlo en “lo mismo”.

de exteriorización de una exigencia de verdadera justicia y búsqueda de una alternativa política y social. El paso a la hermenéutica de la exterioridad, que tiene su punto de partida con la histórica y culmina con la arqueológica, queda -en forma de espiral- consolidado con *la pedagógica*, la cual ocupa un punto culminante y central. Mas, ésta, no debe confundirse con la pedagogía²³⁸. Pues, en la ontología de la totalidad como ontología de dominación, la dialéctica de la enseñanza deviene en una reproducción social de lo olvidado que como remembranza (a través de sistemas políticos e ideológicos de educación), hace que la mismidad del sistema adquiera vigencia a través del presente. Para el primer lustro de la década del 70 en Dussel la cuestión queda planteada, pero no está lejos de comprender todo lo que esto significa en su sentido político, histórico-cultural o ético-metafísico. Ya que,

“...el ámbito de lo político vino a depender de la juridicidad no-ética que tenía reglas propias, francamente inspiradas en un maquiavelismo inmoral. La ética, en cambio, quedó relegada al ámbito de la conducta individual y sólo juzgada por la equívoca conciencia moral personal. De esta manera en cuestiones de política nacional e internacional... el problema de una ‘valoración ética’ era descartado desde el inicio, aclaración que nunca falta en toda exposición de antropología cultural. Lo que ha pasado, en verdad, es que de hecho se afirma inmoralmente un ‘sistema’, una Totalidad, a la que no puede criticársela ‘científicamente’... La ética se transformaba así en una mera ‘moral óptica’ de la conciencia privada, mundo de conformidad con las normas ‘naturales’ que la Totalidad imperante (...) hacía pasar como sacramento válido para todos los hombres de todos los tiempos” (Dussel, FELIII1977:7-8).

Se trata para nuestro filósofo de pensar con sentido de universalidad y desde AL un momento de la ética que emerge desde la exterioridad y, como principio o fundamento de una histórica, de una simbólica y una erótica cuyo centro de gravedad hace descansar estratégicamente en una pedagógica ya que en la situación política hay igualmente una *situación pedagógica*. Y no obstante a que el acceso hermenéutico pueda hacerse por cualquiera de estas dimensiones ético-metafísico de la exterioridad, ello forma lo que Dussel denomina un “espiral hermenéutico” que tiene como condición o marco la tensión totalidad-alteridad. Pues, desde un primer analogado, en este encuentra diversos grados analógicos.

“Nuestra tarea es introducir la temática de los diversos niveles analógicos de la eticidad y moralidad en AL, siendo a veces ella misma el Otro negado, alienado, oprimido, dominado. ... La cuestión meta-física o ética de la dependencia cobrará así claridad en su nivel radical, primero. La Totalidad o el sistema imperial ha venido a declararse ‘natural’, (‘sagrado’, insuperable. El ‘centro’ domina y aliena la ‘periferia’ y lo hace justificado por la filosofía moderna (Dussel, FEL1977:11).

Este es el sentido de su filosofía de la alteridad, de su ética trans-moderna la cual viene a denunciar o a sacar a la luz la máscara, la ‘mala conciencia’ de la totalidad de la ontología

²³⁸ La pedagógica, en cambio, nos dice Dussel, es la parte de la filosofía que piensa la relación cara-a-cara del padre-hijo, maestro-discípulo, médico psicólogo-enfermo, filósofo-no filósofo, político-ciudadano, etc. Además, ésta, tiene la particularidad de ser el punto de convergencia y pasaje mutuo de la erótica a la política... En efecto, la pedagógica parte del hijo del hogar erótico para concluir su tarea en el adulto de la sociedad política; por otra parte, parte del niño e la institución pedagógica-política para terminar su función en el varón o mujer formados para la vida erótica fecunda (Dussel, FEL1977:123).

europea, norteamericana y rusa como expresión final de la modernidad. El deterioro de los “términos del intercambio” es una realidad. Pues, se ha sacralizado como “occidental y cristiano” un orden que condena y sub-humaniza.

La analéctica de la enseñanza, en cambio, establece como clave y propósito una educación para la justicia, para la liberación. De ahí que nos diga que, una filosofía de la alteridad (el maestro, el padre, el pueblo, el filósofo...) debe de tener en cuenta doblemente a “lo mismo” (el alumno, el hijo, el aristócrata, lo no-filosófico): primero, radicalmente y con *amor de justicia*, porque es “otro” dis-tinto; y, al mismo tiempo, histórica y culturalmente, con *amor de amistad* (análogo), porque ya tiene en su haber un cierto “lo mismo” (semejante en cuanto que forma parte de un mismo mundo cultural: el nosotros familiar, de la comunidad pedagógica, nacional y humana). Pues la analéctica de la enseñanza para Dussel supone ir más allá de la noción de la filosofía como mayéutica o como pensar lo comprendido, así supera la falsa antinomia entre el aprendizaje sólo como recuerdo o reminiscencia inducida por el *ego* (Dussel, PELL I 1973: 141).

La alteridad cumple, lo que hace llamar Dussel, la “función meta-física o ética” de la pedagogía. Es decir, que en la analéctica de la *paideia* del niño, como entidad de futuro, este debe ser conducido de la mano hacia un nuevo proyecto histórico de humanidad. Pues, este “tiempo pedagógico” en la vida de un ser humano no sólo indica la continuidad de la historia humana, sino también todo un sentido de la vida. ¿En qué consiste la analéctica de la enseñanza como filosofía de la enseñanza? ¿Qué es lo que nos quiere mostrar esta postura?

Dussel, al concebir esta analéctica como un proceso pedagógico, la plantea con cierta radicalidad como *in-novación*, como *revelación* que procede de la “nada”, es decir, de la *libertad*, del “sentido” de todo lo que el niño va incorporando en su mundo creciente. Es alteridad *enseñante* que también va *creando* en el educando. Primero, radicalmente y con *amor de justicia y amistad*, porque histórica y culturalmente es “otro” dis-tinto (polo libre), análogo; en segundo lugar, porque tiene ya en su haber un cierto “lo mismo” semejante. Por tanto, en cuanto dis-tinto, al discípulo adviene un *nuevo* proyecto histórico de ser humano el cual da continuidad o debe transmitir, pero desde la situación existencial del discípulo y de la manera tal que su *revelación creadora* llegue a confundirse con la propia *invención* problematizadora del educando. Por tanto, para Dussel, no se trata de depositar unos contenidos o conocimientos ya adquiridos para ser recordados, sino que debe transmitir lo ya adquirido, pero *desde la situación existencial del discípulo* y de manera tal que su *revelación creadora* llegue a confundirse con la propia *invención problematizadora* del educando y esto no puede hacerse sin rupturas. Y, aunque el maestro profiere su palabra, su “pro-fecía” fruto de las invenciones propias y de su pueblo (“lo mismo), al otro, su discípulo, para que su palabra sea profética, docente, el maestro debe aprender concomitantemente el proyecto del discípulo; es decir, tanto “lo mismo” del otro como lo

nuevo que el maestro ignora. La analéctica, más allá de la dialéctica, enseña que el proceso dialéctico se mueve desde un más allá (*ana-*) del mundo: desde “el Otro”. Pues el maestro y el discípulo siempre tienen algo nuevo que aprender (...), y muy pronto el mismo educando comienza a enseñar, para hacerlo igualmente hasta la muerte.

En este sentido, si este proceso no es repetición o retorno ni mayéutica, ¿qué es entonces? La analéctica de la enseñanza, como se ha dicho, lo que supone es ir *más allá* de la dialéctica y de la noción de filosofía como mayéutica o como reencarnación. En relación a esto último, Dussel propone que el proceso analéctico se mueve desde un *más allá* (aná) del mundo: desde “el otro”. Así, el maestro y el discípulo siempre tienen algo que aprender; ningún discípulo es puramente discípulo; ningún maestro es puramente maestro. es un modo humano auténtico y *dis-tinto* de asumir una *tradición*, es decir, debe enseñar con *modo crítico* el cómo y lo que aprendió; no transmite lo tradicional como tradicional, sino que revive las condiciones que lo hicieron posible como nuevo, como único, como creación. Es en este sentido que el filósofo es pedagogo del no-filósofo, no por saber más, sino por ser el “mensajero que va delante para preparar el camino” (Malaquías, 3,1; Mateo 11, 10). Y, este camino es un “método” cuyo *contenido* histórico concreto es *el proyecto del otro* imprevisible, siempre otro, imposibilidad de preparar la “lección” que necesitará siempre de la “con-vergencia” del discípulo real que venga a revelar al maestro la *materia* de su curso, su “dis-curso”. Profeta es el que “habla ante” el otro sobre el “sentido” del *presente* histórico. De ahí que el auténtico magisterio sea tarea peligrosa, riesgosa; significa una praxis, un compromiso existencial y lleva a veces hasta poner en juego la vida.

“El auténtico maestro comienza un *nuevo* proceso, el camino inverso de la decadencia o la degradación; inicia un camino que destruye las ataduras de la libertad del otro y que en posición crítica lo llama a recuperar su actitud personal. En esto el maestro es ya ‘un hombre nuevo’ y vive la proximidad del cara-a-cara anticipadamente” (Dussel, PELL1973:143).

A la postre que nos diga, que en la metafísica del cara-a-cara, exterioridad ahora del maestro (filósofo o profeta) y del discípulo (no-filósofo), del padre ante su hijo, la alteridad es -subrayamos- *constitutiva, originaria y esencial* ante el mundo de la totalidad vigente. De modo que, *la pedagógica*, es *previa* a la ontología, es decir: el “Otro” es previo a la invención desde “lo Mismo”. No olvidemos que “lo mismo” (el hijo desde sí mismo) procede *del otro* (los padres, un pueblo, la tradición).

“Lo (‘El Otro’) que acaba de nacer, el hijo, no imitará lo que otros hicieron, sino que recreará lo que otros en otros crearon. Su mundo, en el que se trasciende existencial, óptica o cotidianamente (‘lo Mismo’ ontológico), comenzara a crecer desde ‘el Otro’ por el aprendizaje cultural, histórico, práctico-cotidiano. Se trata de la cuestión de la analéctica de la enseñanza, del modo humano o del humanismo de la alteridad de asumir *la tradición*” (Dussel, PULLI1973, 138).

La analéctica padre-hijo es ya relación pedagógica para Dussel; y, por analogía, lo mismo que ocurre en la relación “padres-e-hijos” ocurre en la relación “hijos-y-padres”. Ahora

bien, el padre es lo *anterior* en sus múltiples dimensiones (histórico-cultural, óptica, ético-metafísica, psicológica...), y, el hijo, representa lo nuevo que todo lo debe aprender y en este aprender se revela “lo otro” como *algo* original; experiencia sobre la cual vendrán nuevas invenciones y aprendizajes para hacer crecer su mundo, lo mismo ocurre con relación al saber y la enseñanza. Los padres, los políticos, los maestros, los artistas, los filósofos... cuando son auténticos, guardan semejante posición analéctica con respecto a los hijos, discípulos, pueblos, los no-filósofos, etc. Toda la analéctica pedagógica se funda sobre un cierto amor paterno y filiar: *amor de amistad*. Y, aquí uno de los secretos que hace de la enseñanza una enseñanza de calidad y no de cantidad.

Pero, ¿Cómo es eso de que todo lo que el joven aprende, lo aprende desde la alteridad del maestro que adviene en su mundo como desde la “*nada*”? ¿Acaso aplica llamar *nada* a la libertad del maestro o a la humanidad como anterioridad (el Otro)? Parece que sí, ya que todo maestro debe enseñar de *manera crítica* a partir de la situación y desde su libertad; así, no transmite lo tradicional como tradicional, sino que “re-vive” las condiciones que hacen posible percibir al discípulo como único, como creación. Así, todo discípulo podría enseñar su modo auténtico y “dis-tinto” de ser con la atención puesta en que, las invenciones que desde su misma tradición (“lo Mismo”) aporte a la historia como exterioridad (“el Otro”) sean reales y no utópicas en el sentido de que no sean estas fantasías oníricas o castillo de naipes. La amistad abierta a la exterioridad significaría un no-hacer para siempre al maestro un maestro opresor y al alumno un menor alienado, ya que esto sería voluntad de dominación y no voluntad de servicio.

El maestro como el padre, tomando como referencia el evangelio de Juan, nos dice Dussel, pro-fiere o pronuncia siempre aquello de que “es bueno que el discípulo como nuevo maestro crezca y yo como maestro desaparezca”; mejor, siguiendo la traducción de los idiomas originales de los profesores Alonso Schokel y Juan Mateos: “A él toca crecer, a mí menguar”.

Esta divisa hace patente el carácter orgánico, vivo, creativo y dinámico de los agentes clave para la transformación y la renovación del humanismo clásico y tradicional. Así, da lugar -en *Para una ética de la liberación latinoamericana*- a una orientación filosófica desde la exterioridad ya pensada en tanto pedagógica y erótica hasta plantearse “el otro” como rostro político desde una perspectiva geopolítica. De ahí que los puntos críticos que señala tanto a Heidegger como a Levinas vayan acompañados también de una propuesta filosófica que, ya a partir de los años 70, va en camino a redefinir toda una orientación en materia de filosofía de la educación.

La corporalidad y la sexualidad llevan consigo modalidades primarias de alteridad, relaciones en la cual el “cara-a-cara”, varón-mujer, pro-crea, alberga y da lugar a toda posible alteridad humana más allá de cualquier propósito eudemonista. Tratando de precisar, en este punto de la relación, lo que trata de pensar Dussel como más originario que

el ser en el mundo o el orden de la comprensión -tomando como *proís* a Levinas-, es la *posición originaria* de dos tensiones: la que emerge desde la mismidad y la cual queda neutralizada y sucumbe en la diferencia y, por tal razón, no llega a realizarse con autenticidad y, la otra, la del “cara-acara”, cuya auténtica realización, ante la crítica de cualquier formalismo, se constituye en verdadera exterioridad. A este tenor que sea necesario describir el inicio mismo de la experiencia desde la que se abre una nueva expresión de lo existencial. Para ello toma como referente la metáfora del buen samaritano, donde encuentra, como posición originaria del cara a cara, la situación más alterativa e imaginable, la cual abre a otro orden, a un orden trans-ontológico, “metafísico”, a una exterioridad que de verdad se constituye a partir del otro como *otro* y que aún desde su transversalidad se vierte más allá del horizonte de “lo mismo”. Por tanto, no es ya “necesidad” sino “deseo”, *agápe*: “*amor-de-justicia*” He aquí, precisamente, a partir de lo que considera un “salto” -más allá del *noein-*, que se abre la experiencia originaria del otro como otro. De aquí la propuesta indicativa de los fundamentos metafísicos de lo que denomina como *ética de la paz*. La cual contrapone, en su radicalidad, a la ontología de “lo mismo”, la cual considera que es una filosofía de la guerra. Pues no hay paz sin alteridad y no hay alteridad auténtica sin la violencia justa que abre la totalidad cerrada e injusta a la alteridad negada. Pero, ¿acaso no le conduce esto a una visión poética o estética de la realidad, aún más, a una utopía de lo real?

El punto culminante de este proceso -que parte de una erótica- es lo que asume como “*amor-de-justicia*”, en su expresión política: el hermano (cara-a-cara) ante el hermano que aunque sean *menos dis-tintos* son al mismo tiempo y al fin lo *más alterativo* y cuya originaria y suprema posición le permite, en primer lugar, describir el hecho de la analéctica de la alteridad para después considerar sus posibilidades y grados en el marco de la crítica de una dialéctica de la dominación como totalidad totalitaria.

De ahí, que nos diga en su *Ética* que,

“Ese ‘Otro’ que nace (hijo) no es di-ferente; no se trata de un *individuo* di-ferente a otros individuos de la *especie* humana. La ‘di-ferencia’ es una categoría lógica inadecuada para describir el misterio de un hombre, polo autónomo y libre, misterio *de originariedad* que sobrepasa el pensar mismo y al que nos aproximamos con la noción de ‘*dis-tinto*’. El hijo no di-fiere dentro de algo común: es inalienablemente ‘el Mismo’, otro que todo Otro: *único: nada* con respecto a todo horizonte ontológico anterior; libre; pro-creado incondicionalmente como novedad in-novadora. Es re-creación del tiempo y no retorno” (T. I. pág.136.).

La fecundidad crea al igual que crea en la relación maestro-discípulo, padres-hijos, individuo-sociedad o en cualquier otra un ser “dis-tinto” y, así, una *nueva* generación, un *nuevo* tiempo, una *nueva* historia y no simplemente “pro-duce” un eslabón del mismo ciclo eterno. Con ello no sólo deja de lado la ontología parmenídea del conocer como recuerdo sino también la filosofía como mayéutica. De modo que, establece Dussel, una *discontinuidad*, una *irrupción* entre ser y no-ser, entre el mundo de lo intangible y el de lo tangible, mundos que en el filosofar griego están unidos y representaban una continuidad.

Es una crítica epistémica a su visión del hombre y la sociedad. Pues la historia, en su sentido inventivo, representa lo *novedoso*. Al parecer el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia. Y es una historia que sale de la *nada*, de la *libertad*, de la *imprevisibilidad* y que no sólo deviene temporalidad sino historicidad, es decir en conciencia de la historia. Aquí su filosofía de la historia como realismo metafísico.

“El orden ontológico de la Totalidad de “lo Mismo” (de la *Sorge*, *Intentio* y la comprensión del ser como pro-yecto) queda ahora abierto en el cara-a-cara a la exterioridad del Otro: su rostro es el límite de la visión. Acerca de él mismo como Otro no puedo *abrirme ante el misterio* de su plenitud ausente (negatividad con respecto a sí mismo mientras no se revele; afirmación plena con respecto a él mismo: libertad y nada para mí), *esperar* en la proximidad su revelación como palabra (que no puedo exigir), pero, *positivamente* (ya que la apertura y la espera son posturas todavía negativas), saltar por sobre los muros de nuestros mutuos horizontes ontológicos e irrumpir en medio de su ser-otro por medio del *amor-de-justicia*: tensión hacia el Otro como otro, por él mismo” (Dussel, PELL1973:147).

Ese amor al Otro, como exterioridad con futuro, se cumple en su plenitud alterativa cuando se extiende a otro postrado en la miseria: “miseri-cordia” (amor de justicia en su más clara gratitud, expresión de bondad del ser, que ama al otro como otro sin esperar nada en retorno). La misericordia es entendida por Dussel como “simpatía” o compasión de la miseria del otro. Por tanto, “El Otro” como otro miserable es el origen de la “vocación” del ser y el amor al otro que bajo esa condición exige un compromiso. Esta es la base ético-metafísica para una pedagogía de servicio y de justicia. Esta metafísica de la alteridad, nos dice, al manifestar la exterioridad infinita e irrespectiva o distinta del otro, funda la paz, la alegría, como “anhelada presencia” (parusía), camino pedagógico donde el que ama con benevolencia, con justicia, se transforma en el que *sirve al hermano caído*, miserable. La meta-física de la alteridad funda en este sentido una *voluntad de servicio*, contrario a la ontología de la Totalidad que funda una *voluntad de dominio*. De ahí que nos diga que, cuando el hermano con fe (con-fianza) ama a su hermano en la justicia, se establece como contrapunto una *analéctica de servicio*. Cuando el hermano con “des-confianza” lo odia como “lo otro” diferente dentro de su propio mundo, como instrumento a su disposición, establece una *dialéctica de dominación*. Alteridad, paz, servicio, justicia, hermandad, se oponen así a Totalidad, guerra, dominio, odio e injusticia.

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión óntico-ontológica del pensamiento moderno con el *ego cogito* cartesiano²³⁹, que culminará con la *voluntad de poder*, como expresión nietzscheana nos dice Dussel, que el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de enorme importancia ontológica. Desde el corazón mismo de la cristiandad la Europa Medieval cruzó sus fronteras con el primer

²³⁹ “El *ego cogito* -nos dirá luego Dussel en su *Filosofía de la liberación*-, funda ontológicamente al ‘yo conquisto’ y al ego fálico, dos dimensiones de la dominación del hombre sobre el hombre, pero ahora de una nación sobre otra, de una clase sobre otra. La sexualidad es así como una reproducción de la dominación política, económica, cultural” (Dussel, 2011:138).

movimiento dominador: las Cruzadas. Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo, un “tercer hombre”, que no pudiendo tener su proyecto ni en la santidad ni en el honor, tuvo que contentarse con “*estar-en-la-riqueza*”. En el siglo XVI, ya a su entrada, da lugar a un nuevo escenario, Europa logrará expresar su voluntad conquistadora, -voluntad de un “yo conquisto” que históricamente inicia su hegemonía diacrónica con España y Portugal y culmina en el siglo XX con EE.UU.- inaugurando una nueva etapa global en AL y el mundo (Dussel, PELL1973:152).

“Esta ontología del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial nordatlántico (...) sobre sus colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado (...). Si hay ‘voluntad de poder’ -...- hay alguien que debe *sufrir* el poderío. El poderoso al universalizar su polo dominante, oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal” (Dussel, PELL1973:153).

Esta situación y todo lo de alienado y alienante que pueda tener se interpreta bajo reservas ya que lo que predomina es el dominio de su propia interpretación abusivamente universalizada. Es decir que para Dussel, el europeo, el nordatlántico y con ello su filosofía o “su saber” ha universalizado su posición de conquistador, de dominador, metrópoli-imperial y ha logrado, por medio de una pedagogía prácticamente “infalible”, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los *sub-opresores* que mantienen a los oprimidos en una “cultura del silencio”, en una cultura que, como decíamos, no sabe decir su palabra y que sólo escucha (de sus élites ilustradas por sus filósofos europeizados) una palabra que los aliena, que los hace otros que sí mismos. Problemática esta que se ha extendido hasta nuestros días -propagando así la imagen de ser dominadores como sus dominadores, estando esta élite, también, efectivamente dominada. La conciencia desdoblada de la totalidad es propiamente de este modo conciencia desdichada y en Latinoamérica, a pesar de la novedad de la irrupción de las guerras independentistas, el tesón de “lo mismo” desde el “Centro” aún se sigue transfiriendo, actualizando o reciclando el carácter de la voluntad de poder de los nuevos ilustrados. En este sentido lo grandioso del proyecto pero también las limitaciones y, en muchos de sus aspectos, lo ópticamente inadaptable de sus propuestas las cuales siguen de espalda a la propia condición y en progresiva alienación del otro.

Siguiendo esta tesis, AL hasta nuestro hoy cotidiano, sigue siendo una cultura *dependiente*. Pues los hilos que constituyen casi todas las dimensiones de nuestra cultura se mueven desde *fuera*; este “fuera” es el que ejerce sobre Latinoamérica su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico. Lo cual ontológicamente significa para Dussel que nuestro ser está sutilmente oculto; y, lo que aún se le oculta es justamente el ser un ser-oprimido, colonial, ontológicamente dependiente. El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de

su ex-sistencia es que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente en todo y en cada momento de su ser.²⁴⁰

La tarea filosófica y política, mejor, de una filosofía política en AL, que intente en verdad superar la condición de esta modernidad, nos dice Dussel, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Esto es tanto más grave y difícil, por cuanto la sociedad que proyecta si bien realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación y reemplaza gradualmente la dependencia personal (...) por la dependencia cada vez más impersonal al “orden objetivo de las cosas”. Desde luego, la instauración desde la totalidad del sistema vigente de este *orden objetivo* de las cosas (leyes económicas, mercados, etc.) no es más que en sí mismo el resultado de una dominación de nuevo tipo. Por tanto, que en nuestros días desde los fundamentos de la analéctica se lance un agudo cuestionamiento al principio de responsabilidad que nos plantea Hans Jonas, uno de los discípulos más destacados de Heidegger. Pues, como bien nos dice Ángela L. Miranda este pensamiento, que nace en el contexto de la crítica al modelo de civilización occidental y que es marcado por la influencia que recibe de la fenomenología, aunque se contrapone fundamentalmente a las corrientes utilitaristas de cuño anglosajón -que tienen su impacto en la segunda mitad de siglo XX por su visión de la ciencia y la técnica-, encuentra su límite al pretender ser una ética orientada hacia una responsabilidad dentro del nuevo orden de lo mismo. Así, en el marco de su tendencia global predominante, si bien esta visión precisa de estimación del riesgo, se mueve sin embargo, en el marco de una paradoja que no logra trascender. Pues, “nacida de la crítica al modelo de la civilización tecnológica, ella misma acaba en parte por refrendarla, antes que superarla de manera decisiva...”²⁴¹ De manera que, a juzgar por lo que nos dice Dussel, este principio de responsabilidad de H. Jonas queda desde su surgimiento hasta nuestros días en una perfecta encrucijada.

A tenor de lo expuesto, que concluya que la misma ciencia, y hasta la misma filosofía, se transforman así muchas veces en instrumentos, en medios privilegiados de dominación, de ahí la mera repetición académica, la a-criticidad y el descuido en la educación dominante de una relación de ser humano a ser humano, deviniendo tanto la ciencia como la filosofía en culpable adhesión de palabra y pensamiento, en autodomesticación para que los dominadores usufructúen los beneficios de la opresión a pesar de que este usufructo pueda ser catastrófico.

“El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político (dominio que un grupo cultural ejerce sobre otro, incluyendo este último como diferencia interna a ‘lo Mismo’) en su nivel

²⁴⁰ Véase en ALDL su ponencia en el II Congreso Argentino de Filosofía, Córdoba, 1971, titulado “Metafísica del Sujeto y Liberación”, publicado en *Temas de filosofía contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32.

²⁴¹ Véase la tesis doctoral de Ángela L. Miranda. *El principio de responsabilidad en Hans Jonas. Génesis, posibilidades y límites de una ética en la era de la civilización tecnológica*. San Sebastián-Donostia. 2008. Pág. 31.

ontológico, colabora activamente con el dominador; más cuando enseña la cultura del dominador como la 'cultura sin más'. La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un solidario compromiso con su 'voluntad de poder' histórica. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica, queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. En AL, como ámbito de ejercicio de la existencia humana, más todavía en la tremenda responsabilidad del magisterio, jamás nadie puede 'lavarse las manos' y declararse inocente de nada" (Dussel, PELL1973:154-5).

