



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

*Aproximaciones en torno a la exterioridad en la Filosofía de la
Liberación*

Titulación mediante tesis y examen profesional

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Joel Marcelo Hernández Cerón

Asesora: Dra. Berenice Carrera Testa

Fecha: mayo 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, trabajadores incansables, referentes de digna lucha.

Y a los excluidos y marginados de México, de cuya sangre se alimenta este país.

Índice

Introducción	7
1. De la Filosofía de la Liberación a la liberación de la filosofía latinoamericana	15
1.1 La exterioridad de las víctimas: una herida que no cierra	15
1.2 Fenomenología y crítica a la ontología de la dominación	41
2. Dos paradigmas de Modernidad	57
2.1 La lógica totalizadora y la exterioridad en la Modernidad	60
2.1.1 Superación de la dialéctica ontológica	68
2.1.1.1 Los poshegelianos y la cuestión de la exterioridad	69
2.2 El “mito de la Modernidad” y el eurocentrismo	79
2.2.1 La deconstrucción del eurocentrismo y la crítica de la “Modernidad”	87
3. Exterioridad y Modernidad	95
3.1 De la dialéctica de la Totalidad a la analéctica de la Alteridad	96
3.2 Filosofía de la liberación	100
3.2.1 Totalidad	100
3.2.2 Exterioridad	101
3.3 Lectura dusseliana de Marx: “trabajo vivo” y exterioridad	103
3.3.1 Exterioridad y pobreza	105
3.3.1.1 Las distintas figuras de la exterioridad en el sistema capitalista	106
3.3.2 Trabajo vivo y liberación	108
Conclusiones	111
Bibliografía	119

Introducción

La categoría de “exterioridad” ha sido estudiada por el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel en su *Filosofía de la Liberación*, enfocándose en la situación de dominación económica, cultural y política que viven los pueblos latinoamericanos. Dicha categoría la utiliza Dussel para plantear la crítica a la racionalidad moderna desde el *ego cogito* cartesiano hasta la voluntad de poder de Nietzsche, que evaluó como “experiencia fáctica” de profundas implicaciones ontológicas.

Este trabajo mostrará que la categoría de “exterioridad” le permite a Dussel la elaboración paulatina y rigurosa de un sistema categorial que, desde América Latina, pueda proponer una crítica a la filosofía europea. Asimismo, señalará cómo con dicha categoría Dussel lleva a cabo una crítica a la “Modernidad”, sin negar la relevancia del pensamiento occidental; pero resaltando la necesidad de la transformación de esta concepción del mundo.

La propuesta de Dussel se puede comprender como un posicionamiento geopolítico del saber¹. A partir de una perspectiva de interpelación y de diálogo, Dussel construye categorías propias para explicar la realidad latinoamericana. Así, la filosofía dusseliana formula una serie de categorías que fundan una crítica al eurocentrismo y buscan crear espacios para una “filosofía barbará”² a fin de reivindicar las culturas originarias en la historia universal y constituir un lugar de enunciación propio, aportando a la vez fundamentos nuevos que permitan una transformación de la realidad latinoamericana y de los excluidos del sistema vigente.

En su arquitectónica filosófica, Dussel ha sabido elaborar nuevas categorías de análisis para examinar la realidad conflictiva, las relaciones de injusticia y de

¹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 18.

² *Ibidem*, p. 42.

sometimiento estructural o la problemática de la pobreza y la exclusión en América Latina. Concretamente, Dussel confronta dos categorías: “Totalidad” y “Exterioridad³”, fundamentales en el filósofo mendocino para analizar y comprender la situación socio-política de América Latina⁴. “Totalidad” es la categoría utilizada por la filosofía occidental para pensar el sistema vigente, en función de que da cuenta de la dinámica interna y orgánica de sí misma impulsada por su propia negatividad, es decir, es el resultado de todas las posibilidades y tipos de relaciones que puedan surgir o hayan surgido entre sus partes⁵. En tanto “Exterioridad”, categoría tomada por Dussel de la obra *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad* (1961), de Emmanuel Levinas, quien le da el sentido de alteridad⁶, es la más importante para la Filosofía de la Liberación dusseliana porque dota del instrumental interpretativo para comenzar la crítica desde la periferia, desde los oprimidos, y permitirá llegar a un nuevo discurso filosófico a nivel mundial que abrirá un horizonte teórico ignorado por los filósofos europeos que usan estas categorías⁷. Para Dussel, en base a esta categoría se organizan e interpretan el resto de las categorías de la Filosofía de la Liberación, así que por su relevancia el presente estudio se abocará a examinarla.

Dentro de este marco, cabe preguntarse: ¿Cómo una filosofía, cuyo fundamento sea la “exterioridad de las víctimas”, puede desarrollar un proyecto utópico liberador? Para determinar el tratamiento que Dussel desarrolla sobre la categoría de “exterioridad”,

³ La palabra exterioridad viene del latín *exterius* (de más afuera, el más externo de un par de dos) comparativo de superioridad de *exter* o *exterus* (de fuera), y del sufijo *idad* que da lugar a sustantivos abstractos que indican cualidad, acción o conducta. *Breve Diccionario epistemológico de la lengua española*, Guido Gómez Silva, Colegio de México, 1988, p. 292.

⁴ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Siglo XXI, México, 2014, en particular el §. “Lo otro” como “el Otro” escatológicamente dis-tinto.

⁵ “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo.” Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 16.

⁶ “Lo Otro metafísicamente deseado no es “otro” como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este “yo” este “otro”” Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. Tr. Daniel E. Guillot. Ediciones Sígueme Salamanca, España, 2002, p. 57.

⁷ Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica, México. 2011, p. 76.

punto de partida de una crítica a la “totalidad” del sistema, es necesario hacer un recorrido conceptual por las principales categorías que Dussel desarrolla a lo largo de su obra. Esta categorización va construyendo el marco dentro del cual se interpreta el sentido de la liberación para el autor.

Dada la cantidad de obras publicadas por Dussel (más de 50 libros y decenas de artículos filosóficos) y de la erudición en su formación, considero estratégicamente inabarcable la descripción del desarrollo de la categoría de “exterioridad” en toda su obra. En consecuencia, he optado por enmarcar mi investigación en un *corpus* que incluye textos tanto de la etapa de origen de la Filosofía de la Liberación, como de su examen pormenorizado de la obra de Marx y del diálogo con la modernidad europea⁸. Tomando como ejes, a modo de hitos de su pensamiento, cinco de sus obras: *Método para la filosofía de la liberación*, fruto de un curso universitario de 1970; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada en 1973; *Filosofía de la liberación*, escrita a su llegada a México en el año 1976; *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, de 1985; y *1492 El encubrimiento del otro*, conferencias llevadas a cabo en Frankfurt, Alemania en 1992.

Se han desarrollado una amplia cantidad de trabajos específicos sobre la obra de Enrique Dussel. Sin embargo, es necesario destacar el importante aporte de Pedro Enrique García Ruiz, cuyo texto *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, desarrolla de manera importante una introducción a las complejas fuentes temáticas de la filosofía dusseliana. Esta obra es una referencia indispensable por su análisis detallado de la etapa de gestación de la Filosofía de la

⁸ Dussel, Enrique, *Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, pp. 135-166. Otra referencia es el artículo *Hermenéutica y liberación* donde Dussel realiza una periodización de su propio pensar hasta 1991 en tres etapas: “hacia una simbólica latinoamericana”, “el origen de la filosofía de la liberación” y “de la pragmática hermenéutica a la económica”.

liberación latinoamericana. Sin embargo, este texto no trata de manera explícita la cuestión de la “exterioridad” como punto de partida de una crítica a la modernidad.

El objetivo general que se pretende alcanzar en esta investigación se sintetiza en:

- Determinar la función, importancia y evolución de la categoría de “exterioridad”, a través del análisis de la crítica a la modernidad efectuada en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, así como su articulación con una propuesta política para América Latina.

Dicho objetivo general se articula en algunos objetivos particulares que sirven para orientar el análisis de la tesis:

- Analizar el devenir de las categorías “totalidad” y “exterioridad” en los planteamientos fundamentales de la arquitectónica de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel.
- Explicar la concepción dusseliana de la “modernidad” a partir del análisis del “mito de la Modernidad” encubridor de la cara dominadora de la modernidad.
- Desarrollar la conceptualización de la categoría de “exterioridad” en la etapa de formación de la Filosofía de la Liberación dusseliana y su inserción en la crítica a la modernidad.
- Identificar los elementos constitutivos de la crítica a la modernidad en la Filosofía de la Liberación dusseliana a través de la propuesta filosófico-política que parte desde la “exterioridad” de los excluidos del sistema imperante.

El método de trabajo utilizado en esta investigación primordialmente será histórico-cronológico. Con el fin de mostrar la evolución de la categoría de “exterioridad” en la crítica a la modernidad de la Filosofía de la Liberación dusseliana, se pretende practicar una hermenéutica crítica de la obra en el marco del debate ético-político contemporáneo.

Metodológicamente el estudio se dividirá en cuatro capítulos, los cuales tendrán sus propias peculiaridades en el método según el objeto de estudio a desarrollar en cada caso concreto:

En el primer capítulo se expondrá el horizonte histórico-filosófico en el cual surge y se desarrolla la categoría de “exterioridad”, donde se describirán sintéticamente los planteamientos que retoma Dussel en la construcción de su marco categorial para la construcción de la Filosofía de la Liberación.

Este marco categorial que Dussel ha desarrollado a partir del descubrimiento de la filosofía de Emmanuel Levinas y su “exterioridad”, le ha permitido entender la insuficiencia de la ontología eurocéntrica, y sobre todo, determinar la dominación que significa la comprensión del “ser”, tal y como se ha abordado a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Cabe mencionar que en *Totalidad e Infinito*, Levinas propone no una ontología que se interesa exclusivamente por el “ser”, sino una ética como filosofía primera, donde el “Otro” no sea algo puesto por mi conciencia o por mi “ser en el mundo”⁹. Apoyado en Levinas, Dussel da cuenta de la dominación de Latinoamérica y sostiene su crítica a la totalidad ontológica, presentando como alternativa una “meta-física de la alteridad”, respetuosa de los otros, de los excluidos por el sistema dominante, ya se trate de individuos o culturas. Sin embargo, para Dussel, aún en Levinas quedan resabios de la comprensión eurocéntrica del “ser”¹⁰. El “Otro” levinasiano conserva la abstracción de la indeterminación material del “*Dasein*” heideggeriano, por lo que sigue siendo un concepto equívoco. La originalidad de Dussel al respecto reside en que su propuesta se sitúa desde el lugar que ha sido dominado, explotado y negado por ese sistema. Así,

⁹ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977.

¹⁰ Dussel, Enrique, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Editorial Bomum, Buenos Aires, Argentina, p. 8.

Dussel reflexiona sobre la posibilidad de abrir esta “totalidad” a la alteridad, logrando por lo tanto superar el horizonte de la modernidad europea.

En el segundo capítulo se elaborará un compendio del proceso filosófico con el que Dussel pretende asumir la realidad latinoamericana, para describirla y transformarla, intentando analizar algunas formulaciones de la concepción dusseliana sobre el nacimiento de la modernidad. Para ello, se recurrirá a un análisis propiamente hermenéutico, tanto de la realidad descrita por Dussel como de la misma formulación filosófica dusseliana de la modernidad.

Si consideramos a América Latina como actor geopolítico, la presente crisis del sistema capitalista evidencia la actualidad de la problemática eurocéntrica, por lo que no sólo es necesario, sino urgente superar la pretensión universalista impuesta por la modernidad y el eurocentrismo. Para comprender mejor la teorización de la “exterioridad”, es menester recurrir al análisis histórico-filosófico que Dussel desarrolla. Nuestro autor elabora un sistema con rigor categorial, pero buscando originalidad y autenticidad interpretativa en la filosofía latinoamericana a partir de la historia de sus pueblos, cuya lucha por la afirmación de su vida comenzó en 1492 con la llegada de sus verdugos. Para Dussel el elemento determinante de la modernidad es la invasión europea de América, ya que a partir de esa fecha histórica, la Europa católica y luego también protestante, salen de la periferia del mundo, para convertirse en un nuevo patrón de poder mundial. Modernidad y colonialismo fueron fenómenos concomitantes, según este filósofo de la liberación, para el desarrollo del capitalismo.

De esta manera, Dussel afirma que hay dos conceptos de modernidad: uno eurocéntrico y otro mundial. El primer sentido entiende a la modernidad como un proceso de emancipación, que se cumple en Europa fundamentalmente en el siglo XVII, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón, que abre a la humanidad a un nuevo

desarrollo del ser humano. La segunda visión de la modernidad define como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser Europa centro de la Historia Mundial, a partir de las ventajas comparativas ganadas con la colonización de América por parte de España y Portugal. Dussel no niega el primer sentido de la modernidad, pero lo subsume y lo explica por el segundo. Así, la racionalidad europea ha impuesto a América no sólo su poderío militar y económico sino también su cultura, idioma y religión, América Latina entra en la modernidad como la “otra cara” dominada y encubierta. En esa relación dialéctica de la modernidad, no se respeta al “Otro”, sino que se le somete e introduce en su lógica de la “totalidad”. Frente a ello, la Filosofía de la Liberación propone el “método analéctico”¹¹, respetuoso de la alteridad del dialogante, así como defensor de una nueva totalidad, que se configure bajo la responsabilidad ética de respetar los derechos de todos los individuos y colectivos políticos y culturales.

El capítulo tercero pretende abordar sincrónicamente la estructura de la Filosofía de la Liberación propuesta por Dussel como una crítica y superación de la filosofía moderna. Este capítulo estará destinado a profundizar en la construcción de algunas categorías derivadas de la categoría fundamental “exterioridad” en la arquitectónica dusseliana. De este modo nos percataremos de la génesis del pensamiento en nuestro filósofo, así como de sus posteriores avances y modificaciones. Se adoptará una metodología que muestre la organicidad del pensamiento filosófico de Dussel, pretendiendo mostrar el interés que representa una crítica a la modernidad.

Para Dussel, si se pretende superar la modernidad habrá que negar la negación producida por el mito de este proceso de aculturación, esto es, afirmar la alteridad del “Otro” negado y negar la inocencia de este proceso, descubriendo la cara oculta y esencial

¹¹ Enrique, Dussel. *Método para una Filosofía de la Liberación*. Ediciones Sígueme Salamanca, España, 1974.

a la modernidad: el mundo periférico colonial, el indígena sacrificado, el negro esclavizado, etcétera. Sólo entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”, entendida como falacia desarrollista de la razón ilustrada y eurocéntrica. Esto es posible cuando éticamente se descubre la dignidad del “Otro”, entonces la razón moderna es trascendida, no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta y hegemónica. No se trata, dice Dussel, de un proyecto pre-moderno, ni anti-moderno, ni post-moderno, sino “trans-moderno”¹², por subsunción real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada, por negación de su carácter mítico que justifica la inocencia de la modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional. En la actual coyuntura, la categoría de “exterioridad” permanece vigente, puesto que la afirmación unívoca, unilateral del sistema continúa negando la posibilidad de vida de las masas excluidas del continente.

Finalmente concluiremos analizando un paradigma filosófico crítico de la modernidad que no sería tal si renunciara a la búsqueda racional de alternativas a la globalización neoliberal, desde la perspectiva de sus víctimas. Por eso me parece necesario revisar las tesis clásicas de la Filosofía de la Liberación tales como: la opción por la “exterioridad” de los empobrecidos y excluidos como lugar privilegiado para conocer y transformar la realidad histórica, la concepción de la filosofía como actividad teórica que ilumina y orienta una praxis histórica de liberación y la propuesta de una meta utópica del proceso liberador. Concretamente, se intentará poner de manifiesto de qué modo se vincula la dialéctica hegeliana, el materialismo de Marx y la ética levinasiana con la propuesta de la Filosofía de la Liberación.

¹² Enrique, Dussel. *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 18

1. De la Filosofía de la Liberación a la liberación de la filosofía latinoamericana

1.1 La exterioridad de las víctimas: una herida que no cierra

Comprender el sentido que en la filosofía de Enrique Dussel tiene la categoría de exterioridad implica la determinación de un campo teórico a partir del cual se desarrolla una deconstrucción tanto de la ética, como de la política. Pero, se trata además de la delimitación de una época histórica precisa¹³. En efecto, el planteamiento filosófico de Dussel se crea y se desarrolla en el marco de los movimientos de descolonización en el mundo, a la vez que comienzan a surgir y crecer las luchas de insurrección en el continente latinoamericano. Así, esta propuesta teórica constituye un intento de reaccionar ante un sistema basado en la anulación de la alteridad y la imposición de un modelo único.

Sin poder reconstruir todo el discurso dusseliano debido a la ingente cantidad de volúmenes de que consta su obra, este apartado pretende aproximarse a la comprensión de un sistema filosófico que plantea la filosofía como una disciplina fundamentalmente enraizada en la praxis, es decir, en la interpelación crítica de su tiempo y su lugar. La producción teórica de Dussel ha consistido en la conceptualización rigurosa y progresiva de un marco categorial que, desde América Latina, se articula a la cuestión de la “exterioridad de las víctimas” como punto de partida de un proyecto utópico liberador.

La realidad latinoamericana está determinada por la violencia del expolio, por la crueldad de la pobreza y de la dominación de un continente que emerge ante el expansionismo colonial occidental como lo otro, es decir como una entidad distinta a lo que es Europa. Contra esta situación, se necesitan por tanto, desde la filosofía, nuevas

¹³ Beorlegui, Carlos, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Universidad de Deusto, p. 733 y ss.

categorías que expresen y consigan dar sentido a esta realidad y a las contradicciones del mundo actual de una manera crítica. Por ello, la propuesta de Dussel se deriva de un posicionamiento geopolítico epistemológico. La filosofía dusseliana suministra una serie de categorías que fundan una crítica del pensamiento eurocéntrico con la que pretende reivindicar el lugar del “mundo periférico” en la Historia Mundial, contribuyendo así a una transformación de la realidad latinoamericana y de los pueblos oprimidos en general.

Primeros años

Para abordar filosóficamente el proceso biográfico de Dussel, descripción que da sentido a la elaboración racional de una obra, se pretende seguir los pasos del autor desde su propio testimonio¹⁴. Enrique Dussel Ambrosini nació el 24 de diciembre de 1934, en la Paz, un pequeño pueblo de la provincia de Mendoza en Argentina. Descendiente de migrantes europeos que llegaron a América a mediados del siglo XIX (su bisabuelo era originario de Alemania, socialista y luterano), puso en cuestión sus raíces culturales para convertirlas en objeto de estudio y tomar conciencia de su “ser” latinoamericano. Dussel nos describe su encuentro con la pobreza del pueblo latinoamericano desde su niñez: “...las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo”¹⁵. Estas experiencias son parte del fundamento sobre el cual se constituirá la categoría de “exterioridad”, a la que asignará una función fundamental en su sistema.

