

UNIVERSITA DEGLI STUDI ROMA TRE

Facoltà di Scienze della Formazione

Master Internazionale di Secondo livello in Scienze della Cultura e della Religione

La provocazione storica dell'Altro

Un approccio al pensiero di Enrique Dussel

ANDREA AGUIA AGUDELO.

Roma 2003-2005.

UNIVERSITA DEGLI STUDI ROMA TRE

Facoltà di Scienze della Formazione

Master Internazionale di Secondo livello in Scienze delle Cultura e della Religione

La provocazione storica dell'Altro

Un approccio al pensiero di Enrique Dussel

Di Andrea Aguíá Agudelo.

Relatrice, Prof.ssa. Francesca Brezzi.

Roma 2003-2005.

...”A menudo tendrás que saludar
a la fe, a la esperanza, a la caridad
son cuestiones inevitables,
usa la cortesía y santas pascuas.
Te acosarán a respuestas blancas sobre negro
Y viva la civilización, te gritarán
y cuando entiendas por fin que el mundo
es redondo habrás perdido para siempre...”

María Mercedes Carranza.

INDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	2
POR QUÉ LEVINAS? LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA QUE PROPONE AL OTRO	8
EL MÉTODO ANALÉCTICO DE LA ÉTICA.	26
RENOVACIÓN DE UNA TOTALIDAD ABIERTA O LA NECESIDAD DE UN PRO-YECTO DESDE LA ALTERIDAD	37
HACIA UNA NUEVA TOTALIDAD: LA PRAXIS LIBERADORA.	46
EL AMOR-DE-JUSTICIA COMO AFIRMACIÓN DE LA EXTERIORIDAD DEL OTRO.	54
EL OTRO COMPROMETIDO CON LA HISTORIA	60
<i>CONCLUSIONES</i>	72

LA PROVOCACIÓN HISTÓRICA DEL OTRO:

HACIA LA CREACIÓN DE UN UNIVERSALISMO ANALÉCTICO.

Introducción

En 1971 cuando Dussel escribía el primer tomo de Para una ética de la Liberación Latinoamericana, el enfoque filosófico que hasta entonces tenía la obra, de corte ontológico, se vio interrumpido por la lectura que hace de Emmanuel Levinas “Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad”, llevándolo de una totalidad ontológica, con clara influencia heideggeriana a una realidad trans-ontológica o mejor aún metafísica, momento de ruptura que permite un nuevo proyecto universalista apoyado sobre la alteridad. En la nueva generación filosófica que se viene formando a partir del gobierno en Argentina del general Onganía (1966) se busca criticar la filosofía europea en particular Hegel, Husserl y Heidegger. En 1969 durante las Semanas Académicas de San Miguel, en la Universidad del Salvador Argentina un grupo de jóvenes profesores en los que se encontraba E. Dussel, que pedían una reforma universitaria comenzaron a hablar de la liberación nacional y el nacimiento de una filosofía que pensara la historia de los acontecimientos populares Latinoamericanos. La filosofía de la liberación se convirtió en un movimiento concreto que se expresó en varios documentos, el primero de ellos un manifiesto, “A manera de Manifiesto”, publicado en el libro “Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana” fue firmado en 1973 en Buenos Aires por Julio de Zan, Anibal Fornari, Alberto Parisi, Antonio Kinen, Arturo Roig, Horacio Cerutti, Enrique D. Dussel, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla. En este documento “se oponen a la filosofía europeo-burguesa que ocultaba la dominación de los imperialismos. Además se esclarecen las categorías que permitían acceder a un sistema humanizado.”¹ Se llama a la filosofía propuesta filosofía de la liberación, nombre inspirado por la sociología de la liberación de

¹ Gildardo Díaz Novoa, “Filosofía Latinoamericana frente al eurocentrismo”. Universidad de Valladolid. 2000-2001. Tesis de Doctorado. p. 70.

Orlando Fals Borda^{*}, y que respondía a las inquietudes planteadas por la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. El segundo documento “Manifiesto Salteño”, tuvo lugar en el Encuentro de Filosofía de Salta Argentina en 1974, en el que se habla de una praxis liberadora que mira la verdadera incidencia política de la liberación de Latinoamérica. El último documento la “Declaración de Morelia, Filosofía e Independencia”, elaborado en México en 1975, formaliza el movimiento la Filosofía de la Liberación a nivel continental, posición ratificada en el “Coloquio sobre Filosofía e Independencia” durante el “XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte” realizado en México un año después, en el que se explicó la praxis de la liberación como aquella que restablece la justicia histórica de los pueblos dependientes, y “exigió el reconocimiento de la historicidad de América Latina – la cultura que asimila los valores de la cultura occidental para ampliarlos a toda la humanidad...”²

Esta generación intelectual argentina del Manifiesto, hace parte de la toma de conciencia que tiene América Latina al final de la década de los sesenta sobre su origen y su papel dentro de la economía y política global: “Era obvio para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y, al fin, nunca realmente libre (esto hasta hoy: 1971). Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde “fuera”: siendo oprimidos el “fuera” es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente.”³

^{*} “...ya en 1968, más en 1969, se comenzó a hablar de la doctrina de la dependencia. En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de “sociología de la liberación”? ¿Cuáles serán los supuestos de una tal filosofía?” En “Praxis Latinoamericana y Filosofía de la liberación” Editorial nueva América. Bogotá. 1983. p. 12.

² Gildardo Díaz Novoa, “Filosofía Latinoamericana frente al eurocentrismo” Tesis de Doctorado. Universidad de Valladolid. 2000-2001. p. 70.

³ DUSSEL, Enrique. *Metafísica del sujeto y liberación*. Ponencia presentada en el *II Congreso Argentino de Filosofía*, Córdoba, 1971, publicada en “América Latina: Dependencia y Liberación.” Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. 1973. p. 87.

Recordemos un poco qué momento histórico atraviesa la Argentina al regreso de Dussel. Perón cae del poder en 1955, lo sucede el general Eduardo Lonardi que a su vez es reemplazado en noviembre del mismo año por el general Pedro Aramburu. Por elección popular en 1958 resulta presidente Arturo Frondizi, pero dos años antes de terminar su mandato en 1962 renuncia a su cargo y se exilia. Se convoca a nuevas elecciones en 1963, tomando el cargo Arturo Illía quien es derrocado por las fuerzas armadas a causa de la crisis económica que atravesaba el Argentina y por la inestabilidad política que teme el retorno al peronismo. El cargo lo ocupa en 1966 al general Juan Carlos Onganía a quien sucede los generales Levingston y Lanusse .

La nueva generación del momento metafísico de la filosofía argentina se consolida en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1972 que tenía como temática inicial la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico. Ante la situación por la que atravesaba el país el congreso se transformó en un encuentro para pensar la posibilidad de una filosofía latinoamericana concreta frente a una filosofía europeo-norteamericana. La filosofía de la liberación se vio entonces estrechamente ligada a la política y la cuestión filosófico política que tenía en la mira era la liberación nacional a través de la liberación de los oprimidos ya sea desde una visión global o a nivel nacional, por lo que en primera instancia Dussel habla teniendo en cuenta una panorámica globalizante, el sujeto dominador nordatlántico (el lenguaje del centro) y la periferia; o de otro lado, desde una panorámica nacional, de las oligarquías y las clases oprimidas o masas populares. Al fin, el último Dussel que no se concentra exclusivamente en la posibilidad de una filosofía Latinoamericana abordándola desde la primacía de la ética por lo que en su nacimiento escribe “Para una ética de la liberación Latinoamericana”, sino que pone su atención en la posibilidad de una ética universal, habla de víctimas más que de oprimidos.

Cierto, no se trata de medir el pensamiento argentino con el curso que van delineando otras manifestaciones de esta nueva manera de verse Latinoamericano, ni de hacerlo una perspectiva central de la “emancipación” Latinoamericana. Lo que se pretende exponer será la dirección que toma la producción filosófica de Enrique Dussel después de su regreso al Argentina en 1967, en particular la estructuración de una metafísica de soporte de la praxis de la liberación, camino que comienza con los cursos de ética que posteriormente se publicarán con el nombre de “Para una ética de la liberación Latinoamericana” (los dos primeros tomos)⁴. Ya en el segundo volumen se advierte la cercanía con “Totalidad e Infinito” de Emmanuel Levinas, quien lo conducirá hacia la exterioridad, a la necesidad de una responsabilidad por el Otro, que se convertirá en una obsesión casi una persecución en el Levinas de “De otra manera que ser o más allá de la esencia”.

Así mismo usaré los libros “América Latina: Dependencia y liberación”^{*} y “Filosofía de la liberación”^{*}. El primero es una compilación de conferencias que tuvieron lugar desde 1968-72, realizadas para congresos de filosofía y de otra índole; por ejemplo la conferencia “La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina”, se presentó en el IV Congreso Panamericano de Servicio Social (1968). Pero las conferencias más importantes fueron seguramente las que precedieron “A manera de Manifiesto”: “La metafísica del sujeto y liberación” (1971), “Ontología de la feminidad” (1971), y “El método analéctico y la filosofía Latinoamericana” (1972). Se proponen los temas centrales de las futuras reflexiones de Dussel entrando en juego términos que se desarrollarán paralelamente con el fin de madurar el *método analéctico* de la ética. Aunque términos como “fe antropológica”, “praxis” y “servicio”, aparecen

⁴ Utilizaré la versión publicada por Siglo XXI Argentina Editores S.A., mayo de 1973. Buenos Aires. Argentina. Tomos I y II.

^{*} “América Latina: Dependencia y liberación”. Editorial Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. 1973.

^{*} “Filosofía de la liberación”, Primera edición Edicol, México, 213 p. 1977. Usaré la cuarta edición corregida: “Filosofía de la liberación”, Editorial Nueva América, Bogotá, 1996.

desde el primer volumen de *PELL*^{*}, es en el segundo volumen, cuando se da el despertar del “sueño ontológico” del ser neutro heideggeriano, cuando hace un giro de acuerdo con la ruptura ontológica que estos conceptos llevan a una revisión crítica del condicionamiento socio-histórico del Otro, del oprimido, que el acto de la liberación deberá trascender, desenmascarado el falso universalismo de la modernidad para que de la crítica que proviene del Otro se de una auténtica dimensión racional del proyecto moderno^{*}.

El tercer libro “Filosofía de la liberación” no tiene ninguna citación para remarcar su creación en el exilio, después del atentado que en 1973 sufrió Dussel en la dictadura de Domingo Perón: “Lo que sigue va dirigido al que se inicia en filosofía. Por ello este corto trabajo, sin bibliografía alguna, porque los libros de mi biblioteca están lejos, en la patria Argentina, escritos en el dolor del exilio, quiere ser sentencioso, casi oracular.”⁵

El programa a seguir se propone en dos momentos: 1). La superación de la ontología heideggeriana que se realiza en la adopción de un discurso levinasiano: la trascendencia del Otro, la infinitud que abre el cara-a-cara, la provocación del rostro que instauro el dialogo. Discurso que a su vez será rebasado, pues mientras la responsabilidad hacia al Otro tiene como su dimensión más concreta la corporalidad (y toda la fragilidad que un ser corporal tenga en el mundo), para Dussel este Otro levinasiano es todavía demasiado abstracto. Él reclama la creación conjunta de un proyecto de liberación histórico concreto que nazca con el Otro, que parta de revelación de su palabra:

* Abreviación que se usará para referenciar el libro “Para una ética de la liberación Latinoamericana”.

* Por eso Dussel se dice un tras-moderno.

⁵ DUSSEL, Enrique. “Filosofia della Liberazione”. Edizione italiana a cura di Armando Savignano. Editrice Queriniana. Brescia. 1992. p. 45.

“...que la pro-vocación del pobre encuentre en la Totalidad con-fianza. Ahora es la palabra profética la que debe recrear el Todo, aunque en su gesta liberadora le vaya su vida.”⁶ “...el que no se juega por ningún proyecto histórico esta ya comprometido por el peor de ellos, por el ídolo, por el sistema vigente; el que se compromete por un proyecto futuro económico, político, cultural, etc., carnal entonces (por la ley de la en-carnación que significa asumir todo el hombre menos en el pecado que es la dominación de otro hombre) *sin absolutizarlo* (el subrayado es mío) manifiesta al Dios futuro de la parusia.”⁷

2). La superación de Levinas hacia un Otro concreto, pensamiento que se articula junto a la evolución que hace del concepto de *praxis* y del método analéctico de la ética, desembocará en la revaloración de los escritos de juventud de Marx.

El recorrido propone tener como polos de confrontación, primero, la descripción que Levinas hace del Otro ya no visto dentro una totalidad (el ser de Heidegger o el Espíritu Absoluto hegeliano, entre otras concepciones absolutistas) sino la fundación de una verdadera alteridad, permitiendo la sustentación metafísica* del proyecto ético de la filosofía de la liberación. El otro polo será la defensa de este Otro concreto que reclama la justicia histórica que se le debe, sin que por esto pierda su carácter de alteridad, “La revelación de Dios se epifaniza históricamente por la voz del pobre, que es su contenido concreto. Cuando el pobre interpela diciendo: “- Yo tengo derechos que no son los tuyos!”, es Dios mismo quien *pro-voca* a la historia, es Dios quien la *llama-hacia-adelante* (*voca-pro*).”⁸

⁶ DUSSEL, Enrique. “América Latina: Dependencia y Liberación”. Fernando García Cambeiro, 1973. Buenos Aires. p. 203.

⁷ Ivi., p. 221.

* Se entiende por sustentación metafísica la aspiración de una alteridad radical que no queda absorbida por el pensamiento.

⁸ Ivi., p. 222.

Por qué Levinas? El porvenir y la ética.

En el primer volumen de “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Dussel empieza su discurso con una marcada influencia de Heidegger. ¿Permite la exégesis del Ser heideggeriano, su proyecto ontológico, hablar de un proyecto ético?, ¿Por qué Dussel contempla a Heidegger como una alternativa para fundar una ética de la liberación?

Con Heidegger se supera el esquema sujeto-objeto como punto de partida de la comprensión del mundo, el ser del hombre nunca puede ser aprendido por el pensar como se imaginaba el idealismo o la metafísica moderna⁹. Lo que se propone Dussel es partir de la exégesis heideggeriana del ser, llegar a la fundación de la moral superando los supuestos de la metafísica moderna, por tanto superar la subjetividad de la que todo surge y queda comprendido y así crear una opción para fundar una ética que salga del saber totalitario*. Si posteriormente Dussel se da cuenta que a pesar de que el fundamento ontológico propuesto por Heidegger rompe con la pretensión objetivista, no sale de un pensamiento monista al quedarse los entes “atrapados” en el ser, esto no querría decir que en la ruptura de la mirada al mundo como objeto - y el hecho de que el hombre ya no sea visto como mera presencia, sino como poder-ser, es decir incluirlo en una perspectiva de temporalidad - no se contemple ya la salida del saber totalitario. El ser-ahí cuyas características diferenciales son la preeminencia de la "existencia" sobre la "essentia", y el hecho de que el ser del ser-ahí sea en cada caso mío entendidas a partir del existencial ser-en-el-mundo, llevan a una idea del ser humano no

⁹ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana”. Tomo I. p. 38.

* Se entiende por saber totalitario la visión del todo que destruye la alteridad de lo otro, que ejerce una violencia hacia el individuo, hacia lo diferente, lo que queda englobado por el concepto, por la ontología o la supremacía del Estado. Las dos primeras partes *El fundamento Ontológico* y *las Posibilidades ópticas* de su libro *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, se basan en un planteamiento netamente ontológico.

como el pensamiento que pensándose se constituye, como una experiencia subjetiva y autorreferencial, de un yo puro, abstraído de la relación con el entorno, sino que el ser-ahí ya es entorno, es constitutivamente relación con el mundo: “no hay algo como un ser uno al lado de otro de un ente dicho *ser-ahí* y de otro dicho *mundo*.”¹⁰

Se trata entonces de pasar de una primera instancia en la que “El fundamento ontológico del pensamiento moderno se encuentra en la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto”¹¹ - lo que conlleva a la fundación de la moral a partir de una “ontología monista”, a una segunda instancia en la cual la moral supere “los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad”¹², lo que significaría (según esta etapa heideggeriana de Dussel) fundar la moral en el ser del hombre que se comprende como poder-ser.

Es este modo del hombre como ente que se vincula al mundo en términos de posibilidad, la imposibilidad del hombre como totalidad realizada, o lo que es lo mismo, hablar del ser del hombre como un poder-ser, un ente que no puede comprenderse como finito sino que es un continuo esente, lleva a pensar un más allá del saber totalizador, “El hombre en cambio camina en la ambigüedad del “finito-comprensor” ante el misterio.”¹³ En realidad lo que pretende Dussel en los dos primeros capítulos de *PELL*, no es explícitamente como lo he apenas señalado dilucidar lo más allá del saber totalizador, lo que pretende explícitamente es ampliar la visión del hombre entendido como sujeto,

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. De la versión italiana de *Ser y Tiempo* de Pietro Chiodi. Longanesi & C, 1976. Milano. Quinta edizione. p. 79.

¹¹ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo I. p. 33.

¹² *Ivi.*, p. 38.

¹³ *Ivi.*, p. 50.

para poner el fundamento de la ética en el ser del hombre que se com-prende existencialmente como poder-ser¹⁴.