Surge así el fundamento de una vocación filosófica y la crítica al sistema de educación vigente. La metafísica como la relación veri-ficante del pensar y, desde luego, lo ético, que como apertura (que ante la exterioridad ha recibido en la historia de la filosofía una denominación equívoca), va cobrando fuerza, más allá de un mero horizonte diplomático o formal en ámbitos nacionales e internacionales. Surge una nueva postura teórica sobre el concepto de AL que se vincula más a aspectos antropológicos y sociológicos y a una idea de AL que implica una entidad geopolítica, más que una unidad relativa a aspectos lingüísticos. Pues se parte de un concepto de horizonte cultural que se entiende como espacio geopolítico e histórico en el que prevalecen ciertas pautas culturales comunes que no son sólo lingüísticas sino también sociales y político-antropológicas. Y he aquí también, hoy día, que tenga más sentido hablar no sólo de una exterioridad del otro (distinto) como alteridad ética y geopolítica creada sino que, en términos futuristas, se pueda hablar de una integración en latinoamerica, de una supra-nacionalidad respecto a la idea de estado-nación y, desde ahí, por ende, de la necesidad de un auténtico filosofar latinoamericano.

CONSIDERACIONES FINALES DE LA SEGUNDA PARTE

En el pensamiento de Dussel el llamado a la toma de conciencia precede la constitución de la vía crítica. En esta se destaca, como punto fenomenológico de arranque, la constante de una acción reflexiva de orden antropológico existencial que se constituye en acción social liberadora. Así, asumida la idea de la historia como el tiempo interno de la conciencia, se profundiza la idea de que la filosofía surge dentro de un horizonte no-filosófico (*ethos*) que conforma lo filosófico. Y esto jamás puede ser ignorado. He aquí donde la reflexión sobre la negatividad de la condición le revela, en un primer momento, la alteridad del otro como cultura, cuya crítica profundiza con la idea levinasiana de exterioridad.

La idea del hombre en Dussel, como ente que comprende el ser, constituye, evidentemente, un mundo intencional, que es siempre su mundo cultural, simbólico. De modo que, aunque asuma la idea de la cultura como totalidad o estructura primordial, en un primer momento, se evidencia que la intencionalidad, en la relación *noema-noesis*, aún no está superada muy a pesar de que Dussel haya comenzado a considerar que el hombre, desde su origen no existe solo como individuo, sino que aparece siempre emergiendo de una relación histórica e intersubjetiva. (De ahí, más tarde, el origen de su idea de

comunidad). A partir de esta idea cuestiona que, todavía para finales de los años 60 en AL, la antropología filosófica pase inadvertidamente de la consideración del ser del hombre a la del hombre como ser cultural, resultándole, al parecer, dicho tránsito, inevitable. Así, de la idea de cultura como totalidad simétrica, pasa luego a considerar la asimetría a partir de la idea de cultura popular. De manera que al comenzar a darle prioridad o rango categórico a lo popular, va rompiendo con toda simetría en el seno de la cultura y empieza a considerarla desde la complejidad de sus tensiones.

Por tanto, que la idea de cultura y, más aún, la de pueblo -como sujeto histórico-, vaya más allá de ésta, es decir, de su conciencia intencional. Y, he aquí en donde, a la par que da pie a una comprensión histórica y existencial de la cultura, se inicie un proceso de desplazamiento desde lo meramente intencional a lo ontológico y de esto, hacia una exterioridad metafísica. Es decir, a la vez que establece una *simbólica* del mundo latinoamericano, comienza a instituir un fundamento ontológico de carácter antropológico-existencial y de contenido social e histórico que va mucho más allá de los límites de la cultura. De aquí, parte toda crítica a las más diversas posturas ónticas y, desde luego, a partir de Levinas, al fundamentalismo ontológico de Heidegger.

Así, a partir de la crítica a la ontología heideggeriana, con Levinas, comienza a emerger una nueva orientación que dará lugar a un despertar, a una ruptura. De ahí su idea de comunidad y de pueblo como elemento primordial de su filosofía social y política, la cual implica el descubrimiento del valor universal de la persona, la de pluralismo y, por ende, la de apertura a la racionalidad del otro. Entiende que un pueblo tiene menor o mayor cultura en la medida en que tenga menor o mayor conciencia de su pasado. Esto define su posición en la historia. La persona, a juicio de Dussel, se origina en la intersubjetividad, pero progresa, definitivamente, en la comunidad. Antropológicamente la *conciencia cultural* implica una subjetividad o modo de situarse ante sí misma, ante su propia evolución histórica. En esta confluencia de lo histórico y lo antropológico, descubre que la ontología del ser latinoamericano no se puede tomar como un capítulo de la ontología occidental. Se deben respetar los valores y el desarrollo del *ethos* de un grupo a fin de no traicionar o destruir sus valores ancestrales, de lo contrario, desaparecería como cultura para transformarse en una cultura importada. Esto da lugar a su crítica al eurocentrismo y, por ende, a la ilustrada élite latinoamericana.

En este sentido que en un primer momento de su reflexión, con halo de realismo romántico, plantea que el primer hito originario de la historia de un pueblo es el punto de partida u horizonte de todo acontecer desde donde históricamente se debe partir para comprender lo que vendrá después. Así, la idea de pueblo deviene en categoría compleja y relevante. Por consiguiente que, desde el presente, dé apertura a un pasado más remoto que lo constituya con la finalidad de establecer una relación más íntegra entre el sentido de la particularidad latinoamericana y lo que se ha denominado Historia Universal. El transcurrir

del tiempo es historia y sólo una conciencia que juzga dicha temporalidad en el plano de la conciencia-de-sí constituye la temporalidad en historicidad. Por tanto, su crítica a la visión occidental de la historia y lo de *comprender y saber situarse*. Pues, la comprensión define y posee una estructura intencional que da propiedad. Se trata de una comprensión entendida desde un *saber en situación*. A este tenor, hurgar en los orígenes, en la trascendencia de la propia conciencia o la auto-crítica de la misma, lo consideramos como ante-cedente de lo que será la analéctica de la alteridad. En consecuencia, que la propuesta de una *simbólica* como la de una *histórica* le preceda. Dussel piensa que al tratar de situar a AL en el contexto de la historia de la humanidad -puesto que se le consideraba “fuera” de la historia- ésta adquiere relieve propio. Lo cual significa que ese otro, que es el mestizo o el indígena (como pueblo), habrá de tenérselo muy en cuenta a raíz de su integración y mestizaje por medio a la educación y la técnica en la civilización mundial.

La vía ética de la liberación, como crítica a la geopolítica del sistema vigente, si bien es motivada por circunstancias político-sociales, arranca a partir del cuestionamiento a la postura social-cristiana y la búsqueda de clarificación de una praxis política ante el fracaso del “desarrollismo”²⁴². Así, con Karl Barth, la crítica a la Totalidad como cultura de dominación empieza por la crítica a la religión. La reciprocidad de la relación hombre-Dios le indica así, lo concreto, lo existencial y vital de la relación Dios-pobreza; es decir, *pobre y Dios vivo*. El entronque teórico es posible porque hay un entronque práctico-histórico y de búsqueda de una expresión cristiana original. Así, surge la categoría de persona o la de ser humano como *totalidad viviente*, la cual da lugar a una fundamentación existencial con viso de exterioridad. De ahí, que Dussel vuelva la mirada a tradiciones semitas como las de los babilonios, arameos y la hebrea en busca de una concepción *unitaria* del hombre. El hombre no es sólo “un alma” sino una *totalidad* -intotalizable. Así, comienza a montar su antropología teológico-filosófica. La “carne” (*basar* en hebreo, *sarx* en griego) implica una totalidad privilegiada del mundo humano en cuyo interior está la capacidad abstractiva del mundo. De modo que la conciencia está ligada al mundo. El hombre es “conciencia-mundo”. Una *totalidad* en la que puedo transitar, en la que es posible un estar *fuera* o *adentro*. Para Dussel, efectivamente, la *ética* de la liberación (contrario a humanismos o morales ‘intrasistémicas’) parte de la descripción del sistema “dentro del cual” el sujeto *siempre* se encuentra *ya*; bien sea, el sujeto práctico (como opresor-oprimido) o sujeto teórico sea filósofo o teólogo. En la Biblia, entiende, el sistema como totalidad es “este mundo” o la “carne” que no debe, aclarar, confundirse con el “cuerpo”. De manera que, (y aquí inicia la transición a la segunda fase de su pensamiento) “el pecado de la carne” o el “pecado de Adán” es exactamente la idolatría, el fetichismo: es afirmar la “Totalidad” como última totalidad absoluta y negar en tal afirmación la existencia del otro (Abel) y por

²⁴² Concepto negativo y despectivo con el cual quiere indicar Dussel el carácter ideológico y hegemónico de esta doctrina europeo-norteamericana propagada por medios “cristianos” y la CEPAL, pues se quiere remediar efectos parciales agravando el mal al no atacar las causas estructurales y globales de la crisis y la pobreza.

ello de Dios. La absolutización de la Totalidad es el pecado de la carne en tanto que ente, pues, prácticamente, se niega al otro: “Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató” (Génesis). Esto da lugar, en el “hoy” del mundo cotidiano -o “pre-filosófico”- a la crítica al sistema de la *Totalidad vigente* en AL, que es “el sistema” del capitalismo anglosajón en el plano social; del machismo, en el plano de la erótica, de la dominación ideológica, en el de la pedagógica; es decir, de la idolatría en todos sus niveles. El tema tiene la insondable profundidad de la realidad. En él se manifiesta la infinita capacidad de crear “sistemas” que tiene el hombre. La conciencia está necesariamente ligada al mundo; es conciencia del tiempo que constituye el mundo y sólo trascendiéndose dicha conciencia como sujeto “hace” al mundo y se hace a sí misma. Y, aquí es donde lo teológico transita más hacia lo filosófico y lo pre-filosófico hacia la alteridad del otro; hacia la exterioridad. Es el tránsito a una antropología filosófica distinta donde, en la crítica filosófica, todo presente adquiere otro sentido.

El pensamiento de Dussel, en cuanto estrategia metodológica y de desarrollo teórico, parece desenvolverse en una especie de espiral hermenéutica y mediante sucesivas subsunciones. Como actitud epistémica trata de buscar un norte y de cuidarse de conclusiones dogmáticas. Esto, muchas veces, le sugiere e incita a pensar con opacidad aún vaya ello, en algunos pasajes, en detrimento de la claridad. Esta cadencia circular se traduce en continuas reiteraciones o exposición de lo mismo, recreándolo de otro modo en atención a las circunstancias al paso que va subsumiendo e integrando nuevos conocimientos.

Bajo esta tesitura asevera Dussel, que el idealismo, entendido como absolutización de un mundo desencarnado, es absolutización de mi mundo como razón que todo lo comprende, lo explica o lo constituye. Esto llega en Hegel a su más prototípica culminación. Los posthegelianos, en cambio, se levantan contra esta identidad: pensar = ser. A este tenor que, más adelante, se destaque la recepción que en nuestro filósofo tiene Feuerbach quien, a través de su concepto de *sensibilidad*, muestra que la realidad es sensible -a pesar de que radique en un Tú y se funde aún en un dualismo antropológico. Marx por tanto plantea, desde una dialéctica económica y social, que la superación de esta ontología exige ir *más allá* de la mera sensibilidad del cuerpo del otro. Es necesario que el pobre coma porque es realidad corpórea, humana que “sufre hambre” y “clama por justicia”. De esta manera recupera una *exterioridad física*, un nivel originario de la antropología cristiana y de *proximidad* ante este otro que, como sujeto de acción política, trata de ir más allá de la ontología de “lo Mismo”. Kierkegaard, por su parte, muestra que la razón ontológica se ha “divinizado”. El pensar, de la cristiandad luterana y católica, ha devenido “dios”. De manera que, más allá de la totalización deformante de la cristiandad, Kierkegaard muestra la vigencia metafísica –de la metafísica que llega hasta la realidad del otro-, de la fe, como un aceptar la palabra revelada, sin más razón que el hecho de que él me lo revela y la importancia de lo absurdo para la ontología. A la postre, que Dussel plantee la necesidad

de una ascesis cultural²⁴³, es decir, un cumplir con la consigna de Kierkegaard que, rebelándose contra la descomposición de la cristiandad, del racionalismo y el idealismo, exasperado ante el sistematicismo hegeliano exclamó: “A fuerza de conocimientos se olvida qué es lo que es existir. No se ha olvidado sólo lo que es existir religiosamente, sino humanamente” [Diario III (ed. Brescia, 1948) (cit. I. Wahal)].

Si bien la tradición semita es para Dussel fuente de inspiración y referente simbólico (sin soslayar lo referente a la literatura latinoamericana que es puntual al referir algunas de sus creaciones), tanto la histórica como la arqueológica se constituyen en una propuesta geopolítica relevante; y esto en el sentido de que la tradición semita que descubre, le orienta hacia un pensamiento filosófico *unitario* de fundamento ético-metafísico. En este sentido, más allá de Heidegger, que se inspire en la categoría de exterioridad de Levinas; en la alteridad del otro como el pobre latinoamericano. En este tránsito, en su deseo de ir “más allá” de la difícil empresa de Levinas, se trata de la constitución de una analéctica a partir de las modalidades de lo dialéctico. Pilar reflexivo que culmina con la idea de fundamentar una ética desde AL. Así, la filosofía de la liberación y no de la libertad, como filosofía política de liberación, deviene en filosofía con carácter de universalidad, porque su sujeto de reflexión es el oprimido, y oprimidos los hay no sólo en la “periferia”. Pues, también, en el “centro” hay periferia y, por ende, excluidos en sus más insospechadas disimilitudes.

En esta transición es de mucha relevancia la recepción que hace de Heidegger, pues se propone una des-trucción de la historia de la ontología desde AL, es decir, una des-presentización del hoy como modo de vivir o de ser-en-el-mundo. Se trata de la historicidad de un sujeto que tiene que luchar en contra de una encubridora interpretación de su realidad..., de una negación de la negación, de una denegación que tiene la finalidad de que aflore lo positivo olvidado. De manera que, se trata de una transición cuya vía liberadora implica una conquista, una reconquista desde adentro. Es la transición de su *ética ontológica*, a partir de la cual pasa a la *ética metafísica*. Así, la ética ontológica le permite, en primer lugar, no caer ya en los supuestos de la ética de la subjetividad ni en el relativismo, lo cual es fundamental para esta ética ya que la entiende no sólo como un momento del acontecer humano, sino como parte de la misma ontología que piensa el obrar del hombre desde y fundado en el ser; es decir, desde los supuestos no pensados (no-filosóficos). De modo que, en esta transición encare en su filosofar una serie de conceptos de estirpe heideggeriano, como los de “comprensión existencial”, “ser-en-el-mundo”, “poder-ser”, “des-trucción”, entre otros; desde lo cual y como de reverso hace que aflore la crítica al eurocentrismo, a su aliada concepción de la “Historia Mundial”, así como a su

²⁴³ En el sentido de que, a juicio de Dussel, pretender tematizar adecuadamente una antropología cristiana exige un saber volver a situarse existencialmente, volver críticamente a un *mundo originario* previo a la separación del hombre en cuerpo-alma. Es necesario *volver críticamente* a la ingenuidad primitiva y *recuperar existencialmente* lo que era *obvio* para los hebreos-cristianos. Es necesario *desnudarnos* de la milenaria tradición de la cristiandad en la que el dualismo reinó casi incuestionablemente. Es necesario volver a las simples descripciones escriturísticas para *recuperar la perspectiva originaria*.

hermana gemela: la Historia de la filosofía occidental. De esta manera, se constituye la ética ontológica en camino o vía que, a partir de su despertar con Levinas, le lleva a una concepción metafísica de la ética y a una renovada visión de la historia mundial y la filosofía en su historia. Elementos constitutivos de la crítica que se profundizan en esta segunda parte.

Para Dussel, ya a finales de la década de los setenta, la exterioridad del otro deviene en principio ineluctable de toda filosofía que pretenda ser liberacionista. La vía para realizar dicha cuestión supone una autoconciencia, lo mismo que un momento analéctico creativo capaz de ir más allá de la dialéctica de lo mismo. Y es que Heidegger, en quien la idea de alteridad queda neutralizada y como suspendida en la diferencia, olvida que quién va dando sentido a mi mundo es el otro. Proceso pedagógico que inicia desde antes de la maternidad, continúa en la escuela, la acción política, en fin, en todo ámbito cultural, lugar desde donde se organiza el mundo. Por tanto, “cuando me descubro otro que otro me descubro nuevo”; afirma Dussel. De ahí la pregunta de lo que signifique en realidad liberación. Pues no es simplemente estar en contra del “centro” como “totalidad”, sino romper con la dependencia.

“Es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la *positiva* exterioridad cultural de nuestro pueblo” (Dussel, 1979:113).

En este sentido –aunque lo primero en la intención sea lo último en la ejecución– que la liberación, en toda situación posible, sea para Dussel un *acto supremo*²⁴⁴, porque mientras el mundo se ha globalizado en el marco de la una Totalidad, más se ha profundizado al otro como cosa o mercancía; de ahí que restituir “su Otro que Europa”, en tanto que novedad y exterioridad, se constituya en reconocimiento de un sentido original de alteridad. Esto lo entiende desde AL como una gran tarea de justicia, como la utopía del momento que pretende la conversión ideológica de la moral de dominación. Moral que oculta una perversidad y prohija una injusticia. De aquí que dicho proyecto crítico de liberación, cuya naturaleza tiene un fundamento, se inspira en un *ethos* liberador con perspectiva mundial.

“El *ethos* de la liberación es una actitud constante en el situarse car-a-cara y es por eso que es un amor al Otro como otro. Contrario a la desconfianza es un creer en su palabra; contrario a la desesperanza es esperar su liberación. Sólo ahora sí, la justicia es justicia, la prudencia es prudencia, la templanza es templanza y la fortaleza valentía” (Dussel, 1979.121).

De manera que se hace necesario invertir los criterios, pues aunque la filosofía se vuelva destructiva no es para destruir todo, sino para destruir el mundo que impide la liberación.

²⁴⁴ El peor acto, para Dussel, es el de la conquista de otro hombre, es decir, hacer de otro hombre una cosa a mi servicio. Por ello el conquistador es el peor de todos los hombres, pues no admite el cara-a-cara, sino que lo hace cosa o instrumento. El hombre supremo es el que, estando dentro de la totalidad y siendo dominador, por amor al otro se queda a la intemperie, se compromete con el oprimido y cumple el proceso de liberación. Es, el que testimonia en la totalidad la posibilidad de un orden nuevo aunque se le vaya la vida. Por ello, el acto supremo es un acto liberador e implica un *ethos* totalmente distinto al del conquistador. Pues no cosifica a quien le ataca; por respeto por el Otro no le tortura ni le asesina, sino que le perdona (Dussel, 1979:119).

Pero, ¿Es posible la liberación total? ¿Cómo sería posible la conversión cualitativa del dominador? ¿Cuál sería el alcance de esta liberación? Estas son cuestiones, a nuestro entender, que en el marco de esta delimitación no están muy definidas en Dussel y que difieren de las respuestas que puede dar Levinas ya que para este filósofo, que los pueblos subdesarrollados u oprimidos tengan en “sus manos” la posibilidad de que el dominador se aboque a un nuevo modelo más humanitario -a fin de que pueda haber menos geopolítica de dominación y menos mercado opresor- tiene sus límites. He aquí la cuestión, ya que si bien a su entender, la liberación económica es la primera del ente oprimido, y tal vez la única posible, sin embargo, no es definitiva. La muerte, el dolor o el sufrimiento, que bien puede manifestarse en diferentes niveles, trascienden cualquier paraíso social futuro. De manera que, frente a ello, la subjetividad se frustra al perseguir una quimera inalcanzable. Empero, ¿Es posible la alteridad radical del elemento anónimo?

AL, cuyo pasado tiene sus raíces en la cristiandad, remite a una profunda raíz semita. Tomemos el siguiente ejemplo. Colón dividió tierra y, como se salvaba, le puso por nombre a esa isla San Salvador sin preguntarle al indígena si se llamaba Guahananí. De manera que, observa Dussel, antes de que éste pisara tierra se jugó el destino de la historia colonial latinoamericana. América fue saqueada y oprimida cultural, política, económica y teológicamente. Así, para esta mentalidad moderna europea el indio, en tanto no respondía a su idea de hombre, no era más que “medio hombre”, una bestia salvaje, un “bárbaro”. Esta situación de ser “voluntad oprimida”, bajo la “voluntad de poder” de la “totalidad imperial” en aquella época, se sigue cumpliendo hoy. Es el “mito de la modernidad”

La etapa de prueba para Dussel implica acontecimientos de profundas raíces socio-políticas y antropológicas que, en sus fueros, van a definir la posibilidad de una filosofía política ante una geopolítica euro-norteamericana. Se trata de una filosofía que con autenticidad reivindique la universal particularidad de lo propio ante la opresión y la injusticia. Pues, se declara que no es posible la liberación ante los imperios de turno sin liberación social de la dependencia. Es la filosofía como crítica ante la condición humana, como despertar político frente a la totalidad vigente, lo cual tiene un referente teórico que, a la sazón de los acontecimientos, forja el tesón de la acción político-social y cultural, lo mismo que de su quehacer filosófico.

Schelling y Feuerbach ya habían revelado un camino novedoso que, a su modo de ver, a partir de esta vía Dussel trata de superar más allá de la dialéctica del concepto de la filosofía hegeliana. En este sentido, *la positividad de lo fáctico* de (Schelling), así como *el mundo de lo sensible* o lo corporal (en Feuerbach), la idea del “Otro” (en Levinas), lo mismo que el estudio de *las condiciones materiales de producción del conocimiento* (en Marx), principalmente, son ideas que le inducen a la crítica, en definitiva, a un pensar liberador. A tomar lo *fáctico* como punto de partida de un novedoso pensar cuyos antecedentes, además de Aristóteles, Schelling, Hegel, lo son también los neohegelianos.

En especial Marx, la Escuela de Frankfurt y, en su particularidad, Heidegger, entre otros. A través de ellos es que trata de constituir una especie de *logos* latinoamericano, porque convierte lo ínsito del ser “periférico”, la alteridad del otro, en “centro” de compromiso intelectual. Descubre que identificar ser y razón, o bien, realidad y pensar es fundamento de toda ideología; en este sentido, es que ve a Hegel como soporte geopolítico de toda ontología moderna de dominación. De ahí, el rechazo a temáticas importadas y la desconstrucción de todo posible fantasma con el propósito de que AL pueda verse con claridad. Es en, definitiva, el intento de una reflexión “distante” de los centros de poder a fin de que se pueda realizar la crítica a las “vacas sagradas de la religión neocapitalista” y fundamentar como hipótesis de trabajo un nuevo pensamiento. Pues, quedarse en lo meramente ideológico sería como mantenerse en la antesala de todo filosofar. Esto no debe ocurrir con la filosofía de la liberación, pues la ideología está directamente y de manera inmediata en tensión hacia la coyuntura histórico-política, e instrumentaliza y recluta en función de una mayor eficacia político-social. La filosofía, como práctica de la verdad, debe mantenerse vigilante y en constante autoexamen. Es la filosofía entendida como proceso de liberación. De manera que lo que propone, en definitiva, es hacer filosofía desde AL; en este sentido es que Cerutti cita a H. Ortega cuando dice que, para esta generación de filósofos que surge a partir de la década del 70, se trata de la primera generación que asume la matriz histórica, antropológica y ontológica de AL como materia de reflexión. Una generación lúcida que advierte que hacer filosofía a la europea es hacer la filosofía del otro (*alienus*)... y que, en la medida que se termine con la alienación y se vuelva al horizonte cultural latinoamericano, podría nacer el *discurso* del hombre que ha originado América latina (Cerutti, 1983:53).

Lo que más aprecia Dussel de Schelling es que le mostró que más allá del ser ontológico se da la exterioridad real como revelación positiva. Con ello se invierte radicalmente para él la dirección del método hegeliano. Por tanto, se abre el camino a una nueva edad en la historia de la filosofía. Pues, Schelling, inicia la crítica metafísica a la religión e instaura una verdad para la acción. De ahí, la idea de *historicidad* y la *comprensión existencial* desde la facticidad, pues se entiende al hombre no sólo como compresor del ser, sino como *realidad humana* en situación.

La hermenéutica heideggeriana y, con ella, la estrategia de la “destrucción” como procedimiento crítico hace necesaria también una reconstrucción del olvido que del otro ha prevalecido hasta hoy. A partir de Levinas es que se replantea tal cuestión, se produce un giro fundamental y se vuelve a los momentos de su constitución. Pero no se trata de una mera reconstrucción historiográfica, sino que a partir de una metódica y de una arqueológica del saber, se trata de situar lo antropológico como la base de toda histórica de manera que se pueda penetrar, al situarse desde AL, hasta la misma raíz de la historia mundial, pero asumiéndola críticamente.

Ahora bien, en el marco de la práctica social, para Dussel, la verdad se revela en la tradición, no en el tradicionalismo, en la cultura popular y no en el populismo. Así, la vida se abre camino en la novedad, en la creatividad, desde la libertad que se arriesga en el amor de justicia y servicio a la escucha del Otro, del que se queda a la intemperie. De modo que, en el momento teológico inicial de la crítica, la pastoral para Dussel fue, en lo fundamental, una *actitud*, es decir, una actitud profética *efectiva*, un modo de encarar algo como por segunda naturaleza. Esta actitud, a pesar de las determinaciones culturales, económicos-sociales y políticas, en lo esencial, es la que trata de descubrir y darle apertura a lo que adviene como novedad. Y si tenemos actitud de cambio profundo o radical, tenemos que tener el oído bien presto para oír las palabras nuevas, los ojos bien abiertos para ver lo que se avanza desde la palabra que nos revela y, entonces, en la admiración ante la verdad de esa novedad servir con sencillez y con toda responsabilidad desde la incondicionalidad de la libertad. Lo cual implica descubrir nuevos criterios hermenéuticos más antropológicos y reales. Porque sólo “lo solamente-otro” es incondicionado; nosotros estamos condicionados al formar parte de un pueblo, de una clase social o de una cierta cultura; y, todos esos condicionamientos nos determinan, también nos alienan, nos “ajenizan”. De la lucha contra esta enajenación su realismo mesiánico, profético (Dussel, CLL1972:160).