¹⁴ Se seguirá lo planteado por Dussel en los artículos autobiográficos: “De la “fenomenología hermenéutica” a la “filosofía de la liberación”” publicado en *Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación. Con la respuesta de Karl-Otto y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, y “En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)” contenido en el número 180 de la revista *Anthropos: Un proyecto ético y político para América Latina*, Barcelona, 1998.

¹⁵ Dussel, Enrique, *Un proyecto ético y político para América Latina*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 14.

Durante su adolescencia, dentro de la militancia en los grupos de la democracia católica, la experiencia de la “exterioridad” aparece de nuevo intensamente a través por ejemplo de la visita a los hospitales de niños deficientes mentales. Dussel narra cómo con sus compañeros: “...devorábamos las obras de San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero integrado al compromiso social, gremial, político”¹⁶. Así, la experiencia de la pobreza de su provincia natal va a irrumpir, continuamente, como un primer acercamiento al sufrimiento y a las condiciones sociales que lo producen. De esta forma, el momento de juventud sienta las bases de una conciencia social que asimila el sufrimiento del Otro dentro de una perspectiva común.

En 1952 ingresa a la Universidad Nacional de Cuyo, donde se formó en una sólida tradición intelectual que puso especial énfasis en su formación ética y de compromiso social hacia la izquierda militante. Seguidor democrático de Jaques Maritain, a los 23 años terminó su licenciatura y becado partió para Europa con el objetivo de realizar su doctorado en la Universidad Complutense de Madrid.

La experiencia europea 1957-66

Después de su doctorado en Madrid (1957-1959), Dussel atravesó toda Europa y llegó a Israel, donde trabajará dos años, de 1959 a 1961, como carpintero en una cooperativa de trabajo organizada por el sacerdote católico Paul Gauthier. Dussel calificará posteriormente esos años como: “la “experiencia originaria” que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por día, entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción”.¹⁷

¹⁶ Óp. Cit., p. 15.

¹⁷ Ibídem, p. 17.

Estando en Israel, Dussel descubre en Palestina el origen profundo de América Latina: “Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos”¹⁸. Esta experiencia provoca un cambio fundamental en la perspectiva del filósofo. Por una parte, la convivencia con los obreros compartiendo con ellos el trabajo y su forma de vida; y por otra, la influencia decisiva del “sacerdote obrero” Gauthier, quien adopta la mirada del pobre como compromiso ético; de fondo, el acercamiento con el Oriente semítico, le posibilitará una comprensión profunda del horizonte intencional de la cristiandad.

De esta experiencia surgirán las dos primeras obras de Dussel, *El humanismo helénico*¹⁹ y *El humanismo semita*²⁰, escritas en Francia entre 1961 y 1964, pero publicadas años después (en 1975 y 1969 respectivamente) en la ciudad de Buenos Aires. Junto con *El dualismo en la antropología de la cristiandad*²¹ (redactada hasta 1968 y publicada en 1974) estas obras integran su trilogía hermenéutica antropológico-ética sobre griegos, semitas y cristianos.

En este periodo de la obra dusseliana ya se vislumbra el proceso de formación de la categoría de exterioridad, así como de la metodología analéctica. Dussel pondera que América es heredera de la tradición cultural occidental, sin embargo, al mismo tiempo, se encuentra en una posición de exterioridad con respecto a esa totalidad. La particularidad propia de la realidad regional radicaría en el “núcleo ético mítico” que

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ Dussel, Enrique, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1975.

²⁰ Dussel, Enrique, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1969.

²¹ Dussel, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires Argentina, 1974.

sustenta la cultura latinoamericana desde su base y cuya expresión paradigmática se encuentra en el sincretismo cristiano-amerindio de la religiosidad popular. En efecto, para Dussel la cristiandad mestizo latinoamericana es lo que da forma a nuestra cultura. De allí surgirían estructuras antropológicas, ontológicas y morales que, aún sin haber sido tematizadas filosóficamente, constituirían un “complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia”²². En este contexto yace la herencia semítica de la cultura latinoamericana. Así, en un intento de reconstrucción crítica del pensamiento latinoamericano, el autor realiza su primer esbozo de negación de la ontología, mientras propone una “meta-física alterativa”, elaborada a partir del núcleo ético-mítico semita.

Al comenzar sus estudios en Francia, Dussel concebía a América Latina como una cristiandad específica, el momento americano de la cristiandad, civilización surgida de la expansión de la fe cristiana y de su aculturación dentro del imperio romano-helenístico. Dussel plantea que es equívoco interpretar a la cristiandad como un sincretismo entre helenismo y cristianismo, sosteniendo por el contrario que se trató de: “... la adopción por parte del cristianismo de una lengua e instrumental lógico, al nivel óntico y ontológico, pero no al nivel metafísico o de los últimos contenidos intencionales. La tradición de las categorías metafísicas pre-filosóficas del judeo-cristianismo son idénticas en su *fundamento* aunque hayan evolucionado en su *expresión*”²³.

En el esquema interpretativo sostenido por Dussel el cristianismo habría aportado a la nueva cultura de la cristiandad su fundamento, el “horizonte intencional”, mientras que los elementos lógicos de expresión provendrían del helenismo²⁴. Para nuestro autor la introducción de los instrumentos lógicos de expresión de la ontología helenística produce cierta ruptura con los fundamentos metafísicos de la tradición semita.

²² Óp. Cit. Dussel, 1975, p. IX.

²³ Óp. Cit. Dussel, 1974, p. 18.

²⁴ *Ibidem*, p. 15.

Esa *ruptura* con la experiencia originaria del “cara-a-cara”, como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como “carne”, al horizonte ontológico del ser como “naturaleza” y en dicho horizonte se interpreta al hombre como “substancia”, debiendo ahora escindirlo en “cuerpo” y “alma”.²⁵

En efecto, para Dussel la recategorización del cristianismo en términos de la ontología helenística conducirá a negar la exterioridad metafísica de la persona e implantará tendencialmente el dualismo antropológico. La deformación ontológica y, por ende, la deformación dualista, son explicadas por la necesidad de los cristianos de transmitir su dogma al mundo grecolatino, lo que los llevó a adoptar primero la lengua griega y a comenzar luego una transformación de su instrumental lógico “*sin saber todo lo que arriesgaban en dicha tarea*”²⁶. Aquí Dussel critica el proceso de ontologización, sin embargo, no identifica plenamente al mismo con una razón imperial que se apropia activamente del cristianismo para convertirlo en su ideología, en discurso de legitimación de su poder. En este primer momento de su obra, nuestro filósofo observa que se conservaría una continuidad entre el cristianismo originario y la cristiandad a lo largo del desarrollo del pensamiento de la cristiandad, en el concepto de persona. Sin embargo, Dussel reconoce las consecuencias negativas de la ontologización del cristianismo y de la consecuente conceptualización de la naturaleza humana en términos dualistas.

En el *Humanismo semita*, en cambio, Dussel considera inexistente la dualidad cuerpo-alma; la afirmación de la “carnalidad” como constitutiva del sujeto fundamenta la existencia real y la reivindicación de la carne como corporalidad. La negación de la corporalidad en la esclavitud para el pensamiento semita es una injusticia que reclama reparación y liberación. En efecto, es en el núcleo ético-mítico semita donde Dussel

²⁵ *Ibidem*, p. 26.

²⁶ *Ibidem*, p. 25.

constata la experiencia del “ser” y de la “alteridad” expresada en el rostro del beduino. Las duras condiciones de vida en el desierto llevaron a los semitas a concebir el rostro como una epifanía del prójimo, del Otro. Desde el afuera de la creación, la exterioridad se revela. Entendido de esta manera, el ser humano surge y se constituye no en el interior de la “lógica de la totalidad” y de la relación monológica hombre-naturaleza, sino en aquella “lógica de la alteridad” descubierta a través del rostro del prójimo y de la experiencia de la libertad y de justicia que ella posibilita. La tradición semita le permitió a Dussel pensar sin dualismos a la persona. Así, la categoría semita de exterioridad estará articulada a las nociones de alteridad, libertad y persona.

Desde la perspectiva de Dussel, dentro de la tradición filosófica occidental se tendrán que reconocer dos tradiciones: la primera el humanismo helénico y la segunda el humanismo semita. Esta interpretación, que forma parte fundamental de la propuesta dusseliana, representa el eje guía en la forma de leer la historia de la filosofía y de la ética. De esta manera, la helénica es una ética de los hombres varones adultos libres, mantenidos por una esclavitud sin posibilidades de emancipación. Para Dussel, esta ética se prolonga en la tradición europea que se refiere particularmente a Grecia como su “origen”. Por tanto, se van a encontrar estos mismos elementos en la ontología moderna. Para esta ontología, la posibilidad de reflexión del “ser”, a través de su subjetividad, no correspondería a otra cosa que poder pensarse a sí mismo como auto-conciencia absoluta. En este sentido, la subjetividad y la autoconciencia, serían los criterios fundamentales del mundo moderno.

Ahora bien, asumiendo los aspectos culturales como indispensables en un análisis hermenéutico, para Dussel los elementos semíticos, que yacen en la raíz cultural de Latinoamérica, y que han sido encubiertos por el instrumental lógico helenístico, son condición de posibilidad de la liberación político-cultural en la región. Dussel sostiene

que la especificidad latinoamericana estriba en su condición de exterioridad en tanto continente periférico del sistema-mundial, colonizado por una cristiandad latino-germánica.

Asimismo, las primeras reflexiones de Dussel en torno a la pobreza tienen una decisiva inspiración semita. En el artículo de 1962 *Pobreza y civilización*²⁷ la pobreza para Dussel implica la libertad del cristiano. Dicha libertad se expresa ciertamente como una resistencia a la materialidad de una civilización marcada por el consumo, tiene por lo tanto una dimensión profética. Sin embargo, como el mismo Dussel lo plantea, la pobreza no es aquí negación por parte del sistema ni posee un potencial de exterioridad²⁸. De esta forma, las primeras experiencias teóricas de Dussel consiguen rescatar la situación concreta de las víctimas, su corporalidad, su dolor y sufrimiento. Sin embargo, aún no se halla claramente definida la categorización que logra ubicar la realidad de la exterioridad de las víctimas dentro de un marco hermenéutico más amplio.

A diferencia de la indoeuropea, la cultura judeo-semita se definiría así por un componente esencialmente dialógico y ético. En el interior de la tradición semita se articula un horizonte de crítica frente a la vertiente ontologizante y solipsista de la tradición europea dominante desde Descartes. Este pensamiento dialógico articulará filosóficamente la experiencia originaria de la trascendencia, de la exterioridad, de lo Otro, que subyace a la cultura semita y, a la vez, procurará un marco categorial para la Filosofía de la Liberación latinoamericana. En este pensamiento dialógico se expresa un punto de ruptura frente a la “lógica de la totalidad”, imperante en la filosofía europea dominante, para reflexionar, en cambio, en torno a la “lógica de la alteridad”. Es así que

²⁷ Dussel, Enrique, *América Latina: dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Argentina, 1973, pp. 144-151.

²⁸ *Ibíd.*

categorías centrales de la cultura semita, como la de la “alteridad” y la de la “libertad” como “exterioridad”, se desarrollarán desde la perspectiva de la Filosofía de la liberación.

Genealogía de la Filosofía de la liberación 1967-73

Después de su larga experiencia en Europa, de regreso en Argentina, Enrique Dussel se topa con una Latinoamérica convulsa: “La dictadura de Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición de los grupos populares. En 1969 se produce el “Cordobazo” (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México, París o Frankfurt en el año anterior)”²⁹.

En este contexto, durante la década de 1970, la obra de Dussel estará marcada tanto por la Teología de la liberación, como por la Teoría de la Dependencia. A través de estos marcos conceptuales, nuestro autor pretende entender las contradicciones que se hacen patentes en los sectores marginales de las sociedades latinoamericanas, originadas de un largo proceso de dominación y alienación cultural realizado, en primera instancia, por invasores europeos y, más tarde, durante el proceso colonial, por las oligarquías criollas.

Al utilizar las herramientas teóricas de la Teoría de la dependencia y de la Teología de la liberación, la filosofía dusseliana se va perfilando como la propia de los oprimidos de la periferia del capitalismo imperialista. Por ello, el objetivo de Dussel será el de comenzar el camino de la desontologización, la constitución de una metafísica nueva, con los elementos que, como potencialidad, se encuentran en la herencia cultural de América Latina. Es la condición periférica dentro del sistema-mundo de esta cristiandad colonial la que exige el distanciamiento crítico, la necesidad de pensar desde fuera del sistema dominador de la Europa moderna.

²⁹ Dussel, Enrique, *Un proyecto ético y político para América Latina*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 20.

Desde 1967, como profesor de filosofía e historia de la cultura en la Universidad Nacional de Resistencia, Dussel desarrollará el tema latinoamericano en el curso inédito *América Latina en la Historia Mundial*³⁰. En Mendoza en 1968 escribe *El dualismo de la antropología de la cristiandad* obra con la que cierra la trilogía hermenéutica simbólica. En 1969 dicta un curso de ética ontológica que será publicado en 1972 bajo el título *Para una des-trucción de la historia de la ética*³¹ en la Universidad Nacional de Cuyo Mendoza.

Además, entre 1970 y 1973 el método del filosofar era una cuestión definitoria en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En ese contexto, Dussel percibe que: “Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios”³². Es por ello que emprende un profundo estudio de la dialéctica hegeliana, cuyos resultados serán la caracterización del método propio de un filosofar orientado por el afán de liberación a partir de una crítica de la filosofía moderna y, en particular, de los supuestos de la dialéctica hegeliana.

Por otra parte, de la influencia de Emmanuel Levinas toma la prioridad de la ética respecto de lo que la tradición occidental había considerado hasta entonces como la filosofía primera, la metafísica: “...cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*”³³. Levinas habla del “Otro” como “exterioridad”, mientras que Dussel, apoyándose en este reconocimiento del “Otro”, intenta superar la dialéctica hegeliana a partir de la “analéctica”, que es

³⁰ Dussel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Resistencia, Argentina, 1966.

³¹ Dussel, Enrique, *Para una des-trucción de la historia de la ética*, Ser y tiempo, Argentina, 1972.

³² Dussel, Enrique, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, editorial Bonum, Argentina, 1983, p. 13.

³³ Dussel, Enrique, *Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación. Con la respuesta de Karl-Otto y Paul Ricoeur*. Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 141.

precisamente la irrupción de la exterioridad del Otro, patente en el “Rostro”. El momento analéctico supera la totalidad sistemática lograda por la síntesis dialéctica, que no reconoce al Otro en su alteridad. La analéctica considera al Otro en tanto Otro y como Otro.

Cabe señalar, que la tradición filosófica europea analiza el sujeto, persona humana, como cosa y no como realidad concreta. Esto implica que se debe partir de su realidad cultural social y económica. Contrariamente, en *Totalidad e Infinito* Levinas pretende ofrecer una apertura a la creación de un movimiento de responsabilidad ética hacia el Otro. La “exterioridad” de Levinas es un afuera debido a que la comprensión del Otro no puede ser la de una “totalidad totalizada”. La categoría de exterioridad, primordial para el filósofo lituano-francés, pone en cuestión todas las categorías ontológicas al conceptualizar la “exterioridad del Otro” como la categoría crítica por excelencia³⁴. El Otro entonces, para Levinas, sería el modo racional de trascender al “Yo” moderno, y la única instancia para la realización humana. Así, la centralidad por el Otro puede sentar las bases de una “meta-física de la alteridad” y de un mundo más justo. La “exterioridad” estaría por debajo de la praxis crítica y del pensamiento crítico, en general de toda criticidad. “El Otro”, en sentido más radical, son los que padecen física, psíquica y espiritualmente, los condenados por el sistema económico, político, cultural, social, religioso, étnico, ideológico vigente.

En 1971 Dussel expuso en el II Congreso Argentino de Filosofía en Córdoba, una conferencia a la que tituló *Metafísica del sujeto y liberación*³⁵, en la que esbozaba una crítica a la racionalidad moderna. Para nuestro autor el primer ámbito de la “voluntad

³⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 52.

³⁵ Dussel, Enrique, *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Editorial Fernando García Cambeiro, Argentina, 1973, pp. 85-89.

conquistadora” europea, antes de la enunciación de Descartes, se había dado desde España con América y desde Portugal con el Norte de África. Los europeos operan primero como conquistadores genocidas desde una razón imperial y luego a través de las elites ilustradas en las colonias, sub-opresores y artífices de una “cultura de silencio” que había dado lugar a un “ser oprimido”, “ontológicamente dependiente”.

Tal como lo mostraba Levinas en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*³⁶, de la “metafísica del sujeto”, cuya comprensión se entaña en la subjetividad reduciendo su trascendencia en el mundo, se llegó a la “voluntad de poder” con la aniquilación del Otro. Sin embargo, Dussel observa que en la dialéctica de dominación-dominado era necesario ir más allá mediante la conciencia de la opresión como el único modo de romper con ella y la “naturalización” impuesta al dominado de su situación.

Es en este punto, para Dussel, que la filosofía juega un papel liberador en la medida en que, emergiendo de la praxis, fuera una reflexión de esa misma praxis y de una nueva ética superadora de aquella perversa dialéctica: “Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a agregar lo nuevo, lo Otro, lo que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado el oído: al ontólogo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina”³⁷.

Los años posteriores a 1971, profundizando su método analéctico, Dussel orientó su trabajo hacia una ética de la liberación, válida para América Latina, pero también ecuménicamente. La primera categoría que se encargó de examinar fue la de “totalidad”: “Se trata de la de la producción de otra Totalidad analógica, constituida con lo mejor de

³⁶ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.

³⁷ Dussel, Óp. Cit. 1973, p. 89.

la antigua y desde la exterioridad del Otro”³⁸. De esta manera, *Para una ética de la liberación latinoamericana* parte de la positividad de la exterioridad, que se inspira en lo popular de nuestro subcontinente. Desde esta perspectiva los esfuerzos del autor se enfocan en el derrumbe de algunos modelos del discurso de la ética filosófica contemporánea sostenidos por el *statu quo* frente a las luchas de liberación.