El hombre entendido como sujeto conoce el mundo, pero no es ésta la única dimensión en la que se encuentra ante el mundo, el hombre precisamente está en el mundo sin tener que tematizarlo. Ese estar ante entes en una situación existencial, este desplegarse en el mundo, es lo que se llama comprensión. Comprensión es “aquella actualidad primerísima por la que el hombre se *abre al círculo* (*circum-*) u horizonte del mundo”¹⁵. Inmediatamente Dussel asocia a la actitud comprensiva del ser-ahí la praxis, nexo que estará siempre presente hasta el final del segundo capítulo de *PELL*. La exaltación de la *praxis* por encima de la pre-comprensión del mundo es lo que lleva a Dussel a rescatar la dimensión concreta del hombre, el horizonte del ser como el proyecto histórico de la humanidad. Hablo de dimensión concreta del hombre en la medida en que está en una situación existencial, está situado, arrojado en el mundo, pero no sólo esto sino que al entender la comprensión del ser desde el poder-ser es decir desde un ente no totalizado al que se le presentan intramundamente una multiplicidad de posibilidades, este acceder a las posibilidades, a su poder-ser no se hace directamente sino “que su finitud debe com-prender, conocer, pensar, amar, odiar, elegir, imperar, recordar, imaginar, sentir, inclinarse...; debe comprender a su poder-ser como corporalidad, temporalidad, ser-con-otros...”¹⁶

Sin embargo esta dimensión concreta del hombre al que le va el ser que en todo caso es el mío, no es una reivindicación de la singularidad de cada hombre, pues la comprensión que es un proceso por el que el hombre se dirige de lo más próximo hacia un horizonte trascendente concreto, tiene como

¹⁴ Ivi., p. 52

¹⁵ Ivi., p. 42.

¹⁶ Ivi., p. 71.

horizonte último la **historia de la humanidad**. En palabras de Dussel: “Toda la praxis, en sus aparentes contradicciones y multiplicidad, nos indica sin embargo una idéntica estructura y un fundamento, que se descubre en el mismo proceso dialéctico de la com-comprensión cotidiana, ya que se remonta de los horizontes más próximos, de “todos los parciales”, hacia los horizontes más alejados de “todos los totales” (el último de los cuales, como veremos, es el poder-ser-adviniendo de la historia de la humanidad como tal).”¹⁷ La comprensión dialéctico-existencial que no es un comprender que tematice, en el que medie un análisis sistemático que concilie perspectivas unilaterales o limitadas, es una comprensión que pasa del horizonte de lo inmediato a lo trascendente sin ningún proceso abstracto mediador. Este movimiento que desde lo cotidiano asciende y encuentra sus fundamentos en un círculo más amplio que incluye a los anteriores dialécticamente, es descrito como sigue: “En la cotidianidad lo a la mano está siempre integrado en horizontes concéntricos plenos de vigencia (*fungierende*), con respecto a los cuales me comporto atemáticamente, siéndolos, en la apertura de la comprensión *dia-lectica*, es decir, comprensión que se mueve progresivamente hasta los últimos horizontes (el poder-ser-adviniendo, no sólo mío, sino *nuestro*, y no sólo presente sino el futuro histórico que en último término es el de la humanidad)”¹⁸. Reaparece la figura totalitaria del horizonte histórico común a la humanidad llevando el movimiento dialéctico de la comprensión a un proyecto adviniendo histórico, posibilidad que es ya dada por cada época, por cada clase, por la historia.

Al concluir el capítulo primero de *PELL*, la puerta que indica la alteridad Dussel la ha cerrado al plantear un discurso filosófico que partiendo de la cotidianidad óptica, se dirige dialécticamente hacia el fundamento¹⁹. Fundamento que sería en todo caso el ser, el ser que se da en el hombre en la modalidad de la apertura del ser-ahí como proyecto que se sitúa históricamente en el seno de la

¹⁷ Ivi., p. 60.

¹⁸ Ivi., p. 60-1.

¹⁹ DUSSEL, Enrique. “América Latina: Dependencia y liberación”. p. 114.

totalidad humana. La adopción de una ontología en sentido histórico se endendería como el ser humano que, “...sitúa entonces siempre e inevitablemente, de alguna manera, su propio ser en el seno de la *totalidad humana*: el ser es decisivamente el ad-venimiento de la humanidad en la historia universal.”²⁰

De su búsqueda continua hacía una voz que rompa el saber totalitario, hacia una salida que contemple la alteridad para inserir el discurso de la responsabilidad hacia el Otro, asumiendo el papel del Otro en su dimensión histórica (el papel de América Latina), Dussel se da cuenta que el proyecto ontológico no compromete ningún proyecto ético, la misma responsabilidad que tiene el ser-ahí de asumir una existencia auténtica no es una responsabilidad moral. Ya la sustentación del co-ser sobre el ser-en-el-mundo señala el ámbito amoral del proyecto heideggeriano.

Aquí el problema no es la descripción del mundo a partir del esquema sujeto-objeto, no es la necesidad de renunciar a entender el hombre como un sujeto que enfrenta un objeto, el problema es si el ser-ahí-con-los-otros lleva a una vuelta continua del ser-ahí a sí mismo, ratificándose la dictadura del yo, ya no sobre las bases del solipsismo, sino precisamente ante la consideración del ser-en-el-mundo como rasgo ontológico del ser-ahí. La dualidad sujeto-objeto ha sido superada por el ser-en-el-mundo, que es un rasgo ontológico del ser, pero no por eso se puede decir que no haya una vuelta continua del ser-ahí a sí mismo, pues la dualidad interioridad-exterioridad no se ha resuelto, no se ha ni siquiera planteado, al Ser no abrirse a una verdadera alteridad. El paso a dar sería entonces, argumentar que “la relación entre ser-uno-mismo y ser-ahí-con-los-otros comprueba que el ser-ahí no sólo vuelve una y otra vez a sí-mismo, sino que en realidad nunca sale de sí-

²⁰ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana”. Tomo I. p. 63. El subrayado es mío.

mismo, porque la tensión entre interioridad y exterioridad permanece en la unidad indudable y consolidada del ser."²¹

Si esto se cumpliera, habrá que pensar cómo el ser-ahí que no está en contacto con un verdaderamente otro permita hablar de un compromiso para con el otro, ¿Cómo se caracterizará la relación con el otro, de manera que la determinación del ser-ahí por el co-ser, sea suficiente para constituir un ser-ahí capaz de responder por el otro?. Este reclamar por la responsabilidad hacia el otro es todavía anticipatorio del giro que Dussel hace hacia Levinas, hasta ahora Dussel concentra su atención, en la comprensión dialéctica del poder-ser del hombre que se da históricamente, que se realiza desde la cotidianidad, y a su vez resalta la praxis del hombre que tiene en sí las posibilidades históricas de su realización. Tan así que en el segundo capítulo de *PELL* se plantea el argumento de las posibilidades ónticas cuyo núcleo está en el ámbito existencial intramundano, en la actualidad misma del hombre, en el círculo de comprensión dialéctico-existencial más cercano.

La praxis no sería un retorno a la relación sujeto-objeto, pues como vimos todo campo de experiencia parte de lo a la mano y se va integrando de círculos más reducidos a círculos progresivamente más amplios, movimiento que se describe a partir del poder-ser del hombre que obedece al carácter fluyente y fuyente del ser. Es más bien la figura de sujeto la que se sustentaría sobre la comprensión histórica del hombre que se encuentra arrojado en sus posibilidades cotidianas: “El hombre, entre una de sus posibilidades ...puede ser sujeto; cuando es sujeto, ya fundado en su ser en el mundo, se encuentra necesariamente ante entes que han sido reducidos a meros objetos: *tà ónta*, pero no *tà prágmata*. En cierta manera el ente como objeto está fundado

²¹ REITER, Josef. La transformación del ver en el escuchar. De la revista *Texto y Contexto*. No. 22. p. 54. Citado por Enrique Dussel en “Para una ética de la liberación” Tomo I.

sobre el útil, lo “a la mano”. El sujeto se enfrenta sólo a mediaciones, a lo intramundano objetual. El hombre en cambio puede abrirse por la comprensión del mundo como tal al ser ad-viniente.”²²

Partamos del ser-en-el-mundo como rasgo ontológico del ser-ahí. La noción de mundo se visualiza desde el horizonte de la *cotidianidad* que se manifiesta en la relación entre los entes intramundanos y el ser-ahí, la que más que ser perceptiva tiene que ver con la práctica, la manipulación, la utilización, "la forma inmediata del andar no es como se mostró el conocimiento no más perceptivo, sino el "andar en algo" ("curarse de") que manipula, que usa y que tiene su peculiar "conocimiento".²³ Tenemos entonces que la existencia del ser-ahí *se funda en el "andar en algo"*, en el ocuparse con los entes que encuentra en su cotidianidad.

Los entes con los que uno puede servirse son los que Heidegger llama útiles, en la medida en que se está dispuesto a la manipulación de los útiles se tiene acceso al mundo. El "útil" no se ofrece primariamente como objeto, sino que es en su utilización, en su manipulación como la comprensión de "utensilio" se devela en su "ser para". La manera de ser específica del útil hace referencia siempre a un sistema relacional de un todo de útiles, lo que significa que un útil por sí mismo no es nada, sino que en su "servir para" está inscrito a una red de útiles. En este complejo de relaciones se comprende el "para" constitutivo del útil. El rasgo ontológico de los útiles es su "ser a la mano", su carácter relacional con la existencia humana. La referencia al "para" de un útil determina un nexo relacional en que se adscribe el útil empleado, el cual se despliega en un tener en cuenta lo que está al rededor: "El ver de semejante ajustarse a las cosas es el "ver en torno"²⁴.

²² DUSSEL, Enrique. "Para una ética de la liberación Latinoamericana". Tomo I. p. 63.

²³ HEIDEGGER, Martin. "Ser y Tiempo". Fondo de cultura Económica, Ltda. Santafé de Bogotá, D.C. 1993. p. 80.

²⁴ Ivi., p. 83.

Este tejido que sale a la luz abarca una totalidad que hace referencia al conjunto de "para qué" que cada instrumento manifiesta en su "ser a la mano". Es precisamente en dicho entramado de relaciones que el mundo se nos anuncia, y así mismo es este entramado revelado en el estar ocupado con los útiles, desde el cual los demás hombres que tienen la forma del ser-ahí cobran sentido. El ser-en-el-mundo adquiere prioridad frente al co-ser del ser-ahí, siendo el fundamento ontológico del ser-ahí que engloba al ser-con-otros, y no al contrario. En el fondo, el co-ser no sería un rasgo ontológico independiente del ser-ahí sino que se piensa sobre la base del ser-en-el-mundo: "Nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y *con el estar-en-el-mundo que conserva su prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* (autenticidad) en relación con la solicitud del otro. Una solicitud que está, sin duda, garantizada, pero también *condicionada* por el estar-en-el-mundo...*"²⁵

El ser-ahí está determinado existencialmente por el co-ser a partir de "en lo que anda" el ser-ahí: "Si el "co-ser ahí" resulta existencialmente constitutivo del "ser-en-el-mundo", ha de hacerse la exégesis del mismo sobre la base del fenómeno del "andar en algo"²⁶. Es a partir de las ocupaciones del mundo como se relaciona el ser-ahí con los otros seres humanos; "innegable proximidad al otro, pero a partir de las ocupaciones y trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno."²⁷ En palabras de Heidegger: "En el "andar-en-algo" intramundano encontramos los otros así como ellos son, y ellos son lo que están haciendo."²⁸

²⁵ LEVINAS, Emmanuel. "Entre nosotros". p. 238.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. "Ser y tiempo". p. 137.

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. "Entre nosotros". p. 238.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. "Essere e tempo". Traduzione di Pietro Chiodi. Longanesi & C., Quinta Edizione. Milano. 1976. p. 162.

La relación con los demás circunscrita al ser-en-el-mundo, ¿nos permitiría decir que la naturaleza de la relación entre el ser-ahí y ser-ahí-con-los-otros comprueba que el ser ahí en realidad nunca sale de sí-mismo? En primera instancia, es curioso que exista una fuerte afinidad en los términos con los que se habla de los útiles y de los otros. Esta afinidad se da, desde los términos "*curar* [*cuidar*]" y "*procurar*", hasta incluso establecerse un paralelismo entre la explicación de los "útiles" y la de los otros.

Por una parte, el término "*curar*" es empleado para describir la relación entre el ser-ahí y los "útiles". Si se tiene presente que el mundo es un entramado de relaciones manifiestas por el estar actuando con, o manipulando instrumentos, el ser-ahí integra en un sistema relacional a los entes que encuentra, emergiendo una red que se hace explícita por el ser-ahí. Por otra parte, "*procurar*", significa tomar en cuenta la situación del otro, que exige un "estar actuando con el otro", del que - así como en la manipulación de los útiles- emerge una red relacional.

En últimas, ¿no se habla de los otros seres humanos como si se hablara de instrumentos o "útiles" con los que el ser-ahí anda en algo? No habría una relación desinteresada, en la que el otro concierna directamente sin mediaciones dadas por el "andar en algo". Mientras todo se funde en el primado de la ontología, esta mediación continuará existiendo, pues el "procurar por" estará asentado sobre el "cuidar de" que refleja el modo de ser del ser-ahí: el ser-en-el-mundo.

Sin duda alguna, el ser-ahí siempre anda ocupado en algo, y es eminentemente ser-en-el-mundo, pero ¿acaso es a través el "cuidar" que el ser-ahí llega a atañerle la existencia del otro? En realidad, el estar comprometido con el otro, el "para-otro", trasciende el mero estar con el otro a través del

hacer en el mundo. La emergencia de lo humano en la vida, recurre al estar uno-con-otro, apelando lo humano "cuya novedad no se reduciría a un esfuerzo más intenso en su «perseverar en el ser» ; lo humano que, en el estar ahí al que «siempre le va el ser», se revelaría como responsabilidad con respecto de otro hombre; lo humano, en donde el «para-otro» desborda la mera Fürsorge que se ejerce en un mundo en el que los otros, alrededor de las cosas, son lo que hacen..."²⁹

Ahora bien, nos preguntamos si de la relación entre el ser-ahí y ser-ahí-con-los-otros que se comprende sobre la base del "cuidar de" se pueda deducir que en la relación con el otro, el ser-ahí en realidad nunca salga de sí-mismo. Estar próximo al otro, no significa estar próximo a partir de las ocupaciones del mundo; es mas, si estar próximo al otro a partir del "cuidar de" es estar próximo a las ocupaciones del mundo, no sería necesario estar en contacto con el otro sino con su trabajo, con su quehacer. La responsabilidad para con el otro, debe apelar al encuentro directo, el rostro del otro llama y reclama silenciosamente el derecho a algo perdido:

"...la desnudez humana me interpela - interpela al yo que soy-, me interpela en su debilidad desprotegida e indefensa de desnudez; pero me interpela también con una extraña autoridad imperativa y desarmada...Rostro, lenguaje anterior a las palabras, lenguaje original del rostro humano despojado de la compostura que le aportan los nombres propios, los títulos y géneros del mundo. Lenguaje original, llamada, ruego y, precisamente en cuanto tal, miseria del en-sí del ser, mendicidad pero también imperativo que me obliga a responder del prójimo, a pesar de mi propia muerte..."³⁰

Tal vez se objete que no se puede hacer la crítica al co-ser desde la existencia inauténtica del ser-ahí, pero el co-ser se entiende ya desde la manera en que el ser-ahí está en el mundo. La crítica se

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. "Entre nosotros". p. 238.

³⁰ Ivi., p. 266.

hace precisamente desde el ser-en-el-mundo, que es la manera de ser del ser-ahí, en el sentido que generalmente el ser-ahí está en el modo del Si: “Es a partir del Si y en cuanto Si que yo, ante todo, soy “dado” a mi “mismo”. Ante todo el ser-ahí es el Si, y en general permanece tal.”³¹

Si nos movemos a terreno dusseliano, la crítica no se haría desde el estado de la pre-comprensión heideggeriana, ni desde la manera inauténtica del Si que considera a los seres humanos como lo que hacen. Aunque Dussel rescata el ámbito pragmático de la cotidianidad, alejándose del primado de la precomprensión como escenario de la apertura al ser, abandona la perspectiva ontológica heideggeriana para acoger una perspectiva en la que la existencia del hombre se despliega en el poder-ser que es el de la humanidad histórica que se va haciendo. El movimiento de la comprensión dialéctico-existencial se entiende desde el último horizonte: el de la humanidad entera, en la que el hombre se construye, se descubre desde las posibilidades y los quehaceres que se ejercitan en la dimensión de la cotidianidad ante útiles (ta prágmatá), por lo que la ética “sería un pensar descubridor acerca de un cotidiano desocultar existencialmente posibilidades.”³²

En la dimensión dialéctico-existencial, el hombre al tener que habérselas con las posibilidades que ofrece cada situación histórica, y ocupado en las mediaciones que se le presentan, en este proyecto histórico de la humanidad que se da cotidianamente no tiene espacio para preguntarse por el estar con el otro, como otro que me enfrenta constantemente, no como útil ni como parte de un proyecto histórico. La ontología al no reconciliar lo distinto, al hacerle violencia y pretender rescatar el carácter fluyente del ser del hombre a partir de su poder-ser, centra la apertura del ser en el tiempo. En cambio en el proyecto metafísico que parte de lo distinto, se funda en la presencia del Otro, no

³¹ HEIDEGGER, Martin. “Ser y Tiempo”.

³² DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo I. p. 74.

basta ya el carácter ad-viniente para preparar la apertura de la Totalidad, ni un proyecto que no sea capaz de salir de lo Mismo. Dussel señala que el camino de la ontología reconoce al Otro en tanto que instrumento, algo “a la mano”:

“Cuando *el Otro* es oprimido y convertido en un instrumento impersonal... puede manipulárselo como algo “a la mano”. “El Otro, que provoca el movimiento ético en la conciencia de lo *Mismo* consigo mismo” ha sido eliminado... La amistad “que se funda sobre la comunicación del pro-yecto político, podría sin embargo *cerrarse* como Totalidad. Sólo una metafísica que garantizara la imposibilidad de que el “nosotros” jamás se cerrara al “vosotros”, y que, por último, el “nosotros” de la humanidad como Totalidad pudiera abrirse al infinitamente Otro, en cuyo ser se incluye la imposibilidad de instrumentalizarlo...sólo esa meta-física puede ser una ética de la justicia y de la paz.”³³

La cuestión es cómo reconciliar el Otro, la diversidad, no dentro del proyecto del ser, que se encierra de nuevo en una totalidad que no reconoce la diferencia, y la responsabilidad que se tiene hacia el Otro. Si es posible responder a la provocación sin que el otro deje de significar algo concreto, sin que sea demasiado abstracto. El hombre según Dussel es más libre, es decir es capaz de construir su mundo, “no cuando puede deliberar más largamente entre sus posibilidades (podría ser un escrupuloso indeciso), ni cuando tiene numéricamente más posibilidades (podría ser un enriquecido deshonestamente). El hombre es más libre cuando tiene una más profunda, amplia y esclarecida comprensión de su propio ser como pro-yecto histórico concreto.”³⁴

³³ Ivi., p. 155.

³⁴ Ivi., p. 79.

El proyecto de Dussel que en los dos primeros capítulos de *PELL* busca el fundamento de la ética en el ser del hombre que se com-prende existencialmente como poder-ser³⁵, se cierra en últimas en una totalidad neutra en la que no es posible pensar el Otro como más allá de la totalidad, por lo que lo distinto permanece como haciendo parte de lo Mismo. Estar con otros, tomando el modelo heideggeriano, no constituye un modo de ser que sea separado del ser-en-el-mundo, por demás el fundamento de la ética en el carácter ad-viniente del ser del hombre - lo que no le permite definirse como una simple presencia-, no es suficiente para decir que el proyecto ontológico del Ser ponga las bases para superar el momento monológico del pensamiento moderno. El mundo que propone el pensar dialéctico-ontológico es una Totalidad que “no está nunca totalmente totalizada, sino que es por esencia in-clausa, fuyente, fluyente, dialéctica. La temporalidad ha venido a quitarle la posibilidad de cerrarse; la temporalidad como lo ad-viniente. Esta Totalidad, como todo todo, es, en cuanto totalidad (no en cuanto abierta), siempre *lo Mismo*. “Lo Mismo” (*tò autò, das Selbe, le Mème*) indica que desde dentro, desde la interioridad, desde la propia identidad proceden los momentos diferenciales.”³⁶

Por Mismo se entiende “el logos (no sólo en Leibniz, sino especialmente en la logo-logía hegeliana) desde el que se cumple la identidad del ser y el fundamento (*Grund, ratio*).”³⁷ La identificación entre ser y razón, es lo que le hace violencia a lo otro. Lo otro en el proyecto moderno es lo opuesto a lo Mismo, oposición que se supera desde lo Mismo, conformando una totalidad que no produce nada nuevo. El Otro en cambio, es distinto del Mismo y el acercamiento, el diálogo entre lo Mismo y el Otro, crea una realidad nueva:

³⁵ Ivi., p. 52

³⁶ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo I. p. 97.

³⁷ Ivi., p. 100.

“Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tingere* : pintar, poner tintura) indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende...En la di-ferencia, al fin, 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-vestirse al Otro por la con-versión en el diálogo.”³⁸

Se termina hablando del Ser neutro heideggeriano porque la alteridad que propone la temporalidad, el devenir del ser como poder-ser como un horizonte nunca concluso, de hecho sólo considera la relación temporalidad-alteridad. Dussel busca romper esta totalidad, ya no desde el concepto del poder-ser, de la temporalidad como parte del ser ad-veniente que instaura el proyecto ético del hombre, sino desde la alteridad misma, fuera del Ser totalizador, “El Otro es trans-ontológico; lo otro es óntico.”³⁹

En la conferencia *El método analéctico y la Filosofía Latinoamericana** Dussel explica la necesidad de partir de la revelación del Otro y las posibilidades que el proyecto de liberación ofrece a este Otro histórico. Los pasos críticos recogidos en esta nueva mirada, justifican el rompimiento con la ontología de la identidad o la mismidad del Ser-neutro de Heidegger, y así mismo lo que le falta al pensamiento del viejo Schelling, Kierkegaard y Feuerbach* para concebir una alteridad antropológica que permita fundar un nuevo ámbito del pensar filosófico, ético. Del último Schelling, el que critica a Hegel y a Heidegger, rescata la adopción de una filosofía positiva que

³⁸ Ivi., p. 103.

³⁹ Ivi., p. 181.

* Ponencia presentada al VIII Congreso Panamericano de Filosofía, Brasilia, 1972, que hace parte del grupo de ensayos publicados en el libro “América Latina: Dependencia y Liberación”.

* No me adentraré en este discurso, pues no es objeto del presente estudio. Sin embargo nombrare las razones por las que nos los elige, prefiriendo Levinas. La explicación extensiva de la elección de Dussel se ve en *Para una de-strucción de la historia de la ética*.

concibe la existencia, como separada de lo pensable. De Schelling se quiere “recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensar (por ello Heidegger con su “pensar esencial” con respecto al “ser desde él mismo” es criticado por Schelling) se encuentra la posibilidad de lo impensable.”⁴⁰

El carácter antropológico del Otro comporta la negación de un pensar absoluto que le deja espacio a la existencia, es la negación del Espíritu Absoluto de Hegel que provee a la visión moderna un discurso que sale del monólogo. Por eso cuando se habla del ateísmo como una línea a seguir no para la comprensión de lo otro sino para darle espacio a la existencia del Otro, se hace referencia al paso que Feuerbach da “mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en el ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la Idea y esta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar dicho dios: “La tarea del tiempo nuevo fue la realización y la humanización de dios, el pasaje y la resolución de la teología en antropología” *Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843) §1*”⁴¹ La apertura a la dimensión antropológica, la desabsolutización del dios hegeliano, significa pensar la relación hombre-hombre, a este punto la posibilidad de la exterioridad se manifiesta en que para Feuerbach lo “supremamente real o existente es para el hombre otro hombre, porque *la esencia del hombre es la comunidad (§59), la unidad de Yo y Tú (§60).*”

Para Dussel Feuerbach intenta pensar la alteridad, no lo logra por encerrarse nuevamente en la Totalidad de la humanidad, “La Alteridad no ha sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no se caiga nuevamente en la Totalidad.”⁴² Termina por colocar al hombre como un otro sensible que todavía se piensa como objeto. Diverso lo piensa Levinas, haciendo el salto

⁴⁰ Ivi., p. 109.

⁴¹ Ivi., p. 110.

⁴² Ibidem.

hacia la ética, para quien el “mandato” del Otro aunque se inicia con el dato sensible -el rostro-, es ya un más allá del dato sensible pues la provocación pasa al campo de la responsabilidad que se tiene hacia el Otro, quien le da sentido a la libertad del yo. Como se ve, el Otro ya no se piensa como lo otro, el objeto sensible que queda comprendido en la Totalidad, más aún es lo que permite al yo su libertad bajo el mandato que dessemboca en la respuesta al Otro. Se rescatará de Levinas este papel central de la Alteridad, captar lo otro no solamente bajo la forma del objeto o de una intuición, sino “como acción humana sensible, como praxis, como sujeto.”⁴³

La superación del saber de la totalidad, la provocación de la exterioridad, puede ser indicado por el concepto de fe. La fe muestra la exterioridad en la medida en que no es un saber que funda, la fe sin razón o fundamento “...absurda en cuanto el fundamento o identidad ha quedado atrás: absurdo = [Grundlos]...”⁴⁴, es lo que permite la revelación y el paso hacia un más allá del conocimiento que al mismo tiempo funda. Así lo que lo que a Dussel le atrae del viejo Schelling, de Feuerbach y de Kierkegaard toma forma con el pensamiento de Levinas, que es necesario superar (en el sentido del *Aufhebung*), y lo supera pensando la ética como un proyecto hacia una liberación en el que la praxis, o el protagonismo que va tomando el Otro, después del rompimiento con un pensar totalitario, es decir la ética como fundamento de la filosofía (lo que en *Filosofía de la liberación* Dussel llamará la *praxis* o el relacionarse con los otros), tiene como horizonte un proyecto histórico que le haga justicia al Otro, al pobre.

Qué es más justo si el Otro levinasiano, que es un Otro digamos abstracto, o el Otro entendido como la mujer, el pobre, el extranjero, el indio, el asiático o el negro, es decir Otro como clase social - el Otro histórico que propone Dussel- , porque a pesar de que Dussel haya superado la totalidad de lo

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ivi., p. 112.

Mismo que defiende la modernidad partiendo de Levinas, tiene como referente un nuevo proyecto liberador, un proyecto histórico, una esperanza utópica que entiende al Otro como corporalidad, que motiva el proceso de la historia y por tanto es el fundamento de la libertad, el compromiso y la justicia.⁴⁵ Qué tan alterno, qué tan tras-ontológica puede ser esta alteridad sin que se mitifique o utopice corriendo el riesgo de implantar una “nueva absolutización histórica” del proyecto que reivindica los derechos usurpados a media humanidad?, no sería caer en una nueva abstracción del Otro, como el pobre, como los pueblos oprimidos por el sujeto dominador que ha creado e interpretado los países del nordatlántico?

El despertar de los heroísmos de la Iluminación, por ejemplo en el papel que el último Derrida, le da a Europa: “Hasta que Europa no disponga de una fuerza militar propia unificada y suficiente para poder intervenir de manera autónoma, motivada, calculada, discutida y deliberada en la misma Europa, las premisas fundamentales de la situación actual no cambiarán y no nos acercaremos a la transformación a la que aludía hace poco (un nuevo derecho internacional, una nueva fuerza internacional al servicio de nuevas instituciones internacionales, un nuevo concepto, una nueva figura concreta de la soberanía y de los otros nombres, sin duda, para todas estas cosas a venir.”⁴⁶ significa un retorno a la reorganización del globo a una nueva aventura post-colonial (aventura como fue calificada la colonización africana o la conquista de América), que de nuevo incurre a la abstracción forzada del Otro (sujeto no-europeo) como el pobre, el perseguido, la víctima. No sin encontrar una justificación racional de la respuesta del sujeto dominante*, ya sea a nivel institucional o a nivel teórico, revisitando tesis que hablan de las menores facultades intelectuales de ciertas razas, o los grupos neo-nazistas o anti-inmigracionistas de hace algún tiempo en Europa:

⁴⁵ DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación: Desde la praxis de los Oprimidos*. En: “Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación”. p175.

⁴⁶ BORRADORI, Giovanna. “Filosofía del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida”. Editori Laterza. p. 128. Prima edizione 2003.

* Por ejemplo la autorización del Onu a los Estados Unidos a utilizar todos los medios oportunos para protegerse del terrorismo internacional.

“En los Estados Unidos una nueva literatura antropológica responde a la marginación creciente de una parte de la población negra actualizando las tesis que hablan de menores facultades intelectuales. (Como pie de página) Esta tesis fue divulgada en 1994 por dos investigadores estadounidenses en un libro entitulado *The Bell curve*, destinado a demostrar que los negros son hereditariamente menos inteligentes que los blancos. El libro vendió varios millones de copias en los Estados Unidos.”⁴⁷ Se hace entonces necesario un proyecto universalista que tenga verdaderamente en cuenta al Otro (el Otro excluido) no exaltando una universalidad abstracta sino concreta.

El método analéctico de la ética – a diferencia de un diálogo de dos alteridades concretas (como el propuesto por Carol Gilligan*), o un diálogo íntimo entre el Mismo y el Otro -, propone un proyecto universalista, que tiene como interlocutores, por una parte el Otro comprometido con la historia, la exterioridad del sistema vigente, y por otra la Totalidad. La renovación de la historia significa escuchar la voz del Otro que interpela al Todo desde su pueblo, en su tiempo, con sus discípulos, es la apertura hacia el Otro que se revela en la palabra y reclama sus derechos que no están en la Totalidad.

⁴⁷ BESSIS, Sophie. “L’Occidente e gli altri. Storia di una supremazia”. EGA Editore. Torino. Título original: *L’Occident et les autres. Histoire d’une suprématie*. 2001. p. 99.

* En el diálogo pensado por Gilligan, “la obligación moral surge del reconocimiento del sufrimiento y necesidades que manifiesta el otro, a las que el yo, debido a la conciencia de pertenencia a una red de conexiones (por lo que Gilligan explica el desarrollo del ego en términos de dependencia) responde o hace frente. Por eso se toma como requisito para la respuesta moral, la capacidad de *comprender* al otro a través de un proceso de comunicación, de un diálogo real que puede llegar a un acuerdo”. Andrea Aguíá Agudelo. La obligación moral nace del cuidado. Sobre la controversia Kohlberg-Gilligan. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia. 2002. p. 8.

El método analéctico de la ética.

En realidad no se podría hablar de una absolutización histórica. La mirada de la historia como la conciencia de la humanidad que queda fuera de sí, como la verdad que se enuncia por una razón impersonal. El proyecto histórico en Dussel no es de carácter teleológico, surge de la crítica del método dialéctico u ontológico que se plantea en el método analéctico de la ética: “Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológico en primer lugar...La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kirkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.”⁴⁸

No se trata que una suma de individuos haga una sociedad, la posición cómoda de aceptar la alteridad resguardándola dentro de una Totalidad pre-establecida, postura de la Ilustración que defiende la autonomía y el respeto, conceptos que no hacen sino exaltar a un individuo protegido que se ocupa de la conciencia de sí por sobre el diálogo. Yo no quiero ninguno que proclame mis derechos por sobre mí, el Otro mismo es el que debe afirmarse como Otro desde sí mismo. El método que se propone es uno en el que la alteridad entendida como lo distinto no se queda en la sumatoria de individuos, y defendiendo al ser separado, aun más al Otro concreto, se apele al diálogo. El Otro debe ser absolutamente Otro, para poder instaurar un diálogo, para poder hablar de distinción. He aquí el problema, cómo acoger dialógicamente un absolutamente Otro, es por eso que Dussel reconoce la importancia de una metafísica histórica, de un proyecto histórico no teleológico

⁴⁸ DUSSEL, Enrique. *El método analéctico y la filosofía Latinoamericana* en “América Latina: Dependencia y liberación”. Fernando García Cambeiro. 1973. Buenos Aires. p.108.

que tiene como base el método analéctico de la ética. El proyecto histórico que se propone no es un acuerdo, ni tampoco, lo que me une al otro es un criterio de igualdad y respeto a sus derechos, a la pregunta acerca de nosotros se responde con un proyecto que no se inmoviliza, que no tiene la lógica del pro-yecto ontológico de la Totalidad. Totalidad, puede ser descrita no como la naturaleza, o el Estado, no se le debe identificar con una estructura actual del Todo, sino que connota la inmovilidad a la que se fuerza a estar a la alteridad, es el proyecto presente del totalitarismo, o el proyecto del conquistador. Sin embargo, el ensancharse de la Totalidad, crecer desde adentro es crear y permitir la continuidad, es tener un hijo. Así por una parte estaría el proyecto vigente que se ha quedado en lo mismo, y se seguirá repitiendo sin salir de sí, y por otra está el proyecto futuro, una utopía auténtica, que proponga hacer algo novedoso, porque se va construyendo con el Otro. La Totalidad es equívoca, puede ser entonces, la que niega lo distinto en su crecer dialéctico o la que se ensancha, la que se fermenta, estando al servicio del Otro, “desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve y crea.”⁴⁹

¿Qué significa en Levinas defender al ser separado, al completamente Otro, frente a una Totalidad que lo englobe, frente a la historia que le haga violencia? ¿Cómo se da el salto del egoísmo gozoso (desembriagarse de la propia identidad y del propio ser) a la responsabilidad por el Otro? Es necesario que la interioridad del ser separado, el encierro en su habitación “no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada.”⁵⁰

No sólo es dar el salto hacia una forma diferente del solipsismo, sino que esto implique reconocer la alteridad como exterior a un yo autónomo, reconocerla sin dominarla, sin defenderla, sentimiento

⁴⁹ Ibid, p. 113.

⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. “Totalidad e Infinito”. p. 167.