De ahí que entienda la apertura al infinito *desde* la propia experiencia de la finitud, desde la posibilidad que da la condición de que “el otro” se revele, se des-vele o se haga comprensible en lo finito desde “lo absolutamente Otro”. Tránsito que implica un desplazamiento desde el hecho originario de lo *pre-filosófico* hacia la auténtica *exterioridad* del otro como ser-en-el-mundo, de su trascendencia como punto de partida y principio crítico de realidad. Punto de partida como hecho originario de que el ser humano es un ente en cuya esencia y posibilidad óptica le va el *compromiso* a ser sus posibilidades en el mundo. Se trata, pues, de superar una *situación existencial*, una situación en donde y *desde* la que el hombre se trasciende cotidianamente. El mundo que preocupa es, entonces, el de la *praxis*, el de lo cotidiano, pues sólo desde este y por razones existenciales el hombre alcanza la actitud teórica. Este es el sentido de la recepción crítica de Heidegger y de la destrucción en su acepción crítico-metodológica y trascendental con el propósito de descubrir una autenticidad desde la historicidad misma de lo fáctico. De esta manera es que puede irrumpir el sentido propio de la presencia de lo real, desde donde emerge tanto la crítica a toda tradición como a toda ideología. De ahí que la *situación hermenéutica* deba retener su mirada en la praxis de su cotidianidad como temporalidad existencial. Así, da el paso de “la di-ferencia” a “lo dis-tinto”, a la irrupción de la categoría de exterioridad como ámbito de toda una metafísica de lo político-filosófico. De modo que, con la crítica a Heidegger, se pone de manifiesto, más allá de la presencialidad, la exterioridad del otro, su dignidad y liberación.

Reorientarse a partir del último Heidegger implica, por tanto, hacer una reformulación de la dialéctica existencial, lo cual da lugar a una postura crítica más radical que le permite, a

partir de la noción de realidad de X. Zubiri, atacar frontalmente el problema y des-encubrir la idea de “ser-con” en la diferencia. A partir de ahí se abre una nueva *posibilidad originaria* del filosofar que trata de ir más allá de Heidegger. Así, la importancia que le da al *comprender originario* le lleva a la tematización de AL, en definitiva, a un *pensamiento situado*. De la hermenéutica fenomenológica pasa Dussel a la comprensión dialéctico-existencial y de ésta a la analéctica. La clave ha de encontrarse en una metafísica para la acción. Es el paso de lo ontológico a lo metafísico. Pues, se trata de dar paso a una nueva racionalidad desde todas aquellas categorías que menta alguna alteridad: el otro latinoamericano, el pobre, el bárbaro, la nada, la mujer, el alumno, el no-ser, la dependencia, el pueblo... Y para ello se necesita una nueva reinterpretación del *logos*. Una racionalidad que sea capaz de trascender la oposición exterioridad vs. totalidad. De manera que, no se trata de una crítica que “desde atrás vuelve hacia atrás”, ni tampoco de una crítica que desde dentro de la totalidad, como crítica dialéctica, se queda dentro de la misma, sino de una crítica que desde atrás, desde dentro y desde la novedad de “lo exterior” devenga analéctica, porque en última instancia se trata de la alteridad del otro, de su dignidad. De modo que esta racionalidad supone, según Ardiles, cuatro elementos: a) “problemática”, b) “principios” y c) “conceptos” “categorías”. La problemática es intransferible, pues tipifica una óptica, los otros elementos no. Pues la problemática refiere un giro teórico- metodológico esencial. Esto permite rehacer la historia y descubrir que en AL a partir de la modernidad, hasta nuestros días, hay una injusticia radical y, esto, es lo que interesa a Dussel. La transición hacia la exterioridad del otro ha sido efectuada. He ahí su principio del cual emanan sus categorías y conceptos.

TERCERA PARTE

DUSSEL: UTOPIA Y GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO. DE LA POSIBILIDAD DE UN AUTÉNTICO PROYECTO DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN UN MUNDO GLOBALIZADO (1986-2000).

APERTURA

Si hacemos una recapitulación estructural de acuerdo a como ha sido concebido este trabajo, la primera parte de este trabajo, expone no sólo la génesis teológico-filosófica de la idea de alteridad de Dussel sino también una experiencia vital que no es posible desvincular del nacimiento de un proyecto filosófico. A juzgar por su composición, si bien esta parte se constituye en apertura y cimiento; la segunda, refiere las vías y los constituyentes críticos que dan lugar o conforman lo que entendemos como el núcleo de su idea liberacionista: la *alteridad* del otro. Se trata, en definitiva, del tránsito de lo pre-filosófico a la idea de *exterioridad*.

En esta tercera parte, planteada ya la exterioridad como principio; la crítica de la ontología de la dominación es ya crítica y denuncia de una situación de negación de la alteridad, es decir, de la *pobreza* del otro. En este sentido es que se afirma, precisamente, aquel que es negado como sujeto en la cotidianidad de su existencia. De manera que la exterioridad, como categoría crítica para leer el mundo, Dussel en su interpretación la “carga” de realidad e historicidad. Supone, al igual que W. Benjamín, que la historia de la civilización es también historia de la barbarie. El otro del que habla Dussel no es abstracto, sino que es otro en su corporalidad y en su situación concreta. De manera que la historia que debemos descubrir no es vista por él como una “revancha” o como una nueva historia positiva, la cual crearía nuevos oprimidos. Se trata de un “continuo”, por tanto, de un posicionamiento crítico radical que permita desestructurar la jerarquía propia del relato oficial. De ahí que dicha experiencia, en tanto que *experiencia originaria*, se fundamente en el hecho masivo de la dominación. Es así, a tenor de lo expuesto, que esta última parte está dedicada a tratar en prospectiva y a modo de síntesis, un conjunto de problemáticas que de manera sistemática se derivan o han ido surgiendo durante el desarrollo de este tema que tiene como eje la idea de alteridad en el pensar filosófico de Dussel, cuestión que abarca desde la segunda mitad de siglo XX hasta finales del mismo.

El carácter interpretativo y analítico de esta exposición toma muy en cuenta el surgimiento y la constitución de esta experiencia que propicia la posibilidad de un proyecto filosófico latinoamericano. De ahí la cuestión de su utopía y posibilidad, lo mismo que lo relativo a la geopolítica del mismo en el marco de un pensar filosófico con pretensiones de universalidad. Ahora veamos algunos de los debates y las problemáticas más notables que emergen a partir de un nuevo escenario.

CAPÍTULO V: ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE UN AUTÉNTICO PROYECTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO EN UN MUNDO GLOBAL (1975-2000).

5.1. Aclimatación y crítica ante la recepción de Marx

Encarcelado, víctima de un atentado y finalmente exiliado, Dussel es acogido en México a mediados de la década de los setenta. A partir de ese momento prepara un nuevo recorrido a la par que inicia un diálogo internacional entre intelectuales asiáticos, latinoamericanos y africanos; así, a la par que se restablece, se dedica a participar en congresos internacionales, a dar conferencias en universidades y a conocer el imperio por dentro en la medida que se efectuaba la recepción en el ambiente académico mexicano. En el marco de esta nueva situación, donde predomina un fervor filosófico “sucursalero”, encuentra que el afán de novedades contraviene al entusiasmo nacionalista mexicano. Es así como el impacto filosófico de su obra constituye una experiencia difícil de ser asimilada en el ambiente filosófico mexicano, no sólo por el carácter de la misma sino por el reto que impone la búsqueda de autenticidad y la universalidad de su polémico proyecto el cual, con todas sus posibles insuficiencias, no sólo evita caer en algunos de estos vicios o “males” mencionados por Pereda²⁴⁵, sino que actúa críticamente frente a todos ellos a fin de evitar todo tipo de reduccionismo y tratando, por el contrario, de situarse y hacer de su discurso algo más global.

Como bien señala Luis M. Sánchez Martínez²⁴⁶, Dussel trabaja un proyecto filosófico propio que busca plena autonomía intelectual; en este sentido, que al ser un proyecto abierto no se cierra al diálogo ni rehúye a la crítica; al contrario, al reconocer debilidades trabaja enérgicamente en ellas cuestionando y subsumiendo toda postura filosófica que le pueda aportar alguna clarificación.

Dussel, no sólo respeta y reconoce la influencia de Zea y del Grupo Hiperión en la formación de su pensamiento en los años sesenta, sino que, también, asimila la exigencia de la tradición mexicana por rescatar, mediante un ejercicio “histórico-hermenéutico de autoconciencia” la “identidad perdida” de la cultura latinoamericana. En términos

²⁴⁵ Estos “tres males” o vicios (la devoción a filósofos foráneos ilustres, la defensa a ultranza de sus respectivas doctrinas por estar al último grito de la moda, así como el extremo nacionalismo), según el diagnóstico de C. Pereda (*Die mexikanische Philosophie des 20*) no son para Luis Manuel Sánchez Martínez, no más que efectos sintomáticos y no la causa misma del malestar. Pues, ellos, a saber, son para él manifestaciones dogmáticas de una misma carencia: la falta de carácter o autonomía reflexiva (de pensar por sí mismo) y la consecuente subordinación de la propia razón bajo alguna “autoridad filosófica” imperante, de la cual no descarta fuertes reminiscencias arraigadas en la condición colonial.

²⁴⁶ Luis M. Sánchez Martínez. *Enrique Dussel: Filósofo de la liberación latinoamericana*. Conferencia dictada en Joham Wolfgan Goethe-Univerdtat (Frankfurt am Main 1993). Publicada por la UNAM y, luego, en *Introducción a la Filosofía de la Liberación* por la editorial nueva américa. Colombia. 1995.

generales, de lo que trata, para él, es de ir más allá en la construcción del horizonte de comprensión de la cotidianidad, asimismo que de la relación fundamental “sujeto-conciencia” que establece Zea. De manera que, más allá de esta relación, pasa a la relación “sujeto-sujeto”, a la exterioridad, lo cual le permite formular e ir desarrollando sus propias categorías filosóficas siempre en diálogo abierto con los más diversos paradigmas de la filosofía europea y norteamericana (Sánchez Martínez, IFLD1993: 65).

La liberación para Dussel, sin embargo, no es un asunto de mera autoconciencia histórica, ya que la dominación no es tan sólo un estado de “conciencia” que “nos ata”, sino más bien una determinada relación “cara-a-cara”. El ámbito de dicha “revelación” le llama “exterioridad” o “trascendentalidad interior”, la cual sitúa en tensión con el horizonte del sistema hegemónico y cuya otredad no es reconocida por esta *totalidad vigente*. He aquí el carácter ético-filosófico global de su proyecto cuya pretensión de universalidad e interculturalidad resulta evidente. Así, inspirado en Levinas, Dussel establece su crítica a la insuficiencia de la ontología y, sobre todo, determina como esta dominación ontológica se ha desarrollado en toda la filosofía europea. Aún en Levinas, sostiene, quedan resabios de esta comprensión. Pues, en él, la idea de “el Otro” sigue padeciendo de la abstracción, de la indeterminación material que, al modo de ver de A. Rodríguez se le podría reprochar también al *Dasein* heideggeriano.

A la postre, que la filosofía para Dussel sea concebida como un constante debate siempre “abierto al mundo”; que sea desde AL, en plena discusión con “los otros”, realmente como el filósofo latinoamericano adquiriera, como *conciencia situada*, “precisión” y “rigor” conceptuales ante el “reto” que significa poner a prueba la seriedad y la validez de su discurso ante la comunidad filosófica internacional.

5.2. Descentramiento conceptual: ante Wallerstein y la crítica de Fernet-Betancourt

En el devenir de su discurso, occidente parece presentar aún la reencarnación de las mismas ideas, pero adecuadas a su contexto actual; tal es el caso de Habermas o el de F. Fukuyama y A. Honneth (más estos últimos) al resucitar a Hegel. Así, para ilustrar un caso, Dussel trata de demostrar a Hegel y Habermas que la experiencia no sólo del “descubrimiento”, sino especialmente de la “conquista –que se efectúa a partir del segundo viaje de Colón- será esencial en la constitución del “ego” moderno (*ego conquiro*), pero no sólo como subjetividad sino, desde luego como “centro” y “fin” de la historia, primero para Europa y, más adelante, para la “Nueva Europa” reincorporada en los Estados Unidos de América. Y si en aquel entonces España, según Hegel, como no tenía “figura propia”, se había limitado a compartir un destino que había diseñado Inglaterra, Francia o Alemania, para que mencionar ni siquiera a América ya que la filosofía no profetiza. Por tanto, si

España estaba fuera de la modernidad, mucho más AL. De ahí que su hipótesis, por el contrario, sea que AL desde 1492, fue “un momento constitutivo de la Modernidad y España y Portugal, su momento originario. Es para Dussel la “Otra-cara”. En este sentido que la alteridad sea esencial y constitutiva de la modernidad. El “ego” o la “subjetividad” europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarrollando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (...), a constituirse como “Señor-del-mundo”, como “Voluntad-de-Poder” (Dussel: 1992:29). Esto le permite, a partir del primer lustro de la década de los 90s y en base a los fundamentos que establece en su *Ética para la liberación...*, una nueva definición, una nueva visión *mundial* de la modernidad, lo que nos descubrirá no sólo al concepto emancipador que subsume, sino igualmente al del “mito” victimario y destructor de un europeísmo que se funda en una “falacia eurocéntrica” y “desarrollista”. Aclara, que él no niega la razón ni su esencia emancipadora, sino la irracionalidad de la violencia del mito de la modernidad como negador de “la razón del otro” y de su derecho a la liberación.

Al asumir como crítica fundamental la ontología occidental bajo la modalidad de ontología de dominación Dussel lo que trata de evitar es caer en una ontología latinoamericanista como proyecto cerrado en-sí-mismo. Pues, en tanto crítica, lo mismo vale para el discurso latinoamericanista como para el discurso filosófico hegemónico o eurocéntrico; uno, por egocéntrico y, el otro, por el hecho de ignorar la palabra del filósofo excluido de la comunidad filosófica europeo-estadounidense. Se trata, en este sentido, no sólo de reconocerse sino también de revelar la “otra cara” del proceso de gestación histórica de la “identidad moderna” ocultada por el “mito de la modernidad”.

La modernidad, entonces, es afirmación del ser, de lo idéntico del ser, por lo tanto, negación del otro. Concretamente dicha relación se expresa en la dominación física, geopolítica y económica sobre el resto del planeta (la Periferia), dominación cuya esencia profunda es la tendencia ilimitada a la valorización del capital. En este sentido, como bien nos dice L. Adrián Rodríguez²⁴⁷, esta categorización que realiza Dussel, evidentemente, se relaciona con la perspectiva desarrollada por I. Wallerstein (1999)²⁴⁸. Pues la teoría de los sistemas-mundo permite, en efecto, pensar los orígenes de la “modernidad” y analizar sus diferentes facetas y aspectos. Así, Wallerstein explica la difusión y la imposición de la economía capitalista europea a partir del siglo XVI. Dicho fenómeno tiene que entenderse

²⁴⁷ Luis A. Rodríguez. “El pobre y la pobreza como exterioridad: la construcción de una alternativa política utópica para AL desde la filosofía de Enrique Dussel”. (<http://bibliotecavirt.clacso.org.art>) 2014.

²⁴⁸ Wallerstein inicio como un experto en asuntos post-coloniales africanos, a lo que dedicó casi todas sus publicaciones hasta principios de los setenta, cuando empezó a distinguirse como un historiador y teórico a nivel macroeconómico de la economía capitalista global. Su reciente crítica al capitalismo global y su influencia en los movimientos anti-sistémicos lo han convertido en una eminencia en el movimiento antiglobalización junto a Noam Chomski y P. Bourdieu. Su obra y presidencia del Fernand Braudel Center de la State University of New York constituye uno de los principales puntos de referencia y producción historiográfica a nivel mundial. Es posible distinguir una línea directa entre K.Marx, F. Braudel y Wallerstein. También tiene empatía intelectual con I. Prigogine, Bloch, Sweezy y F. Fanon (Wikipedia, 2015).

en una perspectiva histórica de *larga duración* (Braudel, 1976), lo cual permite entonces comprender sus diferentes ejes articuladores. Estos ejes son, en primer lugar, un sistema económico integrado a nivel mundial cuya lógica de explotación y acumulación se explica en el marco de una tensión entre Centro y Periferia. Se trata desde luego de la afirmación y constitución del capitalismo mundial. Es decir,

“...una gran zona geográfica dentro de la cual existe una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales, así como un flujo de capital y trabajo” (Wallerstein, 2006:40).

En segundo término, un sistema político constituido por estados independientes jurídicamente, pero interrelacionados a través de un sistema interestatal. Es la constitución de los Estados-nación modernos. Y por último, un sistema cultural o “geocultura” capaz de legitimar y otorgar una coherencia interna a esta totalidad. Dicha geocultura es lo que se denomina “cultura occidental” con todo su aparato ideológico de justificación.

Dentro de este “sistema-mundo”, marcado por la emergencia y consolidación del capitalismo, ciertos espacios geográficos cumplen, para Dussel, un papel subordinado y dependiente. En efecto, se trata de aquellos que poseen una posición subalterna dentro del sistema y funcionan como espacios de inversión y extracción de capital. La noción de “modernidad” que articula y legitima dicho sistema aparece, a partir del análisis de sus contenidos, como un *ethos* que esconde una práctica opresora del poder.

Sin embargo, aunque el acercamiento teórico a Wallerstein se inscribe dentro de una línea crítica, para Dussel, Wallerstein sigue posicionándose desde una perspectiva eurocéntrica, puesto que no integra dentro de su análisis la dimensión *colonial* que se articula dentro de dicho sistema. La originalidad de Dussel, al respecto, reside en que su propuesta se sitúa, precisamente, desde lo colonial, es decir, desde el *lugar* que ha sido dominado, explotado y negado por ese sistema. Así, establece su reflexión sobre la posibilidad de “abrir” esta totalidad a la alteridad a fin de lograr superar, por lo tanto, el horizonte del capitalismo neoliberal. Para esto, desarrolla un análisis profundo de las categorías creadas por Marx y Levinas.

La construcción de la relación entre las categorías de totalidad y exterioridad le permiten a Dussel, por consiguiente, ubicar el lugar desde donde se genera el discurso. Así, refiere que cuando hablamos de totalidad, hablamos de “mundo”, de un *estar* en el mundo. Los entes están en el mundo, se encuentran dentro del horizonte cotidiano en el que nos movemos. “Mundo”, es así totalidad de los entes que son por relación al hombre y no sólo reales, sino también de suyo. Dicha totalidad es la que le permite pensar lo que es el “sistema” y sus subsistemas.

Una vez comprendidas estas categorías, consolida Dussel la figura del *pobre* como agente de ruptura y de trascendencia ante la modernidad del sistema y de negación propia de lo

que el sistema afirma como libertad, democracia o legalidad. Pues se trata de un ente que no es “algo”, sino *alguien* que nos revela la exterioridad. Alguien que se convierte en el punto de partida y de negación de toda ontología de dominación.

Concretizar esa otredad es derivar todas las demás exterioridades. Se trata para Dussel de afirmar todos los aspectos de exterioridad del sistema (bien sea este relativo a lo económico, lo pedagógico, lo erótico o lo político, etc.) y, desde luego, afirmar una responsabilidad. El pobre entendido como aquel que emerge del sistema o como aquel que es condenado desde una totalidad que lo niega, es el punto de partida de un llamado a la justicia y a la respuesta solidaria. Respuesta ética en un sentido amplio y no tradicional de lo que se debe hacer. La exterioridad del otro es, ante todo, interpelación de mi responsabilidad de justicia y, a partir de ella, se puede configurar un horizonte utópico de ruptura.

Se trata para Dussel, de partir de la experiencia semita de la *proximidad*, de un “cara-a-cara” que permita determinar al otro como otro, diferente al yo cosificador o instrumentalizador de la modernidad. Esta proximidad es originaria en el sentido más preciso del término y se origina más allá de la cercanía vital del “mamar”. Por tanto, la fe a la cual Dussel se refiere es aquella que conduce a reconocer la humanidad de toda persona en su existencia misma, sin condicionamientos y en su máxima desnudez. Pues el pobre es manifestación de exterioridad.

Ahora bien, si por un lado, se ha acusado a nuestro autor de no haber podido *descentrar* el sujeto ilustrado; y de que reemplaza, como indica Gómez, al sujeto eurocéntrico y universal de la modernidad, por un sujeto otro “absoluto” como motor de la historia (Castro-Gómez, 1996:38)²⁴⁹; por otro lado, argumenta R. Fernet-Betancourt²⁵⁰ que la revisión que hace Dussel de su concepto de filosofía no es suficiente en su esfuerzo por responder al desafío intercultural de 1992 (año de la celebración del V Centenario del “Descubrimiento de América”), pues no lleva a cabo el descentramiento conceptual que requiere como condición de su misma posibilidad... De ahí, el déficit de interculturalidad que le atribuye a sus planteamientos. Pues, la comprensión y práctica de la filosofía -si es que queremos ir más allá de la comprensión o incluso del reconocimiento de diferencias culturales de la filosofía-, deja admitir que hay filosofía en otras culturas cuya formas no necesariamente tienen que corresponderse con las expresiones que presuponemos como filosofía desde el horizonte de la cultura occidental en su “vertiente dominante”; esto, en el sentido de que la historia cultural de Occidente conoce también muchas otras formas de filosofía que han

²⁴⁹ Santiago Castro-Gómez, en *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) califica esta propuesta de “romántica” ya que considera que en ella se refleja una visión distorsionada de AL.

²⁵⁰ Raúl Fernet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Editorial Trotta. Madrid. 2004. Pág.145.

sido y son marginadas y desacreditadas por no corresponder al canon filosófico que se va imponiendo con la institucionalización de una forma de filosofía que sea capaz de ayudar a fundamentar las ambiciones de dominio y superioridad de occidente. Pero, ¿Logra Dussel construir una auténtica filosofía liberadora o de liberación que oriente su reflexión desde la perspectiva de los excluidos, de las víctimas del sistema dominante a pesar de la arquitectónica de seis principios que articula en dos grupos en su intento de fundamentar su dimensión histórico-cultural? ¿Acaso no sigue siendo aún sugerente lo que nos dice B. Pascal que: “burlarse en filosofía es filosofar de verdad”?

5.3. ¿Filosofía política como filosofía desde la periferia?

En México comienza Dussel una nueva etapa. Surgen nuevas problemáticas y entiende que se hace necesario aclarar ambigüedades y cuestiones que en una primera etapa de su reflexión había dejado sin contestar. Surge la cuestión política relativa al “populismo” y se vuelve central si se le compara con otras cuestiones que había seguido la filosofía de la liberación, ya que poco se consideraban las determinaciones jurídico-institucionales, políticas y económicas relativas a la pobreza y la exclusión. Era necesario seguir clarificando nociones como las de pueblo, nación, la de lo popular y la de “ciencia en situación ideológica”, entre otras, para evitar posiciones fascistas, derechistas o neoliberales, al mismo tiempo que lo de evitar caer en la “falacia abstractiva” del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón. Así, se interesa en Marx y la Escuela de Frankfurt; lo que le permite, al tratar de ir más allá de la hermenéutica, descubrir con más propiedad las asimetrías existentes.

La hipótesis o programa de trabajo que sirve de bosquejo para un nuevo *marco teórico filosófico* provisorio contempla ahora la necesidad de partir, en primer lugar, de la asimetría centro/periferia, dominador/dominado, capital/trabajo, totalidad/exterioridad y desde ahí repensar todo lo pensado hasta ahora. Más aún, profundizar lo que nunca ha interesado a los filósofos del “centro”: *el proceso de liberación* de los pueblos dependientes y periféricos. El tema es ahora la misma praxis de liberación. Aquí la política induce a la ética y ésta a la filosofía. Así, a manera de esbozo general, la ética como *metafísica*, puede dar cuenta (bien sea a través de una *histórica*, una *simbólica* o una *pedagógica*...) de la *omnitud realitatis*. Es de esta manera como analéticamente, con relación a la categoría de *totalidad* ahora, en cambio, la más significativa y des-enajenante es la de *exterioridad*, la cual explica la categoría de *proximidad*. Por tanto, si la categoría de *mediación* la sitúa en una esfera óptica y la de *alineación* es puramente negativa y pasiva, la de liberación sería ana-dialécticamente operativa; mientras que al nivel *práctico* correspondería tanto la *política* como la *erótica*, que tendrían como mediación la *pedagógica* y como total acabamiento el antifetichismo. La *poiética* estaría en un cuarto lugar; cerrándose el marco categorial filosófico en la reflexión sobre lo metodológico (Dussel, FL1992:257-8). Pero,

¿acaso no se cae así en una circularidad hermenéutica en donde de la *dialéctica negativa* u ontológico de la totalidad se pasa al momento de la *positividad analéctica* o de la exterioridad y viceversa? No obstante, esto es precisamente lo que se trataría de evitar.

La *filosofía de la liberación* que desde finales del decenio de los sesenta practica Dussel, parte y trata de responder a una *realidad* propia: *la violencia de la pobreza* creciente y la crudeza de la explotación de la población latinoamericana provocada por la vigencia de un *capitalismo dependiente* que desde la periferia transfiere valor a un capitalismo transnacional que se impone. Desde esta complejidad, derivan dos tensiones: la lucha por el reconocimiento y la liberación y la postura ante la cuestión de la *posibilidad* de una filosofía autónoma que ante las propias circunstancias implica la existencia de *tipos de opresión* que se cumplen.