Las implicaciones no sólo filosóficas, sino también políticas de la llamada Filosofía de la Liberación no se hicieron esperar. Las consecuencias fueron desde el exilio forzado por la expulsión de los espacios institucionales a partir de 1975, hasta las amenazas de muerte, y el agravamiento con el Golpe Militar de 1976. Esta actitud le valió a Dussel la represión, de suerte que el 3 de octubre de 1973 fue objeto de un atentado con un carro bomba, el cual destruyó parte de su casa. De sus libros esparcidos entre los escombros tomó en sus manos la *Apología de Sócrates*, el cual fue motivo de su clase en la universidad para explicar qué le pasa a un filósofo cuándo practica un saber crítico: “El discurso de la totalidad no puede destruir al que se juega por la liberación, ni con su muerte. El que anuncia al sistema su fin es objeto de persecución física, porque necesita eliminarlo para que no continúe con su tarea.”³⁹

Desde *Filosofía de la Liberación*⁴⁰, cuya primera edición aparece en 1977, Dussel construye un sistema que, fundamentado en la ética, incluye una “pedagógica”, una “erótica”, una “económica” y una “política”. Inicialmente basado en la fenomenología, el marco categorial dusseliano va asumiendo, rechazando, contrastando, refutando o complementando los pensamientos de los grandes autores de la tradición filosófica mundial, y especialmente occidental, para ir armando todo un sistema filosófico que se

³⁸ Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Ediciones Siglo XXI, Argentina, 1973, p. 144.

³⁹ Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México, 1977, p. 146.

⁴⁰ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de cultura económica, México, 2011.

propone la superación del solipsismo de la ontología hegeliana y heideggeriana, o sea del eurocentrismo, a partir de un paradigma analéctico-dialógico de la ética.

El carácter latinoamericano de la ética de la liberación constituye aquí la alteridad de la modernidad, cuya exterioridad no es aún reconocida por la totalidad dominante. Cabe señalar que el sistema capitalista como tal aparecía desde entonces, para Dussel, como totalidad vigente y opresora. Así, la filosofía y en particular la ética de la liberación tienen un carácter universal, esto es, aplicable en cualquier continente, sea África, Asia o América. Por ello, se puede leer en Dussel, la imagen del pobre, como exterioridad, aplicada al trabajador asalariado. Este es un momento fundamental que se desarrollará plenamente conforme avance la lectura metódica de Marx. Se ha producido entonces un viraje importante en el pensamiento dusseliano.

Económica de la liberación

Se abordará ahora la manera en que se transforma el discurso dusseliano en torno a la “económica”. La etapa anterior, básicamente centrada en la ética, parece ser aquí subsumida por una perspectiva que toma en cuenta la “económica” marxiana. La primera interpretación dusseliana de Marx consideraba al filósofo de Tréveris, dentro del horizonte ontológico de la modernidad eurocéntrica. Es decir, encontraba que Marx asumía al trabajo como horizonte de la totalidad, partía del trabajo como primera categoría del sistema, por lo tanto quedaba incapaz de abrirse a la alteridad⁴¹. Sin embargo, la lectura metódica y “arqueológica” que Dussel realiza de Marx a partir de sus manuscritos, devela una perspectiva desconocida. Principalmente, en lo que respecta a la categoría de “exterioridad”, Dussel descubre aspectos centrales que se desarrollarían en

⁴¹ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI editores, México, 2014, p. 120-121.

sus comentarios a los *Grundrisse*; incluso, el tema del desempleo tiene su lugar en la comprensión de la exterioridad al sistema.

A través de la lectura crítica de Marx, Dussel va construyendo una definición del pobre a partir de la figura del trabajador como exterior al sistema. La afirmación de una “meta-física” de la alteridad no es una trascendencia que esté más allá de la comprensión o del conocimiento, ni se refiere tampoco a una experiencia de lo religioso. Se trata por el contrario de un “pensarse a sí mismo ante el centro y como exterioridad, o simplemente ante el futuro de liberación”⁴². Es decir, asumir la posición a partir de la cual se puede entender la alteridad, vivirla y respetarla. Afirmar este posicionamiento “meta-físico” es enfrentarse al sistema vigente negando su validez en los diferentes campos de la experiencia humana, por ejemplo, en el campo económico. Así, se puede establecer la forma en que el capital se enfrenta al “trabajo vivo”, reproduciendo la pobreza y advirtiendo la vulnerabilidad de aquellos y aquellas que venden su fuerza de trabajo.

La incursión de Dussel al pensamiento marxista corresponde a la necesidad de clarificar las categorías “pueblo” y “pobreza” para darle a la Filosofía de la Liberación una económica y una política más firmes⁴³. Intentando comprender las implicaciones del proceso de modernización implantado en los países derivados de la colonización y desentrañar el programa teórico marxista que da cuenta de la explotación de la fuerza de trabajo; Dussel lleva a cabo en seminario una lectura íntegra de la obra de Marx, derivando de ello un cúmulo de estudios⁴⁴ donde invirtió las “hipótesis de lectura

⁴² Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de cultura económica, México, 2011, p. 20.

⁴³ Dussel, Enrique, *Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación. Con la respuesta de Karl-Otto y Paul Ricoeur*. Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 145.

⁴⁴ Los principales textos de esta época son: *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI en coedición con UAM-I, México, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990 y *Las metáforas teológicas de Marx*, Editorial Verbo Divino, España, 1993.

tradicionales”⁴⁵. En lo que se refiere al tema de la exterioridad, quizás el más paradigmático de estos sea *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, publicado en 1985, un exhaustivo estudio de los *Grundrisse*, proyecto fundamental de Marx, previo a *El capital*; este estudio le habrá de proporcionar mayor claridad en cuanto al origen de la acumulación capitalista, con las consecuencias para la condición de enajenación obrera y subordinación de todos los sectores populares al capital. Además Dussel reconstruye los planes generales de la obra, realizados por Marx en el contexto de su desarrollo teórico, con lo cual logra una exposición sistemática.

Para Dussel, desde el punto de vista de su lógica interna, Marx elabora un razonamiento ético que asimila al proletariado con la víctima del capitalismo, en el sentido de ser la negación de la vida humana, negación que ha de ser negada, así como el esclavo de la dialéctica del amo y el esclavo logra su emancipación al estar dispuesto a morir. Así, el análisis de las categorías económicas, al pasar por su analéctica, le permite una interpretación levinasiana del marxismo. Al asumir la categoría de “exterioridad” en relación con el “trabajo vivo”, introduce las nociones de “pobre” y “Otro”, bajo la misma posición metodológica de la *Filosofía de la liberación*, sin embargo soslaya la teoría de la lucha de clases, para dar paso al aparato propio de categorías originales.

Es así que el pensamiento marxista cumple con la condición de haber dado los materiales para la parte económica de la Filosofía de la Liberación. La propuesta de Dussel no intenta suplir el marxismo, sino que lo estudia porque contiene ya el modo como debe tratarse la situación económica en la época capitalista. Sin embargo nuestro autor pretende explicitar la filosofía implícita en la obra de Marx, que está dicha como metáfora de un discurso económico.

⁴⁵ Óp. Cit. p. 146.

Diálogos Norte-Sur

Para la década de 1990 Dussel pasa de la relectura de Marx, al análisis y la discusión del pensamiento de Apel, Ricoeur y Rorty, así como también sobre el fenómeno de la globalización y la exclusión, y la crítica a la modernidad eurocéntrica. Cabe destacar que el pensamiento dusseliano está abierto al debate con los otros; como filósofo de la región latinoamericana adquiere no sólo conciencia paulatina de la radicalidad de su discurso, sino también claridad y rigor, lo que le traerá un reconocimiento internacional en un sentido amplio dentro de los espacios de reflexión de la comunidad filosófica mundial.

La temática de la “exterioridad” como categoría crítica para interpretar la realidad es retomada por Dussel en esta etapa de apertura al ejercicio de la función utópica. Para entender mejor la cuestión de la otredad Dussel recurre al análisis histórico-filosófico de la modernidad. La crítica fundamental de Dussel a Occidente es su carácter cerrado, “en-sí-mismado”. Nuestro autor pretende abrir el diálogo con las otras concepciones del mundo, evitando a su vez la circularidad del pensamiento latinoamericano.

En efecto, para él lo que se conoce como “Modernidad” comienza en el siglo XVI con la “invasión” de América y no con la Ilustración, como algunos autores del debate postmoderno propusieron⁴⁶. Esa temporalidad tiene sus razones y consecuencias: la Modernidad aparece como una realidad de dos caras: una en los centros de consumo, y otra en la periferia, de explotación y saqueo.

La mirada eurocéntrica incorpora a América en la historia universal, pero como parte de la historia europea, es decir como aquello que se encuentra después. El “Nuevo Mundo” es entonces el lugar del atraso, de lo pre-moderno, de lo bárbaro en relación con Europa como lugar de afirmación de la modernidad. La ocupación europea del territorio que será llamado más tarde América es el comienzo no sólo de un proceso de colonización

⁴⁶ Véase: Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, España, 1985.

de un continente y de destrucción y dominación de pueblos autóctonos, es también una colonización del tiempo concomitante a la afirmación de la subjetividad moderna. Dussel muestra que el momento de constitución del “yo pienso” de Descartes, implica la afirmación primera, en América, de un “yo conquisto”, personificado, por ejemplo, en Hernán Cortés. La colonización es imposición de lo europeo y negación de lo indígena⁴⁷.

Si bien, la expansión de la corona castillo-aragonesa se había iniciado antes, es el llamado “descubrimiento” de América el que la lleva a su máxima expresión porque contiene la lógica del dominio, de ser “señor del mundo”. Dussel argumenta que al *cogito* cartesiano del siglo XVII precede lo que él llama el *ego conquiro* (yo conquisto) de la modernidad, un *ego* que sitúa en Hernán Cortés y su “conquista” de México en 1519. En consecuencia, le da una categoría filosófica a la construcción del *ego conquiro* afirmando que el conquistador es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su individualidad violenta a otras personas, al Otro. Para precisar más esta expresión, Dussel sostiene que este *ego conquiro* es un yo violento militar que codicia, que anhela riqueza, poder y gloria. Esto se expresa en concreto en que en lugar de haber sido un encuentro, fue la prepotencia de uno (el “Yo” europeo) a costa de la destrucción y anulación del Otro (el mexica), el fundamento del mundo moderno.

A partir de esta crítica se comprende que el mundo de la cristiandad colonial tiene como fundamento el proyecto de la expansión por la fuerza de la autoconciencia europea. Este proyecto, según Dussel, no puede pensarse más que como repetición de “lo Mismo”, es decir “identidad”. Se trata, en términos históricos de la imposición de lo europeo en el ámbito de vida americano, imposición que se acompaña de la afirmación del sistema capitalista. De esta forma, el pensamiento de la identidad condiciona la comprensión del

⁴⁷ Dussel, Enrique, 1992 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural editores, La paz, 1994.

mundo puesto que lo idéntico es, en este caso, la valorización del valor del capital. Así, el sistema o la totalidad, es el mundo histórico actual, cuyo origen se ubica en la invasión de América. Sistema que se fundamenta en la valorización del capital.

En el siglo XVI y debido al expolio iniciado en 1492, y al oro y plata de América, Europa concentró el capitalismo en sus fronteras y todo el mundo periférico quedó bajo su dependencia. El papel jugado por España y por Portugal le permitió a Europa realizar lo que Marx llamó la “acumulación originaria del capital”, que se empieza a consolidar con el mercantilismo de la época. De esta manera, los europeos se impusieron como centro, y comenzaron a crear relaciones estructurales desiguales y capitalistas. Esta desigualdad favorecía a Europa, y los dominados quedaron dependientes, hasta hoy, de ese capital. Los dominados fueron los otros, el bárbaro, el indio, el negro, etc. Las actuales estructuras del capitalismo global, lo que se llama mundo “subdesarrollado”, que es también el mundo más pobre, está conformado por los bárbaros, clasificados así desde la temprana modernidad.

La “Modernidad” es entonces afirmación del “ser”, de lo idéntico, por lo tanto, negación del “Otro”. Concretamente dicha relación se expresa en la dominación militar, geopolítica y económica de Europa y Estados Unidos sobre los estados neocoloniales de la periferia, dominación cuya esencia profunda es la tendencia ilimitada a la valorización del capital.

En las obras críticas sobre el discurso marxista, Dussel analiza las categorías pertinentes para entender el proceso de acumulación y explotación capitalistas. Para nuestro autor el movimiento lógico dialéctico de la obra teórica de Marx comienza en la contradicción radical entre el “trabajo vivo” y el “trabajo objetivado” como capital; y no en la distinción entre “trabajo concreto” y “trabajo abstracto”, ni en la diferencia entre “valor de uso” y “valor de cambio”. La ética de la liberación en América Latina, para

Dussel, es una ética que parte de la positividad de la exterioridad, que se inspira en lo popular. A partir del análisis marxista, la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*⁴⁸ se basa en una “ética material”, de la vida, de su conservación y despliegue. En la interpretación dusseliana de la fundamentación material de la ética la negación que significa el capitalismo para el proletariado convierte a éste en una víctima, cuya negación a su vez, debe ser negada. Este deber depende del imperativo material, y no tanto de una perspectiva de clase.

Dussel desarrolla su ética a partir de un imperativo que, en contraste con el categórico de Kant, no es formal, sino “material”: “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de la cultura y las motiva desde adentro”⁴⁹. Ahora bien, este principio material pretende superar el racionalismo que se encuentra en la propuesta moral de Kant y toda la Ilustración europea.

Por su parte, la propuesta de Dussel es una crítica a las teorías liberales sobre la moral y la sociedad; el horizonte sobre el que transcurre la dinámica de estas éticas es el de átomos libres e iguales en movimiento. El individuo se declara libre de las tutorías del papa y el rey. La razón, es el fundamento de la realidad que descansa, ahora, en el sujeto, en la “síntesis del yo”, en el sujeto que razona, en el *ego cogito*. Todos somos libres e iguales; todos tenemos pasiones y razón; la construcción de una sociedad pasa por ser “individuos racionales”. En la razón encuentra la modernidad el instrumento (Razón Instrumental) para la construcción de un mundo mejor, del “Reino de los fines”. Si bien es cierto que podría darse un sujeto epistémico en aislamiento total, y aún seguiría siendo

⁴⁸ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

⁴⁹ *Ibidem*, p.91.

un “ser racional” (pues tiene en su razón las categorías para sintetizar el material dado a sus sentidos; el “Otro” es el que “usa mal” la razón), resulta ilógico un sujeto ético en aislamiento total; no tendría mucho sentido la universalización de un imperativo categórico. Aunque pudiera darse que hubiese uno solo que usara bien la razón, el problema pasaría por cómo legitimar la dominación sobre los otros. El Otro es problema en la subjetividad ética porque, para la división cartesiana en *res cogitans* y *res extensa*, el Otro no puede ser reducido por mi yo a mera extensión; el Otro también dice *ego cogito*, y tiene dignidad. En el problema ético y político de la constitución de la subjetividad moral aparece el Otro. De este modo, Kant comienza a incluir la dignidad del Otro en la constitución de la subjetividad moral. No puedo pasar por encima del Otro, nos recuerda Kant; pero, en definitiva, de lo que se trata es de la igualdad formal.

En cambio la *Ética de la liberación* parte del principio ético material o de contenido. Como hemos visto, un profundo análisis de la obra de Marx le mostró a Dussel la necesidad de que los problemas éticos fueran abordados desde criterios materiales o de contenido; desde este punto de vista Dussel habló de una “económica” como momento previo y necesario para no caer en un procedimentalismo ingenuo y formal. Así, pues, la ética de la liberación se autodefine, según Dussel, como una ética de la vida humana. Para nuestro autor dicho recurso no implica caer en reduccionismo o en el naturalismo o darwinismo ético. Negar que los procedimientos lógico-formales puedan ofrecer criterios sustantivos relacionados con la existencia concreta y problemática de los individuos es una acusación ya levantada por Hegel contra la “vaciedad” de la moralidad kantiana. En virtud del criterio éticomaterial, nuestro autor sostiene que todos los proyectos de “vida buena” son un modo concreto de concebir la vida humana, es decir, que los valores son sólo el hecho de que una mediación afirme el sentido de la vida dentro de dicha cultura; la vida humana se torna así el criterio universal de la ética.

En primer lugar Dussel cuestiona la imposibilidad de que la ética normativa se desarrolle desde una racionalidad con validez empírica, ya que su ejercicio se situaría en el nivel de los meros juicios de valor. En segundo lugar, señala la necesidad de la recuperación de una ética comunitaria de inspiración histórica y valorativa. El momento material de la ética es una verdad práctica, esto es, el criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal, y además no es solipsista, sino comunitario. Se trata de una comunidad de vida.

Dussel recoge en esta obra el pensamiento crítico de muchos intelectuales que observan desde distintos horizontes hermenéuticos, procurando dialogar con ellos, para luego subsumirlos dentro de un discurso coherente desde los oprimidos del mundo; así, podemos citar a Levinas, Marx, Freire, Marcuse, Adorno, Horkheimer, Habermas, Gramsci, Foucault, Luxemburgo, Heidegger, Lukács, Weber, Ricoeur, Gadamer, Menchú, entre otros muchos.

Dussel plantea que en la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela; se muestra como interpelación, en última instancia es la persona que ya no puede vivir y grita de dolor. La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima, es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical, sin metáfora posible, morir. De esta manera, la negación de la vida humana es el punto de arranque decisivo de toda la crítica y la toma de conciencia de toda negatividad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados, “como el obrero, el indio, el esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como la corporalidad femenina, la raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad las consecuencias del deterioro ecológico; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños de la calle, inmigrantes, refugiados, etc.”⁵⁰

⁵⁰ *Ibidem* p. 309.

En este aspecto material de la ética, respecto de la realidad de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano en tanto humano, los enunciados descriptivos tienen pretensión de verdad práctica y teórica, respecto de la realidad en general, como abstracción o segundo momento de la verdad que, inmediatamente, se refieren en última instancia a esa vida. La intersubjetividad alcanza validez, pero sin contenido de verdad no podría, de acuerdo con Habermas, obtener consenso; la sobrevivencia en la referencia de “verdad” es el contenido, pero sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral y sería frágil.

Ahora tenemos a la ética de la liberación como resultado de mucha mayor complejidad, la cual puede contar con comunidades de comunicaciones ideales y empíricas, hegemónicas y de víctimas. En consecuencia, Dussel opina: “que se ha abierto así un nuevo horizonte problemático de la razón discursivo-crítica, comunitaria y antihegemónica, de la mayor importancia para los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil, de los partidos políticos críticos, de los sujetos sociales “emergentes” en la sociedad civil”⁵¹.

La validez intersubjetiva de dicha verdad se alcanza por la participación simétrica de los que tienen el poder en el sistema; las víctimas excluidas descubren que dicha verdad oculta un nuevo acceso a la realidad desde la utopía posible de la liberación. Se trata entonces de un nuevo horizonte material crítico que abre el proyecto de la liberación y que permite nueva comprensión de lo fundado e innovadora explicación crítica de las causas de la negatividad de las víctimas. Se trata de una conciencia ético-crítica en sentido pleno. Hemos así accedido a un ámbito nuevo, el de la intersubjetividad crítica como criterio de nueva validez del nuevo consenso crítico.