último que se genera no por la compasión sino en miras a la dominación del Otro. Por ejemplo, los defensores de los indios en la conquista de América, Bartolomé de Las Casas o Francisco de Vitoria no ponían en duda la humanidad de los indios, el derecho a defenderse y la injusticia de las masacres en nombre de un falso dios. Sin embargo nunca hablan de imperios: el imperio inca, azteca, chibcha sino piensan que existe una misión encaminada a la civilización de los indios que se basa en el fondo, en la superioridad de la raza de España, que por esa época ha inventado la noción de limpieza de sangre: “No hay nación en el mundo, por rústica, inculta, salvaje y bárbara, tosca o cruel y casi bestial, que no pueda ser persuadida, conducida y encaminada hacia el orden y hacia la civilización...Así, toda la raza de los hombres es una...y ninguno nace instruido: y así todos necesitamos, al inicio, ser guiados y ayudados de otros que han nacido primero que nosotros.”⁵¹ Obviamente damos por descontado la opinión de un Juan de Sepúlveda que desmentía la humanidad de los indígenas y exigía como un acto de nobleza su dominación al amparo de principios y naciones más cultas y humanas: “Será siempre justo y conforma al derecho natural que estas gentes (las “naciones bárbaras e inhumanas”) sean sometidas al amparo de principios y de naciones más cultas y humanas...Y si rechazan este amparo se les puede imponer por medio de las armas y esta guerra será justa como declara el derecho natural.”⁵² Incluso damos también por descontado el parecer del tercer general de la Compañía de Jesús, Francisco Borja (canonizado) que escribía al padre Giovanni Battista di Segura el 7 de junio de 1567: “Mi apreciado padre, te anuncio una buena noticia: has sido elegido para una misión en Perú, una tierra salvaje donde otros han derramado la propia sangre en defensa de la palabra de Dios. Ciertamente estarás orgulloso de esta designación. Sería extremadamente feliz si yo mismo me encontrase en tu lugar, porque non existe gloria más grande que dar la propia sangre por la gloria del Señor.”⁵³

⁵¹ Bartolomé de las Casas, *Apologetica Historia*. Citado en Sophie Bessis “L’Occidente e gli Altri”.

⁵² Juan de Sepúlveda. *Dialogum de justis belli causis*. Citado en Sophie Bessis “L’Occidente e gli Altri”.

⁵³ SPINOSA, Antonio. “La saga dei Borgia”. p. 63.

La analéctica conduce al diálogo que propone un proyecto histórico a nivel de la humanidad, es “el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para “servirle” (al Otro) creativamente...La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico*.”⁵⁴ En el encuentro del Yo-Otro se pone al servicio del Otro un trabajo creador y concretamente se da en una relación erótica, pedagogía y política. Aparecen pues los dos polos de la relación, no se habla de “El Otro” sino de una significación análoga del rostro del Otro que se expresa a nivel erótico, pedagógico y político, y por otro lado considera el encuentro dentro una época de la humanidad en miras a la creación de un proyecto histórico nuevo, no teleológico, al servicio del Otro, del menesteroso, del que no ha sido hasta ahora escuchado: “El Otro nunca es “uno solo” sino, fluyentemente, también y siempre “vosotros”. Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero...”⁵⁵

El Otro entonces no es la nada, el misterio al que se enfrenta el Mismo. La mirada cambia al no darse de antemano la relación entre Yo-Otro al no estar preestablecida en el orden de la Totalidad, en donde el otro queda relegado a la diferencia, a una relación de dominación. Aquí se habla de conocer lo nuevo, crear a partir del encuentro imprevisible con el Otro, que fecunda y además de ser un diálogo histórico expone un proyecto que trasciende la visión de la justicia, sin abandonar un universalismo. No es entonces una negación del universalismo, sino un ensancharse infinito que encuentra la salvación del Otro y en el Otro a quien no abarca sino que sirve:

⁵⁴ DUSSEL, Enrique. *El método analéctico y la filosofía Latinoamericana* en “América Latina: Dependencia y liberación”. Fernando García Cambeiro. 1973. Buenos Aires. p. 113.

⁵⁵ *Ibidem*.

“hay historia en la apertura y efectucción de lo imprevisible desde el Otro, se conoce lo nuevo revelado por vez primera, y así viene la filosofía a anteponerse a la cotidianidad como el Otro, pedagógico y pro-fético, y a fecundar igualmente el proceso con novedad...Para el ethos dramático de la libertad [el ethos que se abre a la alteridad] 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).”⁵⁶

Nos hallamos frente a un Otro concreto, carnal y sobre todo separado, en camino a la creación de un proyecto nuevo que se ponga a su servicio. La justicia social que se produce fuera de una totalidad simbólica, del aprendizaje de ciertos hábitos que constituyen el ethos dominador, no se consolida por consenso, sino que parte de la inmanencia del Otro sin deslumbrarse ante la epifanía del rostro, se le escucha, anteponiéndose al sistema, poniéndose a su servicio: “Esta ana-léctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (la noción hebrea de *basar**, “carne” en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner tácticamente al “servicio” del Otro un trabajo creador (más allá pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx).”⁵⁷

La proximidad de otro no se expresa sino que se revela. Se va de entender lo otro como diferencia comprendida dentro de una totalidad a la revelación. El Otro se revela y en su revelarse profiere la palabra, que no muere sino que se está diciendo, lo que se dice no son sentencias falsas o verdaderas

⁵⁶ Ivi., p. 126.

* Dussel en su libro “El humanismo semita” nos dice que los semitas conciben al hombre unitariamente, como un todo indivisible. Por ejemplo, *Basár* no significa cuerpo, la *res estensa* que difiere de la *res cogitans*, sino “carne”: “El cuerpo en el sentido griego o cartesiano, es solo el “cadáver” (*gufah*) El Nuevo Testamento traducirá *basár* por *sárx* (carne) y no por *sôma* (cuerpo). Juan dirá: “El Verbo se hizo carne” (*Juan* 1,14). Un griego habría dicho: “El Verbo tomó un cuerpo”, lo que es radicalmente distinto.” (Editorial universitaria de Buenos Aires. 1969. p. 8)

⁵⁷ Ivi., p. 113.

sino que lo dicente está porque hay un alguien que lo dice. Para Levinas la presencia es primero que la palabra, que el acto de la comunicación, el encuentro hace que uno sea responsable del Otro. La primacía de la responsabilidad por el Otro, antes que profiera cualquier palabra, pretende fundar una red de responsabilidades en vez de una red de significados. El cara-a-cara es el ofrecimiento del mundo al Otro, no es solamente un encuentro sensible, sino que es dársele: “La “visión del rostro no se separa de este ofrecimiento que es el lenguaje.”⁵⁸ Es esta la radicalidad de la propuesta levinasiana, en cambio para Dussel el encuentro con el Otro se da en la revelación de su palabra, en el diálogo que de todas formas es vivido porque es un proyecto de convivencia.

La palabra que se revela es análoga, "La *dabar* (en hebreo “palabra”) como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga. Ahora la analogía quiere indicar una palabra que es una revelación, un Decir cuya presencia patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de lo “significado”: el Otro mismo como libre y como pro-yecto ontológico alterativo; ahora todavía incom-prensible, transontológico.”⁵⁹

Análogo y unívoco; lo dicente y lo dicho. La una responde al carácter que tiene la palabra del Otro, la otra corresponde a la palabra de lo diverso en la Totalidad. Oír la palabra del Otro y acceder a la formación de algo nuevo exige, según Dussel, de una comprensión por “semejanza”, entre comillas porque no le quita la palabra al Otro comprendiéndola desde la mismidad, sino que confía en lo que el Otro dice como punto de partida para la construcción de un proyecto. Es una comprensión por “semejanza” y confusa sin que se de por anticipado lo que el Otro me dice: “a partir de la experiencia pasada que tengo de lo que en su Decir me dice el Otro uno se forma una idea

⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. “Totalidad e Infinito”. p. 192.

⁵⁹ DUSSEL, Enrique. *El método analéctico y la filosofía Latinoamericana* en “América Latina: Dependencia y liberación”. Fernando García Cambeiro. 1973. Buenos Aires. p. 118.

aproximada y todavía imprecisa”⁶⁰. Se tiene fe porque es el Otro quien lo dice, y al tenerle confianza a través del trabajo servicial se construye conjuntamente un proyecto nuevo, es aquí donde se alcanza una interpretación adecuada: “Es el amor-de-justicia, trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra *creída* es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del Todo y se avanza, *sobre la palabra* del Otro en lo nuevo.”⁶¹

Aquí se entrevé de nuevo, la intención de Dussel de no abandonar el universalismo, al defender una racionalidad histórica que se muestra en la plenitud del espíritu humano, que no promueve una ética sectarista, sino que se extiende a nivel de la humanidad. No se debe confundir con el Espíritu Absoluto de Hegel, el movimiento dialéctico como hemos visto, es un ensancharse de lo Mismo sin salir de este, es un coleccionismo, un esclavismo. En cambio el universalismo ahora expuesto parte de la diferencia, interpreta una palabra viva para hacer un proyecto que le devuelva la dignidad y el rostro humano al pobre, para vivir un proyecto que se universaliza sin hacerle violencia a la alteridad. El salto del egoísmo gozoso fuera de sí, el desquiciamiento - como diría Dussel -, no es un salto al vacío, es ser capaz de salir del Mismo hacia un Otro dicente. El absolutamente Otro tiene un rostro, no es el llamado Divino, que se oculta en el misterio, el prójimo tiene un rostro y me llama con su presencia: “Las víctimas están antes que nosotros: alguien está mendigando, alguien está herido al lado del camino, un niño de la calle está limpiando nuestro carro, nos tropezamos con una víctima de la represión, conocemos una mujer que ha sido brutalmente golpeada, hablamos con un estudiante injustamente tratado por un profesor”⁶² La historia no es entonces, lo ya Dicho, sino

⁶⁰ Ivi., p. 120.

⁶¹ Ibidem.

⁶² DUSSEL, Enrique. Sensibility and Otherness in Emmanuel Lévinas. “Victims appears before us: someone is begging, someone is injured beside the road, a street kid is clearing our car, we encounter a victim of repression, we meet a woman who has been brutally beaten, we speak with a student unfairly treated by a teacher.”

lo dicente, no es el tercero que mira la relación Yo-Otro, no es la Historia que le hace violencia al vínculo, pues como dice Levinas: “Si este vínculo de Mí a lo Otro se dejara aprehender enteramente desde fuera, suprimiría con la mirada abarcante la multiplicidad misma, formada por este vínculo.”⁶³

Levinas se refiere a un absolutamente Otro para rescatar la gratuidad de la relación que parte del deseo metafísico como lo que impulsa al Mismo a salir del goce narcisista, es absoluto porque se da entre dos seres libres, separados, no se entiende al Otro desde el Mismo, no hay un tercero que abarque la relación. El Otro absoluto no es uno sin rostro, sino el dicente al que no llega el Yo por extensión de sí mismo. El Mismo no es el que le permite la palabra al Otro que se le presenta, nadie habla en nombre suyo, nadie le quita su humanidad ni tiene que justificarla: “El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que *afronto* a partir de mi egoísmo. La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella.”⁶⁴

El proyecto nuevo que se funda con el Otro, se construye a partir de la fe en su palabra. No basta la simple presencia, la revelación del rostro para fundar un proyecto, para Dussel este proyecto se hace posible por la praxis liberadora, la interpretación de la palabra que está diciendo el Otro es lo que habilita salir del narcisismo ontológico. Pero la interpretación sucede sólo hasta el momento en el que se vive en el mundo revelado por el Otro, la confianza en su palabra por la que se accede a vivir en un mundo diferente consciente a la interpretación adecuada de lo que antes se comprendía por semejanza y de una manera confusa. Así el método analéctico es “el saber situarse para que desde

⁶³ LEVINAS, Emmanuel. “Totalidad e Infinito” p. 140.

⁶⁴ Ibidem.

las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del Otro.”⁶⁵

La palabra se revela. Si se hablara de una clara comprensión, el Otro ya no sería lo distinto sino lo diverso, lo que está dentro de la Totalidad y la hace crecer sin reconocimiento de la alteridad. El Otro al ser diferente, no se comprende, se revela en su palabra, y es por eso que al inicio se da una comprensión confusa. La revelación da paso al verdadero momento ético que sucede en la “adecuada” interpretación de la palabra del Otro, cuando “por la *praxis* liberadora, por el compromiso real, ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva Totalidad en la justicia...”⁶⁶ El primer acercamiento a la palabra revelada del Otro se hace por “ semejanza ” a lo ya interpretado, lo ya vivido en el pasado. No se hace por una comprensión idéntica a lo Dicho en el pasado, pues de ser así se niega lo distinto de la palabra del Otro.

A este punto habría que preguntarse si hay una distinción entre la presencia como carnalidad que se nos enfrenta cotidianamente y la revelación del Otro a través de su palabra. En Dussel, no basta que el Otro se me presente, es necesaria la revelación de su palabra para comenzar un proyecto nuevo que se convive. Sin embargo, esto no significa que la palabra este antes que el Otro, no se trata de una primacía del lenguaje, pues para Dussel, el Otro es la fuente de la historia, del proceso creativo que moviliza la Totalidad, es la fuente del proyecto futuro, está antes que la Totalidad, que el profeta, que el político, el Otro procrea, y por tanto es fuente de la palabra: “...el hombre (el Otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora,

⁶⁵ DUSSEL, Enrique. *El método analéctico y la filosofía Latinoamericana*. “América Latina: Dependencia y liberación”. p. 121.

⁶⁶ *Ivi.*, p. 120.

no meramente expresora.”⁶⁷ Mientras Dussel habla de un método analéctico de la ética que posibilita interpretar la revelación, interpretación que es ante todo a nivel experiencial, un proyecto convivido que exige un compromiso ético, erótico, pedagógico y político, Levinas nos habla del Otro absoluto que se revela en la desnudez del rostro que *me llama* a responder, me llama a través de su carnalidad, de su debilidad y a la vez de su magnanimidad, lo importante del momento ético que se desenvuelve en la relación Yo-Otro, está en ser capaz de responder y cuestionar la Mismidad saliendo del egoísmo gozoso.

Qué reivindicaría la alteridad del Otro concreto, qué no le haría violencia? Si confiar en la fortaleza de la relación del Mismo* frente al Otro, o pensar la necesidad de un proyecto convivido a nivel ético, erótico, pedagógico y político que libere al Otro que es el indio, el negro, la mujer, a los pobres?. Levinas confía en la fortaleza de la relación Mismo-Otro, como punto de referencia para cambiar la condición actual de la víctima. Sobre la fuerza de la relación que va de Mí hacia el Otro, nos dice: “Esta gran fuerza se afirma concretamente en el hecho de que la relación que va de Mí hacia lo Otro no se deja englobar en una red de relaciones visibles a un tercero.”⁶⁸ Es precisamente la responsabilidad que se tiene para con el Otro la que cambia la condición de la víctima que no puede vivir en el sistema. Es verdad que según Dussel para liberarse de la Totalidad cuando el sistema es injusto, no hace falta sino confiar en la palabra reveladora del Otro, la palabra “analógica”, que abre la puerta a la praxis de la liberación, lo que significa tener presente una utopía concreta, un proyecto histórico que funde una Totalidad móvil. Así, mientras que para Dussel el servicio al Otro libera de una Totalidad injusta y al narcisismo egocéntrico de su soledad, abriendo

⁶⁷ DUSSEL. Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo II.. p. 164.

* Levinas usa el término Mismo para remarcar la diferencia entre la relación dialéctica entre el yo y el no-yo y la relación que sale de Mi hacia el Otro, en la que el yo es completamente libre, independiente. Existe una distancia absoluta que separa al Mismo del Otro, por la que el Otro permanece Otro, no se trata de un alejamiento espacial, sino de la concepción de un yo como un ser separado. “La libertad total del Mismo en la representación tiene una condición positiva en lo Otro que no es un representado, sino el Otro.” Totalidad e Infinito. p. 145.

⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. Totalidad e Infinito. p. 140.

las puertas al cambio, a un nuevo proyecto histórico, para Levinas la relación Mismo-Otro es el punto de partida y de llegada.

Hay que tener presente que este proyecto erótico, político, pedagógico, no tiene puntos definidos para ejecutar, no es como un programa de gobierno o un itinerario de revolución. Cuando Dussel habla de la labor de la filosofía en la praxis de liberación nos dice: “Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cuál sea el contenido del pro-yecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo des-truir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*.”⁶⁹ No es un proyecto que se sabe de antemano y se aplica, sino que a medida que se interpreta la palabra del Otro, se vive conjuntamente con quien se revela, y al comprometerse en su servicio, en este “mismo *caminar* va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, *va accediendo* a la interpretación precisa de su significado futuro.”⁷⁰ El contenido del proyecto futuro es la palabra (en el sentido del *dabar*) del Otro.

⁶⁹ DUSSEL, Enrique. América Latina: Dependencia y liberación. El método analéctico y la filosofía latinoamericana. p. 123.

⁷⁰ Ibidem. El subrayado es mío.

Renovación de una Totalidad abierta o la necesidad de un pro-yecto desde la Alteridad.