Es así como desde la perspectiva de una filosofía de la cotidianidad y de la cultura, que tiene como antecedente la fenomenología²⁵¹, la sociología de la dependencia y la Escuela de Frankfurt, se da el acceso sistemático a Marx, que inicia a partir del segundo quinquenio de la década del setenta y lleva consigo ya la inspiración del pensamiento de Levinas. En efecto, es desde la positividad de la exterioridad y en tanto que crítica a la dialéctica negativa, desde Hegel hasta Adorno, que dicha reflexión filosófica se consolida. Así, ante la *miseria* creciente que observa en AL a la vez que efectúa la *crítica* al capitalismo neoliberal, en cuanto “totalidad” hegemónica donde la *diferencia colonial* constituye la “otra-cara” de la modernidad. Capitalismo, eurocentrismo, colonialismo y modernidad son, al parecer, fenómenos simultáneos. Marx, asevera Dussel, dejó de ser eurocéntrico a medias. Sin embargo, el “pobre”, en la “exterioridad” del sistema de producción y distribución, le resulta, evidentemente, uno de los hechos más brutales. De ahí la idea de que la filosofía de la liberación, al retomar al pobre (al miserable que sufre traumáticamente en su *corporalidad* la opresión y la exclusión) como categoría analítica, despliegue una *económica* y una *política* firme con la finalidad de afianzar una *pragmática*²⁵². Se trata de combatir y superar el dogmatismo (marxista-leninista) de los llamados países “socialistas” y, para ello piensa que, si es de afianzar la izquierda latinoamericana se hacía necesario

²⁵¹ Recordemos que Dussel en primer lugar crítica la totalización solipsista del pensar moderno incluyendo hasta a Husserl, el último Heidegger y la “Escuela de Frankfurt”, en especial Adorno y Marcuse por quedar “totalizados” en una dialéctica “puramente *negativa*” sin exterioridad. Así, intenta, al partir desde Schelling y al descubrir a Levinas (el cual no ha sido tomado *seriamente* por Habermas) consolidar un “punto de apoyo” *exterior* al solipsismo totalizado del pensar europeo.

²⁵² De aquí, el motivo y la razón por la que Dussel encuentra el pensamiento de Karl-Otto Apel sumamente “sugerente” y “saludable” para AL. Pues, éste, descubre con el *giro pragmático* la comunidad de comunicación “como presupuesto trascendental y ético” en discusión con la filosofía de la ciencia; así, Apel para Dussel abre la problemática de los tipos de racionalidad y define la temática de la posibilidad de una fundamentación última de la ética, de una macroética de la humanidad. El discurso parte, al menos abstracta y pedagógicamente, desde la “intuición levinasiana de que “el Otro”, desde la exterioridad, es la fuente originaria de todo discurso posible, en esencia de lo ético. Se trata de la irrupción del otro, del pobre que “aparece” en la “comunidad” de la institucionalidad vigente, de la “totalidad” y que clama justicia.

leer directamente y seriamente a Marx desde AL, desde una situación de dependencia y de exterioridad.

“Prendemos ser la expresión de la ‘Razón’ del que se sitúa más allá de la ‘Razón’ *eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista*. Intentamos una *filosofía de la liberación* del Otro del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio)” (Dussel, 1994:60).

Se da, a partir de este momento, apertura a una nueva fase en la que aflora una razón que busca expresarse desde la exterioridad como *filosofía de la periferia*. En este sentido, la filosofía de la liberación es filosofía que emerge desde la periferia, es filosofía descolonizadora. He aquí la diferencia fundamental. De modo que, el método de la filosofía, en tanto que analéctica comienza a situar prospectivamente la política como el centro de atención de la ética en tanto que metafísica. Es decir, para explicarlo mejor, se da desde la ética –y no desde lo ontológico- un privilegio de la política. De ahí que a partir de este momento dé paso a un examen y a una revalorización crítica que da lugar a nuevas categorías, volviéndose así cada vez más problemática la hipótesis de la filosofía de la liberación.

En dicha reconstrucción hermenéutico–filosófica trata Dussel de invertir las hipótesis de lecturas tradicionales de Marx. De ahí surgen, en torno a las cuatro redacciones de *El Capital* de Marx: *La Producción Teórica de Marx. Un comentario a los “Grundrisse”* (1985); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63* (1988); *El último Marx (1863-1882)* y *La Liberación latinoamericana*; finalmente, *Las metáforas Teológicas de Marx* (1993). Como no se trata de estudiar la originalidad e importancia de la relación Marx-Dussel, sólo nos detendremos a tratar lo relativo a la constitución de su idea de una *económica* y su consiguiente relación con la idea de alteridad. De manera que, Dussel, llegó a Marx, no partió de él ni fue santo de su devoción. Con lo cual demuestra su autonomía intelectual y la fidelidad a las exigencias de desarrollo de su propio proyecto; y, por tanto, su autenticidad en relación a la idea de un socialismo latinoamericano -cuya interpretación goza de independencia y originalidad respecto a Marx. Pues el carácter de su lectura es fundamentalmente ético y situacional; es decir, que además de realizar su lectura desde un horizonte crítico-antropológico y ético-metafísico también hace su lectura desde la periferia y no desde una perspectiva meramente teórica. Ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti, Habermas o Adorno colmaban sus aspiraciones. Descubre así que era necesario efectuar la “vía larga” de la filosofía económica y consolidar una *económica* a través de la “poiética” o la “tecnológica”, pero, al mismo tiempo replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur -de la desigualdad en materia de “transferencia de valor” en el mercado mundial. Descubre, así, a partir de su noción de *realidad* y desde una reinterpretación de conjunto de la obra de

Marx, una gran semejanza entre ésta y la Filosofía de la liberación; en especial en lo relativo a la exterioridad del pobre y la noción de *trabajo vivo*.

No obstante, respecto a Marx, resulta altamente indicativo -no sólo por el método sino también por su *contenido*-, lo que Dussel, ya en una primera recepción, expresa en *Método para una filosofía de la liberación* (1972) acerca del autor de *El capital* al cual le cuestiona no haber logrado trascender la categoría de “totalidad” hegeliana y, en consecuencia, no rebasar el carácter eurocéntrico de su concepción sobre las clases sociales. Dussel, no obstante a ello, al tratar de ir “más allá” de Marx, cuestiona el hecho de partir “desde el trabajo como último horizonte ontológico de comprensión de lo económico” (análoga a la crítica actual de Habermas). De manera que la idea de libertad queda no adecuadamente expresada por faltarle a esta dialéctica el principio de exterioridad como expresión de *alteridad* del otro como fundamento ético-metafísico. Tal sería la sorpresa de Dussel cuando en 1983, en Oaxtepec, él mismo *corrobora* en Marx, justamente (en los *Grundrisse*) esta categoría tan necesaria para transformar la “dialéctica marxista” en una “analéctica”.

“Algunos colegas me aconsejaban simplificar la *Filosofía de la liberación* y hacerla más comprensible. Otros colegas hasta han ironizado la cuestión de la exterioridad, el otro como nada de sentido, el más-allá metafísico del ser, etc., tesis fundamentales de nuestro pensamiento” (Dussel, PTM1991:138).

Ante el texto de los *Grundrisse* espera Dussel que pueda surgir una nueva generación filosófica que tome con respeto cuestiones de fondo, profundas; pues Marx lo sugiere. A partir de este momento reafirma la *Filosofía de la liberación*. Así reincorpora a Marx en el desarrollo de su propio pensamiento al descubrir en éste un nuevo costado de la categoría de alteridad. En estricta expresión marxista de Dussel se trata de la “exterioridad del “trabajo vivo”²⁵³ (de la “persona” del trabajador que pone en la realidad un valor que surge “desde más allá del ‘ser’ del capital”), como categoría antropológica, la cual le lleva a interpretar *El Capital* ante todo como una ética –a diferencia de la concepción marxista de la moral que predominaba en la intelectualidad mejicana. Concibe la moral como un elemento de la misma base, ya que es la relación y el tipo de relación (comunitaria, de dominación, etc.) que se establece entre personas lo que constituye la “relación social” misma -en su moralidad- como base de toda relación de producción; es decir, de la condición de posibilidad ética del capital gracias a la cual le es posible “valorizarse”. Esto instituye en el fondo su “esencia” misma, la relación “ética de dominación” del capitalista sobre el trabajador. De ahí que Dussel plantee la tesis de que la crítica de Marx a la Economía Política sea una *crítica ética* y no una mera “descripción” teórico-empírica del funcionamiento del sistema capitalista. Además, que distinga, como bien nos dice Sánchez

²⁵³ Según interpreta J. Bautista, no existe dinero alguno que pueda pagar el *trabajo vivo*. Por ello es que, desde el principio el salario es injusto, porque no equivale, ni puede compensar la labor realizada; es decir, no paga lo que pretende pagar, además, de robar sistemáticamente el “*plus*” por eso el beneficiario será siempre deudor del trabajador. (José Juan Bautista. “¿Qué significa pensar desde AL?” (www.afyl.org) 2013.

Martínez, entre el horizonte ético-crítico de Marx y la moral de la totalidad vigente por criticar. Pues descubre en *El último Marx* un Marx más antropológico, ético y antimaterialista que el de juventud.

“Entendemos –dentro de la totalidad de las ‘prácticas’ vigentes, nos dice- la crítica trascendental de las ‘morales’ (o de la ‘moral’), desde el punto de vista (...) de la dignidad absoluta, trascendental, ‘metafísica’, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu-...- *ante festum* (...) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo-...- de relación de producción históricamente situada” (Dussel, UMLL1991:432).

A partir de la recepción de Levinas y de Marx ya para Dussel, desde una perspectiva crítica a la ontología dialéctica y la fenomenología, el ser humano no sólo constituye un “*Seiende*” capaz de interpretar el mundo desde un horizonte de pre-comprensión específica, sino que lo concibe como “totalidad viviente” (“carnal”) situada. Pues el no al cuerpo es igualmente no-al-otro. La persona del “otro”, como “totalidad viviente”, es *meta-física*, es decir, trasciende la razón totalizante de la “apertura” de “mi” o “nuestro mundo”. Este acercamiento entre una ética filosófico-antropológica de corte semita y el pensamiento de Marx, asumido no de manera “cerrada” y ahistórica sino desde el devenir de la exterioridad o, en términos más concretos, desde la periferia, guarda relaciones veladas y da lugar a lo que es posible considerar en Dussel como una especie de *realismo mesiánico, trascendental*.

5.4. Transmodernidad y exterioridad

En síntesis, y como por analogía, se puede establecer en Dussel una correlación entre las categorías de ser y ente y las de exterioridad y alteridad. Así, dentro de la perspectiva dusseliana, la exterioridad no se opone a la categoría de alteridad, sino que están -al modo heideggeriano-, correlacionada como la del ente el ser. De manera que, el otro se revela en el cara-a-cara, siendo el rostro, en tanto que expresión de exterioridad esencia infinita del ser humano. De ahí su irreductibilidad frente al pensamiento totalizador fundado en lo mismo, pues la exterioridad en cuanto que principio se resiste a ser multiplicidad, es decir, a ser lógica que totalice lo heterogéneo. Por tanto, si la alteridad se manifiesta en la heterogeneidad de la diferencia o lo distinto, la exterioridad simboliza una anterioridad originaria; un principio en tanto que manifestación del otro en su dignidad primigenia.

Bajo esta tesitura, que la alteridad del otro se constituya en la base del sentido práctico de toda ética de liberación y, en su acceso analéctico. La exterioridad del otro deviene así, de manera creativa, en restauración de dignidad y justicia. Y ésta se manifiesta para Dussel de muy diversas formas y niveles en su tensión con el sistema opresor de la totalidad vigente: geopolítica y geoconomía, en el ámbito centro/periferia; económico, en la relación trabajo-vivo/trabajo- muerto; político, pueblo/oligarquía; erótico, mujer oprimida/varón dominador; pedagógico, etc. La exterioridad permite identificar, de esta manera, distintos niveles de

dominación y superarlos e instaurar la utopía desde un fundamento distinto para la filosofía de la liberación.

En este sentido, por consiguiente, la alteridad del otro como exterioridad permite superar las categorías modernas y contemporáneas de análisis e interpretación filosófica como expresión del colonialismo intelectual europeo o nordatlántico. De ahí que lo transmoderno haga referencia a un proyecto de liberación social y cultural común a todos los países de la periferia mundial. Así, la filosofía de la periferia deviene necesariamente en filosofía de liberación ante toda ontología de dominación cuya mismidad se muestre bajo la enunciación: “el ser es, el no-ser no es”. Lo cual significa poner al descubierto que todo lo que este fuera de las fronteras del ser carezca de ser. He aquí el centro de su crítica. De manera que, al delimitar al ser, la ontología delimita lo humano a aquello que se circunscribe a las fronteras de un grupo. He aquí su error. El ser deviene así, no sólo egocéntrico sino, también, etnocéntrico. Quien está más allá de sus fronteras es visto muchas veces como un “bárbaro”, como alguien que carece de ser y por ello puede ser esclavizado o asesinado. Es por ello que la filosofía va en este sentido, para Dussel, siempre ligada a la geopolítica²⁵⁴.

Por tanto, AL es también un producto de una geopolítica del conocimiento, de un conocimiento que tiene un componente geopolítico fundamental, estructurado e impuesto por la “modernidad”, por su propia autodefinición. En este sentido, AL se ha ido construyendo como una entidad “con miras” al futuro, pero de espaldas a sí misma y de manera desacompañada frente a la modernidad. Este mimético y traumático descompase se refleja en los intelectuales y estadistas latinoamericanos, los cuales se esforzaron por llegar a ser modernos al asumir su ser en tanto que punto de llegada y no de punto de partida ante la justificación de la colonialidad del poder.

²⁵⁴ Geopolítica entendida como conocimiento estratégico y normativo que evalúa y rediseña la propia geografía y el contexto social a partir de un determinado proyecto de poder. A partir de este milenio la integración regional, con la creación y constitución de una serie de organismos -como UNASUR, AL, AP, MILA, ALC, MERCOSUR, entre otras-, de orden económico, político, cultural y militar puede que refleje una voluntad común y de aspiraciones seculares de las naciones latinoamericanas por construir un orden internacional más equitativo y armonioso.

CAPÍTULO VI. ALTERIDAD DE LOS SABERES, UTOPIA Y GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO (1986-2000)

6.1. Alteridad de los saberes y crítica a la antropología cultural

He aquí una cuestión que, a raíz de las crisis sociales y de los cuestionamientos de los filósofos de la liberación, sugiere un nuevo abordaje conceptual. En el marco de las últimas décadas del siglo pasado, el escenario que ha operado en el desarrollo de los estudios sobre el ser humano en el campo de las ciencias sociales conduce a una reflexión desde el reverso de su misma historia, es decir, desde la perspectiva de una cultura colonizada; por tanto que resulte ineludible la cuestión de la *situación ideológica* de los saberes respecto al sujeto de su destino.

Esta cuestión a la luz del examen o de sus consideraciones, bien sean estas ideológico-filosóficas o meta-científicas, aunque entienda la ciencia²⁵⁵ como un fenómeno que no deja de insertarse en el mundo de la cultura, a nuestro entender, no se subordina ante ella, pues todo saber por el carácter de su objetividad implica la veracidad de los propios resultados. En términos generales, la ciencia no es obvia para que se tenga en alta estima la cuestión insoslayable del otro o de la alteridad como categoría filosófica nodal. Y esto, en tanto que, dicho concepto por más distante que parezca -como en el caso de lo que se entienda por ciencias naturales- supone entidades como las instituciones, las biografías, las obras, los referentes simbólicos, las creencias dominantes, las tradiciones, etc... lo cual refiere precisamente todo el complejo y multidimensional tema de la otredad, inherente a tensiones endógenas como a cualquier encuentro o conflicto entre culturas.

De ahí que E. Krotz²⁵⁶ plantee con razón, que antes que la antropología se constituyera como disciplina científica, la pregunta en torno a la otredad estaba contenida en el pensamiento utópico. Es decir, la utopía -contrariamente al lugar común que erigió al respecto la antropología científica-, era mucho más que una mera elucubración sin contacto con la realidad, una ficción absurda o una perorata literaria; era una forma específica de análisis de los fenómenos sociales que contiene muchas claves para entender el fenómeno cultural. Pues en la base de la construcción mental de mundos mejores o distintos, siempre subyacía la cuestión de la otredad, resultado de los contactos de Europa con otras culturas a lo largo de su desarrollo, lo cual sugiere conceder a la otredad cultural contenida en el pensamiento utópico un valor heurístico inherente que bien suele soslayarse o ignorarse.

²⁵⁵ Esto, tratando de entender la relación entre ciencia y cultura sin caer en una visión en extremo relativista o muy pragmática que tienda a restarle universalidad, o mejor, objetividad a los resultados de sus investigaciones.

²⁵⁶ C. Cansino. E. Krotz. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México. Fondo de Cultura Económica. UNAM-Iztapalapa. Pp. 202-204. www.redalyc.org (2002).

¿Acaso no proviene ulteriormente de este costado también para Dussel la crisis de la modernidad, la crítica al proyecto de la Ilustración, la crítica a la ciencia y su concepción del otro? ¿Acaso no es a partir de esta cuestión que emerge la crítica más contundente al pensamiento moderno y a todo el proyecto técnico científico de la Ilustración europea en AL?

Ahora bien, si es de juzgar los criterios de rigor y los posibles excesos de objetividad, en el orden del saber, es de prudencia en materia epistémica, estar alerta ante cualquier halo cientificista al interpretar hechos y mundos simbólicos o culturales con categorías construidas *post factum* o, cuando no, asumida como neutrales o universales sólo teniendo en consideración su pertinencia empírica. Ante dicha cuestión, a fin de preservar cierta *prudencia epistémica*, se trata no sólo de una reivindicación de la utopía sino también de hacer justicia ante otras formas posibles de experimentar la otredad, cualquier otro tipo de racionalidad o de saber sea este arcaico o moderno.

Como bien apunta C. Cansino, en la evaluación que hace acerca de la propuesta de Krotz, si esta va dirigida a tender puentes mediante la categoría de otredad, entre la antropología y la utopía, para caminar hacia un nuevo tipo de antropología cultural empírica, tal planteamiento puede que resulte interesante. No obstante, seguimos insistiendo en la cuestión, ¿Por qué el papel central y el carácter hipotético que juega la categoría de alteridad en Dussel? La respuesta es contundente: porque la historia de la humanidad no solo se constituye de “encuentros” sino que ésta también implica “desencuentros”, conflictos o choques entre diferentes marcos culturales bien sean estos individuales o colectivos. De ahí que esta experiencia, lo mismo que la de extrañeza, la de asombro respecto a lo desconocido o lo novedoso, sea inherente a individuos y pueblos, a este tenor, también, que una perspectiva comprehensiva se haga *deseable* y *necesaria* para captar un sentido más global lo humano. Pues, la otredad en el pensamiento utópico es, como bien nos dice Cansino, lo que se desea y no se tiene pero que proyecta un sentido de trascendencia, una expresión de insatisfacción de lo cotidiano, de confianza en que puede haber algo mejor. Ello es un referente y una construcción mental más que una elucubración fantasiosa plenamente arraigada en la realidad; al menos, más de lo que suele aceptarse. Es, en este sentido, pese a que las utopías han sido históricamente poco exitosas, desde el punto de vista de su realización, que éstas no solo expresan conocimientos e intuiciones sino también *deseos* que, al resultar imprescindibles a toda sociedad o cultura la antropología, sea esta filosófica o científica -o se trate de cualquier otro saber-, no debería desdeñar. Por ende, lo mucho que se juega en la alteridad es algo demasiado serio como para dejárselo solamente a la ciencia dura o, más bien a esos “fríos” científicos que hacen “ciencia pura”. De ahí que, conceptos como los de ciencia, tecnología y, más aun, como los de sostenibilidad e invención sean conceptos que por su alta pertinencia estratégica y direccionalidad operativa ameriten ser pensados, no simplemente en virtud de la raíz de su propia definición, sino más bien teniendo muy en consideración la cuestión del otro como

destino, pues también somos y nos debemos a los otros tanto en su ámbito local como global.

Esta es una de las cuestiones que, en nuestro contexto y a nivel internacional, pone en consideración la filosofía de la liberación, así como la teoría postcolonial o el pensamiento fronterizo, las cuales se ponen muy a tono con algunas de las orientaciones de la hermenéutica contemporánea. Y de esto comienza a dar cuenta Dussel con su crítica a la antropología cultural y a otros tantos filósofos latinoamericanos desde las últimas décadas del siglo pasado. Donde el concepto de *transmodernidad* le conduce, según nos dice R. Grosfoguel²⁵⁷, a “la pluriversidad como proyecto universal” para descolonizar la modernidad eurocentrada y su ontología de la dominación. Esto da lugar a que Dussel reivindique la utopía y el diálogo con otros saberes en contexto de una geopolítica del conocimiento más digna y justa.

6.2. La alteridad como categoría analéctica y exterioridad

Es dentro del avance que han experimentado en AL los estudios de antropología²⁵⁸, de historia de la cultura así como los de filosofía, que la noción dusseliana de analéctica se ha constituido en fuente de reflexión que ha enriquecido la idea de alteridad. Como categoría analéctica la alteridad, además de constituirse en núcleo del método analéctico implica, desde luego, conceptos como los de *interpretación* y *traducción* los cuales refieren un ir y venir entre el “yo” y “el otro”²⁵⁹ y cuyo contenido analéctico ha ido ocupando un sitio cada vez más significativo en los estudios filosóficos.

¿Cuál es el punto clave de fundamentación en Dussel de su concepción de la alteridad con relación a Levinas? Tal cuestión ya la hemos formulado, no obstante, tomamos en consideración lo que ya para 1975 (en su tesis *La Filosofía de la liberación*) nos plantea H. Ortega de que una ética que intente fundamentarse en una alteridad de lo distinto conlleva la responsabilidad intolerable de responder, no al ser, sino a lo que yace más allá de éste a pesar de considerar el ser.

²⁵⁷ R. Grosfoguel. “La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” (<http://www.decolonialtranslation.com>) 2014.

²⁵⁸ De la novedosa orientación seguida por los estudios de antropología simbólica sabemos de la influencia capital de P. Ricoeur en Dussel y del significativo papel que han jugado textos considerados fundacionales como lo son *La selva de los símbolos* de Turner o *La interpretación de las culturas* de C. Geertz.

²⁵⁹ Pero, ¿qué uso hace Dussel de la notación “otro” y “Otro”? ¿Designa la notación *otro* una condición relacional estrictamente concreta, un sujeto cuya distintividad está en cuestión; mientras que *Otro*, es usada para aquellas instancias en que necesita referirse a la condición general o más abstracta de alteridad radical? Parece que su uso implica ambas designaciones ya que su idea transita como una proyección del yo cuya contraparte e imagen especular, además de pertenecer al registro de lo imaginario del colonizador, se desplaza no solamente al cadalso de la realidad histórica, sino que aún resulta vigente en la realidad social del colonizado, del que sufre la opresión.

En Dussel hay un serio cuestionamiento al eurocentrismo de la historiografía tradicional. Sin embargo, aunque hemos visto en qué consiste este cuestionamiento, nos permitimos reformular la cuestión a raíz de la lectura de Levinas: ¿En qué consiste su inflexión crítica en relación a Levinas? La dialéctica, para Dussel, deviene insuficiente, el momento analéctico aflora y, por tanto, da apertura al ámbito metafísico y semántico del “otro” en su exterioridad como “lo dis-tinto”. De manera que ya en esta fase propone lo analéctico como resultado de su intento por superar la crítica de Heidegger y de Levinas a la filosofía moderna y contemporánea. De ahí que en su pensamiento se opere un movimiento que va de la vía pre-filosófica y ontológica a la ética de la alteridad. Y si bien a Heidegger le cuestiona desde la filosofía de la exterioridad de Levinas, a éste le hace la crítica en función de una experiencia originaria que irrumpe desde la contraposición crítica “centro-periferia”. Es decir, desde un pensar que con sentido de universalidad se sitúa desde AL. Se trata de la consolidación de la idea de alteridad desde la categoría de exterioridad.

A la postre, que lo analéctico exprese lo escatológico desde el mismo momento de constitución creativa de la ética metafísica de la alteridad, que consiste en la aceptación del otro como persona, lo cual significa una opción, una elección y un compromiso moral con la propia dignidad. En este sentido, el momento analéctico es intrínsecamente ético y la ética metafísica de la liberación es originariamente analéctica. Por esta razón, el filósofo mismo es analéctico cuando asume una posición ética que le lleve a descender del elitismo académico²⁶⁰ -o de cualquier otro tipo-, y se coloca “a la escucha del otro” desde la exterioridad de la dominación. De manera que este enfoque marca para Dussel el inicio de una modalidad de auténtico filosofar en AL y, desde luego, un nuevo momento en la historia mundial de la filosofía, en la medida en que supera la limitación del conocimiento como estrategia geopolítica hegemónica para convertirse en filosofía de los pueblos, en filosofía de liberación humana.

Al entendimiento de Dussel, la crítica para ser objetiva debe venir desde la exterioridad. Y esta exterioridad se concretiza en el otro que habla constituyéndose así, a través del lenguaje, en el soporte de la relación metafísica más allá de las conexiones totalizantes. Es necesario concebir una relación más allá de la historia y la política, es decir, en el *plano escatológico*, para que sea posible una crítica verdaderamente radical, ya que la dinámica de los seres en la órbita de su efectividad siempre implica una relación de fuerzas en la que la interpelación y la crítica es contestada con violencia y represión. Naturalmente, esta propuesta analógica de no-violencia la ve Dussel como posible en el marco de una *utopía real* en donde la exigencia de una *política de justicia* vertebrada las relaciones e implica una *ética* de bondad como última vocación de la metafísica en tanto que crítica. Dicha

²⁶⁰ Similar a Th. W. Adorno y Horkheimer, Dussel mantiene una distancia muy prudente respecto a la filosofía académica. No obstante, difiere en que, en el caso de Adorno, se critica que la filosofía académica haya traicionado el espíritu de la filosofía misma que es la “libertad de espíritu”, al sucumbir al “dictado de la especialización”. La filosofía caía así por detrás de su tiempo y se hacía provinciana (X. Insausti. “Hegel y Adorno”. País Cultural. No. 16. 2014. Pág.18).

radicalidad crítica, aspiración última de la filosofía que desde sus albores se hace patente en el pobre que, en su indigencia y miseria, pone en cuestión permanente todos los tratados de filosofía y los “derechos” de su libertad.

Este hallazgo, a la vez que produce en él un subversivo estremecimiento de todo lo que hasta entonces había aprendido, le sirve también para darse cuenta de los puntos que de la filosofía europea debía trascender. Descubre, Dussel, entonces, la “situación de exterioridad” de AL. Asimismo, al encontrarse sumergido en ésta comienza a hacer una reflexión filosófica de su “dependencia” económica, social, política y cultural, a plantear la necesidad de iniciar un proceso de liberación, proceso que entiende que debe ser teórico y práxico. Además de la propia realidad, las matrices de la evolución teórica que impulsan y animan el surgimiento de su pensamiento serán: la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, la lectura que hace de Levinas, así como su interpretación de Marx y la Escuela de Frankfurt y, en términos concretos, el referente que tiene de los movimientos de liberación.