⁵¹ *Ibidem* p. 461.

Así Dussel refuta a Habermas y Apel que pretenden fundamentar su ética a partir de los supuestos formales de la comunicación; esos supuestos formales que permiten una situación ideal de habla donde los participantes son sinceros, tienen los mismos derechos, tienen acuerdos fundamentales acerca de la verdad y comparten un mismo lenguaje.

Esto viene a fundamentar los nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, de género, étnicos, etcétera, que surgen a finales del siglo XX. Así esta ética de la liberación, fundamenta y legitima los movimientos sociales desde criterios y principios éticos para el ejercicio de la práctica de la liberación desde las “víctimas”; una praxis apoyada en normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad, sin esperar el tiempo de las revoluciones, cuando éstas no están al alcance de las masas.

Hacia una política de la liberación

Después de escribir su gran tratado sistemático, la *Ética de la liberación*, y haber sostenido un largo debate con la ética del discurso de Apel, Dussel reconoce algunos nudos problemáticos que hay que desatar, aporías o dilemas que se han de resolver. De ahí que comienza a explorar otro campo que considera fundamental, la política; como antes lo había hecho sobre la ética y la económica; pero evidentemente con el enfoque de la liberación, para precisar algunos aspectos que se consideran centrales de la lucha de los pueblos de América Latina en particular, pero con un fondo universal.

Dussel presenta sus *20 tesis de política*⁵² en 2006 que consta de dos partes. Una, referida a la legitimidad de la construcción política, mientras que la otra consiste en la deconstrucción de la primera, en cuanto se refiere a un nuevo consenso crítico que fundamentaría la rebelión y la revolución popular. Comienza así, un examen de la

⁵² Dussel, Enrique, *20 Tesis de política*, Coedición de Editorial Siglo XXI - CREFAL, México, 2006.

filosofía política moderna de la soberanía popular. Para ello resemantiza algunas categorías de la filosofía política: la *potentia* es el poder original del pueblo surgida de su voluntad de vivir, de origen schopenhaueriano. La *potestas*, por otra parte, es la objetivación de aquélla en instituciones políticas en principio legítimas.

Ahora bien, Dussel tiene una concepción positiva del poder: legitima la *potestas* en tanto delegación de la *potentia*. La objetivación liberadora de la *potentia* en la *potestas*, es una institucionalidad donde se despliegue el “poder obediencial”: “mandar obedeciendo”, concepto tomado del discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Pero la *potestas* puede fetichizarse y así deslegitimarse y producir víctimas. Entonces, se produce la corrupción que puede ser motivo de la rebelión de la *potentia* popular. Así pues, se justifica la *hiperpotentia* o rebelión popular. La emergencia de un nuevo bloque popular, que además debe guiarse por una “racionalidad factible”.

La *potentia* es el poder político de la comunidad que se desprende de la voluntad de vida que es la tendencia originaria de todos los seres humanos. Mientras que la *potestas* es la institucionalización del poder comunitario que permite la facticidad de la política y sin embargo el origen de todas las injusticias y dominaciones. Para que la comunidad pueda tener la voluntad de poder, debe usar mediaciones técnico-instrumentales o estratégicas que permitan ejercer la voluntad de vivir desde el consenso. El poder como *potentia* si no se actualiza por medio de la acción política o se instrumentaliza, por medio de todas las mediaciones políticas, quedará como mera posibilidad inexistente. El pasaje de la *potentia* a su constitución como poder organizado o *potestas* comienza cuando la comunidad política se afirma así misma como poder instituyente. Con esa escisión todo servicio será posible pero también toda corrupción u opresión comienza su desarrollo nefasto. El ejercicio delegado del poder político es necesario porque la comunidad no pueda actuar como si fuera un actor colectivo sustantivo unánime en democracia

permanente. El poder obediencial, quien manda ordena obedeciendo, implica para el elegido ejercer delegadamente el poder en función de las exigencias, reivindicaciones y necesidades de la comunidad. El representante, el gobernante el que cumple alguna función en una institución pública le debe obediencia a la comunidad.

En Dussel la fetichización de la *potestas* constata la imperfección humana, ninguna institución humana es perfecta, por lo tanto cualquier decisión política tiene repercusiones negativas. Este enfoque que funda la política en la ética, y no en la lucha de clases, como lo haría la tradición marxista, lleva a Dussel a proponer el socialismo, no como una transición hacia una sociedad sin clases ni estado; sino como una idea regulatoria: un horizonte nunca alcanzado. Así, concibe al comunismo como un noumeno, una “cosa-en-sí” al cual el entendimiento no tiene acceso; y no como un fenómeno. Se puede interpretar plausiblemente que se quiere presentar la lucha como temporalmente indefinida. La ética interviene inmediatamente la política en la fetichización o legitimación de la *potestas*. Una ventaja de este enfoque filosófico es que supera la versión stalinista de la sucesión necesaria y lineal de los modos de producción. La desventaja es que la política se ontologiza a la manera irracionalista de Schopenhauer, Heidegger, Nietzsche y Schmitt.

Por otra parte, en el contexto del debate de la izquierda latinoamericana contemporánea, Dussel está claramente contra John Holloway y los anarquistas que se han propuesto “cambiar el mundo, sin tomar el poder”. Y su crítica no va por el camino clásico de reafirmar la necesidad de tomar el poder; sino que replantea el concepto mismo de poder. Dussel ha elaborado un discurso filosófico legitimador de los gobiernos latinoamericanos de izquierda como culminación de varias décadas de pensamiento. Incluso su categorización de los cambios institucionales es apologética de los gobiernos de Hugo Chaves, Evo Morales y Rafael Correa.

Actualmente, Dussel se enfrenta al problema de la pluralidad, frente al pensamiento único civilizatorio de occidente. Diversidad cultural y étnica en los territorios estructurados como Estados independientes en la fase poscolonial; lo cual impide cumplir con la exigencia ética de la equidad entre los ciudadanos, de tal forma que se debe redefinir la política de la liberación. Para superar el eurocentrismo de las filosofías políticas, frente a oriente y otras civilizaciones y culturas, es necesario primero superar el colonialismo teórico y mental impuesto a los países periféricos y, finalmente, enfrentar a la “Modernidad”, que requiere de una reconceptualización y superación.

Como hemos podido observar, el intento de reducir a un bosquejo la obra de Enrique Dussel, resulta más que ambicioso, evidentemente imposible. Sin embargo, un elemento que permite una aproximación a su pensamiento es su compromiso con diversos movimientos sociales, que no cesaron después del atentado en Mendoza, Argentina, en 1973. Nuestro autor ha apoyado las causas populares de manera activa; desde luego, su obra es la principal contribución y compromiso con todos los pueblos del mundo, en particular de América Latina. Se puede destacar entonces su carácter de intelectual, que conociendo a profundidad su realidad social, histórica y cultural, asume un compromiso con los pueblos originarios, los oprimidos y las víctimas de la opresión, proporcionándoles armas para la legitimación de sus movimientos sociales.

1.2 Fenomenología y crítica a la ontología de la dominación

Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel es un trabajo realizado por el filósofo mexicano Pedro Enrique García Ruiz sobre las fuentes filosóficas que inspiraron el pensamiento de Enrique Dussel. Se trata de una profunda introducción al desarrollo intelectual del filósofo argentino fundador de esta corriente filosófica latinoamericana nacida al comienzo de la década de 1970. El título puede

parecer reduccionista por identificar la Filosofía de la Liberación con uno de sus fundadores. Sin embargo, la obra de Enrique Dussel no sólo no ha abandonado sus hipótesis de trabajo originales, sino que las ha profundizado a través de diversos diálogos. Por ello, no es excesivo identificar el pensamiento de Dussel con la Filosofía de la Liberación actual.

La tesis que defiende García Ruiz es que en el pensamiento de Dussel existe una trayectoria “discontinua” en donde hay “grandes cambios” o “rupturas”, pero, a su vez, “se mantienen temas, categorías pero con significados nuevos”⁵³. Para el autor, la “ruptura” en el pensamiento de Dussel no sólo es epistemológica, sino principalmente ontológica. De acuerdo con García Ruiz, Dussel paso de concentrarse en la problemática del “ser latinoamericano” desde un punto de vista ontológico heideggeriano, para dedicarse a resolver la problemática de la liberación desde la perspectiva meta-física levinasiana. En efecto, García Ruiz estima como la primera y principal “ruptura” del pensamiento de Dussel, la apropiación de la filosofía de Levinas a partir de la lectura de *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, en donde la terminología heideggeriana sobrevivirá, pero el fundamento cambiará radicalmente de uno ontológico-dialéctico a uno meta-físico-analéctico.

En este análisis de la obra de Dussel, el autor destaca la interpretación geopolítica de las categorías levinasianas, que puso énfasis en la original crítica de la ontología occidental; pero también la indicación de sus limitaciones conceptuales en el plano de lo político que realiza Dussel de la obra de Levinas. García Ruiz intenta mostrar que en el tema de la construcción de una nueva totalidad es donde Dussel se aleja de Levinas sin que aquél deje de reconocer la importancia de la crítica ética de éste.

⁵³ García Ruiz, Pedro Enrique, *Filosofía de la Liberación*. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel, Driada, México, 2003, pág. 19.

García Ruiz expone que: “antes de conocer la obra del lituano-francés, Dussel no había planteado la cuestión de la persona como exterioridad o alteridad, la había tratado pero desde la perspectiva de un “humanismo cristiano”.⁵⁴” Por ello Dussel se enfrenta a la filosofía moderna desde la “totalidad” cultural de la cristiandad, mezcla de lo semita y lo helenista. Consciente de la condición de dominación que permanece en los pueblos latinoamericanos desde su fundación y hasta nuestros días, Dussel parte de una tesis geopolítica para fundamentar su propuesta ana-dialéctica: “...la cristiandad latinoamericana fue colonial dependiente. Pero, entonces la modernidad europea fue imperial y dominadora. Tuvimos, por ello, una modernidad dependiente y dominada.⁵⁵” Es a partir de la lectura de la obra *Totalidad e infinito* de Levinas y en particular de la categoría de “exterioridad” que Dussel comenzará a desarrollar un marco categorial propio de la condición colonial latinoamericana.

Un sustancial aporte del texto de García Ruiz es el análisis puntual que realiza de las investigaciones de índole antropológico-filosófica sobre el origen y fundamento de la cultura occidental (la cristiandad) plasmadas en la trilogía hermenéutico-cultural de Dussel. En estas obras, el pensamiento de Dussel se sitúa resueltamente en la tradición de la fenomenología-hermenéutica al pretender elaborar una antropología filosófica fundada en la reconstrucción de las visiones del mundo subyacentes al ser histórico de América Latina. Fundamentado en el pensamiento de Paul Ricoeur y en los análisis de la fenomenología potshusserliana, Dussel intenta dar cuenta del “ser” de América Latina a través de una reconstrucción hermenéutica de sus antecedentes históricos, es decir, la cuestión era histórica pero ante todo ontológica. En su trilogía antropológica, Dussel

⁵⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁵ Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 260

opone a la visión griega del mundo la judeo-cristiana (semita), con lo que esboza una rigurosa crítica a la cultura griega y al eurocentrismo adscrito a ella.

En este periodo la influencia de Ricoeur es predominante, Dussel trabaja con el concepto de “núcleo ético-mítico” como complejo orgánico de posturas concretas ante la existencia de los pueblos. Influenciado por Mircea Eliade, Dussel considera que los griegos tenían una visión trágica de la vida, definiendo el mundo griego como una “ontología arcaica” basada en una concepción mítica del tiempo como un eterno retorno. Estas dos perspectivas: la del eterno retorno y la visión semítica son las que asume Dussel en su análisis fenomenológico hermenéutico de la cultura latinoamericana.

La noción de “núcleo ético-mítico” se sustenta en la particularidad propia de la realidad regional cultural, de donde surgen estructuras racionales de posiciones concretas. Dussel considera que en Latinoamérica esa expresión paradigmática se encuentra en el sincretismo cristiano-amerindio de la religiosidad popular. En este complejo se albergaría la herencia semítica de nuestra cultura.

El análisis hermenéutico del mundo ve a las tradiciones como un plexo de sentido, expresadas simbólicamente en un lenguaje mítico. Como un intento de reconstrucción crítica del pensamiento latinoamericano, Dussel estudia las raíces de la cultura colonizadora, es decir, el núcleo ético-mítico de los españoles del siglo XVI. La antropología filosófica dusseliana pretende dar cuenta del fenómeno humano en cuanto tal, tomando como punto de partida el “mundo de la vida” de Husserl. Las “visiones del mundo” estudian la humanidad dentro de las estructuras pre-científicas o cotidianas, el mundo de la vida husserliano. La ontología del “mundo de la vida” significa la tematización de las estructuras esenciales, momentos pre-filosóficos de la existencia cotidiana esenciales para la posterior fundamentación metodológica de la Filosofía de la Liberación.

Para comprender el surgimiento de una filosofía y su explicación del mundo es necesario, según Dussel, entender y conocer, primero, las “estructuras intencionales” a partir de las cuales dicha filosofía se crea. Es imperativo entonces detenerse y analizar la experiencia “pre-filosófica”, es decir el complejo orgánico de posturas concretas de determinado grupo ante su existencia. Así, en el *Humanismo Helénico*, la estructura intencional deriva de una más antigua, la indoeuropea, en la cual Dussel identifica que existe: “un dualismo a nivel antropológico”⁵⁶. Dicha concepción del mundo tiende a un “monismo ontológico”, es decir que solamente existe de manera verdadera aquello que es de carácter divino o espiritual. De esta forma, Grecia aparece como el espacio filosófico donde la dualidad alma-cuerpo, repercute de manera definitiva en una experiencia contemplativa que no busca transformar la realidad. García Ruiz señala que la problemática de la dicotomía entre ontología monista y antropología dualista es una constante en la obra de Dussel. De esta forma, se van a encontrar estas mismas categorías, como por ejemplo, el dualismo alma-cuerpo, en el pensamiento eurocéntrico. Basta recordar el *cogito* cartesiano para ver ilustrada esta dialéctica.

Cabe mencionar que la época de vida en Israel permite a Dussel comenzar a explicar lo que para él son las raíces de América Latina. Raíces que pretende descubrir en el pensamiento semita. Este pensamiento toma en cuenta la “corporalidad”, la persona viviente, el sufrimiento, la “carnalidad” del ser humano. El horizonte interpretativo del pueblo semita es retomado por Dussel para fundamentar su Filosofía de la Liberación. La visión del pueblo hebreo, para Dussel tiene ciertas características originales: concepción unitaria del ser humano, único dios personal, metafísica creacionista, novedad histórica escatológica, antropología de la “carne” y una ética comprometida. En este sentido, el

⁵⁶ Dussel, Enrique, *El humanismo Helénico*, EUDEBA, Argentina, 1975.

humanismo semita representa en Dussel la existencia real, la reivindicación de la corporalidad humana. Se disuelve así la dualidad cuerpo-alma y se afirma la “carne” como constitutiva del sujeto.

A partir de la perspectiva de Ricoeur, para quien el instrumental lógico de una cultura puede universalizarse, el concepto de liberación, para Dussel, comienza con el paradigma de la salida de Egipto del pueblo hebreo. Así, el tema de la antropología era en Dussel una excusa para revisar el pensamiento de la cristiandad siglo por siglo; pretendía ponerse en la visión de la época para de-construir sus categorías. Encontró que la cristiandad no supo escapar a la necesidad de categorizar onticamente al ser humano de modo dualista. Cuando el cristianismo se fetichiza deviene la cristiandad, de ahí que los invasores indoeuropeos eran ideológicamente miembros de una cristiandad o cristianismo invertido. En la Filosofía de la Liberación, el tema de la persona continuamente reaparece y pone en cuestión el dualismo antropológico. Para Dussel, el universalismo es inherente a la actitud existencial del cristianismo, donde con un instrumental lógico estricto se parte de principios míticos. Los cristianos se enfrentan al mundo helénico, es ahí donde descubren la necesidad de usar el mismo órgano lógico. Pasaje de un instrumental lógico y teológico de tipo judío, a un instrumental de tipo helenista. El ateísmo de los dioses romanos es tomado como un elemento disconformista dentro del imperio que comienza una revolución a nivel cultural. La metafísica semítica surgió históricamente en la Mesopotamia hace más de cincuenta siglos. Es de donde se inspira el pensamiento crítico dusseliano, para quien las tres religiones monoteístas semíticas comparten las hipótesis metafísicas fundamentales. Sin embargo, el paradigma de liberación no puede ser un arquetipo propio de una cultura, sino que se da de otras maneras en cada cultura. Cabe señalar que en esta época el eurocentrismo todavía es central en la visión dusseliana. Pero ante la pretensión de universalidad de la cultura

moderna, no hay que intentar que todas las categorías de una cultura se descubran también en otras.

Contrariamente a la tradición ontológica occidental, continuadora de la filosofía helénica, conservada en los elementos lógicos de expresión de la cristiandad, y madurada en la filosofía sistemática europea, las culturas de la América Latina, en continuidad con la tradición metafísica semítica, se abren a la “exterioridad del pobre”, al Otro, a la persona como persona y no como cosa. Este horizonte es el que podría permitir la conceptualización de la liberación en el marco cultural de la cristiandad americana. Es entonces este horizonte intencional cristiano, de raíz semita, el que la filosofía latinoamericana debe, para Dussel, recuperar.

El texto de García Ruiz describe una etapa, al comienzo de la década de los setenta, de mucha fecundidad para Dussel, en la cual estudia con hondura la ética con la finalidad de constituir el fundamento de una “ética ontológica” que en su opinión se podía elaborar a partir de la ontología fundamental esbozada en *Ser y Tiempo* de Heidegger. Dussel estudia, en los cursos de Ética que impartirá en la Universidad de Cuyo, la relación entre la filosofía aristotélica, particularmente la *Ética Nicomaquea* y la analítica existencial del *Dasein*.