La Totalidad es equívoca, esto significa que hay una Totalidad cerrada, en la que el Otro es un instrumento a-la-mano, en la que permanece el *staus quo*, y otra abierta en la que se cumple el proyecto éticamente bueno. La Totalidad cerrada dicta leyes que la legitiman, hay hábitos que al seguirse anidan en el hombre la conformidad del cumplimiento de las leyes que desde la totalidad se constituyen como actos justos, pero que desde fuera, desde la perspectiva de las víctimas son claramente injustos. En realidad al Otro se le enmascara dentro de la Totalidad, se le utiliza y al hacerlo esclavo el yo de la totalidad se ha negado la posibilidad de realizarse convirtiéndose en un hombre dominador. El dominador obra mal porque ha hecho del Otro su esclavo, el oprimido. Es el proyecto dominador el que trunca la dinámica de la historia reduciéndola al eterno retorno de lo mismo. La única salida al solipsismo que ha querido la Totalidad es la palabra no más apofántica sino reveladora del Otro, la que le muestra su pecado, que es “la eticidad misma del fundamento, y relanza el proceso históricamente hacia delante.”⁷¹

El pecado de la Totalidad, que la cierra a un a-historicismo, no sólo es su pecado a nivel de sistema sino que es así mismo personal, se hereda al recién nacido. En la indiferencia del Si se aprende a matar al Otro, a reducirlo a la esclavitud: “La falta se hace histórica, personal, *a priori* con respecto al recién nacido...junto a la lengua, el sentido de todo lo que iba habitando mi mundo, me fue enseñado obvia y cotidianamente diversas maneras de decir “No” al Otro, maneras menores y supremas de matar al Otro.”⁷²

⁷¹ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” II.” p. 26.

⁷² Ivi., p. 27.

Hay que tener en cuenta qué es condición del mal. En primer lugar, no es el encierro de la Totalidad en sí misma, el amor a sí mismo lo que es condición del mal, sino la negación del Otro, a quien se le hace diverso dentro de la Totalidad siendo primeramente dis-tinto (condición metafísica o ética). Segundo, la realización de sí viene del Otro, no como relación de dependencia o dominación, sino desde la libertad, el Mismo y el Otro como diría Levinas son seres separados. Así la utopía concreta se *crea* desde la obediencia a la palabra reveladora del Otro, manteniéndose, por decirlo así, una distancia y en esta disposición hacia el Otro se da la libertad del Mismo. A posta se habla de creación, no de repetición de lo mismo, porque hay seres separados, porque la libertad se mantiene: “debo mi ser al Otro de quien procedo desde su libertad como de la nada”⁷³ (condición metafísica o ética). Como tercera instancia siendo el Mismo también un ser separado, libre, puede negar al Otro (condición metafísica), hasta llegarlo a matar (condición óptica). En este punto la inquietud que habíamos dejado en el anterior aparte, sobre a qué da prelación Dussel para emprender el camino de la liberación, para escuchar el llamado del Otro, si a la fuerza de la relación Yo-Otro o al proyecto histórico que libera a los oprimidos y que parte del Otro entendido como perteneciente a una clase, a una cultura, aquí toma una perspectiva diversa, pues nos dice que el mal radica en haber obligado al Otro a su conversión en instrumento, está primero la violencia que se le hizo al Otro que el encerramiento de la Totalidad en sí misma: “¿Cuál es *anterior*: el mal ontológico de la Totalidad o el mal meta-físico o alterativo del Otro convertido en “lo otro” como maestro o tentador del mal? El *a priori* es esencialmente el Otro convertido en “lo otro” como maestro del mal, ya que el primer pecado del primer hombre queda incluido en el mal histórico que se enseña en el tiempo de la constitución del mundo del niño...”⁷⁴

⁷³ Ivi., p. 30.

⁷⁴ Ivi., p. 32.

Se van desplegando dos dimensiones que hacen parte del proyecto de liberación, la pedagógica y la política. La tarea de la pedagogía, que se cumple a nivel personal, es mostrar a la dimensión política el nuevo proyecto que debe asumir la Totalidad. Ahora, si hablamos de la Totalidad cerrada, el pecado del primer hombre toma la forma del proyecto ontológico de dominación, que se aprende desde la infancia: “El pecado de “Adán” (“el” hombre) es también su propio pecado, recibido fundamentalmente como pro-yecto ontológico.”⁷⁵

Si es verdad que está primero la negación de la libertad del Otro que el proyecto ontológico de dominación, esta negación de su libertad, tendría lugar entre dos seres totalmente separados. No es porque el yo haga parte de un proyecto de dominación que sea capaz de matar a otro hombre, de lo contrario no se podría hablar del Otro como libre.

Sin embargo, “Caín no pudo matar a Otro fraternal; debió antes en la a-versión, el odio, la envidia, hacerlo un “ello” que se le oponía, que se oponía a su anhelo de ser único, todo, Totalidad cerrada, para poder luego asesinarlo.”⁷⁶ Es como si de repente la cuestión se invirtiera, estaría primero el proyecto ontológico de dominación, y por tanto la relación entre yo-otro se realizaría dialécticamente, en términos de dominación, es sólo porque hay un proyecto de dominación vigente que se produce la a-versión al Otro. En realidad lo que sucede es que el yo juega doble, sabe que el Otro es di-ferente pero lo reduce a ello, engañándolo para ensanchar su ser y perpetuarse bajo un proyecto ontológico de dominación. Aquí se encuentra y no se encuentra con Levinas. La relación entre Yo-Otro que se instaura entre seres, el rostro que invita e impone la salida del gozo, el rostro que significa la dimensión sensible del Otro, la posibilidad de matarlo o servirle. Aún si se mata al Otro, no se le apropiaría, no se reduciría a lo mismo: “Matar no es dominar sino aniquilar, renunciar

⁷⁵ DUSSEL, Enrique. “Para una filosofía de la liberación Latinoamericana” Tomo II. p. 32.

⁷⁶ Ivi., p. 34.

absolutamente a la comprensión...*Yo solo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente*, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar.”⁷⁷

Se mata a un Otro libre, irreducible, que trasciende a la Totalidad, no se le mata porque me ha sido enseñado hereditariamente, no porque haga parte de un proyecto dominador, se mata porque el Yo es libre, puede escoger entre el egoísmo gozoso, el servicio al Otro que es la libertad misma, o el asesinato. El Yo, en Levinas, nunca reduce al Otro, es una alteridad absoluta, completa exterioridad que se expresa en el “no matarás”, en la fuerza de su desnudez: “Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética.”⁷⁸

Para Levinas, la guerra, el estado del odio, son momentos excepcionales, les precede la paz, la posibilidad de relación con el Otro fuera de la amenaza de un sistema perverso: “La guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica del Otro; no marca el primer hecho del encuentro”⁷⁹ En cambio para Dussel, en el transcurso dialéctico de la historia que tiene un punto de apoyo analéctico, si la Totalidad no se abre, no obedece al Otro, se llega a un estado en el que el Otro se convierte en esclavo, en un ser dominado u oprimido, en el pobre, y el tránsito al nuevo Orden no se realiza sin violencia. Hay un momento de hecho en el que el Otro bajo la Totalidad cerrada que pretende ser un proyecto eterno, se transforma en esclavo, se convierte en “lo otro”, posición que asume el pensar trágico moderno de la Totalidad sin Alteridad.

⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. “Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.” p. 212.

⁷⁸ Op. cit. p. 212.

⁷⁹ Op. Cit. p. 213.

La inconmensurabilidad de la revelación del Otro, el hecho que sea exterior a cualquier Totalidad no implica que los términos que constituyen la pluralidad no interactúen entre sí. Para Levinas las relaciones sociales, es decir el pluralismo se da en el comercio y en la guerra. La relación metafísica del Yo-Otro realiza el pluralismo, lo social deriva de la trascendencia del Otro que se niega a ser objeto de contemplación. Levinas no niega la lucha, la dinámica histórica, no inmortaliza la relación Yo-Otro, sino que apunta a que la experiencia original es la epifanía del rostro:

“Esta fundamentación del pluralismo no paraliza en el aislamiento los términos que constituyen la pluralidad. Al mismo tiempo que se mantiene contra la totalidad que los absorbería, les permite el comercio o la guerra. En ningún momento se plantean como causa de sí mismos, lo cual les quitaría toda receptividad y toda actividad, los encerraría a cada uno en su interioridad y los aislaría como los dioses epicúreos que viven en los intersticios del ser...La forma original de esta multiplicidad no se produce sin embargo ni como guerra, ni como comercio. Guerra y comercio presuponen el rostro y la trascendencia del ser que aparece en el rostro.”⁸⁰

Cierto, Dussel admite que una de las condiciones metafísicas por la que se da la a-versión del Otro, es que hay un Otro, pero parece que esta condición no fuera suficiente, que el proyecto de Levinas se debiera completar describiendo la movilidad que le hace falta a la relación Yo-Otro, para sacarla de su intimidad, por eso describe la proximidad a través del método analéctico de la ética, que permite construir un proyecto histórico, convertirse al sufriente por el amor-de-justicia que concretiza la utopía de la liberación. Sin embargo, podríamos también interpretar la primacía de la relación Yo-Otro ante la historia y la política, como la condena del orden político, exigiendo un cambio que se opera desde el clamor y la orden de la llamada del Otro, y entonces aquí se encontrarían los pensamientos de Dussel y Levinas, ambos exigen justicia social: “El Otro es el

⁸⁰ LEVINAS, Emmanuel. “Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.” p. 234-5.

único ente que se puede estar tentado a matar...Ver un rostro es ya escuchar: ¡No matarás! Y escuchar: ¡No matarás!, es escuchar: ¡Justicia social!”⁸¹

En Dussel el cambio hacia un nuevo Orden social, es posible porque intercede el profeta (*prò femí* etimológicamente significa el que habla adelante) que paralelamente sería el rehén en Levinas (“Otra manera que ser o más allá de la esencia”). El profeta es el que escucha la palabra del Otro, el que encerrado en la cotidianidad indiferente, en la Totalidad, escucha al Otro con el que emprende el camino de la liberación. En esta conversión hacia el Otro, el profeta se opone a la Totalidad que defiende a su vez un sistema de valores, se opone entonces al sistema de valores vigente y por eso la Totalidad se vuelve en contra suya: “El profeta anuncia en nombre del Otro, el castigo de la ciudad culpable: es, pues, a partir de ese momento, traidor a la Ciudad [el Todo]; debe ser por tanto castigado, debe ser asesinado.”⁸²

Hay que diferenciar el profeta del héroe. El profeta es el hombre perfecto (no sólo bueno) de la metafísica de la Alteridad, en oposición al sabio y al héroe de la Totalidad cerrada. El primero confía en la palabra reveladora del Otro, con el que se aventura en el proyecto de liberación, mientras que el héroe admitiendo la reducción del Otro que ha hecho el sabio, lo reprime esclavizándolo, transformándolo en el “ello”, llegando a matarlo incluso físicamente si opone resistencia. El que es llamado o el profeta, es perseguido a causa del Otro, porque como un Yo libre ha decidido sacrificar su felicidad para entregarse al servicio de Otro. ¿Hace parte el profeta de una clase elegida que tiene como responsabilidad la liberación del Otro? En Dussel el profeta es el que comanda el cambio de la historia, el que se encarga de mostrarle al orden vigente y al futuramente instaurado, el reclamo del oprimido, el que por amor-de-justicia, que es la disposición por la que se

⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. p. 20-21.

⁸² DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo II. p. 38.

escucha, “deja que se cumpla en su mundo la palabra creadora del Otro.”⁸³ Para Levinas el rehén es un yo-libre se ha dado cuenta que sólo por el Deseo, por el que sacrifica su felicidad, asiste a la epifanía del rostro, así puede ser cualquiera que se ha sentido obligado a responder. El profeta es el que ama con amor-de-justicia, esta es la posición afirmativa del “no matarás”. El “no matarás” significa reconocer al Otro en cuanto separado* (todavía no se ha cometido el asesinato de Abel) y en tanto víctima. Cuando se da el pasaje del Otro a la víctima (posición que asume Levinas en “Otra manera que ser o más allá de la esencia”), el rehén se convierte en el que está llamado a responder, y por de más a exponerse, no es un estado de evasión, ni de tolerancia, sino una conversión que trasciende el acuerdo y la ley en busca de un cambio. Hay que resaltar el giro que se da de “Totalidad e Infinito” a “Otra manera que ser o más allá de la esencia”, en el primero el encuentro con el Otro cuestiona al ser separado en la comodidad de su morada, es un encuentro pacífico, en el que el Otro no se opone al Mismo como una libertad hostil. El Yo puede elegir entre quedarse en la comodidad de su morada, o salir de ella, en cambio en el segundo Levinas, el ser separado debe exponerse, y como libre, está obligado a responderle al Otro sacrificándose: “La absolución del Mismo que se siente obligado y responde no es ni una evasión ni una abstracción, es un hecho concreto. Pues bajo acusación de alguien, la responsabilidad hacia alguno va hasta el punto de la sustitución. El sujeto se convierte en rehén.”⁸⁴ La interioridad es necesaria como condición de un ateísmo que impide extenderme para recibir al Otro, la interioridad que no comercia, ni se mide, es una interioridad “senza segreto, pura testimonianza della dismisura che già mi comanda e che è un donare all’altro strappando il pane dalla propria bocca e facendo dono della propria pelle.”⁸⁵ El Yo, el rehén se expone, ya no basta tener la elección de responder o no, la libertad radica en la responsabilidad por el Otro, es una pasividad que se expone.

⁸³ Ivi., p. 40.

*El Otro no es el no-yo, no se da por oposición al Mismo, del mismo modo en que la relación con el prójimo no se instaura por oposición a la interioridad del gozo.

⁸⁴ DUSSEL, Enrique. “Sensibility and otherness in Emmanuel Levinas” The absolution of the one who feels obligated and responds is neither an evasion nor an abstraction; it is a concrete fact For under accusation by everyone, the responsibility for everyone goes to the point of substitution. A subject becomes a hostage.

⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. “Otro modo que ser o mas allá de la esencia”. p. 174.

El rehén y el profeta se convierten al Otro, no son como el héroe de la Totalidad cerrada que se impone a los Otros. Sin embargo, el rehén se diferencia del profeta, porque el último deja actuar el proyecto del Otro en si mismo, es un actuar cotidiano que anda el camino de la liberación, es un acontecer que renueva la historia, no se termina en un acto. Mientras que el rehén actúa dentro una situación extrema, es el que ha sido llamado y toma el puesto de la víctima, el que ofrece su vida para liberar al esclavo. En uno se habla de una totalidad que se renueva desde el Otro que está más allá de la totalidad; en el otro, la renovación, el acto creativo está en el exponerse por el Otro, en la entrega y la responsabilidad. Proyecto y momento.

¿Por qué no permitirle a la alteridad construir un proyecto en vez de morir en la fugacidad del instante? ¿Por qué se han de deconstruir todas las totalidades, no es una pretensión egoísta que no permite crear un proyecto conjunto con el oprimido que de todas maneras le reclama a la totalidad? Para Dussel lo importante es que la Totalidad no se cierre al Otro, que no sea siempre idéntica, que no se tenga a sí misma como horizonte último, sino que esté en una continua dinámica. Esto significa que el Yo libre sepa oír la voz del Otro, convirtiéndose en profeta: “El que tenga oídos para oír que oiga”, estando al servicio del Otro en la creación de un proyecto nuevo: “El profeta no es un impersonal “se” dentro de la Totalidad. Su conversión al Otro lo constituye como un “Yo” libre que se levanta ante el Todo y que interpela al “ello” oprimido bajo la “Voluntad de poder” a ser otro igualmente libre.”⁸⁶...“Discípulo del Otro (del maestro de justicia que es el mismo pueblo oprimido) puede ser ahora *maestro de la historia*...”⁸⁷ Sin embargo, la conversión al Otro no es un acto impositivo, pues el profeta es el que sabe escuchar, no es el pedagogo retórico, un sabio que

⁸⁶ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo II, p. 39.

⁸⁷ Ivi., p. 40.

habla. Es una conversión que le llega del alto, un doble movimiento, que recibe el que escucha con amor-de-justicia, partiendo de la llamada del oprimido.

Oír la voz del Otro, es decir, saber abrir el corazón, el primado de lo oído sobre lo visto. Escuchar en hebreo (shoméah) significa escuchar, oír, obedecer y comprender, es estar atento al Otro, es salir del encierro ontológico, el egotismo de la Totalidad cerrada. Esta disposición implica una proximidad descrita de otro modo, la “fe metafísica”, “amor-de-justicia” o el “Deseo” levinasiano son sinónimos, es el límite de la visión, lo que permite la exterioridad, la actitud por la que tengo esperanza en el Otro, por la que su palabra nos devolverá la libertad, escucho con las manos llenas pues respondo al Otro a través del servicio. El “amor-de-justicia”, explica Dussel, es la posición originaria en la relación entre Yo-Otro, se ama al Otro no en oposición al Yo sino como completa exterioridad, entregándole los derechos que le niega la Totalidad cerrada: “La justicia es un “dar” objetivamente en igualdad; pero originariamente la justicia es amar al Otro como otro, y es sólo desde ese amor a la exterioridad del Otro como polo autónomo, digno y libre que el justo es movido a “darle” lo que le corresponde. El injusto o egoísta, al no amarlo como Otro, lo instrumenta para sus fines.”⁸⁸

⁸⁸ DUSSEL, Enrique. PELL I. p. 190. Nota 404.

Hacia una nueva Totalidad: la praxis liberadora.