De modo que, de lo pensado analéticamente en sus más diversos niveles de reflexión ética, bien sea el de la proximidad y sus mediaciones, el de la tensión entre totalidad y exterioridad o el de la relación entre alienación y la liberación, se hace necesario pensarlo en sus dimensiones metafísicas bien sea desde la histórica, la simbólica, la política, la erótica, la pedagógica, el antifetichismo o la arqueológica... Por tanto, contrario a otros discursos (cuyo formalismo académico, al prescindir de todo contexto o contenido socio-histórico y cultural, hace que pierda toda su fuerza crítica al convertirse en pre-textos puramente retóricos y discursivos), en el discurso de Dussel, en cambio, la alteridad adquiere a partir de su posición desmitificadora de lo histórico-social, un alto contenido vital y crítico, lo mismo que complejo y material. Pues en él, la relación entre el “yo” y “el otro”, entre lo individual y lo colectivo o entre “el nosotros”, para nada se abstrae de las conflictivas y dramáticas condiciones sociales, históricas y de poder.

En *primer lugar*, expone Dussel en su *Ética II* (1973), partimos de la comprensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un *ethos* o totalidad modal. El *ethos*, en *segundo lugar*, incluye como uno de sus momentos una ética existencial cómplice o interpretativo-comprensora acrítica, que algunas veces llega al nivel de la comunicación (las “opiniones” éticas vigentes). La ética ontológica, en cambio - en *tercer lugar*-, tematiza filosóficamente el *ethos* y las éticas existenciales y cuenta igualmente con las ciencias integradas en la dominación de la totalidad. Aquí habría terminado su tarea una ética existencial de tipo heideggeriano. Pero, ya encontrándose en un *cuarto momento*, hay un movimiento liberador que es vivido por algunos como un *ethos* transontológico o trans-existencial el cual lo refiere a la manera *acrítica* de vivir la liberación y que, el hecho de ser *trans*, lleva en potencia una criticidad fundamental

respecto a la totalidad y su *ethos* existencial (o modo de ponerse el hombre *ante* y *entre* las cosas, sin llegar a perderse en el *entre*).

De este movimiento liberador, nos dice Dussel, puede haber o surgir y es el *quinto momento*, una ética acrítica o todavía no pensada explícita, metódica y críticamente. Por último, en *sexto lugar*, se encuentra la ética metafísica que oyendo la voz del *ethos* liberador en cuanto liberador, de la ética transexistencial y los saberes que intentan la “cultura de dominación”, formula la crítica radical y justifica el camino de la liberación. El momento de los *ethos* y de sus éticas existenciales correspondientes, le llama Dussel simbólica o hermenéutica a través de los símbolos cotidianos. La ética ontológica es propiamente la *dialéctica*. La ética metafísica es originariamente la *analéctica*. La ética parte, entonces, de una *simbólica*, pero también de una *histórica*; la pone en cuestión como *dialéctica* y no deja de pensarla como *analéctica*. Así, pasa de la ética existencial a la ética ontológica y, de ésta, por mediación de la revelación a la ética transontológica o a la ética metafísica (Dussel, PELL1973:179).

En resumidas cuentas, a finales de la década de los 70, pues, su concepción simétrica de la cultura termina por desquebrajarse al incorporar la tensión oprimido/opresor, “centro”/“periferia”, totalidad vs alteridad. La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa “culturalista” había concluido y ya para 1983 se expresaba de otra manera. La Filosofía Latinoamericana como filosofía de la liberación descubría su condicionamiento cultural desde los intereses de clases, desde los marginados y demás grupos excluidos. El diálogo intercultural había perdido su ingenuidad. La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires (1973) ya en pleno desarrollo de la filosofía de la liberación, bajo el título *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*. Y, esto es ya, como observa F. Betancourt, filosofía de la liberación como filosofía *crítica* de la cultura. El “proyecto de liberación cultural” parte así de la *cultura popular*, todavía pensada en la filosofía de la liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que creía que de una cultura tradicional se podría pasar a una cultura secular y pluralista. Pero igualmente aun había que radicalizar el análisis equívoco de “lo popular” ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergaba al populismo y al fundamentalismo. Sería necesario ya desde la exterioridad, dar un paso más, pues cultura popular no es simple populismo ni fundamentalismo²⁶¹.

De esta manera Dussel, como parte de su arquitectónica, trate de subsumir, desde una modalidad analéctica, las diversas formas de saberes. Así, no resulta extraño que en la conformación de su ideal liberacionista se conjuguen no solamente la historia, la antropología filosófica y la sociología, la psicología y la filosofía del lenguaje, sino que

²⁶¹ Raúl Fonet-Betancourt. *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*. Editorial Trotta. P.131. Madrid. 2004.

entre otros saberes la orientación política amplíe su radio anti-hegemónico y, que su método, pretenda *situar* y *articular*, desde una geopolítica del conocimiento, un conjunto de saberes que buscan la comprensión de AL en el marco de una totalidad globalizada. De aquí la apuesta de su idea de interculturalidad y la propuesta de la multidisciplinariedad a partir de un *pensamiento situado* dentro del marco de un proyecto de liberación, es decir, de una razón liberadora.

6.3. De la razón emancipadora a la razón liberadora

El concepto de transmodernidad implica, en lo esencial, más que una “razón emancipadora” implica para Dussel una *razón liberadora* como principio que rige su ética de la alteridad como filosofía.

“Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificadora fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la ‘razón emancipadora’. Se supera la ‘razón emancipadora’ como razón liberadora cuando se descubre el ‘eurocentrismo’ de la razón ilustrada, cuando se define la ‘falacia desarrollista’ del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (...); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una ‘Trans-Modernidad’ como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era coesencial de la Modernidad, se realice igualmente. La ‘realización’ de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia de la Modernidad a la actualidad de dicha Modernidad europea. La ‘realización’ sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto transmoderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Cultura del Mundo Periférico excolonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad” (Dussel, 2000:246).

De manera que para Dussel no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folclórica del pasado, ni de un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni de un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto ‘trans-moderno’ por subsunción real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada, lo mismo que por negación del carácter mítico eurocéntrico²⁶²; éste trasciende como proyecto mundial de liberación desde su alteridad. P

²⁶² Dussel no habla de un deslizamiento semántico del concepto de “Europa”. Sostiene que el Helenismo no es Europa y que éste no alcanzó una “universalidad” tan amplia como la musulmana e el siglo XV. Así, que la ecuación: Occidente = Helénico + Romano + Cristiano es producto de una falsa ideología, la cual da lugar al eurocentrismo. Es producto de una ideología, primero, porque no hay fácticamente todavía historia mundial, sino historias de ecúmenes yuxtapuestas y aisladas: la romana, persa, reinos hindúes, del Siam, de la China, del Mundo mesoamericano, Inca, etc. En segundo lugar, porque el lugar geopolítico le impide ser “Centro”.

Dussel se opone a la idea hegemónica de la interpretación de la Europa Moderna como mito de la Modernidad, como problema fundamental en la definición de la “identidad latinoamericana”. En efecto, esto le lleva a distinguir dos conceptos de “Modernidad”²⁶³. Sabe que Max Horkheimer y Theodor Adorno (1944) definen un cierto nivel mítico de la modernidad que Habermas no puede admitir. Así, el sentido de “mito” en Dussel se sitúa no en un nivel intra-europeo (como en el caso de Horkheimer, Adorno o Habermas), sino en un nivel Centro/Periferia, Norte/Sur, es decir, se sitúa en un plano mundial.

Así, la modernidad europea será, para Dussel el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial y la constitución de las otras culturas como su “periferia”; podrá comprenderse que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno fue el único que pretendió identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber “confundido” la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemónizada por Europa como “Centro”.

“La Modernidad, como nuevo ‘paradigma’ de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. AL entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la ‘otra cara’ dominada, explotada, encubierta” (Dussel, 2000:6).

Hacia finales de siglo XX, en *Transmodernidad e Interculturalidad*, nos dice Dussel, que ya no se trata de “localizar” a AL. De lo que se trata es de “situar” a todas las culturas que inevitablemente se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia

Tenemos así a la Europa latina del siglo XV sitiada por el mundo musulmán, periférico y secundario en el extremo occidental del continente euro-afro-asiático.

²⁶³ Hay un concepto de Modernidad que es eurocéntrico, provinciano, regional; y, se la concibe como una emancipación, es decir, como una salida de la inmadurez por medio de un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad (la europea) a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso (Reforma, Ilustración, y Revolución francesa) se cumple en siglo XVII; con Hegel, primero, y, luego, con Habermas seguirá siendo aceptado en la tradición europea actual. La propuesta de Dussel sobre la Modernidad tiene sentido mundial. De manera que, la modernidad consiste en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la “Historia Mundial”. No obstante a que, para Dussel, nunca hubo en realidad Historia Mundial hasta 1492. Pues, sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el “descubrimiento” de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” Historia Mundial. Y así se comienza a constituir a otras culturas como “periféricas”. España como “primera” nación moderna abre la primera etapa” moderna”: el mercantilismo mundial. Así, el Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para Dussel la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella. El siglo XVII (Descartes) es ya fruto de un siglo y medio de “Modernidad”. Es efecto y no punto de partida. La próxima etapa de la Modernidad, la de la Revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines de siglo XV. Inglaterra desplaza a España y luego EE.UU. a ésta. De manera que la ecuación del desarrollo diacrónico de la Modernidad debería ser: Renacimiento, Conquista de Latinoamérica, Reforma, Ilustración, etc. (Dussel, 2000).

cultural o hasta militar en un mundo cada vez más globalizado. Los sistemas culturales acunados durante milenios pueden despedazarse en decenios o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna cultura tiene de antemano asegurada la sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

De un encuentro que se situaba en el momento anterior al *habla*, en el silencio previo; retoma Dussel la distinción levinasiana entre el *decir* y lo *dicho*. El ámbito de lo dicho, haciendo acopio de lo que nos dice Beorlegui, se conforma por la estructura concreta y específica de las *relaciones humanas concretas* (s.n.) que, para Dussel, tiene dos niveles: la *lingüística* y la *instrumentalidad*. El primero se refiere al ámbito de la *acción comunicativa* en la línea de Habermas y Apel y, el segundo, a la filosofía económica de Marx.

Al llegar a la etapa de maduración se trata de la afirmación rotunda de la *vida humana* como *modo de realidad de cada ser humano* ¿Cómo establecer en esta etapa la problemática entre ética y globalización? Es decir, ¿cuál es la pertinencia de esta relación y como profundiza o adquiere ésta nuevas dimensiones? ¿Es deficitaria su noción de filosofía y con ella la de cultura, aun a pesar de integrar no solo el principio de responsabilidad por el *otro* (ámbito de la *proximidad* como relación fundante y originaria) y la económica de Marx, en consonancia con el giro pragmático de Habermas y Apel?

Dussel afirma de manera rotunda la vida humana y sostiene que la *Ética* publicada en 1998 trata de situar, a partir de este nuevo milenio, cuestiones dentro de una arquitectónica categorial que accede de manera crítica o teórica a la realidad excluyente del presente dentro del sistema mundial de globalización. Aquí, primero, algunos de los nudos problemáticos que intenta desatar con relación: a) la negación de que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica así como la afirmación de una ética utilitarista de la “felicidad para las mayorías”. A tal cuestión, Dussel muestra la posibilidad de desarrollar una ética a partir de juicios de hecho, en este sentido que subsuma al utilitarismo pero recuperando el aspecto material de las pulsiones de felicidad a pesar de su inconsistencia en cuanto a la pretensión de fundamentar un principio material universal de validez suficiente.

En segundo lugar, no obstante a que Dussel enfrenta la ética comunitarianista (de inspiración histórica y valorativa) ante las éticas formales subsume ambas éticas, pero situándolas desde su materialidad y en momentos distintos del proceso de construcción con la finalidad de superar su incomensurabilidad particularista y abrirse así a una verdad práctica, a una universalidad de contenido más allá de la mera historia y los hipervalores, lo cual entiende permitirá clarificar el momento de la “aplicación” del principio material de la ética ante la posición pragmática o la teoría de sistemas. De esta manera el supuesto “bien”, que representa la norma como acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad

“buenos” por contradicción radical, causan inintencionalmente y de manera inevitable víctimas y excluidos efecto de este sistema moral “bueno”. El “bien”, bajo este sistema, se invierte, es decir, se torna para Dussel dialécticamente en “mal” por causar víctimas. He aquí cuando, a partir de los grandes críticos o de los llamados “filósofos malditos”, inicia su análisis crítico. Así, la crítica a partir de lo ético-material inaugura el pensamiento desde lo que Marcuse y Horkheimer llaman la *negatividad material*. Por consiguiente, que desde la negatividad de lo material se alcance, al final de un complejo proceso (donde el compromiso con el otro resulta un constitutivo esencial) el contenido de verdad, de intersubjetividad válida y de factibilidad ética que se “efectúa” pueda devenir en acto de justicia. (Dussel, 1998:12) Por el contrario, la consensualidad de la razón discursiva no podría “aplicar” su norma básica, porque los participantes afectados siempre empírica e inevitablemente estarían en asimetría, en cambio, ahora, podría ser posible gracias a una intersubjetividad que, más que simétrica, es analógica. Así, E. Bloch le confirma el sentido positivo de la esperanza, de la utopía posible desde la intersubjetividad.

El primer nivel, momento fundante o “interpelativo” del encuentro con el otro, está mediado por dos momentos centrales configurados a priori: la lingüística y la instrumentalidad. Por tanto, la mediación con el otro se da a través del ámbito del lenguaje con el principio de la expresabilidad (Searle) y el intercambio económico. En efecto, en contrastes y discusiones con Apel y Habermas Dussel plasma, a inicios de los 90, con madurez, su pensamiento en esta espléndida obra: *La nueva Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), donde intenta responder de manera sistemática al formalismo de la *Ética del Discurso* de Apel y trascender la *económica* de Marx. Entiende que una ética bien estructurada y fundamentada debe fundarse en varios principios para así formar una base amplia y bien armonizada.

En esta renovada ética las características más destacadas, al centrarse en la vida humana, son: una ética construida desde el punto de vista de las *víctimas*, en contexto de *globalización neoliberal*; y, cuyo carácter ahora es, *pluriprincipial*. Lo cual obliga a construir su fundamentación necesariamente de cara ante las negatividades de la situación cultural y sociopolítica en la que nos encontramos. De manera que, ante la situación mundial y de Latinoamérica en particular, la alteridad a partir de la reflexión teórica ha asumido diversos tratamientos (la diferencia, la diversidad, lo distinto, la heterogeneidad, lo subalterno, la víctima...), todas expresiones variadas de una misma realidad. La mayoría de estos conceptos, por la novedad que portan, no son ajenos a la tradición crítica latinoamericana y su proyecto de liberación.

Como es posible comprobar, la idea de alteridad en Dussel no se inscribe o limita solo al ámbito latinoamericano, parte de este y se sitúa a partir de este, resultando indicativa desde un primer momento, de preocupaciones éticas y político-sociales y adquiriendo, luego, a

través de un arduo proceso de reflexión, una intención de carácter geopolítico global a través de su filosofía de la liberación.

Dicha preocupación, al situarse en un marco geopolítico de alcance mundial, no le es posible obviar un pensamiento *histórico situado* ni, mucho menos, la ecuación hegemonía-saber e identidad -tanto desde dentro como desde el marco de su relación política externa- con la finalidad de pensar a Latinoamérica y situarla en el concierto del saber filosófico mundial.

6.4. Alteridad de los saberes y responsabilidad social

Dussel, mediante el concepto de *geopolítica del conocimiento*, se propone responder de manera unificada a las problemáticas relacionadas con la identidad, la ética, el compromiso sociopolítico y el saber en el ámbito de las ciencias sociales. Su intención se orienta a motivar una interpretación crítica y de rigor ante la situación latinoamericana a través de la filosofía y su relación con los demás saberes en un marco global.

La concepción dusseliana de la alteridad, tributaria de la concepción levinasiana de la otredad,²⁶⁴ implica, según F. Ortega, un proyecto filosófico triple: 1) adelanta una rigurosa labor crítica de acuerdo con los modos de reflexión propia de la teoría; 2) hace de la reflexión una labor política en función de la dialéctica teoría-praxis; y 3) modula como tema y articula como contexto de la reflexión metodológica las condiciones sociales de marginalidad de la gran mayoría de los habitantes del continente. En este sentido, el concepto de alteridad juega un rol fundamental en cuanto a *la responsabilidad social y la cotidiana del saber*. Esta propuesta teórica aún mantiene su vigencia en la reflexión crítica contemporánea²⁶⁵. Ella se constituyó para Dussel en el punto analéctico de partida para la crítica de la *totalidad* y en el ejercicio de una nueva interpretación dentro la perspectiva de la filosofía de la liberación.

De aquí, la crítica de Dussel al horizonte ontológico occidental como ontología de la dominación y su propuesta de un método analéctico que ayude a refundar un ejercicio social e historiográfico crítico. La analéctica, por tanto, debe ser sensible a las relaciones de poder que configuran la subordinación social y ser capaz de responder respetuosamente a la

²⁶⁴ Esto, sin descartar, en un primer momento, la matriz de la teología de la liberación, de la fenomenología de Husserl, así como la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y la teoría de la sospecha; y, más adelante, de la pedagogía del oprimido de Freire, además de su original interpretación de Marx y la influencia de la Escuela de Frankfurt.

²⁶⁵ Francisco Ortega. *Apuntes para una hermenéutica de la alteridad*. Red de Revistas de AL y del Caribe. España y Portugal. Universidad de los Andes. Bogotá. Colombia. N°. 027. 2005. ([http:// redalyc.edu.co/uaemex.mx](http://redalyc.edu.co/uaemex.mx)) 2010.

dignidad del oprimido. Para ello, primero examina la sucesión de críticas al horizonte ontológico del idealismo europeo; segundo, explora el papel que la alteridad desempeña en cada uno de estos discursos; y, tercero, explora no sólo lo que F. Ortega denomina como algunos de los modos en que la alteridad puede habilitar o interrumpir una hermenéutica post-imperialista de la subalternidad, sino también, la posibilidad de una hermenéutica de la alteridad de la cual pueda emerger un mundo mejor, es decir, en donde haya más justicia y equidad social.

La crítica al horizonte ontológico conlleva una voluntad de romper con el carácter óptico de la metafísica del racionalismo moderno, o lo que en otros términos se ha denominado metafísica de la subjetividad, al proponer el reemplazo de este horizonte del ser e integrar el ejercicio histórico de la hermenéutica a su estrategia metodológica. La referencia a la verdad es, en este sentido, interna al tiempo, intersubjetiva y contingente. Es decir que la verdad, en tanto referente del saber humano, implica una estructura intencional que tiene un origen eminentemente histórico, un condicionamiento del cual resulta imposible sustraer su intencionalidad. Dussel trata de fundamentarlo históricamente en una experiencia originaria que se constituye en la base teórica de su idea de alteridad y, por ende, de su filosofía de la liberación. Pero, ¿se libera Dussel de cierto relativismo historicista sin que por ello tenga que renunciar a la pretensión de una verdad fundacional?

La propuesta de Dussel más que epistemológica, es profundamente ética y emerge de una condición, de un contexto que a su entender exige una respuesta política y una toma de posición ante la injusticia social. En este sentido, la cuestión relativa a los saberes, del papel de las humanidades en AL debe ser examinada y situada. Y, esto es de suma importancia. Pues, como bien plantea H. G. Gadamer, acopia Ortega, la comprensión de los condicionantes del saber por los poderes históricos y sociales que actúan en el presente, significa no sólo un debilitamiento teórico de nuestra fe en el saber sino también una indefensión del hecho del conocimiento ante el poder arbitrario del presente. Pues, la postura teórica nos hace conscientes de manera reflexiva de lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión (Ortega, 2005: 12).

En Dussel la crítica social es una crítica a la totalidad vigente y a la tradición, un esfuerzo que desde la eticidad se fundamenta en la capacidad de la *razón liberadora* y en el ejercicio de una crítica a la ideología y a todo saber que se muestre “desvinculado” de sus condiciones. Esta razón, si bien, opera como un *trascendens* también opera como un *inmanens*, se trata de una co-implicación entre lo subjetivo y lo objetivo, de un acto fundacional trascendental que permite restaurar el significado de lo ético y desde este, examinar y situar todo saber epistémico ante cualquier tipo de pragmatismo, de relativismo o de positivismo.

En su sentido estricto, lo ético es así entendido como reconocimiento, o mejor, como afirmación positiva de la otredad, es decir, de la alteridad negada en el marco de la totalidad

del sistema vigente. De ahí que entienda por “ética” la crítica trascendental de las “morales” (o de la “moral”) desde el punto de vista de la dignidad absoluta, trascendental, “metafísica” de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad como persona con libertad, con conciencia y espíritu (*ante festum*), como *a priori* ético absoluto o posición trascendental de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo – sea el que fuere- de *relación de producción* históricamente situada (Dussel, 1990:431).

Siguiendo nuestro hilo de reflexión lo que encontramos en Dussel no es entonces solo un *trascendens*, sino también un *inmanens* que emerge de una concrecicidad. Así, la relación *historicidad* y *alteridad* es la que tendríamos que examinar muy bien para ver si la reflexión sobre la alteridad representa la radicalidad de su momento constitutivo o, mejor aún, si su posicionamiento social, constituye la base o un posible fundamento para una utopía de nuevo tipo; ya que el historiador positivista al establecer una “positiva” continuidad a la vez que perpetúa una labor apropiativa, resulta que cae en una *reducción* o muchas veces en una *anulación* de lo otro en “lo mismo”. Fundamento de toda una concepción positivista de lo moral y de un estado de derecho que, en nuestro caso, efectúa un encubrimiento “legal” o ideológico que arroja históricamente hasta los mismos saberes epistémicos.

En realidad parece que, en vista de esta idea, Dussel sugiere una *ética de la historia*, la cual aportaría los fundamentos para una nueva utopía. Pues, ¿acaso no trata Dussel de restaurar las *condiciones de responsabilidad del saber*, es decir, la relación saber-poder hegemónico a fin de dar paso a una especie de epistemología en el orden de la praxis política y cultural? Pues no basta con recoger testimonios por otros; es necesario, ante todo, como dice Ortega, *saber escuchar* lo que ese otro no solo puede decir, sino lo que no le dejan o le permiten decir. ¿Cómo hablar de una utopía de lo real sin una ética de la historia, sin una política y una ética de los saberes? Esta *ética del saber* no podría dejar de atender, por su universalidad y por principio de humanidad, la cuestión de la alteridad sin importar el espacio o la jerarquía social y política. En este sentido, lo histórico demandaría, como bien plantea K. Oliver, *vigilancia al atestiguar aquello que no puede ser visto...*

La reflexión sobre la alteridad, más bien, establecida como eje empodera y posiciona a la filosofía de la liberación, pues entiende que el sujeto que sufre las condiciones materiales de existencia representan una problemática epistémica importante. De aquí la propuesta de una geopolítica del conocimiento en materia de liberación, es decir, lo de estudiar el modo de cómo los sistemas de saberes propios de la modernidad se despliegan de manera homogénea y aparentemente neutral, desvalorizando los saberes locales y enajenando al individuo.

Este posicionamiento de una geopolítica del conocimiento representa la idea de la articulación de una *hermenéutica situacional* de la alteridad que se sabe, no solo respetuosa de lo otro, sino activamente comprometida con la situación del otro desde los saberes. El

sentido ético de este compromiso es tan fuerte que desde las víctimas, quedan los demás calificados como verdugos o cómplices, a menos que pongan su vida en superar esta historia regida por los saberes.

La lección que deja la filosofía de la liberación dusseliana, la cual se deriva de lo anterior, según F. Ortega, es que un posicionamiento comprometido con la negatividad de la condición del compelido no sólo significa llevar a cabo una hermenéutica de la alteridad, sino que esta debe hacerse *desde y con* el que sufre. Y esto alude también, en su sentido amplio, a la misma condición de la víctima o del excluido de los saberes formales respecto a toda geopolítica de dominación y subordinación; lo cual significa, metodológicamente, que es necesario abrir el pensamiento como reflexión de saberes a la interacción con la alteridad en sus más diversas manifestaciones.

En efecto, existe una distancia entre el lenguaje de los hermenéutas europeos, el de los norteamericanos y el de la hermenéutica analéctica. Pues mientras los primeros hablan de un *cuidado por el otro*, no obstante a que comparten preocupaciones éticas sobre la alteridad; Dussel y otros filósofos de la liberación hablan de *solidaridad*, de *compromiso* y *lucha por la dignidad*.

“La solidaridad como categoría formal del pensamiento inaugura un respeto por lo distinto, hace difícil hablar o actuar por lo Otro, pero requiere que uno haga todo lo posible por permitir que las acciones y palabras de lo Otro sean aprehendidas” (Ortega, 2005:12).

En este sentido que la Filosofía de la liberación busque un vocabulario más adecuado para concretar y relatar lo alusivo que caracteriza la posición del sujeto marginal.²⁶⁶

Desde una perspectiva cultural epistémica la propuesta liberadora de Dussel, desde un primer momento, plantea no solamente la necesidad de justicia, de revalorizar otras fuentes y modos de saber sino, también, otras culturas. De modo que, esta incita -de acuerdo con F. Ortega- a considerar las prácticas y dialectos locales que expresan las relaciones sociales, pues allí se encuentran saberes y memorias subyugadas, necesarias para elaborar un saber socialmente responsable. Y es en este sentido que M. Certeau nos dice, que la Filosofía de la liberación invita a descubrir la astucia creativa del subalterno, pues es allí donde se elabora todo sentido posible de comunidad.