En el sentido ontológico del movimiento dialectico, tanto Aristóteles como Heidegger tienen el mismo punto de partida que es el *factum* de la cotidianidad. Heidegger considera que la metafísica todavía no ha logrado pensar el “ser” como tal, porque siempre lo interpreta desde la perspectiva del ente (léase naturaleza en Platón y Aristóteles, Dios en el caso de la filosofía medieval o historia en el humanismo de Marx y Sartre), porque siempre lo aborda en los términos representativos del esquema sujeto-objeto. Esto significa mantenerse en el plano meramente óntico, en el terreno del análisis de las cosas que están ahí delante a nuestra disposición. Una forma de proceder impropia,

no originaria que se forja, como se señala en *Ser y tiempo*, en la tendencia estructural de la vida humana a la caída en el uno cotidiano que, por añadidura, deja sin pensar la diferencia ontológica entre ser y ente. De esta manera, lo ontológico es aquel horizonte o nivel que engloba, comprende al ente. Sin embargo lo dialéctico consiste en el movimiento que atraviesa (*dia*) el horizonte establecido. Atravesando el orden u horizonte meramente óntico alcanza y se abre a lo ontológico. El método fenomenológico de Heidegger invierte la dirección: fenómeno es lo que aparece, en la obviedad cotidiana, como mera apariencia, como este ente. A través de lo que aparece como mera apariencia se debe abrir un horizonte donde el ser se muestre. El método fenomenológico es así una hermenéutica que implanta el ente desde el ámbito del ser. Por tanto, Heidegger propone partir de la cotidianidad permaneciendo en ella.

García Ruiz aborda la ética ontológica desarrollada en *Para una de-strucción de la historia de la ética* e incorporada en el primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Para García Ruiz, este trabajo ofrece las bases conceptuales que la filosofía de Dussel conservará hasta la actualidad: la crítica a la subjetividad como fundamento del mundo realizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, cuya consecuencia es la necesidad de proponer una concepción de la sensibilidad humana distinta a la defendida por la tradición occidental. Esta nueva concepción sirve para expresar la actitud intelectual que asume la Filosofía de la Liberación, que otorga valor y dignidad al Otro como tal. Este trabajo es considerado por García Ruiz como un “puente” entre las cuestiones históricas y filosóficas que en los años anteriores Dussel había reflexionado con cierta independencia entre sí, pero siempre teniendo el problema de América Latina de fondo.

Así García Ruiz sitúa *Método para la filosofía de la liberación* entre el término del proyecto de una ética ontológica y el comienzo de una ética de la liberación. En este

trabajo, recuperando el concepto levinasiano de “exterioridad” como lo situado más allá de la totalidad del “ser”, de la ontología occidental, Dussel examina la importancia que los poshegelianos dieron a esta cuestión. En efecto, García Ruiz atribuye a la influencia de la obra de Emmanuel Levinas, así como a los poshegelianos, sobre todo al viejo Schelling, la mayor influencia en el cambio de paradigma que, según él, acomete Dussel al final de la década de 1960. En su interpretación, *Método para la filosofía de la liberación*, publicada en 1974, refleja este cambio de paradigma.

Lo que pretende García Ruiz es demostrar cómo la crítica que Levinas realiza a la ontología occidental fue uno de los motivos por los cuales, Dussel concluyó el proyecto de una ética ontológica, para dar paso a lo que llamó en su momento “meta-física de la alteridad”. Para García Ruiz, la interpretación que denomina “geopolítica” de las principales categorías de Levinas por parte de Dussel es lo propio de la propuesta dusseliana. Al destacar que la cuestión de lo político es lo que separa la concepción levinasiana de la ética que propone la filosofía de la liberación de Dussel, García Ruiz señala que para Dussel es necesario trasladar las categorías éticas ontológicas a un nivel del discurso geopolítico. La diferencia entre el planteamiento de Levinas y el de Dussel es que Dussel asume a Levinas y radicalizando su propuesta lo lleva al tema de la concreción del cara-a-cara y la propuesta de una ética relacionada estrechamente a una geopolítica. Para Dussel “el Otro” es siempre concreto y geopolíticamente determinado.

Si el problema de la liberación tenía que ser pensado en términos geopolíticos; la politización de la ontología en Dussel es asumir que una crítica a la razón debería ser una crítica localizada desde esa “exterioridad” que el curso de la “Modernidad” había constituido como su Otro. De esta manera, Levinas se torna insuficiente para dar cuenta de la problemática que preocupó a Dussel: explicar los motivos filosóficos que encubren y justifican la dominación de América Latina.

1.2.1 Más allá de la “exterioridad”: la Filosofía de la Liberación es una liberación de la filosofía

Por otra parte, si bien es cierto, en el itinerario intelectual de Dussel la influencia de la filosofía levinasiana tuvo preponderancia en su momento, parece que afirmar una “ruptura” en el pensamiento de Dussel a partir de Levinas, no es del todo preciso. Efectivamente, en el pensamiento de Dussel confluyen los planteamientos de Heidegger, Ricoeur o Levinas, por mencionar algunos, sin embargo, estas teorías se articulan, de un modo crítico, y no se niegan unas a otras en su incorporación. De ahí que el derrotero filosófico de Dussel se componga de una síntesis de contrarios: puede transitar del ámbito de la fenomenología, a la teoría crítica, y sus conclusiones han significado un replanteamiento de todos los temas de la filosofía latinoamericana. Además, el modo de filosofar de Dussel no solamente ha puesto en cuestión temas como la denuncia de la racionalidad dominadora o las formas de represión, sino que ha defendido lo latinoamericano a partir del marco categorial que le puede dar la hermenéutica existencial, la fenomenología de la exterioridad o el marxismo, mezclando categorías libremente. Por ello, quizá el rasgo con el que se deba distinguir el pensamiento dusseliano es la radicalidad de su crítica nacida de las complejas mixturas que la conforman, su caracterización como una filosofía liberadora descreída de los dogmas con los cuales se ha construido la certeza filosófica de la modernidad, de la cual se manifiesta como uno de sus más radicales críticos.

Si bien García Ruiz opina que el contacto con la obra levinasiana condujo a Dussel: “a establecer un nuevo método de investigación alternativo al que había utilizado

hasta entonces”⁵⁷. De todas formas, en su Filosofía de la Liberación, Dussel conserva el modo de trabajar de su obra temprana, pone en juego la fenomenología husserliana-heideggeriana con la crítica inmanente. Procede a partir de tomar categorías de discursos críticos al discurso hegemónico, para utilizarlas como mecanismo de crítica de esa misma cultura que las ha producido. De manera que, si la Filosofía de la Liberación es una liberación de la filosofía es por el modo en que se libera de la pesada carga que en ocasiones puede ser una tradición de pensamiento. Es decir, la filosofía dusseliana afirma su capacidad de desplazamiento en el ámbito del pensamiento, atendiendo precisamente a los problemas concretos que mueven a la sociedad, sin tener que dar cuenta de una metodología dogmática o de un conjunto de convicciones heredadas por una tradición.

Pese al arduo examen de la trilogía simbólica latinoamericana de Dussel, el tema de la teología semita y la influencia de la filosofía cristiana sobre la obra dusseliana fue soslayado en la exploración que García Ruiz hizo de la obra temprana de Dussel. En la filosofía de Dussel hay un amplio bagaje teológico, que sirve a las condiciones materialistas. En efecto, siguiendo a Ricoeur y a Eliade reconoce en el mito un elemento racional escondido en imágenes simbólicas precisamente para encontrar una explicación coherente capaz de dar sentido a la realidad. Además, en la teología de Dussel está expresada la tradición semita como una tradición que la misma tradición filosófica hegemónica ha querido considerar ajena a la filosofía, demostrándose así, la debilidad epistémica de tal aseveración. Es así como la tradición ontológica de la modernidad, por estar totalizada, es incapaz de observar otras tradiciones de pensamiento que también son filosóficas. De modo que Dussel incorpora categorías propias del ámbito religioso, consideradas por ello ajenas a lo filosófico.

⁵⁷ García Ruiz, Pedro Enrique, Óp. Cit. p. 21.

A partir del humanismo semita y el rescate de éste en el pensamiento cristiano, Dussel analiza la posibilidad de una liberación de los pobres. Es dentro de esta perspectiva que se puede considerar que lo característico en la propuesta de Dussel no es su creativa recepción de Levinas, sino el método preferencial por el Otro, el pobre, la “exterioridad”. Por lo tanto, la filosofía de Dussel se inserta en la tradición crítica; está tramada a partir de múltiples referentes en diversos momentos teniendo como principal hilo conductor, al Otro, a los pobres, la víctima que no puede reproducir su vida.

Efectivamente, América Latina es una realidad geopolítica cuyas condiciones de pobreza, marginación, subdesarrollo o desigualdad pueden analizarse objetivamente en base a procesos estructurales que no son exclusivos de un país o de un periodo, sino que con distintos matices se repiten constantemente. Cuando Dussel se refiere al Otro excluido o a la condición de víctima de los pueblos latinoamericanos, no es que esté haciendo únicamente una tesis de historia o de antropología, sino que está mostrando que el *eidos* de América Latina incluye necesariamente esa condición de víctima. No hay una posibilidad de describir lo que América Latina es, que eidéticamente pueda excluir la condición de dominación. Ante esta realidad fáctica concreta, cuantitativa y cualitativamente medible, la Filosofía de la Liberación habría mostrado la necesidad de reflexionar acerca de nuestra condición en lugar de encontrar modelos en el pensamiento ajeno para resolver los problemas latinoamericanos.

Ciertamente, Dussel plantea que la ontología clásica ha funcionado como una auto afirmación de un “ser” opresor y totalitario sometido por una dialéctica autorreferente incapaz de ocuparse más allá de sí misma. Es en ese momento que podemos identificar, siguiendo a Dussel, el origen de la filosofía como dominación. Era necesario, entonces, encontrar la fórmula para revertir en ese sentido y asumir a la filosofía como liberación como Filosofía de la Liberación. Es así que evalúa como principio ontológico que la

filosofía nace de la periferia, pero al convertirse en hegemónica tiende a transformarse en ontología totalizante.

Si bien García Ruiz reconoce que la obra *1492 El encubrimiento del Otro* “complementa el proyecto de una antropología de América Latina después de treinta años de haber sido iniciado”⁵⁸; el tema de la dominación y la historia de Latinoamérica, presentes desde la época temprana de Dussel, no fue desarrollado por este comentador de la obra del filósofo argentino.

Leopoldo Zea señaló en su momento que América Latina se encontraba fuera de la historia universal⁵⁹, exclusión que se fundamenta y hace explícita en la filosofía de la historia de Hegel, paradigma por la que toda historia, incluida la que comúnmente conocemos como historia de la filosofía parece cobrar sentido. Dussel atiende la denuncia de Zea y emprende la crítica frente a la interpretación y en su sentido, desde el espíritu absoluto, y es así que en su *1492 El encubrimiento del Otro* aparece con claridad el “no ser” latinoamericano frente al “ser” europeo, la alteridad negada, necesitada de liberación. Lo que conocemos como “Historia Universal” no es sino una historia eurocéntrica, la filosofía de la historia, como una teogonía que sacraliza, fetichiza la cultura de occidente, y conscientemente margina lo que se encuentra fuera de su alcance. La modernidad es el momento fundador de tal fetichización, porque es entonces cuando Europa o al menos una parte de ella comienza a convertirse en centro.

Si la Filosofía de la Liberación puede hacerse sólo desde la exterioridad, entonces América Latina, Asia o África, zonas marcadas por el colonialismo y la intervención, son sus lugares de enunciación natural. Por ello, una introducción al pensamiento de Dussel no puede prescindir de un análisis de la concepción de América Latina y la “Modernidad”

⁵⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁹ Zea, Leopoldo, *América en la Historia*, Ediciones de la revista de occidente, 1957, p. 18.

en la obra temprana de Dussel. Ahora bien, esta exterioridad no deja de señalarla Dussel como la característica definitoria de América Latina. El planteamiento dusseliano hace hincapié en que cronológicamente la apertura al Atlántico fue el primer momento histórico en el cual Europa se posiciona a sí misma como un sujeto dominador frente a su Otro, proceso que repetirían después en África, Asia y Oceanía. De esta manera, Dussel afirma la exterioridad radical de América Latina, sin embargo, tiene que ser capaz de mostrar cómo una experiencia conceptualmente determinada, es decir, lo que podemos pensar sobre América Latina no sólo se reduce a un particular que se subsume en un universal, sino que a partir de ella se puede estructurar una comprensión del mundo. Porque desde esa exterioridad queda destruida la filosofía de la historia totalitaria que tiene presa a la historia, a la filosofía de América Latina y, por extensión, a todo el mundo periférico.

El método propuesto por Dussel supone partir de la exterioridad latinoamericana, del ser, inmolado y encubierto, para construir una Historia Mundial, “pluriversa”, atea del auto complaciente mundo que sostiene la modernidad como ajena de ella. Es la razón analéctica fundada a partir de la “meta-física de la alteridad” la que puede ir más allá de la dialéctica ontológica. No obstante, para García Ruiz no fue necesario desarrollar la crítica a la modernidad, momento clave para la Filosofía de la Liberación, pues con ella es que, siguiendo a Wallerstein, el mundo comienza a comportarse como un sistema integral. La divinización de la totalidad hegemónica es extensiva al mundo filosófico, elaborando Dussel, en consecuencia, una crítica a la tradición filosófica occidental entera que subsume, para poder acceder al mundo negado por esa misma tradición. En ese sentido es que Dussel, después de haber criticado a Parménides y Aristóteles, sigue con la modernidad. Así pues, la Filosofía de la Liberación, situada en la exterioridad, precisará una subversión filosófica para liberar a la filosofía.

En efecto, observando la historia a partir de los otros, es decir, de lo que está fuera de la “Historia Universal”, Dussel descubre a Europa como periférica del mundo musulmán, como tributaria de los inventos de China, como forjadora de lo que llama el “mito de la Modernidad”. Dicho mito construye la creencia de que la llamada “conquista de América” era una empresa civilizatoria, donde el principal beneficiario fue el conquistado quien era incapaz de salir por su cuenta de su propia inmadurez, de su barbarie, de una inferioridad ontológica que lo condenaba a su desaparición de la historia porque sencillamente no formaban parte de esta. El “mito de la Modernidad” se presenta como el más difícil de vencer, justo porque la “Modernidad”, propietaria de la razón, se muestra como destructora de mitos. Pero el mito no se ve como mito, sino fuera del mito y es entonces que ahí, afuera de ella, puede definirse la naturaleza de sus creencias. El giro descolonizador de la historia y de la filosofía adquiere así su impronta dusseliana. La filosofía de la historia formulada a partir de la exterioridad consistente precisamente en la liberación de la filosofía.

Finalmente, cabe señalar que el análisis de García Ruiz no aborda uno de los rasgos fundamentales, sin los cuales no se puede tener un entendimiento cabal de la propuesta dusseliana, como es la interpretación levinasiana de Marx que Dussel lleva a cabo durante la década de 1980. Efectivamente, en un principio Dussel postula que el marxismo era incompatible con la meta-física de la alteridad. Sin embargo, a partir de la relectura levinasiana que efectúa de la obra de Marx, afirmará que la exterioridad es el fundamento del pensamiento de Marx, retomará los principios de la teoría de la dependencia, y los articulará con la filosofía de la alteridad de Levinas. En este punto la Filosofía de la Liberación es heredera de la teoría crítica formulada en Frankfurt, aunque buscará superarla pues va más allá de la sola crítica.

2. Dos paradigmas sobre la Modernidad

En el siguiente capítulo se pretende analizar cómo la manera en que Dussel ha comprendido la “Modernidad” y el modo en que la ha interpretado se han modificado de una inicial crítica ontológica hacia un posterior anti-eurocentrismo. Para nuestro autor la Filosofía moderna y contemporánea, de Descartes a Heidegger, está caracterizada por ser una “dialéctica de la totalidad unívoca”, una ontología de la unidad totalizante que es la base ontológica de la dominación. Desde esta perspectiva, la antigüedad grecorromana aparece dominada por una cultura indoeuropea que a lo largo del medioevo cedería su puesto a la semita que, a su vez, en la modernidad decaería para dar paso a la “lógica de la totalidad” de una subjetividad centrada en sí misma.

La filosofía europea moderna se definiría así por situar una subjetividad vuelta en sí misma en el centro de su reflexión teórica, frente a la cual “el Otro”, los otros sujetos, la naturaleza, las otras culturas no europeas aparecen como meros instrumentos de manipulación constituidos en el interior de un horizonte de dominio, de una “dialéctica de la totalidad” que remite constantemente hacia la autoafirmación de la identidad.

Para Dussel el mito eurocéntrico de la modernidad consiste en ocultar la participación de otras culturas como la americana, africana, árabe o asiática en la constitución de la sociedad moderna. Que la modernidad haya sido producto del sistema-mundo, y no exclusivamente del desarrollo interno de Europa es lo que la ideología eurocéntrica no permite comprender. Las poblaciones dominadas y todas las nuevas identidades, fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores interiorizaron la epistemología de los dominadores.

El eurocentrismo tiene un “componente concomitante”⁶⁰ en el desarrollismo, expuesto acabadamente en la *Filosofía de la historia* de Hegel, para quien “La historia marcha de Oriente a Occidente pues Europa es simplemente el final de la historia que comenzó en Asia”⁶¹. En el paradigma eurocéntrico hegeliano, la historia queda dividida en antigua, media y moderna. División que es para Dussel una construcción ideológica de la historiografía europea, ya que nada tiene que ver con las temporalidades de grandes culturas, como las orientales y las de América. Es una división pseudocientífica. Las culturas de México y Perú son para Hegel “culturas naturales” que tuvieron que sucumbir al contacto con el espíritu europeo. África y América quedan “por fuera” de la historia del “espíritu universal”. En esto consiste la “falacia desarrollista”⁶². Esta falacia se fundamenta en la creencia eurocéntrica de que todos los pueblos del planeta deben cumplir el mismo desarrollo histórico, sus etapas. Por eso todo es juzgado desde este canon. Además, la “falacia desarrollista” equivale no sólo al desarrollo del espíritu, sino, en otros campos, al desarrollo social, económico y político. Es decir, “la falacia desarrollista” se puede asimilar al concepto de progreso. Desde esta perspectiva, la idea de progreso, como permanente perfectibilidad humana, se presenta a sí misma como un fenómeno eurocéntrico, en la cual Europa sería el Espíritu Absoluto y el *telos* de la historia de la humanidad.

Lo problemático del paradigma eurocéntrico de la modernidad es que, en virtud a un desarrollo interno posibilitado por la racionalidad occidental, supone que la modernidad es un proceso exclusivamente europeo. En otros términos, la modernidad es autopoietica, se desarrolla en Europa sin ningún contacto con otras culturas y el desarrollo

⁶⁰ Dussel, Enrique, 1992 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural editores, La Paz, Bolivia, 1994, p. 13.

⁶¹ Hegel, *Filosofía de la historia universal*, Claridad, Argentina, p. 82.