La liberación es equívoca. Cuando se produce en una totalidad cerrada, se alcanza por la muerte del opresor. Lo otro, el que es lo diferente dentro de la totalidad, entra a actuar en una dialéctica bipolar que no conoce lo externo, teniendo antes que nada la violencia como medio para alcanzar el poder y para ejercerlo sobre los nuevos oprimidos.

En realidad “se cambia para dejar las cosas como estaban antes”, el origen del momento activo que no es más que el asesinato del dominador y el paso del oprimido que hará de dominador, es la guerra “La guerra es el padre de todo.”⁸⁹ Los vicios-virtudes (que aseguran la permanencia de lo mismo, la opresión, la negación al servicio alterativo y la negación de la historia) del dominador asesinado son sublimados como virtudes en el momento en el que el oprimido toma el poder. El resentimiento, o el estado anímico por el que se reprime el ansia de venganza que el oprimido no puede cumplir por su propia condición; junto con el odio como fuente promotora del período activo (toma de poder), forman el ethos de la totalidad cerrada, se encarnan en el oprimido para mistificar sus valores-vicios ayudándolo a sobrevivir. Valores estos que también regirán el orden cuando llegue al poder. Junto al resentimiento y al odio (amor a sí mismo), la desesperanza es la tercera actitud del ethos de la dominación, por la que la totalidad cerrada no espera nada nuevo, se deja a su egoísmo, en el que el otro “obra por obrar sin ya saber “para-qué”.”⁹⁰

⁸⁹ Heráclito. Frag. 53.

⁹⁰ DUSSEL, Enrique. Op cit. p. 87.

Por otra parte, en el proceso de liberación de la Totalidad abierta o en la dialéctica de la Alteridad, el momento activo es el paso del oprimido al Otro libre, quien no está en la Totalidad sino que está ante ella, ante una Totalidad nueva. El paso del oprimido al Otro libre se da de manera dolorosa o violenta. Hay una distinción entre los dos términos, mientras que el parto de un hijo es doloroso, no se dice violento en la medida en que la Totalidad acepta el cambio, podría proponerse como análogo a lo que Dussel llama “violencia profética” o el camino pedagógico de la liberación, con la excepción que para él la Totalidad nunca le podrá regalar la vida al nuevo orden, liberando al oprimido, sino que es una transición más bien violenta: “la liberación del oprimido nunca podrá ser un don o regalo, ya que no es posible esperar del mal la justicia (la *voluntad de poder* es intrínsecamente mala).”⁹¹ Sin embargo, la liberación no se da cuando el oprimido asesina al dominador y ocupa su lugar, sino que el oprimido se constituye como Otro libre (permanece siempre externo a la totalidad), haciendo libre al que antes era su opresor: “El liberador que se libera se constituye como otro libre y autónomo y exige así a su antiguo “amo” a convertirse a sí mismo. La liberación alterativa es causa de la conversión del dominador...: el oprimido se libera liberando.”⁹²

La violencia es entonces equívoca. Está la violencia que ejerce el opresor al oprimido en la “Totalidad totalitaria”, o la violencia ontológica que lo reduce a mero instrumento. Está la violencia que hace el oprimido al asesinar al opresor y tomarse el poder, o la violencia de respuesta por la que el oprimido pagará con muerte cada muerte. El tercer tipo de violencia es la represión armada como respuesta al intento de liberación del oprimido. Por último, Dussel habla de una violencia dis-tinta como aquella que se delinea en el camino pedagógico de la liberación, la que cumple el profeta que se vuelve contra el orden vigente, pero que no significa la muerte del opresor sino su liberación a través de la liberación del oprimido: “Violencia pedagógica, de toma-de-conciencia o profética”.

⁹¹ DUSSEL, Enrique. «Para una ética de la liberación Latinoamericana» Tomo II. p. 51.

⁹² Ibidem.

Sabemos que la renovación de la Totalidad, es permitir la continuidad de la historia que implica escuchar la voz reveladora del Otro. Ahora, cabría preguntarse si este paso hacia lo nuevo que es un acto moralmente bueno, tendría que mezclarse de una cierta violencia. Empecemos respondiendo de esta manera, hay dos figuras a parte de la figura privilegiada del Otro, que intervienen en el proceso de liberación y en la construcción del nuevo Todo que son el profeta y el político. El profeta sin el político se convierte en un anárquico, el político sin el profeta se convierte en un tirano. ¿Por qué comúnmente no se escucha la voz del Otro que continuamente nos habla? Según Dussel no se le escucha porque la Totalidad cerrada amordaza la boca del prójimo, porque el Otro permanece como una di-ferencia que debe hablar el monólogo del Todo vigente*. El profeta es el que sabe oír la voz del Otro, no el que impone su voluntad para “liberar” al oprimido, sino el que dándole la espalda al Todo vigente, está atento a escucharlo. Por otra parte, el político es el que construye el nuevo Todo, pero hay que tener presente que no son estas figuras las interpretes de la gestación de la nueva Totalidad, es el Otro la “condición de posibilidad meta-física del futuro auténtico”⁹³. Cuando el político de la Totalidad superada se opone a la superación siguiente, se convierte en un político totalitario, que intenta matar al Otro, oponiéndose a su vez al profeta y al político del Todo futuro. La violencia totalitaria que se hace por las armas, en la que se mata al prójimo, será contestada el político del Todo futuro para defender al Otro. Según Dussel esta defensa no es una violencia injusta,

* Esta se volvería una contradicción al interno del discurso de Dussel, pues hemos hablado que es el Otro como libre, como ser separado que cuestiona al Mismo, a la Totalidad. Pero si no se escucha la voz di-ferente porque es la Totalidad cerrada a acallarla, entonces no hay de hecho otro completamente Otro, o (y esta es la vía plausible que nos saca del problema) la historia hasta el momento en que Dussel escribe “Para una ética de la liberación Latinoamericana” (momento que podemos extender hasta ahora) no ha incursionado el camino de la Dialéctica de la Alteridad, por lo que como me decía Raúl Fornet-Betancourt en el congreso *Sarte après Sarte* (Roma, 2005), la violencia es la que ejerce el sistema presente, la del modelo capitalista neo-liberal. Dussel está partiendo de una Totalidad totalizada que tiene que abrirse hacia el Otro.

⁹³Ivi., p. 61.

“pero tampoco no-violencia; es superación de la contradicción y establecimiento de un nuevo orden de cosas: la fuerza (*vis, violentia*) de la justicia empleada con la finalidad de no dejar perpetuar un nuevo crimen por parte del Todo injusto y de permitir crecer lo nuevo como “el Otro” (el niño) en la promoción del bien común, de la historia, de la escatología liberadora; es la praxis que se justifica no en la ley del Todo-antiguo sino en las exigencias (=ley) del nuevo Todo, de la nueva comunidad, del nuevo pro-yecto histórico.”⁹⁴

La praxis de la liberación es un llamado a la facticidad concreta, a la capacidad de hecho de transformar la realidad a favor de los oprimidos. Manifiesta el interés de *efectivamente* liberarlos del dolor al que se ven subsumidos en el Todo cerrado. Violencia, no es la palabra justa para describir el cambio al nuevo Orden, sería la fuerza de la justicia, la resistencia que se debe ejercer para que la presión que se ha dirigido sobre el oprimido desaparezca. Esto no significa pagar muerte con muerte, ni asesinar al opresor, pues la superación dialéctica vimos se da cuando el Otro permanece como di-ferente en el Todo, cuando no son sus valores de ser separado los que construyen el nuevo Todo sino los vicios-virtudes que el sistema totalitario ha fijado como costumbres.

Antes que la dominación, la violencia represiva, la violencia de respuesta y la guerra, está el cara-a-cara, el rostro que cuestiona la justicia, las leyes del Todo vigente. Es un discurso complejo, explicar lo que signifique la violencia para Dussel, porque en varios de sus ejemplos en los que describe el cambio hacia el Todo futuro, no siempre sucede que la praxis pedagógica, el amor-de-justicia, la conciencia ética del profeta que está al servicio del Otro, sean suficientes para la liberación, a veces cuando el sistema vigente ejerce una violencia represiva exige del político futuro (no ya del profeta) efectuar una violencia *de respuesta* que se desencadena en la guerra. Sin

⁹⁴ Ivi., p. 62.

embargo, dice Dussel, no es la guerra el padre de todas las cosas, no es el asesinato del opresor lo que da la libertad al Otro:

“La guerra que es el enfrentamiento de dos violencias (aunque pueden tener muy diversa consistencia moral, ya que una puede ser injusta, la dominadora, y otra justa la liberadora), “no es el padre de todo” como lo pensaba Heráclito, ya que antes que la violencia está la dominación, y antes todavía el cara-a-cara...La guerra es el inevitable fruto del pecado, de la dominación, pero no es el origen, el padre de todo, sino que la guerra es un mal y trae consigo la acrecentada inmoralidad de dominador. La guerra, que siempre es un mal, tiene razón de pecado, culpa y merece castigo como praxis dominadora, ya que es la que la declara y ejerce.”⁹⁵

Así como la violencia es equívoca - es justa como violencia de respuesta a la violencia del Todo vigente, es injusta como fuerza de represión y después de asesinato del Otro (violencia armada)- , la praxis es también equívoca. Hay una praxis dominadora (praxis óntico-legal) y otra liberadora. La primera se funda en la ejecución de las leyes (orden legal) del Todo vigente (orden legítimo) que garantizan su proyecto, impuesto como el único. ¿Qué pasa con los que quedarían por fuera del Todo vigente, son todos estos los oprimidos? A parte de las víctimas, están los anarquistas, los criminales (sin contar el profeta y el político del orden futuro). El criminal, hace parte del proyecto del Todo vigente, pero no sigue las leyes, no pone en cuestión la legitimidad de la Totalidad, por otra parte al anarquista no le interesa fundar un proyecto. La praxis liberadora comienza por cuestionar la justicia del sistema, su incapacidad de responder a las demandas de los oprimidos y termina en la creación de una nueva Totalidad.

⁹⁵ DUSSEL, Enrique. Op cit. p. 79.

Dado que al orden vigente siempre se confrontará una exterioridad que le exigirá derechos diferentes, siempre va a haber un grupo de oprimidos que pondrá en crisis la justicia del sistema: “En el orden legal de la monarquía romana los patricios no tienen lugar. Tendrán lugar en la república, pero en ella quedarán sin protección legal los plebeyos, los ciudadanos extranjeros de las colonias de Roma. En el imperio serán los bárbaros y los cristianos los que ahora se quedan sin ley. En la cristiandad latina no tendrán lugar en su modernidad ni los indios, ni los africanos, ni los asiáticos. Hay siempre otro *fuera* de la ley vigente, más allá del proyecto ontológico en acto.”⁹⁶ La legitimidad del Orden no está exenta de dominación, el otro no es más que un instrumento para el fin (el proyecto) absolutizado que incursiona en los intersticios que deja la Totalidad*. Es interesante que se describa “el espacio que le deja la Totalidad al Otro”, como la posibilidad por la que la Otredad fuera del sistema puede abrirse camino. Ahora, si es el Todo cerrado el que impide a los dominados desarrollar sus virtudes reales al estar bajo una violencia represiva, de qué manera el Otro se puede abrir camino? Ya vimos que Dussel continuamente alude a las figuras del profeta y el político futuro, habla de Hidalgo, Bolívar y San Martín (y posteriormente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional) como los liberadores del oprimido. El liberador, el Yo ahora libre, - porque ha escuchado al Otro a través del servicio, la praxis liberadora o el amor-de-justicia (que es gratuito, no tiene como origen ninguna ley vigente, ninguna práctica aprendida en el Todo cerrado)- construye junto con el Otro un nuevo proyecto:

“Sólo el hombre justo, el que obra el acto moralmente bueno, corre el riesgo de avanzarse hacia el “servicio” liberador del Otro dando la espalda al Todo que lo cobijaba en la seguridad como “su casa”. Sólo los héroes de las patrias *nuevas*, los héroes no conquistadores de los imperios sino los liberadores del oprimido, obran moralmente bien en su sentido estricto y prototípico. Hidalgo en México, Bolívar en

⁹⁶ DUSSEL, Enrique. Op Cit., p. 70.

* Este espacio que deja la Totalidad (como es descrito en PELL Tomo II) evolucionará hacia un estudio de la crisis de un sistema. Precisamente a través de la crisis del sistema dominante incursionan las demandas de la Otredad y se da la renovación de la historia.

la Gran Colombia, San Martín en el Plata debieron volver la espalda al orden legal de las *Leyes de Indias* y tornándose traidores de España y de la Cristiandad colonial de Indias pudieron jugarse por las patrias nuevas.”⁹⁷

Para Dussel es inevitable la guerra como pasaje de detotalización del Orden vigente. Por eso toma los ejemplos de las batallas de liberación de la Nueva España, dice que la guerra es el fruto del pecado y no el origen, hace referencia a una violencia de respuesta, cuando habla del profeta elige a Moisés. Pero antes que la guerra se debe aprender a escuchar la palabra del Otro -de lo contrario será una guerra de dominación o anarquía sin proyecto abierto al prójimo - , que exige derechos que no están en la Totalidad* ; escuchar significa la convergencia entre la palabra reveladora del Otro y la actitud servicial del Yo libre: “Sólo el momento analéctico del amor-de-justicia lanza el proceso a su novedad, y sólo después puede comenzar la guerra. La guerra es el fruto y no el origen. El “camino de la liberación” como *servicio*, porque anuncia un nuevo orden de justicia, nueva patria para el Otro, aparece como instauradora de la paz futura para el pobre y como peligro y riesgo de desaparición para el Todo (guerra entonces, pero no de dominación sino de respuesta, de justicia...”⁹⁸

La praxis liberadora pone en cuestión al Todo, en la convergencia de la praxis del Yo libre y del Otro creador, el cambio hacia un nuevo orden no se puede dar si el oprimido permanece bajo la mordaza del opresor. La guerra es inevitable, incluso Dussel dice que el que entra en ella como oprimido “obtiene en ella dignidad, mérito y honor”⁹⁹ Qué se diría del que entra como oprimido a la guerra y sale como opresor? Se diría que ha llevado a cabo una lucha dialéctica en la que los valores del Otro nunca fueron reales sino que llevó a cumplimiento los vicios-virtudes del sistema

⁹⁷ DUSSEL, Enrique. Op. Cit. p. 72.

* ¿La palabra que hoy es reveladora, no se reduciría a los derechos del orden futuro? Si no fuera así la palabra reveladora se velaría siempre de misterio y el Otro nunca cobraría un rostro, no sería un Otro concreto.

⁹⁸ Ivi., p. 102.

⁹⁹ Ivi., p. 80.

opresor? Qué tan profeta sería Hidalgo, Bolívar o San Martín o más bien se les acoplaría el nombre de políticos futuros? A veces Dussel hace referencia al héroe de la liberación que después de todo conserva el espíritu profético. El profeta o el héroe podrá individuar todas las víctimas del sistema para luego guiarlas?, No se caería a un eterno estado de exclusión y la necesidad de una guerra o violencia de respuesta para que el Otro sea escuchado? La Totalidad nunca acepta con alegría el dolor de dar a luz un hijo?

El amor-de-justicia como afirmación de la exterioridad del Otro.

Si el Otro es libre está de frente a la Totalidad por lo que es incognoscible, no se le puede abarcar desde los criterios de la razón, y por eso se le revela al Mismo desde su palabra, es la revelación de un concreto, de un rostro que pide sus derechos que no son los que dictan las leyes del sistema: “El Otro mismo es el que puede afirmarse *desde él mismo como otro*, y dicho acto es revelación, creación, novedad, provocación, interpelación.”¹⁰⁰ El Otro aunque es el punto de apoyo del orden futuro no se le puede abarcar como futuro, pues su poder-ser no está dictado de antemano. La creación brota de la nada, la exterioridad transcurre entre los intersticios de la Totalidad. No obstante la proximidad no se consuma en el encuentro del cara-a-cara que no es una excepcionalidad pues implica la creación de un proyecto que supera la Totalidad de la Humanidad. No hay un fin último no comprenda al Otro, quien quedará de cara al Todo, una exterioridad que impulsa la historia. Respecto el Otro “no puedo dar cuenta de su poder-ser como ser adviniente.”¹⁰¹, precisamente porque la relación Yo libre-Otro supera la Totalidad de la Humanidad y es el Otro el que dicta las palabras al orden futuro, el que funda la legalidad del pro-yecto. El Otro es anterior a la Totalidad, a la guerra, a la ley, anterior al proyecto futuro.

La “irrupción” del Otro en la Totalidad, se da por la revelación de su palabra. Cómo me aproximo entonces a esa alteridad? El reconocimiento de la libertad del Otro implica acercársele con un amor gratuito, que no es amor a lo Mismo, ni fraternidad, el amor es gratuito porque no exige nada a cambio, no es recíproco, ni se hace por acuerdo mutuo, porque se da entre dos seres libres. El

¹⁰⁰ Ivi., p. 92.