De aquí, que Ortega haciendo acopio de lo que nos dice A. Moreno Olmedo llegue a formular que con el pensamiento analéctico puede pensarse al mismo tiempo la unidad en la diferencia y viceversa, pues, se respeta la distinción en la unidad y ésta en la distinción,

²⁶⁶ Este, al entender de Ortega, es de dos tipos: el vital, que inscribe la experiencia del subalterno en el horizonte experiencial y el ético-político que intenta activar la comunidad a partir de una nueva conciencia del pasado.

sin reparación ni confusión de trascendencia e inmanencia; pues se comprende la negación desde la afirmación (y no al revés) y la afirmación y la negación desde la trascendencia propia de la vía *eminentiae*. La cuestión no es diferencia o universalidad, sino universalidad en lo distinto y viceversa.

En términos generales, con relación a la hermenéutica occidental contemporánea, tanto para la Filosofía de la liberación dusseliana así como para la teoría crítica poscolonial, la alteridad se constituye no solo en punto de partida sino en núcleo o eje que permite construir una crítica a la totalidad vigente, de modo que se pueda pensar sin exclusiones la diferencia en la unidad o la distinción en la unidad y viceversa sin que se tenga que incurrir en la separación de inmanencia y trascendencia. (Pues lo “dis-tinto” se constituye en sospecha o cuando no en víctima de poder hegemónico). De aquí, en definitiva, que entrada la década de los 90 Dussel se aboque a la construcción de una arquitectónica de la política y, por ende, que la idea alteridad adquiera nuevas dimensiones.

6.5. El hecho de la exclusión del otro

Durante el último período de la Guerra Fría, con la caída del muro de Berlín, la “Perestroika” y “Glasnost”, se abre un nuevo escenario. Es un momento que exige nuevas aperturas. Es así como, ante lo que acontece, para Dussel, la idea de *proximidad* se le muestra como la realidad más esencial del ser humano. De esta manera es que la constituye en la base de su discurso liberacionista; en la acepción metafísica estricta y el origen de toda “pragmática o momento práctico-comunicativo. Este discurso es el que le sitúa y le lleva con mayor fecundidad al plano internacional a partir del debate con Karl-Otto Apel (en Freiburg), Paul Ricoeur (en Nápoles), Richard Rorty (en México), J. Habermas (en Saint Louis University) y G. Vattimo.

Así describe, primero, lo que llama “situación ética originaria”; y, en segundo lugar, muestra los cuatro niveles posibles de proximidad (relaciones práctico-políticas, eróticas, pedagógicas o antifetichistas). Considera que el nivel propiamente ético que presupone le ha pasado desapercibido a Habermas y Apel; sin embargo, le parece que éste ha sido descrito magistralmente por Levinas y piensa que este es el nivel en el que puede verse la originalidad de la “económica” de Marx. Destaca de esta manera la prioridad de la relación práctica sobre la poética o tecnológica en Marx, descartando como inválida la crítica al productivismo y planteando que el Capital es una ética. El “trabajo” no es la cuestión esencial para Marx, sino el carácter “social” del trabajo a raíz de la distinción entre “trabajo vivo” y “trabajo objetivado”.

Se trata, como bien nos dice L. A. Rodríguez, a raíz de esta noción, de ir “más allá” de Marx, del sistema históricamente situado; de un “más allá” que corresponde a la propia

naturaleza del trabajo vivo y, por último, de un “más allá” como trabajador “desechado, desempleado, *pobre*. La “corporalidad negada” y el plusvalor son lo mismo, son negación de la vida como muerte del “trabajo vivo” y afirmación del capital por el “trabajo muerto”. (R. 2014:18). Hay una relación *práctica* previa que constituye a la relación *productiva*. De aquí que acepte, por muchas razones, el “trabajo vivo” como el principio metafísico real y crítico del capital como totalidad. A ello subsume, por muchas razones, la *comunidad de comunicación*.

Su reflexión reinicia aquí desde una comunidad de comunicación empírica y hegemónica, considerando la imposibilidad del no “excluir” a algún otro. El hecho de la “exclusión” en tiempo de globalización se constituye ante Apel en tema de reflexión filosófica. No obstante, existen fuertes divergencias entre el programa ético-racional de Habermas y la ética de la liberación que porpone. Al respecto, si Dussel cuestiona a Habermas haberse limitado a la racionalidad política del sistema, al defender la inclusión del otro en el contenido racional del formalismo de una moral de igual respeto para cada cual y de la responsabilidad solidaria de uno para con el otro; objeta a Apel, el no haber tomado en serio al otro como otro y haberlo incorporado de manera inmediata dentro del “nosotros” al interior de la comunidad ideal de comunicación. Es decir, como bien argumenta Sánchez Martínez, fragmenta la persona humana de manera “dualista”, esto es, pone especial énfasis en el ámbito “discursivo-racional” y *niega la corporalidad de la vida* al dejar de lado el ámbito “económico-corporal”; el ámbito de la necesidad, de la condición de posibilidad de la vida humana y, con ello, de la racionalidad misma (Dussel, IFL1995:76).

En un segundo nivel, la “comunidad ética” o práctica tiene en su “encontrarse en el mundo” dos momentos originarios, *a priori*: la “linguisticidad” y la “instrumentalidad”. Entiende que, como somos educados en una comunidad por el otro, siempre ya presuponemos un mundo donde comunitariamente se *habla* y donde se *usan instrumentos*. Ahora bien, ¿acaso no implican estos también un sistema de valores, de sentido y no solo un sistema cultural de instrumentos? La “pragmática” subsume así, para Dussel, la mera “linguisticidad” en una relación de comunicación con el otro en la “comunidad de comunicación”. De la misma manera “la económica” subsume la mera “instrumentalidad” en una relación práctica con el otro, en la “comunidad de productores/consumidores”.

Dussel sostiene un paralelismo entre la “pragmática” y la “económica”, como las dos dimensiones de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales: la relación *comunicativa* mediada por signos significativos y la relación *económica* mediada por productos instrumentales. De ahí que Dussel pretenda mantener la vigencia de Marx²⁶⁷ frente a la idea de Habermas de verlo como obsoleto a partir de la preeminencia

²⁶⁷ Aunque en Dussel parece que la crisis de la teología de la liberación corresponde a la crisis del análisis ortodoxo y de las ciencias sociales de finales de siglo en AL. Lo cual parece tener su efecto, pues a partir de esa crisis es que realiza una relectura de Marx, llegando así a una interpretación original de sus obras que, sin

interhumana de las relaciones hombre-naturaleza desde el paradigma de la racionalidad de la acción comunicativa. Pues el otro como imperativo, lo mismo que visto desde su condición asimétrica y privativa, se halla para Dussel más-allá de todo discurso que niegue todo disenso.

Con Apel, para nuestro filósofo, la discusión se ha centrado, en un primer momento, en el plano empírico de la comunidad de comunicación real, es decir, sobre el asunto de la “exclusión” del otro de la comunidad hegemónica dominante. Pero, en un segundo momento, observa, la exclusión del otro en un plano empírico no puede ya darse en la misma comunidad ideal, exclusión negada por el derecho que todos tienen a argumentar. De manera que, la liberación del excluido o del dominado no es tratada o, mejor, es relegada a la cuestión de la “aplicación” de la norma ética fundamental por una ética del discurso. Es así como el punto de fundamentación y arranque de la ética, por tanto, no lo sitúa Dussel en el momento del lenguaje, de la relación comunicativa, sino antes de él: en el *cara-a-cara originario* (aquí la distinción metafísica entre “habla” y “lengua”), antes de proferir palabra alguna. De ahí que considere que el concepto de *proximidad* sea el momento práctico por excelencia.

Por otra parte, en Ricoeur, la alienación ante el texto consistiría en que en el “comprenderse ante el texto” dicha comprensión fuera enajenante, extraña, o bien, contra los intereses éticos del lector. Lo cual representa para la filosofía del lenguaje y la pragmática confrontar un nuevo desafío; un nuevo desarrollo de la hermenéutica, profundizar sobre la simbólica y un pasaje obligado a la “económica.” Refiere, por ejemplo, el proceso de la conquista de América y la evangelización, que fue justamente un proceso de *sustitución*, por dominación de un texto por otro. Este tipo de situaciones no son consideradas *detenidamente* por los filósofos del lenguaje. Para la Filosofía de la Liberación (FL), en cambio, es el *punto mismo de partida* de la cuestión hermenéutica. De manera que, donde le parece a los filósofos del lenguaje terminar, para la FL es el comienzo. Pues sus preguntas son: ¿puede un dominado “interpretar” el “texto” producido e interpretado “en el mundo” del dominado? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, analíticas, hermenéuticas, textuales... puede efectuarse “adecuadamente” una tal interpretación? Para Dussel, contrario a Salazar Bondy, desde una FL, sí es posible, pero sólo en el caso de que el lector, intérprete o filósofo se comprometa en un *proceso práctico* de liberación.

Se trata en la “económica”, de incorporar la crítica de Marx al capital desde una *comunidad ideal de productores*, como “idea regulativa” económica a partir de la cual se critica la relación capital-trabajo como defectiva, no ética o de explotación; pues la “económica” responde directamente, según Dussel, a la lógica de la reproducción de la *vida*

obviar su lógica de análisis, le conduce a su método analéctico, en donde el análisis cultural aunque pierde epicentro, no obstante, deviene en tensión con lo social.

humana. A tal efecto, entiende que una *comunidad de comunicación* es el desarrollo o despliegue de una *comunidad de vida*. La “interpelación” del pobre, del otro, considera esta problemática: una pragmática o lingüística práctica determinada por la económica. Este es el comienzo del diálogo Norte/Sur; Centro/Periferia.

Todo lo indicado -nos dice en su *Ética* (1998)- estaba exigido por la realidad del “Tercer Mundo”, en especial por la realidad latinoamericana, la cual nos obliga a un ir ascendiendo a niveles más concretos de reflexión. Dussel, como se ha mostrado, parte de una visión de la filosofía que trata de ir mucho más allá de la europea, así se va abriendo camino a una interpretación desde AL. Descubre, entonces, todo un continente cultural, una cultura dependiente, dominada. Ahora entiende que debe comprender al Centro (hegemónico) y la Periferia (explotada) desde la óptica del “Sistema-mundo”, el *World-System* de Wallestein.

En términos generales, como bien destaca Walter Mignolo, los diálogos entre Dussel y Wallerstein, es decir, entre filosofía de la liberación y análisis del sistema-mundo, asimismo, como la relación entre filosofía de la liberación y apertura de las ciencias sociales, tienen dos cosas en común: primero, ambos son críticos con el capitalismo, el mercado neoliberal y la democracia formal; y, segundo, ambos entienden que la modernidad surgió a partir del siglo XVI con el capitalismo.

No obstante, plantea Dussel, la solución a los problemas de la pobreza en Latinoamérica no consisten exclusivamente en poner a la orden del día programas desarrollistas ni mucho menos en la implementación de la democracia formal, donde se da importancia al momento o nivel consensual e institucional del Estado (nivel coyuntural pragmático-político), sino en la reproducción estructural de la vida humana en todos sus niveles. Si no se examina y afrontan los contenidos materiales o económicos, ¿cómo se podría hacer real lo meramente formal y se posibilitaría lo realmente importante: la dignidad humana?

Es, ahora, desde el “sistema-mundo” de Wallestein, estructurado asimétricamente como Centro/Periferia, y desde las reglas de la pragmática, que desde una política y una económica pensada desde la exterioridad exige ser desarrollada la comunidad de comunicación filosófica en Latinoamérica. Esta nueva etapa de la Filosofía de la Liberación (FL) se abre con exigencia de máxima creatividad. La exterioridad del pobre, de la mujer, del niño, de la juventud, de la cultura popular, de las razas blancas y, más aún la de la cuestión de la destrucción ecológica de la tierra...se debe relanzar analécticamente como problemáticas centrales de todo discurso filosófico crítico.

¿Dónde ha ido a parar la alteridad? Rebajada la alteridad al status de diferencia entramos en esa lógica que, según nos dice X. Puig, no es más que la del “intercambio regulado”, es decir, la correspondiente a la total imposibilidad de un intercambio real: es la alteridad radical como terror, tanto por su mera existencia en un mundo *normalizado* por el juego diferencial, como la aniquilación que este mundo supone para aquella. Así, ya no más

alteridad pura y dura, sino el juego estructurado de la oferta y la demanda, el mercado, donde dicha alteridad deviene en orgías formales de comprensión, reconcimiento, jurisprudencia, etc., donde todo no es más que simulación²⁶⁸. El verdadero reconocimiento del otro, del pobre, tiene como origen la solidaridad real, la afirmación de la *dignidad* de la persona como miembro en condición de igualdad en una comunidad, y esto es propuesto tanto por Marx como por Levinas o la FL.

El otro, nos dice Dussel en su nueva *Ética*, no sólo es “excluido” de la comunidad de comunicación, sino de la comunidad de reproducción de la vida. No es una cuestión formal sino material. Cada persona, además, es siempre y simultáneamente *otro que todo otro*, en toda comunidad de comunicación o reproducción de la vida humana posible; es por ello el punto de partida aun para mostrar al escéptico o al cínico su “contradicción performativa”. Para Dussel, toda la cuestión está en describir, en la arquitectónica del discurso, en qué momento debe tratarse la cuestión de la fundamentación formal o material. Para la FL es una cuestión que supone muchos momentos prácticos y teóricos previos. Pues opina que el problema actual más acuciante en AL se sitúa al nivel de una filosofía política latinoamericana de la liberación, que debe ser articulada a una filosofía económica dentro del mismo Sistema-Mundo; y todo ello, desde una filosofía de la liberación que haya aprendido la lección de la filosofía pragmática. La crisis de las alternativas no-capitalistas y de la izquierda en general, es una provocación a la creatividad más que causa de desaliento o pesimismo.

En AL, un cierto optimismo “democrático” formal ha dado importancia al nivel consensual, institucional y representativo del Estado, lo cual considera como esencial e importante principio democrático. Pero se ha olvidado el contenido material o económico del proyecto. (¿Acaso no ha sido esto más que pura simulación política?) La reproducción de la vida humana está puesta en cuestión. Una política institucionalizada desde el “Estado de Derecho” según reglas pragmáticas democráticas debería saber articular un proyecto económico que ponga límites estratégicos y éticos al pretendido “mercado autorregulado”... La legitimidad formal de un Estado debe estar garantizada por una legitimidad material. Es problema urgente que debe reflexionar la FL. De ahí su propuesta de que: una ética de la liberación sea una política de la liberación y, por ende, una *ética de la vida*.

²⁶⁸ Vease Tesis Doctoral de X, Puig P. *La crisis de la representación e la era postmoderna. El caso de Jean Baudrillard*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador. 2000. Pp. 217-218.

CONSIDERACIONES FINALES RESPECTO A LA TERCERA PARTE

En lo que concierne al tema que nos ocupa, esta tercera parte presenta una recapitulación actualizada de puntos esenciales relacionados tanto con la primera parte como con la segunda. Todo ello en lo esencial refiere desde 1960-2000, y en función de la hipótesis que se sostiene, el tema de la alteridad: sus variaciones a través de su desarrollo, sus problemáticas y su constitución crítica. Se muestra, por tanto, en ella, como queda consolidado el principio de exterioridad. El tránsito de lo pre-filosófico hacia una idea de la alteridad fundamentada en la categoría de exterioridad ha sido realizado. No obstante, más que asumir una idea de exterioridad entendida en un sentido abstracto y esencialista, se trata, en definitiva, de entender ésta desde su particular dinámica y en sus más diversas manifestaciones histórico-sociales. Se trata, en definitiva, de *situar* la reflexión filosófica latinoamericana a raíz de la condición negativa de la dependencia y la pobreza dentro de la totalidad vigente para así a partir de su fenomenología, entender su causa, el carácter de su alienación y, por tanto, la negación del otro desde la negatividad de su condición.

En términos generales, se puede constatar que en las culturas que sufrieron un proceso de colonización muy fuerte, el discurso de la alteridad deviene en fuente de identidad y arma política de transformación social y cultural. De ahí su alto valor humano y, con ello, la exigencia de reconocimiento y la importancia de la idea de situar el pensamiento latinoamericano en un plano mundial. Pues la tematización de la alteridad es decisiva y central en la revalorización del sentido y la perspectiva de lo propio ante la dominación de una *totalidad vigente* que tiende a la homogeneización. En el pensamiento político-filosófico liberacionista, y particularmente en Dussel, esto se traduce en la necesidad que tiene Latinoamérica de hacer consciencia de su condición de dependencia, asimismo, que de erigir una auténtica autocrítica filosófica.

Aunque la idea de alteridad se encuentra en la actualidad en ciertas tendencias de la Filosofía de la Liberación (Cerutti, Astrain, Ardiles, T. Todorov, Hinkelammert, Scannone y A. Roig, entre otros), resulta pertinente observar que esta idea adquiere en Dussel su más destacada expresión. Pues la comprensión analéctica sirve de eje para la construcción de niveles o dimensiones analógicas de interpretación de la realidad. Así, al partir de su propia realidad, es decir, de la condición latinoamericana, la exterioridad se constituye en vía o fuente de otredad. Esto le llevó primero a partir de una *antropología* de la alteridad que, a su vez, como filosofía política y de la cultura deja implicada una *histórica*, una *simbólica*, una *pedagógica* y otros niveles que le conducen, más adelante, a una *arqueológica*.

Para Dussel, “la praxis de liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas” (Dussel, 1998:553). Esta es la base sobre la que hasta ahora establece su versión de la exterioridad. Recordemos que Dussel aún sigue desarrollando sus hipótesis,

por lo que no podemos predecir su destino final. No obstante, en sus extensos escritos es dable encontrar una gran cantidad de sugerencias sumamente interesantes, las cuales sólo pueden ser correctamente asumidas o criticadas si no se descuida la perspectiva medular desde la que él las codifica.

Metodológicamente, es él quien más ha elaborado el discurso de lo popular. Su propuesta se impone como discurrir de un pensar situado que inspirado en Levinas pretende o intenta explicitar lo que Heidegger dejó oculto. De esta manera trata de hacer posible un *pensamiento crítico* que se propone ir *más allá* tanto de Heidegger como de Marx e incluso de Levinas. Empero, si no sólo por ello adquiere su pensamiento un carácter de autenticidad, ¿qué le aporta, en este sentido, la noción de analogía? ¿Tiene esta idea de analogía algo que ver con el relacionismo de A. Ruibal, quien asume en la distinción lo analógico a fin de evitar la equivocidad y dotar a aquella de un carácter dinámico? En efecto, la filosofía ruibaliana de la relación no es dialéctica sino analéctica, lo cual tiene - según nos dice M. Beuchot- una interesante conexión con la analéctica trabajada por Dussel, a la cual le antecede Bernhard Lakebrink y Beck²⁶⁹. A juicio de Dussel, no obstante, la analogía del ser mismo²⁷⁰ nos conduce a una problemática abismalmente diversa. Pues, si el “ser mismo” es análogo, el ente lo es doblemente, ya que la “cosa” misma (*res* y no *ens*) es analógica...

Para Dussel capitalismo, eurocentrismo y “modernización” inician paulatinamente sus racionalizaciones contra las explicaciones míticas “primitivas”. Sin embargo, estas racionalizaciones no resultaron ser más que otros mitos. Es decir, encubrimientos de la violencia sanguinaria y sacrificadora del otro (el indígena, el africano o el asiático) en nombre del oro y la plata. En el caso concreto de América, a pesar de los prejuicios, al encontrarse por vez primera hombres, cuyas culturas se desconocían entre sí, no tuvieron más que forjarse unos y otros imágenes mutuas. Surge de esta manera una amplia gama de disímiles imágenes entre europeos y amerindios. Y, aunque se haya avanzado en torno a dicha cuestión, hoy nos seguimos preguntando: “¿Quiénes somos y hacia dónde vamos?”

²⁶⁹ Véase *Claves de Hermenéutica*. Dirigido por Ortiz-Oses y P. Lanceros. Universidad de Deusto. Bilbao. 2005. Pág. 220.

²⁷⁰ La noción de analéctica en Dussel va más allá de la dialéctica, pues incorpora el concepto de analogía. Si el ser mismo es analógico, los análogos del ser no son ya diferentes sino *dis-tintos* (los que rompen de raíz con la Totalidad); de ahí la reinterpretación que en su radicalidad propone de la categoría “analéctica”. Ahora bien, según Cerutti, esta “dis-tinción metafísica” avanza un paso muy peligroso, pues propone no ya una diferencia ontológica entre ser y ente, sino la predicabilidad analógica del ser mismo. En este sentido, ¿dónde reside la radicalidad de la hermenéutica analógica? ¿Cómo pensar en grados o niveles lo analógico, o establecer un más o menos de ser que otro? ¿Cómo pensar la cuestión ideológica en función de esta analogía? O bien, ¿hasta qué punto la predicabilidad analógica del ser no vendría a justificar una serie de situaciones de opresión? ¿No podría, así, ser utópica cualquier propuesta de justicia?

Parece que aun, hoy día, AL se debate entre la cuestión de la comprensión y el olvido del ser en el tiempo y la propia entidad de su ser.

Dussel, al retomar como piedra angular la cuestión que plantea A. Salazar Bondy de si existe una filosofía en AL²⁷¹, trata de decirle al mundo que en Latinoamérica, a pesar de su condición, existe la posibilidad de filosofar, de reconocerse y de trascenderse de una manera auténtica y con sentido de universalidad. No obstante, todavía hay que trabajar mucho para lograr un pensamiento con carácter y personalidad propia. El obrar(se) humano es el modo de “ex-sistir” de la existencia, este obrar es praxis y, para Dussel, es un modo esencial, trascendente de manifestarse el ser humano en su mundo. Aquí se encuentra su proximidad “meta-física”, la responsabilidad por el otro –que, exterior a todo sistema, clama justicia, provoca libertad e invoca servicio. He aquí el sentido de actualidad y trascendencia de todo proyecto filosófico liberador, el poder de la comprensión de sus posibilidades. Pues, el hombre se hace porque es *poder-ser* a partir del otro.

No es posible la existencia del *yo* sin el *otro* y del *otro* sin el *yo*, así como no es posible hablar de *ser* sin el *no-ser* y viceversa; ser y no-ser se co-implican lo mismo que alter y ego. Son correlativos. Por tanto, no basta solo la lógica del género o la del ente o la diferencia para poder precisar con sentido de justicia lo que *es* o *no* es en materia de alteridad. De modo que, tanto Aristóteles como Hegel (con su extremo solipsismo) y Heidegger (que habla de “lo otro” y no del otro) se distancian para Dussel de una metafísica que comprenda con más profundidad tal cuestión. Pues si Hegel subsume las individualidades en el magma de la idea absoluta, en Heidegger, los entes libres no sobrepasan, ontológicamente, el ámbito de la diferencia, de la espera y del misterio.

De ahí que Dussel espolee con cierta lucidez la metafísica tradicional, el fundamentalismo ontológico de Heidegger; asimismo, la noción que de la cultura y de intersubjetividad que se maneja en el ámbito de la totalidad vigente. Así, descubre en su crítica, -al igual que Levinas- que tanto la interpretación husserliana de intersubjetividad como la noción de cultura de Ricoeur (y con ello la noción tradicional de historia), no hacen sino reducir o asimilar al “otro”, incluyéndolo o disolviéndolo en el yo o la totalidad, o bien, tratan con insuficiencia la cuestión de la alteridad. Crítica que, como hemos visto, hace también Dussel extensiva a Hegel y Heidegger. De manera que, al plantear su crítica desde la alteridad del otro en la totalidad, más allá de Hegel, de Husserl y Heidegger, “el Otro” y “los otros” llegan a ser para Dussel, similar a Levinas, “lo anterior”, la separación, “lo distinto”, la exterioridad radical que como síntesis de un *escuchar*, de un *oír* la voz del otro,

²⁷¹“Nuestra filosofía -nos dice A. Salazar Bondy al referirse al pensar latinoamericano-, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental... Pero todavía hay posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico” (¿Existe una filosofía de nuestra América? Pág. 133).

precede ontológicamente, no sólo al propio discurso sino la crítica a la religión, crítica que germina a partir del “heme aquí” y no del “yo decido”. Esta exterioridad como *principio originario* de compromiso, de responsabilidad ante el otro trata de superar en su radicalidad lo interpersonal. Pues el otro para Dussel deviene, en definitiva, en maestro, en juez o, como bien diría M. Maceiras Fafián²⁷², en Sinaí que alza su rostro frente a mí exigiendo un reconocimiento que me eleva a una responsabilidad primordial y no sólo ante mis actos sino, también, ante los suyos en demanda de una *sustitución*. De modo indicativo observamos que, si bien Levinas se orienta hacia un mesianismo davídico, Dussel se dirige hacia un *mesianismo crítico y efectivo*.

Es en este contexto de encuentro y desencuentro con Levinas que Dussel define la pauta más importante en su inquietante necesidad de comprender y darle sentido a la realidad latinoamericana. Este proceso de constitución de su pensamiento, cuyo escenario remite su inicio desde antes de la década del setenta hasta la de los 90s, representa las transiciones y los hitos más significativos de su filosofar. Por tanto, reiteramos que, lo más probable es que haya sido Dussel quien ha intentado -con analítico rigor filosófico- de integrar hoy día de la manera más sintética y significativa una de las más fecundas y comprometida reflexiones filosóficas desde Latinoamérica. Entre ellas, la de pensar la noción de alteridad y la de liberación como base de la crítica a los fundamentos de la modernidad europea y de la cristiandad. De esa forma, su reflexión sobre la exterioridad como principio de la relación entre eticidad, historicidad y metafísica, se constituye en *pensamiento situado*; en crítica que rompe con la ontología de dominación del pensamiento nordatlántico y de las minorías nacionales oligárquicas e ilustradas.