⁶² Dussel, *ibíd.*

posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Se trata, para Dussel, de una construcción ideológica que se remonta a los románticos alemanes del siglo XVIII. De esta forma, la antigüedad se conecta con la Edad Media, con el Renacimiento, con el siglo XVII y llega hasta ellos.

En efecto, como lo muestra Dussel, Hegel llega a tener una visión regional y provinciana de la “Historia Universal”, pues prepondera a Francia, Inglaterra, y Alemania como el centro de Europa. Sin embargo, es Alemania la realización del espíritu. Incluso Hegel les da el “derecho absoluto”⁶³ a los pueblos del norte sobre los demás pueblos del mundo, es decir, Hegel legitima el colonialismo desde su filosofía.

Desde el momento que la modernidad asume que es solamente a través de la razón occidental que la Historia obtiene sentido y trascendencia, se instaura un dominio absoluto de una lógica pseudocientífica con pretensiones universales. Es un planteamiento de orden racionalista donde la experiencia de conocimiento privilegia al objeto y su reproducción científica y no al sujeto. Reduciendo al ser humano y su existencia a una especie de cosificación material que evidencia la supremacía de la razón abstracta para no reconocer la exterioridad entre los sujetos.

Lo que queda oculto o encubierto en el relato eurocéntrico sigue siendo el violento proceso de acumulación primitiva y expansión imperial, sin las cuales el llamado movimiento de la Historia Mundial de Este a Oeste no habría alcanzado su punto final en Europa. Es en contra de esta interpretación etnocéntrica de la modernidad que Dussel propone un giro categorial para lograr comprender el proyecto de la modernidad desde un *locus* de enunciación radicalmente opuesto, esta vez desde la realidad histórica particular de los sujetos subalternizados y oprimidos por el paradigma epistemológico occidental. Situarse en la exterioridad del sur global permite una radicalmente distinta

⁶³ Hegel, Georg W. F., *Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 389.

interpretación de todo Hegel. La conclusión extraída desde la tristemente privilegiada perspectiva de la periferia es que el método dialéctico de Hegel y su sistema mundo histórico aparecerían así como auto legitimaciones provinciales de las ambiciones coloniales europeas.

En consecuencia, para Dussel es inexorable construir una historia en la cual el viejo esquema de la Historia Universal centrado en Europa se sustituya por otro análogo donde se coloque en su lugar las diversas civilizaciones. Dussel considera 1492 como la fecha clave, lo interesante de este momento es que le permite al filósofo de la liberación plantear un segundo paradigma de la modernidad: “el paradigma mundial”; porque sólo a partir de 1492 la historia se vuelve un sistema mundial.

2.1 La lógica totalizadora y la exterioridad en la Modernidad

Al examinar el método dialéctico a lo largo de la historia de la filosofía, Dussel descubre que “...todas las dialécticas parten de un *factum* (de un hecho), de un *límite ex quo* o punto de partida”⁶⁴, es decir, la dialéctica parte de un hecho dado a priori: la cotidianidad, desde donde se construyen caminos que conducen a lo aquende, si es el sujeto el que pone el “ser”; o a lo allende, si es el “ser” el que se impone. De esta manera, el criterio para comprender una dialéctica será su punto de partida⁶⁵.

Dussel plantea la cuestión dialéctica como la necesidad de una nueva formulación del método dialéctico, en donde se recupere una exterioridad apartada de la modernidad subjetivista, para eso es menester desentrañar la totalidad y la exterioridad históricas. Con

⁶⁴ Dussel, Enrique, *Método para la filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, p. 15.

⁶⁵ *Ibíd.*

esta metodología se comienza la creación de categorías que permiten pensar la historia latinoamericana y la cotidianidad del mundo actual.

El método analéctico propuesto por Dussel para el nuevo contexto latinoamericano, “método que desborda lo habitual y cotidiano preguntándose por el fundamento”⁶⁶, pretende superar la ontología negativa de “lo Mismo” para alcanzar una “meta-física de la alteridad”. Asimismo, el *logos* que trasciende será *aná-logos*, es decir, un más allá del *logos*, analogía. Con lo cual la lógica que domina América Latina, la cristiandad colonial, experiencia de la totalidad, será interpelada por “el Otro” que es el colonizado, es la nada ante el criollo aristócrata dominador del sistema colonial.

En el análisis de Dussel, los caminos del pensar dialéctico comienzan con los presocráticos pasando por Platón y Aristóteles para culminar en Hegel. Platón parte desde lo opinable, la *doxa*, y Aristóteles piensa en la opinión transmitida. Sin embargo, la modernidad ha despreciado lo opinable. La conciencia moderna rechaza todo valor al *factum* primero, al estar en el mundo como horizonte ambiguo, “se parte de lo cotidiano (el *factum*) y se va hacia el comienzo de la ciencia, pero en otra dirección que Aristóteles, no ya hacia el ser sino involutivamente hacia la conciencia.”⁶⁷

La “totalidad” griega como lo visto, lo cierto y apodíctico, se expresa en la sentencia de uno de los primeros ontólogos de la “totalidad” occidental, Parménides, quien cifraba su ontología en su frase: “hay ser, pero nada no la hay”⁶⁸. El ser es uno, es todo, “lo mismo”, *fysis*, un desde siempre trágico, un eterno retorno de lo mismo. En efecto, para Parménides, solamente los griegos de la *polis* tienen la “totalidad” humana⁶⁹, son los *aristoi*; la de Parménides es una antropología esencialmente aristocrática. Así

⁶⁶ *Ibidem*, 1974, p. 14.

⁶⁷ *Ibidem* p. 16.

⁶⁸ Parménides, *Poema*, trad. Alberto Bernabé, Ágora, Madrid, España, 2007, p. 23.

⁶⁹ Dussel, *Ibidem*, p. 31.

principia su larga trayectoria la ontología conquistadora, dominadora, imperial y guerrera. El pensar debe identificarse con el *logos* griego que diviniza la *fysys*, horizonte griego de comprensión del mundo. Desde Heráclito hasta Hegel, la filosofía ha ido paulatinamente: “hacia el centro en sus épocas clásicas, en las grandes ontologías, hasta degradarse en las malas conciencias de las edades morales, o mejor, moralistas”⁷⁰.

Según Dussel, para Aristóteles, la dialéctica es una “ontología fundamental” que debe saber distinguir entre dos comprensiones: la óptica cotidiana, donde el ser es mera apariencia y la fundamental descartando lo falso, el “no-ser”⁷¹. La dialéctica como ontología fundamental es una “actitud previa” a la ciencia o a la filosofía. Así pues, la dialéctica no es todavía filosofía, no es tampoco ciencia, es algo previo que más bien niega lo afirmado con pretensión de “totalidad” absoluta. La dialéctica, entonces, debe pasar de lo cotidiano, de lo aparential a una comprensión fundamental del “ser”.

Ahora bien, la modernidad, para Dussel, aplica un abandono de la facticidad sensible y una vuelta hacia dentro de la inmanencia de la conciencia, del *factum* hacia la conciencia, por lo que el sujeto es auto-puesto derivando en una dialéctica in-volutiva, negando la facticidad como involución hacia la conciencia. El nacimiento del sujeto moderno suele situarse en el *cogito* cartesiano como substancia lógica de todo conocimiento y como realidad opuesta al mundo de los objetos. El dualismo cartesiano instaura un abismo intransitable entre la mente y el cuerpo. Kant, por su parte, traslada esa dualidad al seno mismo del sujeto: por un lado, existe el yo empírico y fenoménico, polo de las experiencias sensibles y, por el otro, el yo trascendental y nouménico, sede del pensamiento.

⁷⁰ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de cultura económica, México, 2011, p. 18.

⁷¹ Dussel *Óp. cit.* p. 26.

Descartes toma como punto de partida el *ego solipsista*. Así la involución hacia el *cogito* es el primer principio de la ontología de la modernidad, y se inaugura con esto el primado de la idea sobre la realidad. En la interpretación de Dussel, la modernidad parte de la facticidad sensible pero para rechazarla, al negar la facticidad, la involución hacia adentro, hacia la inmanencia del sujeto, es inevitable. En Kant el asunto más importante de la filosofía es mostrar la imposibilidad del uso positivo de la razón. Si la razón recurre a la dialéctica para descubrir sus límites, siendo naturalmente dialéctica, es menester de la razón alcanzar estos límites y no aspirar a intuir o conocer las ideas, porque las antinomias, paralogismos y contradicciones le sirven de indicación para mostrar la imposibilidad de la realidad de la ilusión trascendental que consiste en la pretensión de aplicar fuera y por sobre el entendimiento formas o conceptos acerca de la “cosa en sí”. Esto no será así en Hegel, para quien la dialéctica consistirá en un conocer supremo y positivo por negación.

Dussel muestra cómo Fichte parte, a diferencia de Kant, no ya de la facticidad empírica sino de la pura subjetividad, es decir, de la interioridad del sujeto, del yo absoluto. En Fichte el proceso dialéctico arranca desde el sujeto infinito, incondicionado, principio oculto, fundamento ontológico de todo el pensar kantiano. Este autor, prescinde de la propedéutica efectuada por Kant y parte desde la inmanencia absoluta del yo pienso, comenzando directamente del sistema que Kant pensaba imposible. En el sistema fichteano, la razón es la facultad del conocer supremo; la cosa en sí o noúmeno que no podía ser objeto de saber será ahora conocida y no solo creída, pero dentro de una relación inmanente. De igual modo, el sistema de la doctrina de la ciencia no podrá partir de la experiencia, sino que será enteramente a priori⁷².

⁷² *Ibidem* pp. 43-49

Para Dussel, ontológicamente, el pensar schellingiano parte del idealismo de Fichte, pero aporta más coherencia al subjetivismo absoluto. Al contrario de Fichte que da todavía un término antitético del yo dividido, el no-yo, que surge en el yo absoluto y es como una leve “exterioridad”, en Schelling la involución crece hasta sus últimas consecuencias, ese no-yo es subsumido en el movimiento de la interioridad, porque, siendo el yo el punto de partida, no necesita siquiera al no-yo para moverse dialécticamente: el yo conoce al yo y es la pura autoconciencia. El cogito cartesiano se eleva ahora al grado supremo del conocer en la absoluta “totalidad” del absoluto. La dialéctica schellingiana es totalmente inmanente ya que el yo se conoce a sí mismo como objeto eliminando al no yo. Se puede ver en Schelling una anterioridad dialéctica del saber sobre el ser donde la filosofía tiene como objeto no el ser sino el saber⁷³.

De esta manera, la modernidad, desde Descartes, supone una “ontología de la totalidad”; pero incluye negativamente una meta-física de la alteridad. Dussel ve en Hegel la “subjetivación absoluta del pensar moderno”⁷⁴. El sujeto moderno niega al Otro absolutamente otro, el dios del medievo, se queda con el *ego* y se instituye a sí mismo como totalidad. Por esto, para Hegel, desde el punto de vista de la razón, la filosofía deviene una totalidad.

El concepto de totalidad se entiende como un devenir totalidad, es decir, la totalidad es para Hegel algo más que una mera categoría lógica u ontológica con la que opera la reflexión en general: “La categoría de totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel.”⁷⁵ La totalidad es, en ese sentido, necesaria y esencialmente devenir real, esto es, movimiento dialéctico constante susceptible de ser expresado en su concepto. Europa piensa todo con la categoría de

⁷³ *Ibidem* pp. 54-61.

⁷⁴ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 2014, p. 35.

⁷⁵ *Ibidem* p. 115

totalidad, no tiene la experiencia de la alteridad. El *ego* moderno niega al Otro absolutamente otro, se instituye “lo Mismo” como totalidad en donde el sujeto constituye el “ser” de las cosas. La idea de totalidad tiene como característica principal el que no hay nada que esté fuera de ella, nada se le escapa. Toda exterioridad o alteridad está subsumida dentro de la totalidad y, como tal, pierde su carácter de verdadero otro o verdadera diferencia. Hablar de totalidad implica asignarle una prioridad ontológica. No es la simple suma de sus partes: es su condición y fundamento.

Así, la filosofía de Hegel se podría entender como un sistema cerrado, total, donde se exhibe no sólo todo lo que es, sino también su necesidad. Nada escaparía al trabajo conceptual del espíritu. Todo otro quedaría disuelto en su relación con él. En tanto sistema monista, terminaría necesariamente en una identidad, ya sea entre ser y pensar, ser y deber ser, o sujeto y objeto. Desde esta lectura, Hegel asumiría que la razón humana tiene acceso a lo que es en su verdad.

Así, para Dussel la culminación sistemática del pensar moderno europeo se expresa en Hegel: “el movimiento se realiza en una cierta dirección: hacia la conciencia (lo aquende); movimiento interno a la conciencia.”⁷⁶ Por tanto, la superación de la modernidad implica pensar lo mundano opinable; la premisa fundamental para Dussel desde su juventud ha sido que: la filosofía parte de una experiencia cotidiana pre-filosófica⁷⁷. De esta manera, el discurso filosófico se ve increpado por la cotidianidad contra su voluntad; así el método dialéctico y el analéctico parten de lo cotidiano, de lo comprendido existencialmente.

Para Hegel, el punto de partida o *factum* es la totalidad de la cotidianidad, el *Dasein*, la existencia. Lo absoluto como totalmente carente todavía de determinación, lo

⁷⁶ Ídem.

⁷⁷ “Situación problemática de la antropología filosófica”, *Revista Nordeste*, no. 7, Resistencia, Chaco, Argentina, 1965, pp. 101-130.

indeterminado, la negatividad total. En la “totalidad inmanente” la negación del absoluto es la determinación, la supresión de la negación es la negación de la elevación que retorna al absoluto. “No hay nada, entonces, que cumpla la función de una exterioridad a la conciencia misma porque “el concepto y el objeto, la medida (fundamento) y aquello que han de aplicarse están presentes en (in) la misma conciencia””⁷⁸.

En la interpretación de Dussel, la filosofía en Hegel, en tanto expresión y forma de lo absoluto, deviene como una totalidad; esta totalidad se impone como modernidad y como cristiandad colonial. “Hegel aprendió el sentido histórico de la teología y la historia como un acontecer sagrado”⁷⁹, “lo otro” que tienta le propone a Adán ser como Dios; para ser como dios hay que ser la totalidad y para ser la totalidad hay que quedarse solo. Para Hegel, la dialéctica será el camino de la historia de la humanidad, el ciclo del eterno retorno de lo mismo, experiencia helenista del “ser” y “ontología de la totalidad”. Para Aristóteles solo los griegos de la polis tienen la “totalidad humana”, son realmente hombres, para Hegel la lógica de “lo mismo” encierra la totalidad del “ser” y tendrá que partir desde el encierro de una totalidad divinizada y panteísta.

Desde esta perspectiva, la totalidad como tal es equívoca: si se cierra es injusta, “mala”; si se abre es justa, “buena”. La pretensión de totalidad de un sistema filosófico se puede entender como el intento de resolver el carácter contradictorio a la pregunta sobre lo que está “más allá”. Ésta es la posición de Hegel en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, al criticar cualquier postura que comienza con una separación entre el conocimiento o saber y aquello de lo cual es saber: “El ser allí inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este

⁷⁸ Dussel, Enrique, *Método para la filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, p. 79

⁷⁹ *Ibidem* p. 65

elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta opción y aparecen todos como figuras de la conciencia.”⁸⁰ Al comienzo del sistema la identidad es originaria y esa identidad originaria es la totalidad que se recupera como resultado y como absoluto, el fin del sistema. Esto refleja la coherencia de la totalidad cerrada en la cual todo es uno. La “ontología de la totalidad” cerrada se remonta a Parménides para quien “lo mismo hay para pensar que para ser”⁸¹, de manera similar, la voluntad de dominio se hace explícita en el pensamiento moderno donde los principios ontológicos cobran carácter ético bajo el estatuto ontológico de las colonias.

La filosofía hegeliana se apropia de la totalidad de lo real, para la cual no existe cosa en sí, por lo que en este pensador se da la plenitud de la totalización moderna al insistir en partir de un sujeto absoluto idéntico a la substancia y proponer una razón que alcanza positivamente los objetos. En Hegel lo que podemos ver es una ausencia de exterioridad que en una desmesura intelectual formula una “totalidad totalizada”.

Para Hegel, entonces, no tiene sentido la exterioridad, porque no puede haber una totalidad alterna ni dentro de una totalidad ni mucho menos fuera de ella. Esta totalidad es absolutamente necesaria; su necesidad es puesta de manera retrospectiva: todo ha sido absolutamente necesario para que lo que es haya devenido así. Es necesidad absoluta y no relativa porque el punto de partida es lo real y no lo posible. Al no existir punto externo, la totalidad es lo que es necesariamente, pero no está determinada de una manera particular. Puede estar constituida por cualquier contenido, pero de manera absolutamente necesaria. Lo que es deviene lo que es por necesidad, devenga lo que devenga. El elemento de negatividad de la totalidad consiste en que nunca es igual a sí misma porque nosotros, seres humanos, nunca dejamos de interpretarnos. Por lo tanto, en la dialéctica

⁸⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 2004, p. 25.

⁸¹ Parménides, *Poema*, trad. Alberto Bernabé, Ágora, Madrid, España, 2007, p. 23.

hegeliana la liberación en la totalidad no es más que la enajenación del dominador en tanto dominador, lo que significa el enaltecimiento de una parte del nuevo dominador. La guerra es un momento necesario de la totalidad.

Para Dussel, la categoría de totalidad es lo más criticable de la filosofía hegeliana: “...la totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia la fenomenología del espíritu, introducción dialéctica al filosofar, porque el saber absoluto no es otro que la filosofía misma, el sistema...”⁸² En la dialéctica alterativa, el inicio de toda crítica es la crítica de la totalidad, Dussel se replantea el “método radical de la pedagogía filosófica”, preguntándose por el fundamento; busca un horizonte más radical que el de los análisis óntico-dialécticos. Examinar la categoría de totalidad implica una destrucción de la historia de la ontología. A su vez, en América Latina, la filosofía debe comenzar por hacer una crítica a la totalidad como cristiandad para superar esta ontología totalizante con un nuevo pensar, una ontología negativa o meta-física de la alteridad.

2.1.1 Superación de la dialéctica ontológica

En síntesis, Dussel advierte que el método subyacente a las distintas manifestaciones históricas del pensar dialéctico ha sido una “lógica unívoca”, donde existen las contradicciones entre extremos diferentes, pero sin dejar lugar a una instancia exterior que pueda cuestionarla. Para Dussel el método dialéctico describe una totalidad que no tiene apertura, se realiza, podríamos decir en sí misma. Frente a esto, y a partir del horizonte categorial levinasiano, lo que propone la analéctica es un método donde “el Otro” es el punto de partida dado que no es el resultado de un proceso interno sino alguien libre que se revela en el mundo. El método analéctico parte de una concepción intersubjetiva del sujeto, es decir, no se toma como punto de partida el subjetivismo

⁸² Dussel, Enrique, *Método de la filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 83.

característico de la filosofía moderna; el punto de partida es un sujeto descentrado. Con la analéctica, Dussel intenta contrarrestar el esquema hegeliano de la comprensión de América y en especial al método dialéctico, al cual lo percibe como un método imperial. Se trata de un método capaz de dar cuenta de la exterioridad inconmensurable del Otro, no encerrado en la totalidad dialéctica que no tiene exterioridad.