¹⁰¹ Ibidem.

pecado de Adán (el hombre) estuvo en constituirse en un Absoluto cerrado, idéntico, en pretender incluir la alteridad en un Mismo único, pecado que se consolidó en el asesinato de Abel. He aquí las dos opciones intrínsecas al ser humano: odiar o amar; matar o dar a luz. Sin embargo, no son opciones que se puedan poner en un mismo nivel, pues aun matando al Otro, no por eso se le domina. No es una cuestión de elección, vemos que para el Levinas del 74', antes de la libertad está la responsabilidad, lo que quiere decir que no es igualmente humano elegir la indiferencia, elegir encerrarse en el mismo o responderle al Otro. Dussel nos dice que "Ese amor del cara-a-cara, del Otro como otro, es el acto supremo del ser humano y ningún acto comprensor ni interpretador puede asemejarse."¹⁰² La comprensión del Otro en la Totalidad, es decir el aniquilamiento de los valores positivos del Otro, no es la cara opuesta a acercarme al Otro con amor de justicia. El amor-de-justicia, "Negativamente es un decirse: no soy el Todo, no soy Dios, el otro como libre está más allá de mi Totalidad: positivamente es un tender por sobre el horizonte ontológico y morar en el Otro como otro. Pero más, es amor, amor creador, libre, gratuito."¹⁰³ En últimas, no sería igualmente humano elegir quedarse en la comodidad de la morada a arriesgarse a asumir la responsabilidad por el Otro.

Hay tres actitudes esenciales de frente a la respuesta por el prójimo, lo que Dussel llama las condiciones de posibilidad de la escucha e interpretación de la palabra reveladora del Otro: el amor-de-justicia, la confianza y la esperanza. Si el amor-de-justicia es la actitud por la que se sale de sí mismo, la confianza es acreditar la veracidad de la palabra que el Otro ha revelado. Es a su vez una disposición pasiva, en la medida en que no es una imposición que viene desde el egoísmo, es la actitud del que escucha y cree lo que escucha. La palabra del Otro no se comprende desde la univocidad dominante del lenguaje, porque se parte de la fe en su contenido verdadero "El

¹⁰² *Ivi.*, p. 115.

¹⁰³ *Ivi.*, p. 114.

escuchar es obediencial (en hebreo *shmá'*) y crea el espacio receptivo para la palabra reveladora, creadora en la Totalidad.”¹⁰⁴

Es importante hacer notar las partes del diálogo, para Dussel es un diálogo entre un Otro comprometido con la historia, y la Totalidad que está o no dispuesta a recibirlo. Aquí el diálogo íntimo de Levinas, se vuelve histórico, es una posición metafísica de la historia. Dussel nunca habla en primera persona como llegaría a hablar Levinas cuando explica la responsabilidad que se tiene para con el Otro, por eso llega a afirmaciones como: “La con-fianza o fe meta-física es *la posición de la Totalidad*, como virtud o hábito, por la que el Otro siente que, en el amor del que con-fía la desnudez y la entrega erótica en el pudor es revelación y no obscenidad ni dominación...”¹⁰⁵ Y de nuevo hablando de la fe metafísica o la confianza dice: “La fe *de la Totalidad* es condición de posibilidad del lenguaje humano, del Decir del Otro como palabra libre...”¹⁰⁶ No diría por ejemplo, que la confianza es la posición del Yo libre por la que el Otro siente que la revelación de su palabra se retendría verdadera, o que la fe del Yo libre es condición de posibilidad del lenguaje humano. Esto nos muestra que el Otro, según Dussel, aunque está de frente a la Totalidad, no elige ser el anacoreta sino que está comprometido con la historia, no está sometido a ella sino que es capaz de cambiarla: “...la historia misma, es el activo encuentro de mutuas revelaciones creadoras...El ser no es intuición (ni siquiera sensible, como en Feuerbach), no es sólo pro-ducto económico o cultural (ni siquiera del trabajo-necesidad como en Marx) sino que es *creación histórica de la Alteridad en la Totalidad*.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ivi., p. 116.

¹⁰⁵ Ivi., p. 117. La cursiva es mía.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ivi., p.120-121. La cursiva es mía.

“La voz histórica del Otro”, su total “carnalidad histórica” se revela a través de su palabra. La confianza en su palabra, es tener fe en su futuro, tener esperanza, es confiar en la veracidad de la palabra revelada, es promover las virtudes positivas del oprimido en un nuevo orden que ya ha escuchado sus reclamos, es poner en marcha su proyecto: “La esperanza es el con-fiado amor puesto en el Otro como *futuro*, afirmación por eso de su libertad presente...La esperanza es, fundamentalmente, esa referencia al futuro como futuro del Otro; alegría anticipativa de su liberación”¹⁰⁸

El contenido del proyecto futuro, lo da la palabra que el Otro ha revelado. La palabra es análoga lo que implica que sea apocalíptica (en griego *αποκαλυψις* es revelación) o revelada, no es ni unívoca porque no se funda en la Identidad, ni equívoca, porque si no sería imposible la comunicación, su interpretación. Es análoga en la medida en que viene de más allá de la Totalidad, porque proviene del Otro que la está diciendo, exige que el Otro sea presente a la palabra: “La palabra ana-lógica metafísica exige el rostro del Otro hablando en acto...”¹⁰⁹. La palabra se comprende por semejanza, no se le interpreta como si fuese expresión del Otro, pues en el último caso se haría referencia a la univocidad del ser: “El *logos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser.”¹¹⁰ Visto que el ser es análogo, es decir, hay muchas maneras de decir el ser, no sólo una, eterna y la misma, se habla de revelación de la palabra. Si el Otro no se revelara en su palabra, estaríamos en el horizonte ontológico de la comprensión del ser, pues las criaturas serían los entes, y el ser el horizonte que los abarcaría; que el hombre sea el ente por el que se manifiesta el ser, no cambia el hecho que la ontología sitúe a los seres humanos como útiles manipulables, “La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al

¹⁰⁸ Ivi., p. 119.

¹⁰⁹ Ivi., Citación 502.

¹¹⁰ Ivi., p. 167.

horizonte de la comprensión del ser.”¹¹¹. Ya que el ser es análogo, es decir, hay muchas maneras de decir el ser, no solo una, eterna y la misma, la palabra se revela. Si el Otro no se revela en su palabra, estamos en el horizonte ontológico de la comprensión del ser, porque las criaturas son los entes, y el ser el horizonte que los comprende, que el hombre sea el ente por el que se manifiesta el ser, no cambia el hecho que la ontología lo sitúa como un útil manipulable, “La ontología [“situa a los seres humanos], como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones y posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser.”¹¹² De frente a la palabra revelada alza la libertad del Otro, y se recibe porque se tiene fe en el Otro que le confiere su carácter de verdad. Tener confianza es ponerse en marcha en el camino de la liberación.

Uno de los ejemplos que hace Dussel para explicar cómo avviene la revelación de la palabra del Otro es este: Cuando un joven le dice a su amada “Te amo”, es una proposición, propone algo a alguien, pero también se propone a sí misma, porque “incluye como una obligación, una exigencia, un imperio.”¹¹³ Lo que el joven propone, hasta ahora no se ha verificado, pero la amada lo recibe porque confía en el Otro que lo dice. El amor se mostrará en la diacronía de su cumplimiento, en el futuro, que sin embargo se ha revelado en toda su verdad en el ahora. Lo que se dice incluye una exigencia, porque demanda a la amada que se le reciba como verdadero, porque al ser creído por la confianza en el Otro lo que recibe es al Otro. Así, la palabra del Otro “es ana-lógica (el *logos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el “Decir” que exclama “lo Dicho”: “Te amo”) remite al que revela (“el que” dice amar)...”¹¹⁴.

¹¹¹ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 14.

¹¹² DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 14.

¹¹³ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo II. p. 168.

¹¹⁴ Ibidem.

La base del método analéctico es el momento ético: se confía en la palabra del Otro, y por el amor-de-justicia se tiene esperanza en la liberación concreta del oprimido. Lo esencial es el amor gratuito y el Otro como maestro que posibilita la historia, pero no en sentido unívoco, pues es una historia cuya continuidad se da por la revelación de la exterioridad del Otro, entendido este último como clase social, nación, grupo cultural o persona: “La historia humana nunca será, por los datos que la filosofía constata, un Todo totalizado, y por ello habrá siempre otro, y su revelación será el momento primero, lo analéctico, que permite al pensar acceder prácticamente a la novedad procreadora que irrumpe de la nada de sentido: desde el Otro como “fuera” del sistema...”¹¹⁵

¹¹⁵ Ivi., p. 178.

El Otro comprometido con la historia.

La Totalidad totalizada o la ontología que en últimas se convierte en una ideología con dominadores y dominados y que se refleja en un espacio político concreto, organizado en centro y periferia, se supera cuando el Otro que es instrumentalizado por el sistema vigente reconoce su exterioridad. Esta exterioridad que haya voz en el Otro, quien lleva sus espaldas la historia de un pueblo, cuando es escuchada, cambia la historia. Si es verdad que el otro es oprimido, su autodeterminación según virtudes reales (no los vicios-virtudes de la Totalidad cerrada) respira entre los intersticios del sistema: “Las víctimas no constituyen sujetos metafísicos, sino movimientos sociales que aparecen en las coyunturas históricas.”¹¹⁶ El Otro no es completa exterioridad en el sentido que es ajeno a la historia, pues la alteridad no se reivindica colocando al Otro como un nuevo sujeto que rechaza la totalidad social.

En “Filosofía de la liberación” se hace explícito la identificación de la ontología con una ideología de los dominadores (“clases dominantes”, “imperios del centro”) en la que hemos visto hay una correlación entre ser e identidad, en la que los entes entran como diferencia, no como lo distinto, habiendo sólo una forma de decir el ser. La ontología se traduce en praxis dominadora, “Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es; la periferia no es. Donde reina el ser, reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. El ser es; es lo que se ve y se controla.”¹¹⁷

¹¹⁶ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. Quinta edición. p. 11.

¹¹⁷ Ivi.,p. 17.

A la ideología como hegemonía del pensamiento de las clases dominadoras, se le opone la filosofía de la liberación. Hay una historia de la ética de la liberación no conceptualizada, un pensamiento crítico, que se descubre desde la voz del desierto con los profetas de Israel, la palabra viva que se cumple en la liberación del pueblo. Dice Dussel de los profetas:

“Estos personajes tienen ya un método (transexistencialmente manejado), no lo usan explicitando unas “categorías” (porque ya sería una filosofía de la Alteridad, que nunca poseyeron), pero en sus “escuelas” proféticas aprendieron cotidianamente la “manera” de criticar los acontecimientos. Se ve cómo conocen y saben aplicar la “categoría” de Totalidad (la *basar*), de Alteridad (el Otro: el pobre, la viuda, el huérfano, el creador YHVH – tetralogía sin significación óptica, ya que en su lugar leían siempre: “El Nombre” (*hashem*)), de dominación, alienación, liberación, etc. Sin dudas podemos decir que se trata de la tradición liberadora más importante que pueda constatarse en la historia mundial de todas las culturas...”¹¹⁸

Lo que busca Dussel es realizar una metafísica de la liberación del oprimido, exponerse para responder por el Otro, en sentido levinasiano, se traduce en la escatología de la proximidad, pues la proximidad se cumple en la praxis de liberación del oprimido. Que la proximidad tenga una finalidad, no significa instrumentalizar al Otro en vista de la liberación, pues es un proyecto que tiene su punto de partida en la revelación de la palabra del Otro, en exponerse para responderle ofreciéndole las manos llenas.

Moisés, un profeta que crece como egipcio, quien pudiendo tener la seguridad de un futuro tranquilo, decide correr el riesgo y dar la libertad al oprimido. Por qué lo hace? Por qué elige entregarse al

¹¹⁸ DUSSEL, Enrique. “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Vol II. p. 186.

Otro? Nacido como hebreo se hace egipcio pues es educado como tal, y por la gratuidad del amor se convierte al Otro para darle la libertad. Lo importante de rescatar la figura de Moisés, es remarcar la gratuidad del acto de ponerse de parte de los oprimidos, lo que Dussel llama amor-de-justicia, o en “Filosofía de la liberación” la pulsión, la gratuidad del aproximarse al oprimido.

Frantz Fanon escribe un libro “Piel negra, máscaras blancas”, en la periferia las clases opresoras han crecido heredando el pecado de Adán, justificando el pecado como mediación del bien de la Totalidad cerrada. Puede también surgir un Moisés, el profeta, que no es la figura del héroe carismático que libera a su pueblo, el profeta es el que es capaz de convertirse al Otro, de escuchar su llamado y servirle. Es el que escucha y obedece: “Obediencia precedente a la escucha de la orden, el anacronismo de la inspiración o del profetismo es, según el tiempo recuperable de la reminiscencia, más paradójal que la predicción del avenir a través del oráculo. “antes de que me llamen, yo responderé” (Isaias 65,24) – fórmula para seguir a la letra.”¹¹⁹ En “Filosofía de la liberación” más que hacer énfasis en la figura del profeta, del héroe, como lo ha hecho en *PELL*, remarca que la liberación del oprimido corre paralela a su autodeterminación: “La fe en el otro, lejos de ser un fideísmo pequeño burgués o elitista, no es sólo la posición del héroe, de la vanguardia ante el pueblo, sino que es la posición del mismo pueblo, ante sí mismo...”¹²⁰.

Dussel, de nuevo insiste en la prioridad del cara-a-cara frente al proyecto de liberación, es decir, frente a la futura Totalidad que por el servicio al Otro ha hecho justicia a sus reclamos, pero también dice que el cara-a-cara es una proximidad escatológica. Si el proyecto de liberación fuera una prioridad, en el sentido que absorbiera la alteridad del Otro, la metafísica de la liberación no rebasaría a la ontología en la que el ente es absorbido por el ser, en la que los otros son vistos como

¹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. “Altrimenti che essere o al di là dell’essenza” p. 189.

¹²⁰ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”, p. 66.

mediaciones. Anterior a la praxis de la liberación está el aproximarse, la inmediatez del cara-a-cara, un alguien que se resiste a ser instrumento del sistema. La acronía del cara-a-cara funda la responsabilidad por el Otro, riesgo que se corre en la gratuidad del amor, responsabilidad que forja la historia: “Pasa el tiempo en la espera de la proximidad futura alentada por el recuerdo de la proximidad pasada... La acronía del instante de la proximidad es, sin embargo, el punto de referencia de la historia: es donde comienzan las edades y las épocas, y donde terminan.”¹²¹

La praxis liberadora no se cumple, en la dialéctica totalitaria, por la que se mata al dominador convirtiéndose en uno nuevo, perpetuándose la ética de la dominación, en la que no se ha cambiado la violencia que ejerce la totalidad cerrada, sino que es una inversión del sistema vigente en donde el oprimido pasa a ser el opresor: “¿Optaremos por la vía marxista, donde hay que matar al Otro como dominador, convirtiéndonos entonces en nuevos dominadores? ¿Optaremos por una liberación en la alteridad? La liberación es reconstrucción del Otro como otro, sin matarlo sino convirtiéndolo. Esto significa un camino totalmente distinto, otro programa.”¹²² Es verdad que Dussel no opta por defender que el oprimido mate al opresor, prosiguiendo con el pecado del encerramiento en sí mismo y definiéndose en relación a los valores del sistema anterior. Pero también sostiene que los sistemas políticos tienen un ciclo vital: 1). El tiempo de la liberación, 2). El tiempo de organización del nuevo sistema, estado de apertura y justicia para los apenas liberados, 3). La estabilización del sistema, opresión y etapa productiva: “...toda alienación política, erótica, pedagógica o fetichista se consumará en su respectiva económica, en la subsunción del otro en la totalidad. En nuestra sociedad, el capital aliena al otro, lo compra, paga por su capacidad de trabajo...”¹²³ 4). El endurecimiento del sistema y la represión de los oprimidos. Junto con el ciclo de vida de un sistema político, sostiene que siempre habrá otro al que

¹²¹ Ivi., p. 33.

¹²² DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel E. «Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas» Enfoques Latinoamericanos No. 3. Editorial Bonum. Buenos Aires. 1975. p. 44.

¹²³ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 71.

el orden vigente no le haga justicia; para obtener los derechos que pide será necesario cambiar el sistema, pues en un sistema en donde el oprimido no tiene un lugar no basta con incluir nuevos derechos, la injusticia existe porque el orden es injusto. Si se es oprimido es justa la violencia de respuesta (diferente a la guerra de la ontología), la que es destinada a recobrase cada vez que el orden político desemboca en la inflexibilidad y en la represión del otro. Así la metafísica de la praxis de la liberación entra en una paradoja, tendrá que defender la violencia si es una violencia de respuesta, junto con la primacía del “arte militar” en el tiempo de la liberación (no el “arte militar” que defiende los imperios): “El que abre la Totalidad al Otro, cuando se intenta cerrar esa brecha, el hombre del servicio, tendrá que defenderse; entonces, paradójicamente, nos encontramos en la necesidad de tener que justificar la guerra defensiva justa. Esta doctrina no es una de las grandes artimañas del medioevo por el cual el fin justifica los medios. La fuerza es equívoca, y por lo tanto se la puede justificar. La cuestión queda planteada.”¹²⁴

Cuando la Totalidad se cierra al Otro, lo instrumentaliza, lo reprime y al final lo aniquila porque escucharlo significa el cambio del orden en su totalidad y en consecuencia consentir su muerte, la negación de la negación de parte del oprimido implica una violencia de respuesta. Si en *PELL* para Dussel es muy difícil que la Totalidad se abra al Otro, que acepte su muerte en vista de un orden nuevo (lo que significa la no recurrencia a la violencia de respuesta), en “Filosofía de la liberación” dada la descripción del ciclo que cumple un sistema, cuya última etapa es la represión y la aniquilación del Otro, la violencia es inevitable. Cómo salir de la dialéctica en la que el oprimido debe negar lo negado por el sistema para liberarse y fundar un orden diferente? La respuesta está en que la liberación tiene dos momentos: Negar lo negado por el sistema y afirmar lo que en el oprimido es exterioridad, es decir afirmar la alteridad del Otro, sus valores reales. En palabras de Dussel:

¹²⁴ DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel E. «Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas » Enfoques Latinoamericanos No. 3. Editorial Bonum. Buenos Aires. p. 44. 1975.