Así, el otro, desde la negatividad de la totalidad deviene en *revelación positiva* y se constituye en fundamento ético de liberación. En la alteridad, en el ser para el otro, nos dice, la pluralidad es reconocida, la auténtica comunidad es creada; en la totalidad, por el contrario, la pluralidad es absorbida cuando no neutralizada. La exterioridad se impone por medio de la persona como entidad *unitaria*, en lo corpóreo y como expresión de negación o rechazo de la Totalidad. Pues, la “totalidad” conduce a la mismidad de la dominación. Sin embargo, en su analéctica, Dussel va más allá de Levinas en su aplicación de la categoría básica de la alteridad a la realidad latinoamericana. En efecto, lo que para Levinas es un análisis ético abstracto, para Dussel llegará a ser una interpretación analógica ético socio-histórica más concreta. Desde esta perspectiva el concepto de trascendencia dusseliano contraviene al de Levinas. Pues, Dussel, sin desestimar el papel de la racionalidad inmanente al ser humano, propone la analogía como la base de su idea de alteridad. De ahí lo *analéctico*, que considerado desde su particular y positiva finitud constituye la vía expedita de la exterioridad, y no el *mandato* como en Levinas. De ese modo surge la

²⁷² Paul Ricoeur. *De otro modo*. Lectura de “*De otro que ser o más allá de la esencia*” de Emmanuel Levinas. Presentación de Manuel Fafián. Traducción de Alberto Sucasas. Antropos. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico. 107. Barcelona. 1999. Pág. IX.

posibilidad del concepto de lo “dis-tinto” como vía constitutiva de alteridad en Dussel. Naturalmente, Dussel continúa manteniendo las denuncias y acusaciones realizadas por Levinas²⁷³ a la filosofía occidental, en el sentido de que ésta perdió su vocación originariamente crítica al ponerse al servicio del poder y de una geopolítica de la Totalidad. Si la dinámica de los seres es la guerra y entre ella la posibilidad, ¿cabe acaso, algún día, esperar la gran síntesis de lo Uno, cuando no queden individuos ni una voz que inicie el cuestionamiento del Todo?

Sin el reconocimiento de una distancia infinita entre el yo y el otro, sin una clarificación ecuánime entre la particularidad de la razón y su universalidad o, a lo que bien pudiera llamarse *prudencia epistémica*, se cae necesariamente en la dialéctica de la totalidad como poder político en donde la crítica se hace imposible, la violencia suplanta la racionalidad y el fetichismo la lucidez.

²⁷³ La posibilidad de una filosofía latinoamericana como modelo contestatario ante el modelo hegeliano y el heideggeriano tiene, según Roig, un antecedente decisivo en las filosofías de la “sospecha” y la denuncia frente al pasado. Entre ellos, los discursos poshegelianos de Marx, Nietzsche, Freud y la escuela de Frankfurt, entre otros; y, destacan el abismo entre las filosofías del sujeto, de la conciencia y las filosofías del objeto; bien sea a través del concepto y la representación, de la ruptura o la integración o de la esencia y la existencia, etc.

CONCLUSIÓN: UNIVERSALIDAD SITUADA

La identidad es vivencia, se configura como una relación marcada por lo contingente y lo necesario en la cual lo interior y lo exterior, lo oculto y lo que aparece, ser y no-ser, coexisten como tensión problemática. De esta realidad que para hacer posible una obra auténtica²⁷⁴ se requiere del cuestionamiento radical y de mantener siempre despierta la memoria y la perspectiva del proyecto.

Enrique Dussel sigue aún examinando y reelaborando su pensamiento. Sin embargo, esto no impide que presentemos a continuación nuestra conclusión como resultado de la hipótesis que hemos sostenido durante el desarrollo de esta investigación. Pues, la exterioridad, como principio precedido por lo pre-filosófico e inspirado en Levinas, refiere una concepción de alteridad que le motiva a la búsqueda de una reflexión con sentido de universalidad. En el marco de nuestra delimitación temática (1960-2000) y durante el curso de su desenvolvimiento, lo planteado en la hipótesis propuesta, es lo que nos hemos empeñado en demostrar. Así, para Dussel, el otro (el pueblo), desde la negatividad de su condición, se le manifiesta como lo obvio o lo no-filosófico, se constituye en actitud de compromiso y estrategia epistémica, en reflexión filosófica cuyo carácter *crítico* y *radical* asume ante una situación social e histórica concreta. De aquí el status o el rol central que juega la categoría de alteridad en su pensamiento.

Lo pre-filosófico como imperativo de experiencia y complejo orgánico que da lugar a una postura ante una *situación*, se ve así enriquecida por el sentido metafísico que va adquiriendo la idea de *exterioridad*. Pues sitúa al otro como otro “más allá” de la idea de ser de cualquier sistema de filosofía, ya que tras esta idea se oculta siempre una pretensión de dominio. De ahí que la idea del otro como *rostró* se revele ante mí desde la realidad. Así, la comprensión de la otredad, de su unicidad, de su corporalidad como persona, es la que permite hablar de justicia y de dignidad. Justicia que puede realizarse en la medida en que el “yo” reconoce la otredad, no como sujeto idéntico, sino en su alteridad concreta no limitada y asumida como *compromiso*. De ahí la posibilidad de la superación de la pobreza, de la positividad de lo utópico. Por tanto, que la novedad que introduce en la categoría de exterioridad consiste en que ésta permite a Dussel consolidar y situar la realidad de la pobreza. De manera que, el entendimiento del otro se da a la vez como crítica de la negatividad dialéctica de la condición y la afirmación de una posibilidad. Es lo que denomina estratégicamente como *analéctica*. Así, la exterioridad, desde su

²⁷⁴ A juicio de Luis O. Brea Franco, el mundo que se abre en la obra, se erige desde una “tierra determinada”. La tierra es lo que proporciona la base y el sustento, la materia, para que a través de ella, en la obra, se pueda iluminar, revelar el mundo; la cultura que se ha levantado apoyada sobre esta base y en correspondencia con ella. De ahí que plantee como el primer deber del ser humano la reabsorción de las circunstancias (*La modernidad como problema*. Pág. 238). Dussel cumple con ello; y, en este sentido, se hace uno con ella y trata de salvarla. Su pensamiento es también *vivencia*.

trascendencia interior, representa para Dussel un ir “más allá” ante cualquier noción o idea preestablecida. Un más allá donde lo “dis-tinto” y “lo novedoso”, desde la propia inmanencia no excluye lo trascendente ni lo universal. Se trata de una reflexión filosófica que emerge desde la particular negatividad de la situación y pone en cuestión el carácter de su universalidad.

En efecto, en materia temático-metodológica, sostenemos que Dussel introduce un sentido novedoso en cuanto al significado que le confiere a la categoría de *analéctica*. Pues la analéctica, en tanto que estrategia metodológica y crítica de la dialéctica idealista de Hegel, de la dialéctica negativa (materialista) de Adorno y de la concepción heideggeriana del *Dasein*, se constituye en el corazón y la clave de su propuesta ético-metafísica, asimismo que en alternativa social. Pues no se trata de asimilar onticamente “el otro” a “lo mismo” sino de una especie de *transducción ética*, donde el otro se pueda manifestar en sus más diversos niveles. Por ello entiende necesario aclarar que analógicamente la “dis-tinción” podría ser comprendida o vivida diversamente como aversión, o bien, como *conversión* al otro, radicando en esta última toda eticidad de la existencia y, por ende, en fundamento de la alteridad como *distinción metafísica*. Para Dussel se trata de orientarse desde la realidad y de superar una enajenación y una dependencia que se cumple en el marco de la totalidad vigente del sistema de explotación neoliberal.

Durante el desarrollo de este trabajo, la cuestión central, a fin de tratar en su obra la problemática de la alteridad, más que lo relativo al carácter político-social -lo cual constituye su soporte concreto-, ha sido la cuestión ético-filosófica, más bien, lo que esta cuestión es a su filosofía de la liberación. La idea ha sido “ver” como a través de la constitución de su pensamiento - y en el marco correspondiente al contexto de la segunda mitad de siglo XX - ha evolucionado la reflexión filosófica sobre cuestión latinoamericana, lo relativo a la dependencia y la identidad. No obstante, hay una constante en Dussel, ya que se trata siempre de un ir “más allá”: de Hegel, de Husserl, de Heidegger, de Ricoeur, de Marx, la Escuela de Frankfurt, de Levinas o de cualquier teoría que desde occidente no trascienda la propia totalidad vigente. Se trata de dar expresión a una *alteridad situada* y no a una alteridad abstracta y esencialista. Su reflexión filosófica es una reflexión situada. De ahí que Dussel da lugar a la categoría de *pensamiento situado*. Es decir, se trata de dar lugar a una idea de alteridad entendida desde la exterioridad del ser latinoamericano, desde el *pobre*, desde el *excluido*, desde el que sufre la opresión y la miseria. Pues la filosofía, entendida como una reflexión enraizada en la realidad, es crítica que debe saber situarse en su tiempo y, desde su espacio, ser baluarte de reivindicación de justicia y dignidad. En este sentido, que Dussel destaque la importancia de crear un espacio dialógico o de acción comunicativa entre la producción filosófica europea, la norteamericana y la latinoamericana, y no solamente reducirla a un mero comentario de la producción filosófica del centro. A tenor de lo expuesto, que Dussel tenga el mérito de haber pensado con radicalidad y de haber logrado situar el pensamiento filosófico latinoamericano a la altura

de su tiempo. Ante esto que, en primer lugar, reivindique la legitimidad y la originalidad (autonomía y autenticidad) de la crítica filosófica latinoamericana ante una ontología del ser que con intención geopolítica se plantea como “totalidad”.

A partir de esta *totalidad* (sistema social, político y económico), entendida -al igual que Wallersteins- también en términos de “sistema-mundo”, es que Dussel considera el hecho de una comprensión de Latinoamérica como “lo Otro”, es decir, como una entidad *distinta* de la europea, la africana o la asiática. Propuesta que puede entenderse no sólo como la búsqueda en la actualidad de un auténtico reconocimiento y del lugar de lo latinoamericano en el concierto de las culturas. Se trata de una propuesta que con pretensión de universalidad e intención geopolítica emerge desde AL a partir de la crítica a la ontología de dominación y, por consiguiente, al sistema neoliberal y su política desarrollista.

Por tanto, que el pensamiento filosófico dusseliano se preocupe por proveer con rigor categorías e ideas que puedan establecer con propiedad una crítica a todo pensamiento que se plantee o resulte ser negación del otro. Así, surge su propuesta reivindicadora que en el mundo quiere dar lugar a una *filosofía de la liberación* que desde periferia y con sentido de universalidad permita transformar la realidad del pobre, del excluido.

En este tratar de ir “más allá”, en atención a lo que nos dice A. Rodríguez, se puede decir que en el proceso de constitución de su pensamiento (a través de pensadores como Hegel, Schelling, Feuerbach, Husserl, Ricoeur, Heidegger, Marx, Bondy, Zea y Levinas, entre otros), encontramos en Dussel una especie de “afinidad electiva” (noción que retoma M. Lowey de Weber) que le permite, a la luz de su realidad y de principios unificadores, ir hilvanando su pensamiento. Estas afinidades y correspondencias que subsume de una manera muy original no es unívoca, sino multívoca y dinámica, pues le conducen a una subsunción, a una simbiosis cuya orientación político-filosófica resulta difícil calificar de eclecticismo. Estamos, más bien, ante una especie de realismo trascendental.

Lo que encontramos en Dussel es que su *razón liberadora* propone una relación dinámica entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo subjetivo y lo objetivo o entre lo *a priori* y lo *a posteriori* en el marco de una crítica a la *negatividad* de una condición que como exterioridad emerge desde la “totalidad” del sistema vigente. Como se ha planteado, Dussel, no obstante, al inspirarse en Levinas, trata de afirmar su concepción de la alteridad a fin de comprender y buscar una alternativa a la problemática de la dignidad del otro y la negatividad de la condición. No obstante a que no ve que pueda haber reconciliación posible entre opresor y oprimido ni responsabilidad por parte del que oprime, su ideal de justicia busca un sentido de posibilidad real ante el llamado de lo *utópico*.

Durante estas dos últimas décadas han surgidos nuevos planteamientos filosóficos al calor de los cambios globales que ha experimentado la sociedad. Así, la evolución interna del filosofar latinoamericano, a raíz del acelerado desarrollo de los acontecimientos sociales y

culturales se ha visto obligada, tanto por exigencias internas como por críticas externas, a replantear sus posturas. El fenómeno de la globalización está produciendo profundos cambios en todos los órdenes y, la filosofía liberacionista, se ha visto compelida a repensar sus planteamientos, lo mismo que a defenderse de los planteamientos de la llamada teoría de la postcolonialidad que nacida en el entorno cultural de las antiguas colonias inglesas del oriente asiático, ha ido contagiando a los países latinoamericanos.

La Filosofía de la liberación, como filosofía alternativa, acoge en igualdad e integra los planteamientos positivos de las otras corrientes y se constituye en filosofía “transmoderna”, pero con pretensiones de mayor amplitud y universalidad con respecto al pensamiento postmoderno europeo. No obstante, las diferencias respecto a la postmodernidad y la postcolonialidad resultan significativas y dignas de señalarse: 1) la postmodernidad y la postcolonialidad, al basar sus planteamientos metodológicos en filósofos europeos y en la crítica literaria caen en localismos, necesita, por tanto, de una visión más globalizadora; pues, considera Dussel que se necesita la reconstrucción desde un horizonte mundial. Hay exigencias que resultan ineludibles, como lo es la comprensión del diálogo intercultural en la estructura del sistema que se globaliza. De ahí que, 2) objete el relativismo de los postmodernos desde la recuperación de una razón universal, pero no se trata de una mera defensa de las víctimas de los sistemas presentes, sino de la defensa de la naturaleza y la vida humana. Pues la crítica que hasta ahora se hace en nombre de una racionalidad *diferencial* y *universal* no es suficiente para apoyar sus pretensiones vengan estas de la incertidumbre, de la falibilidad humana o de cualquier otra. La universalidad y la incertidumbre permiten descubrir, en cambio, la inevitabilidad de las víctimas, pues desde ellas es que se origina el pensamiento crítico y liberador. La cuestión no es diferencia o universalidad, sino 3) la aspiración a la construcción de un nuevo orden mundial en base a orientaciones universales de justicia y de verdad, configurado, no desde instancias verticales de poder, sino desde la concurrencia y la participación simétrica de todos los afectados.

Esta propuesta ética de Dussel resultaría incomprensible sin la idea levinasiana de exterioridad, la reflexión de la Escuela de Frankfurt así como sin la propuesta de Augusto Salazar Bondy y Zea, entre otros. Tampoco sería posible obviar la referencia a una ética cristiana originaria. De manera que al retomar al último Heidegger y, más aún, a raíz de su despertar con Levinas, es cuando Dussel comienza a consolidar su pensamiento crítico, el cual se constituye en pivote de su nueva *Ética*. Al parecer trata de hacer la ética que Heidegger no pudo hacer; ética que pretende, “más allá” de lo ontológico, fundarse en lo analógico y ser el fundamento de un filosofar propio de AL -con alcance mundial. El examen de la constitución de este pensamiento exige de manera decisiva plantear la cuestión metodológica no solo desde el punto de vista filosófico, sino también desde una exterioridad con sentido geopolítico y, sobre todo, ante una ontología de la dominación. En vista de ello, hagamos algunas derivaciones.

La violencia inherente al conflicto “civilización-barbarie”, “ser-no-ser”, “centro-periferia”, lo mismo que la tensión que establece entre “totalidad-alteridad” le permite explicitar no sólo la negatividad de la existencia de una relación esencial, sino la facticidad de la problemática de la alteridad y la cuestión de la justicia. AL -a partir de 1492- se constituye de esta manera, también, en referente internacional para abordar la problemática de la alteridad sobre la base de una experiencia histórica concreta (*a posteriori*). De modo que no es sólo a la luz de teólogos franceses y alemanes como K. Barth, Brunner o el caso de Tillich, sino también que es a través de orientaciones filosóficas como la de D. Waelhens o la de Levinas que le remiten a una experiencia cristiana primitiva y alterativa como ámbito o fuente de un pensar ético-metafísico. Estas orientaciones inspiran en Dussel el horizonte filosófico que le sirven de fundamento a una ética pluriprincipial de la vida humana. Si bien, por otro lado, como testimonio histórico, Bartolomé de las Casas, el padre Hidalgo, Herder Cámara y el surgimiento de movimientos revolucionarios le sugirieron una vía para pensar desde lo político e histórico-social las implicaciones de la exterioridad, la alteridad y el sentido de la ética. De manera que la experiencia del mestizaje que aborda, desde esta perspectiva, no sólo pone al descubierto un modo de ser originario, sino también el hecho de reconocer sus posibilidades. Desde ese punto de vista la mestización del sentido aparece como la condición necesaria de todo pensamiento cuyo fundamento ético pretende no sólo reconocer a la víctima sino, también, justicia y liberación.

Desde este planteamiento, el concepto de *existencia situada* favorece un pensamiento cuya tendencia proclama una validez con carácter de universalidad de las aspiraciones contenidas *en y desde* la condición particular y específica del pensar del hombre latinoamericano, neocolonizado y, en definitiva, enajenado; pero enajenado desde sí mismo al doblegarse y sumarse a lo ajeno, a filosofemas e ideologías foráneas. Se trata de un desafío del pensamiento filosófico desde la propia situación y desde el reconocimiento y la superación de la propia mentalidad de enajenado. Pues el nacimiento de un existente concreto, aunque no se efectúe al mismo tiempo que el nacimiento de la autonomía de su subjetividad, de su ser como sujeto, se produce desgajándose de la indeterminada y anónima presencialidad del “hay”, gracias al *aquí*, presente originario y la novedad creadora del *Instante*...

De la “invención” al “descubrimiento” y de este a la colonización y la domesticación, se aquilata un comportamiento hacia ese “otro” hasta el grado de negarle su propia realidad subjetiva, cultural, idiomática y material... El “yo conquisto y colonizo” al otro, como proceso histórico-social de dominación de la mujer y del varón vencido se institucionalizó en América en una péfida erótica, en una pedagógica alienante y en una económica mercantilista de la muerte. El “yo conquiro” de occidente continuó de ese modo hacia la consolidación del “*ego cogito*” moderno e ilustrado, aunque teniendo ciertas orientaciones románticas o emancipadoras que, como contrapunto ante la oligarquía ilustrada, marcan la

posibilidad de un pensamiento desde la alteridad del otro. Surge de esta manera el problema de la transmodernidad del otro o de la alteridad.

La idea de analéctica, por tanto, subsume la idea de que el “algo” que refiere el concepto se haya siempre más allá de cualquier concepto, de ahí que Dussel tome muy en cuenta las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia. En síntesis, se trata de la co-implicación de lo subjetivo y lo objetivo, de lo inmanente y lo trascendente y de la idea de que el conocimiento va de lo no-determinado a su formulación. Así, más que de la crítica a la *dialéctica negativa*, punto en que culmina la crítica de Adorno a Hegel, el sentido de la reflexión crítica de Dussel, más allá de la crítica de la filosofía a sí misma, parte de la negatividad de las condiciones materiales que reproducen la alienación y de las posibilidades de una experiencia no reconocida, de ahí que asuma la noción de pueblo en toda su riqueza y heterogeneidad como exterioridad y sujeto histórico de acción social.

La totalidad en su negatividad no agota los modos de decir el ser, entendido este como anterioridad o libertad insondable del otro. Así, la alteridad es un modo de decir el ser verdaderamente analógico y dis-tinto, separatividad que también funda la analogía de la palabra del otro. Sobre la base de esta idea de “ana-logía” es que se monta toda la interpretación Dusseliana de la realidad. En este sentido, la filosofía latinoamericana representaría para Dussel un nuevo momento de la historia de la filosofía, una discontinuidad, pero también una continuidad de un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa o norteamericana y de las filosofías africana y asiática. Pues, más allá de una razón emancipadora, de lo que se trata es de dar lugar a una *razón liberadora*. Con una filosofía desde AL se estaría constituyendo una filosofía desde la periferia que sería filosofía de la liberación humana mundial, cuya *universalidad analógica* tiene como *unidad* la tensión entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre lo *trascendente* y lo *inmanente*.

Pero si Lévinas nunca pensó que el otro pudiera ser un indio, un africano o un asiático, tampoco excluyó que no lo fuera. Dussel, en cambio, fue más específico respecto a su concepto del Otro. Para él, el otro no sólo estaba constituido por AL con respecto a la totalidad europea, sino también, por el oprimido, el pobre o el excluido con respecto a las oligarquías nacionales dominadoras y dependientes. He aquí el sentido de la oposición problemática, la contradicción o conflicto que encuentra Dussel en la realidad latinoamericana. Descubre en su particularidad ontológica, como análogo, la tensión entre “Periferia” *versus* “Centro”, entre lo auténtico y lo alienado, lo mismo que entre “pueblo” *versus* “oligarquía” en sus más diversos niveles. ¿Acaso no sugiere esto una propuesta de hermenéutica analógica?

Esta perspectiva, posible desde la *analéctica*, se expresa en diversos planos y niveles: la histórica, la simbólica, la erótica, la pedagógica y en una suprema arqueológica desde donde se pueda integrar el ser con el hacer, lo autóctono con lo foráneo, pensar y pueblo y

así, reformular el problema y el sentido de la identidad cultural a través de una arquitectónica de la política. Se trata, en base a una metafísica de la alteridad de lograr un reconocimiento y no sólo de una denuncia, pues todo se inicia con la toma de una posición ante una situación actual de injusticia, pobreza y dependencia. De ahí, que de la crítica de la religión pase a la crítica filosófica de la “totalidad” del sistema vigente. Todo ello, a fin de abrir una brecha a un *quehacer filosófico situado* desde el cual se pueda acceder a la realidad que encubre la dominación.

Así, al finalizar el s. XX, Dussel inicia una nueva ética cuyo fundamento pluriprincipial tiene como fundamento la exterioridad; anticipo y clave estratégica de la descolonización que se va produciendo en el pensamiento filosófico latinoamericano. Esta *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), fundamentada en varios principios, termina por consolidarse a fines de la década de los 90 y tiene como norte al otro, ya que propone un diálogo mundial de la filosofía en el ámbito “Sur/Sur” y “Norte/Sur” desde un horizonte global, humano y desde la periferia.

Dentro de su estrategia filosófica de descolonización del conocimiento Dussel protesta y denuncia el eurocentrismo; critica con acerbio el desarrollismo y al proyecto de la modernidad que arranca y se impone como totalidad desde el siglo XVI en América. De modo que, se trata de un programa de investigación filosófica cuya vertiente política trata de descentrar las referencias de una ontología dominante, madre de ideologías y filosofemas que desde el “Descubrimiento”, el hombre europeo, como *Ego conquiro* y “Señor”, al “descubrir” y “des-cribir” a “los otros” no sólo le situaba dentro de su horizonte ontológico sino que también se los apropiaba. Así, los otros (pueblos, culturas, mundos y con ello a sus mujeres e hijos dentro de sus propias fronteras) se les trataba como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental y una teología equívoca. De este modo, el discurso de Dussel es contra-discurso ante una modernidad en crisis y una ilustración alienante y, asimismo, es transmoderno por tratarse de un proyecto que al asumir como núcleo la crítica de la racionalidad moderna y la razón del otro desde el ámbito de la exterioridad, trata de superarla. Se trata de un *pensamiento situado*.

A la postre, para Dussel, la filosofía piensa lo no-filosófico: *la realidad*. Es tensión reflexiva sobre sí misma y más que dialéctica negativa es analéctica de la realidad humana, de su propio mundo como totalidad, como sistema o cultura. De manera que y a modo de antinomia, le parece que la filosofía surge históricamente o deviene desde la periferia como necesidad de pensarse ante el centro, ante la totalidad vigente y como exterioridad del otro cuando es de dar la cara al futuro. De ahí que afirme que la inteligencia filosófica como crítica nunca es tan precisa y verdadera, válida y clara como cuando parte de la opresión y la crítica a la injusticia y no tenga ningún privilegio que defender. Esto explica por qué Dussel erige como principio de toda crítica, la crítica a la religión y, por ende a toda

ontología de dominación; de ahí la primacía de la crítica filosófica a los fundamentos de la totalidad del sistema vigente. Pues la ontología nordatlántica, como pensar geopolítico de dominación y, en tanto que ideología de ideologías, se constituyó no más que en auto-justificación de la “razón opresora” de los imperios del “Centro”. Por tanto que, al contrario, Dussel proponga una razón liberadora ante una justificación opresora -lo cual se podría rastrear en toda la historia-, ya que el pensamiento crítico es de alguna manera, filosofía de la liberación, contra-discurso en tanto crítica que se articula desde la praxis, en base a una ética de amor y servicio al otro.

Si es cierto que la experiencia existencial en Medio Oriente resultó determinante en la orientación de su pensamiento, para Dussel, la formación en filosofía, teología e historia constituyeron los tres pilares de su formación. Naturalmente, él tiene muy en cuenta que los primeros momentos de desarrollo de su reflexión filosófica, lo teológico se constituyó en una de sus fuentes preeminentes al adoptar la tradición hebrea, la narración bíblica, como base simbólica referencial en la exposición de su incipiente filosofía de liberación. Esta es la razón por la que su crítica-social se propone representar el rostro del oprimido, del excluido de los países periféricos del capitalismo globalizado así como el de muchos otros silenciados e invisibles más allá del horizonte del ser de dominación de inicios de este siglo que, a lo mejor, para él, recibirán una tierra arrasada.

Desde esta perspectiva amplia se puede sostener que la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), se constituyó en la base de la obra *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* (1998). En esta nueva *Ética* se aprecia una mayor presencia de lo negativo como “Totalidad”, y al mismo tiempo inaugura una tercera etapa, momento de maduración y consolidación de una arquitectónica de principios mucho más elaborada, pero con una nueva orientación. Tal propuesta no sólo es distinta por haberse escrito veinte años después sino, como bien lo indica su autor, por el hecho de que para estos años ya ha cambiado la situación histórica. Se puede constatar en los títulos de ambas obras, sin embargo, que en esta nueva ética la constante fundamental es mucho más abarcadora, pues se trata de la *vida*. Él mismo señala que su primera obra relativo a este tema se titulaba *Para una ética latinoamericana...*, mientras que la última, en cambio, la tituló *Ética* sin más. Además, la primera se denominaba: “...de la liberación latinoamericana” (Dussel, 1998:14). Más bien, sin menoscabo de su pretensión de universalidad, de lo que se trataba era de una ética que sirviera de orientación o fundamentación al quehacer político latinoamericano y del oprimido en general. De ahí que se tratara de una *ética situada*. Ahora con esta nueva *Ética*... lo que pretende Dussel es situarse en un horizonte mundial, planetario, más allá de la región latinoamericana, del heleno-y eurocentrismo propio de Europa o Estados Unidos. Es decir, que su discurso se desplaza de una relación de “centro”-“periferia” a un discurso donde entra el concepto de *mundialidad* y de *universalidad situada*.