La filosofía de Levinas posibilita a Dussel una creativa recepción del último Schelling y los posthegelianos en ellos encuentra a los primeros críticos de la filosofía como sistema que Hegel expone como filosofía de la identidad pues la diferencia es entendida aquí como determinación interior del espíritu. Para Dussel los poshegelianos tuvieron la noción de una exterioridad a la totalidad del sistema hegeliano. Desde estas reflexiones Dussel construirá categorías adecuadas para incorporar a la hermenéutica cultural de Ricoeur y de la ontología fundamental de Heidegger, la ética en términos políticos y geopolíticos. Levinas pretenderá superar la totalización moderna de la ontología heideggeriana. Sin embargo, según Dussel, dichas críticas serán insuficientes porque permanecen dentro del círculo de la totalidad unívoca de lo ontológico, y del ámbito europeo. Para nuestro autor, la Filosofía de la Liberación supera, definitivamente, la dialéctica hegeliana repensando el discurso filosófico desde América Latina y desde la analogía.

2.1.1.1 Los poshegelianos y la cuestión de la exterioridad

Hegel muere en 1831, casi diez años después sube Federico IV al trono prusiano. En 1841, el nuevo emperador contrata a Schelling para que ocupe la cátedra que fuera la de Hegel. “Fue el rey Federico Guillermo IV de Prusia quien, deseoso de extinguir el hegelianismo, al que consideraba un peligro desde el punto de vista religioso, estimó que

Schelling podía ser su principal colaborador en esta tarea.”⁸³ Schelling cumplirá el encargo cabalmente, dejando inoculado el virus antihegeliano en la cabeza de los asistentes a sus cursos. De modo que Schelling constituyó la imagen de Hegel contra la cual los poshegelianos dirigieron sus críticas. Basta recordar que Kierkegaard, junto con Engels, Feuerbach y Bakunin, asistieron a los cursos de Schelling en Berlín, para darse cuenta de que la disputa trabada entre los jóvenes hegelianos y Hegel, tiene su precedente en la filosofía de la revelación de Schelling.

a) Revelación y antropología: del viejo Schelling a los poshegelianos

El pensamiento de Schelling es una imprescindible fuente de inspiración del *Método para la filosofía de la liberación*. En éste, Dussel encuentra al primer crítico de la filosofía como sistema que Hegel expone acabadamente. Para Schelling más allá del pensar filosófico, que en su esencia es ontología fundamental, no habría sino la fe teológica. Sin embargo, Dussel intenta mostrar que la “revelación” puede ser una posición antropológica y que por ello hay filosofía en la religión y la mitología.

En primera instancia tanto Fichte como Schelling y Hegel parten de la identidad del Idealismo absoluto. Para el joven Schelling, del concepto de identidad se va orgánicamente deduciendo prácticamente todo, la naturaleza y la conciencia. De esta manera, Schelling inicia a Hegel en la ontología de la identidad. Sin embargo, Schelling cambia su propia postura, abandona la filosofía de la identidad y se encauza, después de criticar tal filosofía, hacia lo que él mismo llamará “filosofía positiva”.

Así pues, Dussel recupera de Schelling la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la identidad del “ser” y del pensar, se encuentra la positividad de lo inasible. El pensar de Schelling se levanta contra el racionalismo cerrado de Hegel. Por

⁸³ Kierkegaard, Soren, Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842), Trotta, Madrid, 2014, p.10.

lo que Dussel plantea: “Schelling muestra que más allá del ser ontológico se da la exterioridad real”⁸⁴. Esta exterioridad es el punto de partida en cuanto que es el absoluto, que se sustrae por completo a la razón, que reside debajo del fundamento racional. Previo al sistema de la ciencia, entendido como sistema de identidad, Schelling ve al “Señor del ser”, libre con respecto a sí mismo, y por ende libre de toda relación de identidad. Así Schelling abre la totalidad hegeliana y muestra la vía desde la exterioridad al introducir en su filosofía de la revelación el concepto del “Señor del ser” como un dios trascendente que existe como puro acto de existir en la exterioridad absoluta.

b) La apertura al ámbito antropológico: Feuerbach

Entre los poshegelianos, el materialismo de Feuerbach le señaló a Dussel el camino para la búsqueda de lo humano libre de la idealidad platónica. La antropología de Feuerbach, que considera al ser humano no en su concepto, sino en su concreción sensible, es el fruto de su concepción de la alienación del ser humano en la religión y de su crítica a Hegel. El ser humano que Feuerbach intentó liberar de la alienación religiosa no fue, ciertamente, el yo abstracto de la filosofía de la identidad, sino los hombres y mujeres de carne y hueso. Entonces, Feuerbach, en contraste con la filosofía hegeliana, proponía como esencial y original la naturaleza, no la idea. Si Hegel había convertido la religión en razón y, en último término, en filosofía, Feuerbach, optando por lo humano concreto y sensible, convierte la teología en antropología.

Según la interpretación dusseliana, Feuerbach continua “la tradición exvolutiva schellinguiana aunque sin superar el nivel propiamente ontológico del ser.”⁸⁵ El programa feuerbachiano se consagra en la emancipación de la sensibilidad que se asienta sobre la idea de la opresión de la naturaleza. Desde un nivel ontológico, niega la divinidad de un

⁸⁴ Dussel, óp. cit., 1974, p.127.

⁸⁵ *Ibidem*, p.128.

cierto orden o sistema. Feuerbach, frente a Hegel, trata de evitar divinizar la totalidad de lo real en el concepto y extraer de su lógica todo el devenir. Feuerbach, a diferencia del Idealismo absoluto, exige para su filosofía el encuentro con la realidad del “ser”. Sin embargo, al pretender dar cuenta de la totalidad del ser humano en la realidad de su mundo a partir de una referencia directa a la naturaleza, su nivel propiamente antropológico es todavía ontología, “no cuenta con la categoría de exterioridad”⁸⁶.

c) La crítica de Marx: nuevo sentido de la realidad

Para Marx es necesario transitar de lo sensible a lo producido en la superación de la noción de realidad feurbachiana. Marx le proporcionara a Dussel una visión dialéctica del objeto no sólo desprovista de enajenación religiosa sino mediada por la acción práctico social, de esta manera, el ser humano se revela como un ser práctico de actividad creadora. El trabajo se ha convertido en la realidad. Marx no tiene otra perspectiva de contemplación que su propia perspectiva humana. Siguiendo a Feuerbach, explicó lo humano desde su propia inmanencia, desde su propia condición mundana.

El mundo que Marx contempla es un mundo humanizado por la acción práctico-social del ser humano. El trabajo humano hace que la cosa adquiera un valor o sentido, se transforme en mediación. El objeto producido tiene más valor que la mera naturaleza, porque es mediación para el proyecto de conservar y reproducir la vida humana. Dussel lo describe así: “El ser es la “laboriosidad” abstracta; por ello *el ente* es la cosa en cuanto “coágulo”, “cristalización” de dicho trabajo abstracto como determinado, diferenciado: el valor cultural o económico.”⁸⁷ Pero el trabajo de la modernidad, en el sistema

⁸⁶ Ídem.

⁸⁷ *Ibidem*, p.141.

capitalista que le da nacimiento y forma, se convierte en un elemento alienador del ser humano. Es por eso que debe ser criticado desde una conciencia crítica liberadora.

Ahora bien, según Dussel: “La categoría de totalidad, como tal, no ha sido superada. La posibilidad de un sistema que surgiera *desde fuera*, desde la exterioridad del capitalismo es imposible.”⁸⁸ En efecto, Marx parte de los fenómenos cambiantes que expresan la igualmente cambiante esencia de las cosas, ellos están movidos por fuerzas interiores que se desarrollan a partir de la totalidad. El proceso de transformación y superación se genera en las múltiples contradicciones que niegan y afirman los objetos y sus relaciones. Ellas impulsan el desenvolvimiento de la totalidad a partir de sus ricas articulaciones particulares. Sin embargo: “Al final, la ontología dialéctica sigue rigiendo y el proceso dialéctico es formalmente, como para Hegel, el despliegue creciente con salto cualitativo (porque cuantitativo) del ser, ahora como trabajo.”⁸⁹ De esta manera, para Dussel tampoco habrá en Marx propiamente ruptura ontológica. En este punto Dussel marca una diferencia con Marx, quién no llegó a afirmar un alterativo absoluto, limitando su propuesta a una praxis racional económico política sin llegar a la trascendencia simbólica o ético-mítica.

d) Crítica teológica a Hegel: Søren Kierkegaard

En el paso de la totalidad ontológica de Hegel al ámbito teológico schellinguiano, Kierkegaard excluye la alteridad antropológica de Feuerbach y Marx. De acuerdo con el análisis dusseliano, Kierkegaard critica la especulación sistemática hegeliana, el horizonte ontológico donde la identidad del pensar y el “ser” es conquistada por el pensar puro, y caracteriza como una teatralización que hace reír las pretensiones desmesuradas de Hegel. Kierkegaard parte del estadio estético que para él será el *factum* de la dialéctica;

⁸⁸ *Ibidem*, p.148.

⁸⁹ *Ibid.*

se esfuerza por entender al ser humano a partir de su condición de existente finito concreto, con esto establece la ciencia de la posibilidad humana al nivel del espíritu subjetivo. La existencia humana, no se juega en el plano de las realizaciones históricas del hombre, sino en el plano de la conciencia íntima de cada ser humano singular. Así pues, la existencia se expresa existiendo; la tarea del pensador subjetivo es la de comprenderse a sí mismo en la existencia. Es así que Dussel señala: "...esa existencia única y personal se recorta en su absoluta individualidad subjetiva y concreta al trascender la totalidad trágica del ético obligado por el deber universal gracias a una actitud nueva, patética, metafísica: la fe".⁹⁰ En efecto, para el pensador danés la solución a las miserias humanas nada tiene que ver con un retorno idílico a la naturaleza, pero tampoco es el resultado final de un proceso pedagógico que debe franquear la totalidad del género humano; por el contrario, la salvación del ser humano se alcanza tras un tortuoso camino de singularización y espiritualización existencial.

e) Heidegger: fenomenología y ontología

Para Dussel, siguiendo a Levinas, el planteamiento de Heidegger sigue moviéndose en el terreno de la reducción fenomenológico-trascendental de Husserl, quien es responsable de renovar la dialéctica con la fenomenología que es un ir hacia las cosas. Las formas ontológicas del pensamiento vienen a ampliar la subjetividad trascendental más allá del ámbito del conocimiento teórico, para abarcar también los comportamientos prácticos de la vida humana. Ahora bien, si la filosofía del sujeto ha de ser superada, lo será por una filosofía igualmente sistemática. La ontología fundamental de *Ser y tiempo*, al proceder en términos trascendentales, proporciona un intento de disolución del concepto de subjetividad, en el cual Heidegger se mantiene fiel a la actitud trascendental de un esclarecimiento reflexivo de las condiciones de posibilidad del *Dasein* como ser en el

⁹⁰ *Ibidem*, p.153.

mundo. El mundo antecede siempre al sujeto y constituye el horizonte alumbrador de sentido dentro del cual se mueve el *Dasein*. Por consiguiente, no es el sujeto quien entabla relaciones con el mundo, sino que es éste el que empieza fundando el contexto de significado y de acción desde el que las cosas, las personas y las situaciones del mundo de la vida nos salen al encuentro.

En efecto, el *Dasein* no puede ser concebido como sede de las entidades ideales, como sujeto revestido de una autoconciencia absoluta y evidente; más bien, se caracteriza por su capacidad de trascenderse, de abrirse a lo cotidiano, en opinión de Dussel: “Es el inicio originario del filosofar que parte de la cotidianidad para afirmarla, implantarla en el fundamento. Jamás para el hombre habrá identidad entre el pensar y la praxis, entre lo existencial y lo existencial. El sueño hegeliano de la identidad ha sido superado”⁹¹.

f) Totalidad y dialéctica: Sartre

Dussel estudia *La crítica de la razón dialéctica* donde Sartre aborda el tema de las relaciones entre individuo y sociedad. Lo que le interesa al filósofo de la liberación es lo referente a la experiencia vivida como la totalidad del proceso dialéctico de la vida psíquica, un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo dado que está sometido a una transformación constante; por consiguiente, la experiencia vivida es irreductible a cualquier tipo de autoconocimiento reflexivo. Aquí se refleja la afinidad con Marx bajo el aspecto de una reducción considerable del nivel de autonomía del individuo. Si en Marx el modo de producción es una totalidad contradictoria que, en particular en el capitalismo, tiene en la economía un elemento estructurante, el concepto de totalización implica para Sartre que la praxis individual es generadora, dialécticamente, de totalizaciones a nivel de la sociedad en su conjunto. A pesar de que la totalización genera una acumulación de objetivaciones, éstas siempre tienen un lado

⁹¹ *Ibidem*, p.162.

incierto para el ser humano; por lo cual, Dussel plantea: “El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzando a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado”.⁹²

g) Realidad más allá del ser: Zubiri

Dussel toma el pensamiento del filósofo español Xavier Zubiri ya que centra su crítica a Hegel en que una razón común a toda la realidad, la intramundana y la extramundana, no es aceptable por sí misma y que la cosa real no es, en ningún caso, un momento meramente inmanente y formal de su inteligencia. Lo más relevante para Dussel es como Zubiri ha revaluado el término realidad, relegando el prepotente de “ser” a un plano secundario. Rechazado el falso ideal de una ontología del ser universal y unívoco, propia de filósofos al servicio de la dominación, toma el camino de una metafísica fundada en la realidad. Sólo desde la realidad propia se puede ser cuando se es auténticamente algo o alguien. Es así que Dussel apunta: “La realidad, la *omnitudo realitas*, se manifiesta así a la filosofía de la finitud como una exterioridad desde la que el ser se impone como su mostración”⁹³.

h) Ensayo sobre la exterioridad del Otro en Levinas

Emmanuel Levinas articula filosóficamente la experiencia básica de la trascendencia, de la alteridad, del Otro, que subyace a la tradición semita y brinda a la vez el punto de partida para la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

En su obra cumbre, *Totalidad e infinito*, Levinas desarrolló el concepto “el rostro del Otro”, categoría fundamental para Dussel porque retoma la conciencia moral y el rechazo a toda violencia con respecto al Otro; y con este nuevo enfoque a partir de una experiencia vital se desconocieron los argumentos falaces de las filosofías de la totalidad,

⁹² *Ibidem*, p.167.

⁹³ *Ibidem*, p.169.

que reducían “el Otro” a “lo Mismo”. La filosofía como sistema pretende eliminar la alteridad, lo que Levinas designa con el término de exterioridad. “El Otro” es lo exterior al sistema. De esta manera, Dussel sostiene que: “...si el ser es un “de algún modo siempre en-cubierto” que como otro se revela por una palabra, debo guardar ante él el respeto debido y cumplir con la justicia que me interpela en su rostro.”⁹⁴ La palabra del Otro, que irrumpe desde un más allá es comprensible inadecuadamente, comprensión por semejanza, por la confianza en el Otro. Este es un acto creador que camina sobre el horizonte de la totalidad y avanza sobre la palabra del Otro en lo nuevo. Pone en movimiento la totalidad en el sentido de la liberación.

En efecto, Levinas llama ontología al modo de pensar de la tradición filosófica occidental que parte de la superioridad de “lo Mismo” o de lo idéntico, y que por eso sólo puede ver al otro de manera reduccionista. La “meta-física”, para Dussel, al contrario, significa el modo de pensar que rompe esta tradición ontológica, en la medida en que parte de la exterioridad irreductible del Otro. Así, pues, identidad, sistema y totalidad son categorías dominantes para la ontología, en cambio la meta-física se orienta antes por la alteridad y la absoluta trascendencia del Otro. La meta-física es, pues, la ruptura con la totalidad ontológica.

“La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”⁹⁵ Según Levinas, Hegel es la culminación de este proceso latente en la filosofía occidental porque lleva a su grado más alto la filosofía de “lo Mismo”, al pretender alcanzar la totalidad en el saber absoluto donde las diferencias son borradas. Pero la identificación entre ser y conocer conduce a un inmanentismo donde no cabe la radical

⁹⁴ *Ibidem*, p.173.

⁹⁵ Levinas Emmanuel. *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, tr. Daniel E. Guilloit. Ediciones Sígueme Salamanca, España, 2002, p. 67.

alteridad del Otro, porque el protagonista es el sujeto o la conciencia que conoce. Este planteamiento es el fundamento de la filosofía de “lo Mismo”, basada en una concepción del ser capaz de identificar hasta su propia negación. Si el “ser” es definido por la identidad absoluta, es idéntico a cualquier cosa, y en especial, a la diferencia.

Así, para Levinas exterioridad no se refiere a su contrario, la interioridad; sino que se comprende desde la alteridad (arrojado hacia el Otro desde mi Yo), donde se desarrolla su ser: “La exterioridad –o si se prefiere, la alteridad– se convertiría en Mismo; y, más allá de la relación entre lo interior y lo exterior, habría lugar para la percepción de esta relación en una vista lateral que abarcaría y percibiría (o atravesaría) su ocurrencia o que proveería una escena última donde se llevaría a cabo esta relación, donde *verdaderamente* se efectuaría su ser.”⁹⁶ Este entendimiento sobre la exterioridad es una crítica al pensamiento moderno de la certeza racional sobre lo que comprendemos, sin introducir los presupuestos incognoscibles sobre la realidad, que nos sobrepasan por el método único de entender la realidad para la modernidad: la racionalidad.

A través de Levinas, Dussel ha podido entender la insuficiencia de la ontología. Pero sobre todo, ha podido determinar la dominación que significa la comprensión del “ser”, tal y como se desarrolló en la ontología europea. Sin embargo, aún en Levinas quedan trazas de esa comprensión. El “Otro” de Levinas sigue padeciendo de la abstracción, de la indeterminación material que se le podía reprochar al *Dasein* heideggeriano, la crítica a la ontología desarrollada por Levinas representa para Dussel un primer paso indispensable pero parcial. La *Filosofía de la Liberación* deberá consolidar la categoría de exterioridad, asignándole un criterio material. Dicha materialidad se fundamenta en el análisis de la historia. El Otro del que habla Dussel, no es otro abstracto, es Otro en su corporalidad, con gozo y dolor, es “Otra-mujer”, es “Otro-

⁹⁶ *Ibidem*, p. 294.

niño”. Se trata de un posicionamiento crítico que permite desestructurar la jerarquía propia del relato oficial.