“El doble momento pasa desapercibido en la mera dialéctica como negación de la negación. Negar lo negado por el sistema es afirmar al sistema en su fundamento, por cuanto lo negado o determinado en el sistema (el oprimido) no deja de ser un momento interno en el sistema. Por el contrario, negar lo negado del sistema, concomitantemente a la afirmación expansiva de lo que en el oprimido es exterioridad (y por ello nunca estuvo en el sistema, porque es distinto, separado y fuera desde siempre), dicho doble momento de una sola actividad es la liberación.”¹²⁵

La exterioridad del Otro, es lo que nos tiene por decir, se revela en el sistema porque en el proceso de autodeterminación (que hace parte del proceso de liberación) dice la constitución real de su dignidad humana. El Otro es una persona que cuenta la historia de un pueblo. Irrumpe en la Totalidad revelando su rostro sufriente, no como máscara que sirve a un modo de producción*, sino como exterioridad frente al sistema. La relación del Yo-Otro, o mejor del sistema frente a la exterioridad, no es una confrontación entre dos individualidades sino más bien la experiencia frente a una exterioridad que tiene una historia. “El rostro como rostro interpelante, revelante, provocante, sólo en ese caso, es persona”¹²⁶, me exige un alguien al que debo acercarme con las manos llenas, pero no hay que olvidar que me interpela porque la Totalidad se ha cerrado, por lo que refleja la historia de un género, de una generación, de un grupo cultural, es otro que impulsa la historia, que está de frente a ella. “El describir la experiencia de la proximidad como experiencia individual, o la experiencia metafísica del rostro-a-rostro como una vivencia entre dos personas, es

¹²⁵ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 80.

* En “Filosofía de la liberación” cuando la Totalidad totalizada domina al Otro y lo convierte en instrumento para el cumplimiento del proyecto del Todo, esta apropiación se hace efectiva en un modo de producción que en este caso es injusto.

¹²⁶ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 60.

simplemente olvidar que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la historia popular.”¹²⁷

Paralelamente a la manera como avviene la revelación de la palabra del Otro (recuérdese el ejemplo de un joven que le dice a su amada “Te amo”) por semejanza, pero abriendo el panorama a una situación totalmente nueva, en “Filosofía de la liberación” Dussel nos habla del paso de un orden a otro en los mismos términos: “...todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: Semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta.”¹²⁸ Esto para ratificar el doble carácter de la relación, el Otro pide una proximidad que responda por su dolor, es el que se expone “...al traumatismo, como el que abre su camisa ante el pelotón de fusilamiento.”¹²⁹. Emerge entonces una situación concreta, pero a la vez, es una relación entre la exterioridad y el sistema, en la medida en que el Otro exigiendo los derechos que no están en el sistema, impulsa a la creación. Sacar a colación la exposición del Otro, en cambio de la exposición del Yo que llama el Otro (el rehén), es una alusión a Levinas, en la que le recuerda que es el Otro el que se arriesga a la aniquilación cuando grita su valor humano, es el que se pone frente al pelotón, a la fuerza coercitiva del sistema opresor, que le tiene miedo al cambio y al Otro perpetuando su dominio. El Otro no es simple negatividad, ni no-ser, cuando se autodetermina (revelación de las virtudes reales) más allá de ser víctima, privada de futuro si no intercede el profeta o el político futuro, es también una persona con biografía, un grupo cultural comprometido con la historia: “Para que se revele el rostro histórico-biográfico en la justicia es necesario movilizar las instituciones, las funciones, la totalidad sistematizada...La desfijación de las funciones exige relanzar el sistema como totalidad en una movilización dialéctica que deje en

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 62.

¹²⁹ Ivi., p. 63.

libertad a la persona.”¹³⁰ Más que de oprimido estaríamos hablando de un sujeto de la exterioridad, en el momento en el que el Otro se reivindica como libre frente al sistema opresor.

Es la ratificación de una posición, diciéndole a Levinas que no porque la alteridad del Otro se comprometa con la historia ello significa la negación de su exterioridad: “La categoría de exterioridad, como hemos dicho arriba, puede entenderse de manera equivocada y pensarse que lo que está “más allá” del horizonte del ser del sistema lo es de manera total, absoluta y sin ninguna participación en el interior del sistema... Ninguna persona, en cuanto tal, es absolutamente y sólo parte del sistema. Todas, aún en el caso de las personas miembros de una clase opresora, tienen una trascendencia con respecto al sistema, interior al mismo.”¹³¹ El Otro ante el sistema es igualmente “trascendencia interior” o “esperanza de exterioridad cumplida”, es la justicia social que ha respondido a los reclamos del Otro, por lo que es posible reivindicar la exterioridad que corresponde a un orden futuro o esperar una utopía concreta, separar la persona de la función social.

Cuando el oprimido se une con otro oprimido para reclamarle al sistema sus derechos, o cuando el Yo convertido al Otro - el profeta o el rehén-, ofrece la propia vida para salvar la vida del esclavo, sucede que los unos son aniquilados pues se convierten en una amenaza para la permanencia del sistema, mientras que los otros traicionando a la totalidad son perseguidos y asesinados. Por ejemplo, actualmente las declaraciones del NIC, el Consejo de Inteligencia de los Estados Unidos (que trabaja con 13 organismos estatales, incluyendo la CIA y se asesora con expertos de ese y de otros países) en el proyecto “Global Trends 2020 -Mapping the Global Future” considera la

¹³⁰ Ivi., p. 81.

¹³¹ Ivi., p. 64.

problemática indígena de los países Latinoamericanos como una amenaza futura a su hegemonía, incluyéndola en el “eje del mal” junto con Irán, Irak y Corea del Norte. Dice José Aylwin, abogado del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera de Temuco (Chile) que en Estados Unidos hay “una percepción sobre los pueblos indígenas como un factor de desestabilización y terrorismo”, que contribuye a que en algunos gobiernos latinoamericanos se opere una “criminalización de sus demandas”...”¹³²

La responsabilidad por el Otro, no es según Levinas, “el principio activo de la destrucción del orden antiguo.”¹³³, no significa emprender el camino de la praxis de la liberación. Por qué elegir este camino? El mundo está organizado geopolíticamente, Dussel no nos dice que sea un deber, pero el no tomar partido, es estar de la parte del orden injusto (el capitalismo actual, cuyo origen fue el ethos del dominador - no la ética protestante como dice Max Weber -, la acumulación del capital proveniente del oro de los indios y la esclavitud de los negros: “Cumpliendo las leyes, Francis Drake, pirata de profesión, asesino de débiles mestizos y violador de mujeres, asoló las costas latinoamericanas y recibió por premio poder asegurar sus robos en los bancos de Londres y recibir el honor de ser un “Sir” de su británica majestad.”¹³⁴). Ser responsable por el Otro, sin embargo, no es comprometerse ciegamente con el proyecto de liberación, si fuera así no sería más que entrar en la dialéctica en la que el oprimido debe negar lo negado por el sistema para liberarse, asesinar al opresor, quedando la alteridad englobada por el sistema, sería también la aniquilación del Otro.

¹³² GONZALES, Gustavo. “En la mira del Departamento de Estado el eje indígena del mal” 7 de junio del 2005. Red Voltaire.

¹³³ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 79.

¹³⁴ Ivi., p. 75.

Por qué el profeta decide arriesgar la vida por el Otro, por qué el oprimido grita su exterioridad? Para Dussel igual que para el Levinas del 74' "La responsabilidad es obsesión por el otro", y a diferencia del último "es religación con su exterioridad"¹³⁵. El Deseo, el amor-de-justicia, o lo que en "Filosofía de la liberación" Dussel llama la pulsión implica subvertir la realidad vigente, escuchar la exterioridad que juzga, para procurar justicia social, la "pulsión de alteridad" es análoga a esperar un orden nuevo que se construye con el Otro. Es una necesidad, mejor una obligación, así como para Levinas el rehén no tiene otra salida que responder, "Condición de rehén –no elección: si hubiera elección, el sujeto habría salvaguardado su en *cuanto a sí* y los desahogos de la vida interior, mientras que su subjetividad, y su mismo psiquismo, es el *para otro*, mientras su mismo *porte de independencia consiste en soportar al otro – en expiar por ello.*"¹³⁶

El paso al orden nuevo, permite cumplir la exterioridad del Otro, quien no se define por la función que cumple en el sistema, ensanchando el intersticio, la luz que entra le devuelve la mirada a quien fue instrumentalizado. La proximidad tiene un fin: la praxis de la liberación, el oprimido ofrece la vida por la felicidad de una nueva proximidad, y a su vez el profeta da la vida por la liberación del oprimido. Dussel llega a decir: "La auténtica política liberadora aconseja al héroe liberador y al pueblo hasta dar la vida por el orden nuevo...Es esperanza paciente y activa de la liberación del oprimido, que sabe mantener firme el timón en vista del fin estratégico aunque haya que hacer muchas reformistas concesiones tácticas."¹³⁷ Si el Otro está dispuesto a morir por su libertad, qué diferencia la praxis de la liberación de la instrumentalización del Otro en la Totalidad cerrada? Es acaso la fe en la revelación de la palabra del Otro, el momento analéctico lo que es necesario para la humanización de un movimiento dialéctico? Este es el punto al que no quería llegar un Levinas. Quién liberará al futuro muerto (el profeta o el Otro que dan la espalda a la Totalidad) que tiene el

¹³⁵ Ivi., p. 79.

¹³⁶ LEVINAS, Emmanuel. "Altrimetni che essere o al di là dell'essenza". p. 171.

¹³⁷ DUSSEL, Enrique. "Filosofía de la liberación". p. 84.

deber de liberar a los futuros oprimidos, que son a su vez futuros muertos en el sistema opresor? Que tristeza tan profunda...Quién no cree que fuesen justas la guerras de independencia de la corona española de las colonias del “nuevo mundo”? Y sin embargo, Orlando Fals Borda en su libro “Las revoluciones inconclusas de América Latina 1809-1968” nos dice que la guerra de independencia en la Nueva Granada no contó con el apoyo popular porque en la colonia los miembros de las clases populares condicionadas psicológicamente por las instituciones políticas y religiosas de la época preferían la tranquilidad relativa que les ofrecía el rey a la guerra que implicaba las luchas de independencia:

“Por eso no sorprende encontrar a grupos campesinos e indígenas llorando al conocer la noticia de que ya no había más rey...En consecuencia, los miembros de las clases populares, por regla general, fueron reclutados por el ejército a la fuerza, siempre que se les encontrara imprevistamente en sus comunidades, sin que hubieran huido antes a los bosques. Con frecuencia se hallan en las memorias de guerra y en los relatos de viajeros aterradoras descripciones de reclutas en cadenas.”¹³⁸

Es verdad que una responsabilidad dolorosa conmueve al que está al servicio del Otro, al que devuelve el rostro a la máscara por la gratuidad del amor cumpliendo en el orden nuevo la justicia social. Esta responsabilidad “abrumadora, más agobiante que las cárceles y las torturas pasadas o siempre posibles, moviliza al liberador para procrear la historia hacia su término más justo, más humano.”¹³⁹, pero qué pasa si en este andar se pierde la humanidad recobrada de los rostros que habían sentido la humillación convirtiéndose en un fuego inapagable, en una guerra de 60 años?...y todavía no se han contrarrestado los casi 200 años de imperialismo y los 513 de racismo y

¹³⁸ FALS BORDA, Orlando. “Las revoluciones inconclusas de América Latina 1809-1968”. p. 22.

¹³⁹ DUSSEL, Enrique. “Filosofía de la liberación”. p. 99.

aislamiento. Clara está la violencia en la época de los imperios, pero como dice Levinas, “El verdadero problema de nos-otros occidentales no consiste tanto en rechazar la violencia, sino en interrogarnos a propósito de una lucha contra la violencia que – sin languidecer en la no-resistencia al Mal – pueda evitar la institución de la violencia a partir de esta misma lucha.”¹⁴⁰

¹⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. “Altrimenti che essere o al di là dell’essenza.” p. 219.

Conclusiones

El Otro, no sólo se define por la función que cumple en la sociedad, pero tampoco es exterioridad que no responde a la historia. La exterioridad del Otro, es la manera de revelarse que lleva a la novedad de la historia, a la creación de una nueva etapa, hija de la anterior, análoga. Es esta la historia que Dussel describe como la que parte de un momento analéctico, es decir de la palabra reveladora del Otro, de los reclamos que le hace a la Totalidad, de los valores reales que constituyen su dignidad humana, queriendo superar la supuesta abstracción de la relación Yo-Otro para traducirla en una relación entre la Totalidad abierta y la exterioridad del oprimido.

Exterioridad del Otro, la revelación del rostro, que según Dussel es “igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad...”, esto para decirnos que la relación hombre-hombre que hallará justicia en el pensar la relación hermano-hermano; padre-hijo; mujer-hombre, es decir en una dimensión política, pedagógica y erótica, se expresa geopolíticamente - si se parte de la dialéctica del dominador -, en una relación entre el sujeto dominador nordatlántico y la periferia, entre las oligarquías nacionales y las masas populares. Partir de la totalidad y la exterioridad, implica que a Dussel no se le pueda encasillar dentro de las categorías bipolares de la modernidad, porque parte de la exterioridad y no de la diferencia de un otro englobado en la Totalidad, la diferencia no se piensa con el instrumental dialéctico, un movimiento que “arrastra las oposiciones y las supera, negándolas y asumiéndolas, en los opuestos superiores más elevados. Es un ir-más-allá que sin embargo queda en la inmanente interioridad de la subjetividad absoluta.”¹⁴¹

¹⁴¹ DUSSEL, Enrique. “Método para una filosofía de la liberación” Ed. Sigüeme. Salamanca. 1974. p. 107.

Así, la política tiene su origen en la ética, en la proximidad que tiene una finalidad, sin que esto signifique que la proximidad se de porque haya una finalidad, o que la finalidad sea predefinida. Si para Levinas la ética no es una rama de la filosofía sino la filosofía primera, para Dussel la ética implica una política, por eso llega a decir que lo grave de la dialéctica hegeliana en la que hay una identificación “de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico”¹⁴², es que inmortaliza en un universalismo homologante la subjetividad europea, justificando el asesinato del Otro, “«El ser es, el no ser no es». El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos.”¹⁴³

La unión entre ética y política, la complementariedad entre el profeta y el político del orden futuro, pues el profeta sin el político es un utópico y el político sin el profeta es un tirano, esta unión es necesaria porque el que es indiferente (es decir lo que se da en una relación que se queda en lo particular) y no considera lo ético-político, colabora con el dominador. La proximidad debe ser escatológica. En Dussel la exterioridad es la que permite hablar de una historia que no sea el eterno retorno de lo mismo, si la historia es un seguirse de etapas nuevas, no idénticas sino análogas entre sí, entonces se da porque nacen de lo que el Otro tiene por decir. Es un movimiento dialéctico que no tiene como fin la humanidad entera, el ser o el Espíritu Absoluto, sino que su finalidad parte de la creación conjunta con un rostro que se revela. “Una exterioridad se levanta *tras* el horizonte de mi mundo. Exterioridad nunca del todo franqueable, por esencia in-superable. Ese resto inmenso de exterioridad deja siempre abierto un ámbito a la dialéctica, no ya como dialéctica de la naturaleza, sino de la historia. El otro, como libre y que exige justicia, instaura una historia imprevisible.”¹⁴⁴

¹⁴² Ivi., p. 114.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ivi., p. 173.

BIBLIOGRAFÍA

- DUSSEL, Enrique. “América Latina: Dependencia y liberación.” Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. 1973.
- “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo I. Siglo XXI Argentina Editores S.A. Buenos Aires. 1973.
- “Para una ética de la liberación Latinoamericana” Tomo II. Siglo XXI Argentina Editores S.A. Buenos Aires. 1973.
- “Filosofía de la liberación” Editorial Nueva América. Quinta edición. Bogotá. 1996.
- Artículo “*Sensibility and Otherness in Emmanuel Lévinas*”
- BARBER Michael. “Ethical hermeneutics. Rationality in Enrique Dussel’s Philosophy of Liberation”. Fordham University Press. New York.
- BESSIS, Sophie. “L’Occidente e gli altri. Storia di una supremazia.” EGA Editore. Torino. 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. “Altrimenti che essere o al di là dell’essenza”. Editoriale Jaca Book SpA, Milano. 1983.
- “Totalidad e Infinito”. Cuarta Edición. Ediciones Sígueme- Salamanca 1997.
- “Entre nosotros” Editorial Pre-Textos, España, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. “Essere e Tempo”. traduzione di Pietro Chiodi. Longanesi & C., Quinta edizione. Milano. 1976.