Si en la década del 70 partía de la crítica a grupos, de los filósofos más estudiados de la época y de la realidad de AL, ahora entiende que no sólo debe tener todo eso en cuenta, sino también la realidad mundial y, en especial, el nuevo desarrollo de la filosofía en EE.UU. y Europa. De ese modo, a partir de 1989, su reflexión filosófica alcanza nueva pertinencia política ante el fracaso de los socialismos y el derrumbe de muchos modelos que alentaban la esperanza de los pueblos que luchaban por librarse de la miseria. Ahora, esta situación global tan novedosa a pesar de que produce un cierto espíritu de desaliento, de desesperación y desorientación en las masas y, en el ámbito teórico, el socavamiento de un pensar filosófico crítico representa para Dussel una novedosa oportunidad para retomar lo pensado. Así AL se le presenta a Dussel como potencial y estandarte para restablecer la filosofía, para resituar su reflexión filosófica.

Dussel continúa en la actualidad en defensa del excluido, de la víctima, desarrollando su línea de reflexión crítica en el orden de una arquitectónica de la política. Se trata de una etapa de crecimiento, de respuestas a nuevas problemáticas y enfrentamientos de nuevos retos. De todos modos, la vida sentida o pensada de una manera radical estriba -como había ya fundamentado- en el principio de *amor-de-justicia*, de servicio al prójimo, al otro, en tanto que universal *situado* fecundo de sentido.

Es en base a esta tesitura que el pensamiento de Dussel, desde Latinoamérica, en su pretensión de situar y realizar una comprensión filosófica *con carácter de auténtica universalidad* exprese un renovado anhelo de reconocimiento, de identidad y trascendencia inherente al proyecto liberacionista desde el cual hace y cobra existencia su filosofar. Como filósofo de la liberación, Dussel, al igual que M. Casalla, deja entender que se debe liberar el pensamiento latinoamericano para que así pueda efectuarse una reapropiación situada de toda la tradición filosófica. La “nuestra” y la “otra”, sin mediaciones ideológicas o anteojerías o falsos prejuicios. La filosofía es así entendida como un proceso que jamás puede abstraerse tanto del examen crítico de sí misma como de la construcción crítica de lo *real*. De ahí que Dussel en ningún momento se abstraiga de las situaciones existenciales o las circunstancias en que desarrolla su proyecto filosófico en torno al cual hasta el sol de hoy, ante los cambios y contrariedades, sigue trabajando aunque sólo lo hayamos delimitado hasta la etapa de madurez. Etapa donde, a pesar de todo desencantamiento, la *Ética de la liberación*, como *ética de la vida*, ahora en calidad de *política de liberación* tiene todavía mucho que seguir incorporando y aprendiendo.

BIBLIOGRAFÍA Y FORMA DE CITAR

Siglas de las obras citadas de E. Dussel

- ALDL = *AL, dependencia y liberación*. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano. Ediciones Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. 1973.
- CCLCN = *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*. Cuyo. Mendoza. No. IV. Argentina. 1968.
- DAC = *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América. Ed. Guadalupe. Buenos Aires. 1974.
- DHE = *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Ed. Ser y Tiempo (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo). Mendoza. 1972.
- EC = *Ética comunitaria*. Ediciones Paulinas. Madrid. 1986.
- FCL = *Filosofía de la Cultura y la Liberación*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F. 2007.
- FL = *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica. México. 2011.
- LIF = *Lecciones de Introducción a la filosofía, de Introducción a la antropología*. (Inédito inconcluso). Mendoza. 1968.
- HH = *El humanismo helénico*. EUDEBA. Buenos Aires. 1975.
- HS = *El humanismo semita*. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel. EUDEBA. Buenos Aires. 1969
- HEHU = *Hipótesis para el Estudio de la Historia Universal*. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia. 1967.
- HL = *Hermenéutica y Liberación. De la "Fenomenología hermenéutica" a una "Filosofía de la liberación"*. Ed. Capone. Lecce. 1992.

- PEPAL = *Un Proyecto Ético Político para AL*. Rev. Anthropos. Huellas del Conocimiento. No.180. Barcelona. 1999.
- CLL = *Caminos de liberación latinoamericana*. Latinoamericana libros. Buenos Aires. 1972.
- DAC = *El Dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Ed. Guadalupe. Buenos Aires. 1974.
- FL = *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica. México.
- PELL (II) = *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Vol. I-II. Siglo XXI. Buenos Aires. 1973.
- FEL = *Filosofía ética latinoamericana III. De la Erótica a la pedagógica*. Edicol. México.1977.
- MFL = *Método para una filosofía de la liberación*. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Editorial Universidad de Guadalajara. México 1991.
- LLL = *Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana*. (E. Dussel y D. E. Guillot. Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana. Bonum. Buenos Aires. 1973).
- PEL (III) = *Filosofía ética latinoamericana III. De la Erótica a la pedagógica*. Edicol. México.1977.
- DCCL = *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1978.
- CCLC = *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*. (<http://www.ifil.org/>) Recuperado, dic. 2013.
- SPAF = *Situación problemática de la antropología filosófica*. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia. (1965).

Reseñas de fuentes estudiadas²⁷⁵

1. **El humanismo helénico. Editorial Universitaria de Buenos Aires. (EUDEBA). Buenos Aires. 1975.** Primera obra escrita entre 1961 y 1963, pero publicada por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires en 1975 y sepultada hasta 1983 en las bodegas de la editorial por la proscripción del nombre del autor de las editoriales y correo por la dictadura militar de Videla. Obra escrita en París luego de un recorrido por la Grecia clásica y a raíz de su nuevo encuentro con la teología. Parte del original de 1963, que asume parte del material de su tesis doctoral en filosofía.
2. **El Humanismo Semita. Editorial Universitaria de Buenos Aires. (EUDEBA) 1969.** Subtitulada: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. En su estadía en Medio Oriente empieza a escribir esta obra en las montañas de Damasco, ante el inmenso desierto arábico y como resultado de su conocimiento del mundo semita descubre el sentido semita de pobre, del otro, del oprimido, a partir de su propia experiencia (Escrita hasta 1964 en París y publicada por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires -EUDEBA- en 1969).
3. **Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia. 1967.** (Investigación del “Mundo” donde se constituyen y evolucionan las *Weltanschauungen*). Escrito en 1966 a su regreso a Argentina y todavía inédito. Trabajo fruto del diálogo en común de la cátedra de Historia de la Cultura. Entiende que como punto de partida debemos de comprender y saber situarnos –como latinoamericanos- en ese hecho cada vez más próximo y auto-evaluativo que se denomina Historia Universal. El “mundo de la vida cotidiana” nos dice al seguir a Husserl, está enmarcado necesariamente en ciertos condicionamientos socio-históricos que el hombre de la calle –y aún el científico positivo- recibe y “vive” ingenuamente. Así las estructuras más profundas de su conciencia, de su existencia

²⁷⁵ Como bien se puede observar, las fuentes bibliográficas de E. Dussel que presentamos a continuación, obedecen al *desarrollo de la lógica de su pensamiento* y no a un mero seguimiento cronológico de publicaciones. De manera que, está concebida en función del desenvolvimiento de la estructura lógica y el desarrollo de la temática estudiada. Observamos, también, a fin de dar constancia, lo significativo que -después de su doctorado en filosofía en España en 1959 y de una estadía de dos años de estudio y trabajo en Israel-, han publicado sido en esta Primera Parte, una serie de ensayos que permitieron a Dussel tomar conciencia y enarbolar la idea de esta toma de conciencia a fin de emprender una larga tarea intelectual que empieza a ser expresada desde Francia y Alemania a partir de 1961.

Pertenecen a esta etapa de inicio de su labor intelectual: *Hipótesis para una historia de la iglesia en AL. ¿Una generación silenciosa y callada? El trabajador intelectual y AL*. De inspiración cristiana y resultado de estudios teológicos: *Pobreza y civilización. Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo. La propiedad en crisis*. Luego, fruto de un nuevo e incitante diálogo epistolar sobre el tema latinoamericano con los argentinos Gonzalo Casas y Alberto Caturelli, y con el maestro venezolano Ernesto Mayz Vallenilla, se publican los artículos: *¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?* y *Escatología latinoamericana (I y II)* y ya para 1965 Dussel escribe en España, para la Revista de Occidente, el ensayo *Iberoamérica en la historia universal*. Todos estos trabajos son recogidos y organizados en “AL Dependencia y Liberación” (1973), por Fernando García Cambeiro.

cotidiana y presente no son nunca objeto de su saber, de una investigación científica. Dicha estructura supone, son cuasi *a priori*, comunitarias e históricas. Pero pueden ser analizadas y transformarse de una “conciencia de algo” en una “conciencia de la conciencia”, en una autoconciencia.

4. **El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad. Ed. Guadalupe. Buenos Aires. 1974.** Subtitulada: Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. No satisfecho con sus estudios de filosofía hizo estudios de teología en el Instituto Católico de la Sorbona en París, donde conoció a los jesuitas franceses Jean Daniélou y Clude Tresmontant, con quienes conoció profundamente el pensamiento hebreo y el cristianismo primitivo. De esta experiencia académico-religiosa y de tales circunstancias surge esta obra. (Terminada en 1968 y publicada en 1974. Editorial Guadalupe, Buenos Aires. Es Precedida del ensayo **Situación problemática de la antropología filosófica** (1965).
5. **Lecciones de Introducción a la Filosofía, de Antropología Filosófica. (Inédito inconcluso de 1968 -que aun espera su publicación. Mendoza, Argentina).** Constituye las bases para ver la filosofía desde una antropología filosófica. Es la explicación del comienzo teórico de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (I, II, III, IV), a la cual precede *Para una des-trucción de la historia de la ética*.
6. **Para una De-strucción de la Historia de la Ética I. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza. 1972. Escrita en 1969 y publicada en 1973.** Los tomos II y III nunca fueron escritos. Para el momento ya está leyendo Dussel *Totalidad e Infinito* de Levinas. Se expone en esta obra la ética de Aristóteles, Aquino, Kant y Max Scheler. Constituyó el punto de partida de la Ética ontológica con la cual, luego inicia de reverso su crítica en “Para una ética de la liberación latinoamericana” (I) al “despertar de su sueño ontológico”.
7. **AL: Dependencia y Liberación.** Ediciones Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. 1973. Se trata de una antología de ensayos antropológicos y teológicos escritos entre 1965 y 1972. Resultan significativos ya que nos dan pautas interesantes de la transición que para esta época se produce en el desarrollo de sus ideas. Aquí propone elementos directrices de un pensar filosófico latinoamericano.
8. **Método para una filosofía de la liberación. Editorial Universidad de Guadalajara. México. 1991. Escrita entre 1970 y 1973.** Esta obra, aunque se inscribe en el marco de las actividades académicas de la Universidad Nacional de Cuyo (1970), es producto de una nueva reformulación en la cual se encuentran algunas ideas sobre la analéctica (1972), no obstante a que, dicha obra, la tiene el autor como un testimonio del comienzo de lo que se ha denominado “Filosofía de la liberación”. De ahí que pertenezca a una etapa previa a ésta, pues se realiza el tránsito de la totalidad hegeliana al ámbito de la exterioridad que, aunque a Dussel se la

sugiere Levinas, nos dice, que fue -el último- Schelling quien le condujo teóricamente “de la mano”.

9. **Caminos de Liberación Latinoamericana (1972). Editorial Latinoamericana Libros. Buenos Aires. 1972.** Comprende una serie de conferencias que ya desde una acción política y cultural se trata de una interpretación histórico-política y filosófico-cultural sobre AL. Se ocupa de la Cristiandad latino-occidental de tipo hispano –sin dejar de hacer referencia a su origen palestinese. Sostiene, que ésta vino a América teñida con las propias notas de la modernidad europea. La Cristiandad como Verbo hecho carne en AL resultó equívoca; no obstante, no sólo trata de inquirir sobre las condiciones de posibilidad de una acción teológica original sino que, más allá de saber situarse, se cuestiona el hecho de la dependencia cultural, se busca establecer un pensar en vista a la superación del sistema de la Cristiandad y del pensar moderno colonizador, todo lo cual supone un nuevo horizonte de comprensión filosófica y un método que de acceso a una nueva actitud práctica -situación sumamente incómoda y riesgosa-, de ahí su posición profética y de liberación.
10. **Para una Ética de la Liberación Latinoamericana (I). Siglo Veintiuno Argentina Editores. 1973.** Definitivamente, esta obra -que se comienza a escribir en 1969 y que se publica en 1973 (Siglo XXI, Buenos Aires)-, no sólo representa la transición hacia una meta-física en virtud de la crítica a lo que bien podría denominarse “ontología de la dominación” sino, también, en donde –desde una perspectiva metafísica y antropológica- se establecen los fundamentos para un pensar de carácter filosófico. La idea o el propósito es la de desmontar o establecer las bases para una crítica de la filosofía vigente en el “Centro” y permitir así la *constitución* de una “brecha” por la cual el pensar latinoamericano pueda acceder a su realidad ocultada por la *condición* de dominación y dependencia. En este sentido –desde la crítica a Heidegger a su despertar con Levinas- pretende el autor no sólo pensar las condiciones para la posibilidad de una filosofía latinoamericana, sino *hacer* filosofía, más bien, filosofar *desde* Latinoamérica.
11. **Para una Ética de la Liberación Latinoamericana (II). Siglo Veintiuno Argentina Editores. 1973.** Escrito entre 1971-1972. Se piensa en esta obra la eticidad del proyecto de liberación, la moralidad de la praxis y el método de la ética en base al cual este proyecto pueda ahora atenerse a un criterio fundamental para justificar la moralidad de su praxis. Por ello el criterio de esta moralidad no puede ya ser ni la ley, ni el valor, ni la virtud del sistema imperante. El héroe liberador, a la intemperie de toda moralidad vigente, crea un nuevo orden y se transforma en la norma de la moralidad real, auténtica. El carácter de esta praxis pone, más adelante, en cuestionamiento algunas de los planteamientos de Levinas.
12. **Filosofía Ética Latinoamericana (III). Editorial Edicol. México 1977.** Expone en esta obra las cuestiones relativas a la erótica y la pedagógica latinoamericanas. Se trata

de enfrentar decididamente un orden machista, patriarcal, de alienación de la mujer que lleva consigo la del hijo. Se plantea la liberación del hijo, el huérfano de un padre que ha sido asesinado por el conquistador y cuya madre ha sido prostituida; es una tarea pedagógica en donde ésta implica la liberación de la cultura popular latinoamericana. De pensar un momento de la ética a fin de abordar ciertos niveles que le permiten luego pasar a una arqueológica y al nivel político como acción liberadora.

13. **1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. ED. Nueva Utopía. Madrid. 1992.** (Hacia el origen del “mito de la modernidad”) Compendia una serie de conferencias dictadas en Frankfurt. Se trata de ir hacia el origen del “Mito de la Modernidad” y rescatar su racionalidad emancipadora. La crítica a la conmemoración del 12 de octubre de 1992 es el motivo de estas conferencias. 1942 lo considera, ciertamente, como un hecho que marca un hito en la Historia Mundial, en este sentido, es respuesta ético-crítica a la banalización de la propaganda, a las disputas superficiales o los intereses políticos e ideológicos eclesiales o financieros.
14. **Ética comunitaria. Ediciones Paulinas. Madrid. 1986.** Presenta una serie de cuestiones fundamentales que -según la Editora heterodoxia- giran alrededor de la complejidad del “otro” y la praxis entre lo ético y lo moral. De ahí que apunte al devenir de las relaciones entre personas con lo real y lo espiritual. Asimismo, especifica la alianza de Dios con el Pueblo, herederos de un desprendimiento común dado al servicio del prójimo y destinados ambos a combatir al sistema desigual que se rige por unos pocos partidarios de las relaciones meramente individualizadas. La obra detalla los principios intrínsecos del humano colectivo. Traza líneas para una nueva práctica liberadora y descifra determinados elementos que se ejercen en relación con el ser y su responsabilidad. De modo que desviste al sistema capitalista, reproductor del pobre a conveniencia.
15. **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Editorial Trotta. Madrid. 1998.** Curso dictado en la maestría de la FNEP-Aragón de la UNAM y publicada luego por la Editorial Trotta. Sitúa la problemática de la ética en la Modernidad dentro del sistema mundo como proceso de globalización que simultáneamente excluye a la mayoría de la sociedad. Se trata de los que sufren en su corporalidad vulnerable la imposibilidad de vivir, de las víctimas al decir de Marx, Horkheimer, Benjamín, Freud o Levinas, entre otros. Punto de partida de la Ética de la liberación en su nivel negativo material, en el del principio discursivo crítico, todo lo cual culmina en el principio crítico negativo de factibilidad. Principio que inspira las transformaciones con pretensión de justicia.
16. **Filosofía de la Liberación. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.** Escrita en 1976, esta obra dirigida al que inicia en filosofía está escrita en el dolor del exilio, trata de ser sentenciosa y refiere un marco categorial provisorio. Escrita desde la

periferia, avanza también ante el eurocentrismo. En este sentido, Dussel propone un marco teórico-filosófico o conjunto de tesis que permitan pensar de un cierto modo; lo que quiere es iniciar un diálogo mundial de la filosofía sur /sur y sur/norte desde un horizonte global. Parte de la periferia, pero usa todavía el lenguaje del centro; no obstante, ya es filosofía de la liberación, filosofía que emerge desde la exterioridad del otro, desde los condenados del mundo y de la historia.

Bibliografía secundaria

Aguilar López, José María. *Trascendencia y Alteridad*. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA). Pamplona. España. 1992.

Aranguren, José Luis. *Ética*. Alianza Editorial. Madrid. 1994.

Ardao, A. Cordero, R. Córdova, A. Dussel, E. García, P. Krauze, R. Miró Quesada, F. Palazón, M. R. Portuondo, J. A. Rodríguez de Magis, M. E. Roig, A.A. Soler, R. Sambarino, M. Villegas, A. Zavaleta Mercado R. y Zea, L. *La filosofía actual en AL*. Editorial Grijalbo. (Primer Coloquio Nacional de Filosofía) México. 1976.

Badiou, Alain. *Justicia, Filosofía y Literatura*. Ediciones Homo Sapiens. Argentina. 2007.

Bautista, José Juan. *¿Qué significa pensar desde AL?* www.afyl.org (2013).

Beltrán, M., Mardones J. M., Mate, Reyes. *Judaísmo y Límites de la Modernidad*. Riopiedras Ediciones. Barcelona. 1998.

Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deustos. Vol.34. Bilbao. 2006.

----- . “La nueva ética de la liberación de E. Dussel”. (www.uca.edu.sv/revistarealidad) 06/2014.

Berciano Villalibre, Modesto. *La revolución filosófica de M. Heidegger*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001.

Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. Ed. Itaca. Colección Seminarios. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. 2005.

Brea Franco, Luis O. *La modernidad como problema*. Amigo del Hogar. República Dominicana. 2007.

Cansino O. César. “La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología”. Reseña a la obra de E. Krotz. Fondo de cultura Económica. México. (www.redalyc.org) 2005.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. III. México. F.C.E. 1998.

Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. México. 1983.

Cortés-Boussac, Andrea. “La influencia de E. Levinas en la Filosofía de la liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel”. (www.uca.educ.sv) 2013.

-----, "Heidegger en Latinoamérica". *Civilizar*. Ciencias Sociales y Humanas. No. 10. Universidad. Sergio Arboleda. Colombia. 2006. (<http://www.redalyc.org>.) Recuperado 2013.

Díaz, Novoa. *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. (Tesis Doctoral) Universidad de Valladolid. 2000-2001.

Dussel, Enrique. "Situación problemática de la antropología filosófica". Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia. (7) 1965.

-----, "Cultura, Cultura Latinoamericana y Cultura Nacional". (Trabajo presentado como conferencia inaugural dada por Dussel como inicio del Primer Curso de Temporada de la Universidad Nacional del Nordeste). Argentina, mayo de 1967.

-----, "Metafísica del sujeto y liberación". Temas de filosofía contemporánea. Ed. Sudamericana de Libros. Buenos Aires. 1971.

-----, *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Ser y Tiempo. Mendoza (Argentina). 1972.

-----, *Introducción a la filosofía de la liberación*. Ed. Nueva América. Bogotá. 1977.

-----, "Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación". (<http://enriquedussel.com>) 1984.

-----, *La producción teórica de Marx*. Un comentario a los "Grundrisse". Siglo XXI. México. 1985.

-----, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Un comentario a la tercera y cuarta de "El capital". Siglo XXI. 1990.

-----, "Transmodernidad e Interculturalismo". UAM-Iztapalapa. México. 2005. (<http://www.afyl.org>) 2014.

-----, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Universidad de Guadalajara. México. 1993.

-----, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la liberación*. Libros Tauro. 1994. (www.librostauro.com.ar).

-----, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Siglo XXI. Iztapalapa. México. 1994.

-----, *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés Editores. Madrid. 2007.

-----, "Europa, modernidad y eurocentrismo". En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo

Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Argentina. Julio del 2000.

------. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México. 2009 (www.enriquedussel.com) 2013.

..... *El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea* (www.ifil.org) 2014.

Fernández Retamar, Roberto. *Para el perfil definitivo del hombre*. Editorial Letras Cubanas. Ciudad de la Habana. Cuba. 1981.

Follari, Roberto A. *Teorías débiles*. (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales) Homo Sapiens Ediciones. Argentina. 2002.

Fornet-Betancourt, Raul. *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*. Editorial Trotta. Madrid. 2004.

Fornet-Betancourt, Raúl. "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". Foro para filosofía intercultural I. <http://www.them.polylog.org/1/ffr-es.htm> (2012).

Galzacorta, Iñigo y Pacho, Julián. *Imagen del Mundo y Filosofía*. Publicaciones del Departamento de Filosofía. Donostia. San Sebastián. 1989.

Gómez-Muller. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Ediciones Akal. Madrid. 1997.

González Álvarez, Luis José. *Temas de Ética Latinoamericana*. Editorial El Búho. Bogotá. 1979.

Grosfoguel, Ramón. "La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". (<http://www.decolonialtranslation.com>) 2014.

Grullón Torres, Pedro B. *Latín Básico*. Editora Universitaria UASD. Santo Domingo. 2008.

Hegel, Georg Wilhelm F. *Filosofía del espíritu*. Editorial Claridad. Buenos Aires. 2006.

Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Ediciones del 80. Argentina. 1982. (<http://www.heidegeriana.com.ar>) 2014.

------. *La Pobreza*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2008.

------. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial. Madrid. 2008.

------. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2008.

Insausti, Xabier. “Adorno y Hegel”. País Cultural. Ministerio de Cultura. Año IX. No. 16. República Dominicana. 2004.

Ryszard Kapuściński. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2007.

Lander, Eduardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. (www.Bibliotecavirtual.clacso.ar) (Recuperado. Abril 2011).

Lewis. A. “Alteridad, ficcionalización y subalternidad en AL: del Corpus Colombiano al Grupo Latinoamericano de Estudios”. (www.henciclopedia.org.uy) 2010.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España. 2006.

Manifiesto de Río Cuarto. (www.afyl.org/documentos) 2013.

Maresca, Silvio Juan. “La dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel”. (www.http://dSPACE.uces.edu.ar) 2013.

Minaya de los Santos, Julio. *Pedro Francisco Bonó y su aporte a la emancipación cultural dominicana. Ideas éticas y político-sociales*. Tesis Doctoral. San Sebastián-Donostia. 2011.

Miranda, Ángela L. *El principio de responsabilidad en Hans Jonas*. Universidad del País Vasco. San Sebastián-Donostia. 2008.

Mora Rodríguez, L.Adrián. “El pobre y la pobreza como exterioridad: la construcción de una alternativa política utópica para AL desde la filosofía de Enrique Dussel”. (http://bibliotecavirt.clacso.org.) 2014.

Olasagasti, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1967.

Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Espasa-Calpe. Madrid. 1982.

Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. *Claves de Hermenéutica*. Serie Filosofía, vol. 35. Universidad de Deusto. Bilbao. 2005.

Pacho, Julián. *Los Nombres de la Razón*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. 1997.

Popper, Karl. *El mito del marco común*. PAIDÓS. Barcelona. 1997.

Puig Peñalosa. *La crisis de la representación en la era postmoderna: el caso de Jean Baudrillard*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador. 2000.

Platón. *Diálogos V*. Editorial Gredos. Madrid. 1988.

Rafael Polanco. *Tras las Huellas de una Sabiduría Universal. Los orígenes de: esenios, gnósticos y cristianos*. Kindle ediciones. (http://www.amazon.com.) 2014

Restrepo Hoyos. *Justicia epistémica y epistemología intercultural: una propuesta a partir del SIIDAE, Chiapas*. (Tesis doctoral) Universidad del País Vasco. 2011.

Ricoeur, Paul. *De otro modo: Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia" de Emmanuel Levinas*. Anthropos Editorial. Barcelona. 1999.

Roig, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. La historia del "nosotros" y lo "nuestro"*. Fondo de Cultura Económica. México. 1981.

------. *Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos*. En Roig A. A. Ed. Trotta. Siglo XIX. Madrid. 2000.

Rondán David A. "El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la ética del discurso y el comunitarianismo". *Teología y cultura*. Vol. 9. Argentina. 2008. (www.uca.edu) 2013).

Rosenweig, Franz. *El nuevo pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora. (Filosofía e Historia). Buenos Aires. 2005.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI Editores. México. 1979.

Scannone, Juan C. "La filosofía de la liberación: historia, características y vigencia actual". Rev. *Teología y Vida*. (www.scielo.ce) 2009.

Stegmüller, Wolfgang. *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*. Ed. Nova Buenos Aires. 1967.

Teruel, Flavio Hernán. "Cultura y reconocimiento en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel". (<http://www.filosofiayeducacion.uncu.edu.ar>) 2013.

Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. España. 2010.

Wallerstein, I. *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. México. Siglo XXI. 2006.

Watson, Peter. *Historia Intelectual del Siglo XX*. Editorial Crítica. Barcelona. 2002.

Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México. 1969.