2.2 El “mito de la Modernidad” y el eurocentrismo

Resultado de las conferencias de Frankfurt que Dussel pronunciara con motivo del quinto centenario de 1492, cuyo sentido fue explicar la necesidad de la superación de la “Modernidad”, para afirmar la “razón del Otro”, se presenta el texto de Dussel: *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*⁹⁷. Propuesto como una hermenéutica que cubre un amplio espectro que va desde el inicio de la Modernidad, que Dussel sitúa en el desembarco de los españoles a las islas de lo que ahora llamamos el Caribe, hasta la proyección utópico programática de una instancia ulterior a la modernidad expresada en el concepto de “transmodernidad”, una serie de líneas de fuerza convergen en el texto para articular historia, crítica, filosofía, ética y política, epistemología y hermenéutica.

El propósito de Dussel, a partir de *1492 El encubrimiento del Otro* es el de afirmar a América Latina, tomando “como propios los “ojos” del pueblo oprimido, desde “los de abajo”, para reconstruir histórica y arqueológicamente una visión que corrija la “desviación eurocentrista”⁹⁸. Esta tarea consiste en una reelaboración histórica que va de Oeste hacia el Este, es decir desde la Mesopotamia hacia los Mayas o Aztecas. A lo largo de esta filosofía de la historia, cuya pretensión es mostrar un reverso de la historia descentralizando Europa, y construir un sujeto propio de enunciación y un objeto de conocimiento propio desde América Latina, Dussel establece como sujeto activo de su

⁹⁷ *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural Ediciones - UMSA, Bolivia, 1994.

⁹⁸ *Ibidem* p. 85.

hermenéutica del Otro, al “indio”, que encubierto por el eurocentrismo ha sido víctima sacrificial, y una “invención” occidental.

El eurocentrismo que nuestro filósofo de la liberación cuestiona parte de un helenocentrismo que desconoce que hubo antes de Grecia reflexiones éticas y filosóficas que autores como Pitágoras, Tales y el mismo Platón aprovecharon, por lo que Europa es hija de Oriente. Asimismo, Grecia perteneció siempre más a Oriente que a Occidente y su filosofía influyó más profundamente en el mundo árabe, donde se leyó primero a Aristóteles que en la Europa occidental, e incluso se desarrollaron ciencia, conocimientos médicos, etcétera, por lo cual no fue una cultura inferior a la europea. De ahí que se plantee que la línea que une Grecia, Roma, Edad Media y Renacimiento sea una ideología de la historiografía europea.

Desde el comienzo del recorrido espacio temporal que emprende en *1492 El encubrimiento del Otro*, Dussel muestra el modo en que el pensamiento hegeliano concibió una totalidad que produjo su exterioridad. Como pensamiento geopolíticamente situado, el hegeliano conduce al cruce de Europa con Asia, África y la modernidad, ahora atravesada por la historia del colonialismo y el imperialismo. Dussel nos guía hacia la comprensión del sentido oculto de la modernidad: la violencia, los sacrificios, la esclavitud, la opresión y la alienación; elementos que denotan la carga irracional del propio “mito de la Modernidad”. Oponiéndose a la totalización eurocéntrica y a sus fundamentos ideológicos y discursivos, el libro de Dussel puede ser leído como la propuesta de una genealogía de la modernidad que se plantea como alternativa a la historiografía liberal, al tiempo que constituye una contribución fundamental a la redefinición de una plataforma epistémica que recupera la particularidad americana y la pluralidad de sus vertientes.

En la interpretación dusseliana, “Modernidad”, colonialismo, eurocentrismo y capitalismo son aspectos de una misma realidad concomitante y recíprocamente constituyente, que emerge con la expansión europea en 1492. La tesis central que fundamenta esta visión es que el proceso de constitución de la subjetividad moderna se inicia en ese año de 1492, encuentra su expresión en el *ego cogito* cartesiano en 1636, y su momento de máximo desarrollo explicativo en el sistema hegeliano. Así, para Dussel, la “Modernidad” se inicia en América, con la constitución de una nueva matriz de poder global, llamada el sistema-mundo capitalista. Para establecer cómo se dio el enfrentamiento entre las dos culturas a partir de 1492, Dussel trabaja con algunas “figuras históricas” como experiencias existenciales iniciales de los europeos frente a América que revelarán la constitución del “mito de la Modernidad”.

“Invención”, “descubrimiento”, “conquista”, “colonización” son, para Dussel, figuras históricas con contenidos teóricos distintos, tanto sincrónicos como diacrónicos. Se trata de diferentes “experiencias existenciales”⁹⁹.

Primeramente, la “invención” del “ser asiático” del “Nuevo Mundo” representa la experiencia ontológica, tal como fue vivida por Colón. Su “mundo de la vida”, utilizando el término heideggeriano, fue el de un navegante del mediterráneo. Es un mundo mítico de un veneciano renacentista; “de un cristiano ítalo-ibérico enfrentado al “mundo” musulmán del norte de África y a los turcos”¹⁰⁰. Sus ideas eran las del último mercader del Mediterráneo Occidental y las del primer “moderno”.

En segundo lugar, se plantea el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”; que más que “descubrimiento” es una forma de autoimagen de Europa por la que pasa de ser una de las tres o cuatro partes del mundo, a considerarse el centro del mundo, en la

⁹⁹ *Ibidem* p.23

¹⁰⁰ *Ibidem* p. 25.

modernidad. Dussel señala que Europa, ni del norte, ni del sur era, en el siglo XVI, en realidad el centro. Desde la teoría del sistema mundo, coloca al norte de África y al mundo musulmán como el centro mismo de dicho sistema. Situación histórica que cambiara con la toma de granada y el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”, pasando a ser el centro España y Portugal¹⁰¹. Conforme a esta visión, si Europa es el centro, todas las otras culturas constituyen su periferia.

Desde una Europa que se auto-interpreta por primera vez como centro del acontecer humano en general, y por lo tanto despliega su horizonte particular como horizonte universal, la segunda figura: el “descubrimiento” no se producirá sino con los viajes de Américo Vespucio: el “Nuevo Mundo”, añadido a lo ya conocido, revelará la totalidad planetaria, ampliándose entonces la visión europea en una visión mundial.

Para Dussel la “conquista” constituye una figura práctica de relación persona-persona, como un proceso político y militar. Aquí se trata de la dominación de las personas, de los pueblos, de los “indios”. No es una *theoria*, sino una *praxis* de dominación. La “conquista” era considerada como una figura jurídico-militar que justificaba el triunfo y el control de los cuerpos de las personas, por tanto, era necesario “pacificarlas”: “La dominación más fue matanza e inorgánica ocupación que sistemático dominio”¹⁰². Dussel sostiene también que “El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español es un militar, un guerrero”¹⁰³. Dussel personifica esa forma de conquista como dominio, en la figura de Hernán Cortés. Cortés tuvo una subjetividad que se fue construyendo procesualmente: en primer lugar, es nombrado Capitán General; en segundo lugar, al empezar sus labores de conquista, es considerado como un dios para los “indios”, lo que le sitúa su ego de otra manera. Es una forma de

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² *Ibíd.* p. 40.

¹⁰³ *Ibíd.*

ubicar la superioridad cuasi divina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es en este momento que se da la construcción de una subjetividad europea a costa de la anulación de la subjetividad india; el Otro es anulado, minimizado, destruido.

Dussel sostiene que al *cogito* cartesiano del siglo XVII antecede lo que él llama el *ego conquiro* (yo conquisto) de la “Modernidad”, un *ego* que sitúa en Hernán Cortés y su “conquista” de México en 1519¹⁰⁴. “La “Conquista” es un proceso militar, práctico violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo””¹⁰⁵. Entonces, le da una categoría filosófica a la construcción del *ego conquiro* afirmando que el conquistador es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su individualidad violenta a otras personas, al Otro. En consecuencia, al ser considerado Cortés un dios, hace posible que se sitúe frente al señor y emperador Moctezuma. Es un encuentro “cara-a-cara”, de igual a igual, con Moctezuma. Dussel sostendrá que ““Ser-Señor” sobre otro antiguo señor: el “Yo conquistador” es la proto-historia de la constitución del *ego cogito*; se ha llegado a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como “Voluntad-de-poder””¹⁰⁶.

La cuarta figura interpretativa de la experiencia de los europeos es la “colonización” del mundo de la vida del indígena que convirtió a éste en objeto de una praxis dominadora erótica, cultural, política, económica, que buscó domesticar y estructurar, colonizando el modo en que las gentes vivían y reproducían su vida: sumisión de los cuerpos. Dussel sostiene que “Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana”¹⁰⁷. Esto traerá como consecuencia la construcción de una raza, que se concreta en la

¹⁰⁴ Hernán Cortes, ejemplo de tipo moderno de subjetividad, nace en 1485, mismo año que Lutero.

¹⁰⁵ *Ibidem* p. 41.

¹⁰⁶ *Ibidem* p. 47.

¹⁰⁷ *Ibidem* pp. 49 y 50.

domesticación de la vida de la india de América. Dussel utiliza el término “ego fálico” para expresar la violencia erótica del colonizador, hacia el Otro o la Otra, que es negada. Esto consiste en que “El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y “se acuesta” con la india (aún en presencia del varón indio), se “amanceba” con ellas se decía en el siglo XVI”¹⁰⁸. Es una “sexualidad puramente masculina, opresora, alienante, injusta”¹⁰⁹; es una “dominación sexual hacia la india y respeto aparente de la mujer europea”¹¹⁰. Por ende, de esa relación violenta nace “el hijo bastardo (el “mestizo”, el latinoamericano, fruto del conquistador y la india) y el criollo (el blanco nacido en el mundo colonial de Indias)”¹¹¹.

En el caso del indio se le explotará a través del dominio del cuerpo expresado sobre todo en el trabajo. La corporalidad india será inmolada y transformada primeramente en oro y plata. Pero lo que era oro y plata en Europa, dinero del capital naciente, era muerte y despojo en “Las Indias”. Esto lo entiende Dussel como una erótica alienante, en una economía capitalista mercantil. La ciencia moderna y con ella la filosofía, fueron cómplices del genocidio colonialista, que tiene como precedente histórico a la figura del conquistador. Dussel ha diferenciado cómo el ego cogito está antecedido por el *ego conquiro* en más de un siglo.

El papel jugado por España y por Portugal le permitió a Europa realizar lo que Marx llamó la “acumulación originaria del capital”, que se empieza a consolidar con el mercantilismo de la época. En el siglo XVI gracias al oro y la plata de América, Europa concentró el capitalismo en su suelo y todo el mundo periférico vino a quedar bajo su dependencia. Desde que Europa, debido a la “ventaja comparativa” lograda por el expolio

¹⁰⁸ *Ibidem* p. 51.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

iniciado en 1492, se impuso como centro, creó relaciones estructurales desiguales y capitalistas. Esta desigualdad favorecía a Europa, y los dominados quedaron dependientes, hasta hoy, de ese capital. Los dominados fueron los otros, el bárbaro, el indio, el negro, etcétera. En las actuales estructuras del capitalismo global, lo que se llama mundo “subdesarrollado”, que es también el mundo más pobre, está conformado por los bárbaros, clasificados así desde la temprana modernidad.

A la modernidad corresponde una forma precisa de construir el conocimiento, así como también una forma particular de relacionarse con la exterioridad. Dicha relación se da en un plano de la violencia conquistadora y colonial. La argumentación moderna se tornaba más compleja cuando se trataba de los “indios” de América. Se vuelve, entonces, imprescindible construir una antropología de lo indígena que permita comprender a partir de las enseñanzas clásicas qué clase de seres son estos “indios”. Este contacto con la exterioridad rápidamente se convierte en una situación de enfrentamiento donde el Otro americano es concebido a la vez como amenaza que hay que someter y como mano de obra que sustenta el proyecto colonizador. Así, el surgimiento de la exterioridad americana desborda los cánones vigentes en torno al entendimiento con los “infeles”.

Los españoles creían poseer la verdadera civilización. Frente a ellos se encuentra una masa humana que no tiene códigos escritos ni instituciones, ni propiedad privada de la tierra: seres humanos de naturaleza inferior que, por lo tanto, deben ser sometidos “por su propio bien”. Este inicio de las relaciones entre los pueblos europeo-cristianos y del “Nuevo Mundo” implicó una modificación profunda en la propia conciencia de Europa. Para ejemplificar esta transición en la conciencia europea Dussel enfrenta tres distintas posiciones frente a la “Modernidad”: la “Modernidad” como “emancipación” sostenida por Ginés de Sepúlveda (1490-1573), la de Gerónimo de Mendieta (1525-1604) quien veía a la modernización como una “utopía” y la crítica del “mito de la Modernidad”

presentada por Bartolomé de las Casas (1484-1566). Estas diferentes perspectivas van desde el “encubrimiento” hasta el “reconocimiento” de la exterioridad americana. En un primer nivel podemos identificar el “en-cubrimiento” del Otro, donde se constituye completamente la alteridad a partir de una visión unívoca, sin diálogo, donde se niega la distinción del Otro. En segundo lugar, el reconocimiento formal de la alteridad, se trata de ubicar al Otro dentro de una jerarquía de relaciones establecidas, dándole así un espacio dentro de la política. Finalmente, un tercer nivel corresponde al “reconocimiento”, donde se acepta, se conoce y se reconoce al Otro en su alteridad, aunque dicha alteridad es aun así determinada de manera ambigua. Para Dussel estas visiones de la exterioridad marcan profundamente la realidad moderna.

Ahora bien, ¿cuál es, entonces, la situación en 1492? En este momento existe un “sistema interregional” dominante, hegemónico, compuesto por las conexiones China, India, mundo árabe, mundo bizantino-ruso, y una Europa latina provinciana, encerrada, que no es centro todavía del mundo, y que en la Edad Media tampoco lo había sido. Antes de la llegada de los europeos, lo que hoy llamamos América recibió sus principales aportes poblacionales e influencias culturales del Asia oriental, por la vía terrestre de Bering o la marítima del Pacífico: “era el extremo oriente de Asia”¹¹², y el Pacífico “*el centro cultural de la historia amerindia*”¹¹³. En su esbozo de la protohistoria de América, Dussel muestra que, como el Mediterráneo para los europeos, el Océano Pacífico era una cuenca, un espacio de intercambio cultural, en el cual se había constituido un mundo cultural que había ya tomado contacto con el continente, lo había nombrado y conocido, lo había incorporado a su mundo de la vida. “No era un vacío incivilizado y bárbaro: era un “pleno” de humanización, historia y sentido.”¹¹⁴

¹¹² *Ibidem* p. 93.

¹¹³ *Ibidem* p. 97.

¹¹⁴ *Ibidem* p. 99.

Para Dussel, en 1492 se forma lo que el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein ha llamado “sistema-mundo”. entendido como el conjunto de redes y circuitos comerciales surgidos con los descubrimientos en los siglos XV y XVI, el concepto ayudaba a “desprovincializar” a Europa, pues lo que interesaba en adelante era ver las relaciones mundiales del capital y el estudio de las periferias, las semiperiferias y los centros. A través del impulso que tomó el capitalismo una vez se reemplazó el Mar Mediterráneo por el Océano Atlántico, con lo cual la historia se hizo por primera vez “Historia Mundial”. Dussel acude al concepto de sistema-mundo para mostrar que la modernidad no es producto de fenómenos intra-europeos, sino que es una experiencia mundial, no local. Es mundial en el sentido de que se constituyó gracias a las redes marítimas y comerciales que surgieron en 1492. Ahora el mundo abarca del norte al sur y del oriente al occidente. Por eso para el argentino la “Modernidad” nace en 1492.

2.2.1 La deconstrucción del eurocentrismo y la crítica de la “Modernidad”

Veamos ahora, como Dussel aborda, la percepción de la sabiduría indígena que también interpretó los acontecimientos acaecidos a partir de 1492. Los indígenas ejercen una racionalidad conceptual, procuran fundamentar las cosas, creen en la predeterminación, y en la regulación de sus vidas, acostumbran la interpretación de signos, en definitiva, tienen una hermenéutica. Es decir, tienen un marco categorial que, en principio, les hace enfrentar a los invasores como superiores, a los que hay que ofrecer regalos y el Imperio incluso.

Los supuestos que sostienen la especulación occidental colonial reflejan la herencia ideológica del conquistador, al tener que enfrentarse a un pensar que los cuestiona, se manifiesta un conflicto filosófico todavía existente en torno a la naturaleza humana. En este sentido, para Dussel la filosofía se convierte en un medio de conocer

para dominar, en un acto de violencia sobre el Otro, y en el caso específico del pensar prehispánico, en un proyecto político que construye una historia de la razón en función de legitimar un estado, una nación, por lo que analizará el sentido de la invasión desde la “filosofía náhuatl”.

Una de las principales cuestiones planteadas por la *Filosofía náhuatl* de Miguel León-Portilla estriba en la posibilidad de una filosofía como modelo y sistema de pensamiento comparable entre el griego y un pensar náhuatl cuyas fuentes gramaticales conservadas son producto de traducciones a la lengua castellana o romance realizadas durante el siglo XVI. Si se parte de la etimología de la palabra filosofía como amor a la sabiduría, se pone en evidencia una filosofía como acto del Otro, del conquistador como “amor a su sabiduría”.

Cabe resaltar que para los *tlatinime*, Quetzalcóatl es también el sabio gobernante que en su meditación, ve al supremo principio ofreciendo sostén a la tierra, vestido de negro y de rojo, identificado con la noche y el día y con la potencia regenerativa. Para León-Portilla, Quetzalcóatl simboliza entre los nahuas el ansia de explicación metafísica, la sabiduría y la búsqueda del más allá. Por el sacrificio existe el Sol y la vida, sólo por el sacrificio podrán conservarse. La historia del cosmos es un combate que se desarrolla en cada uno de los Soles desde los cuatro rumbos del mundo y por medio de una oposición de elementos, tal habría sido la historia del cosmos vista por los nahuas. Para evitar el colapso final era necesario fortalecer al Sol, proporcionándole la energía vital encerrada en el líquido precioso que mantiene vivos a los hombres. El sacrificio y la guerra florida se constituyen en eje de sus vidas en los planos personal, social y militar.

De esta manera, Dussel expone las posibilidades interpretativo deliberativas que se le presentaban a Moctezuma frente al arribo de Cortés, desde su propio mundo de la

vida; su oscilación entre una interpretación del hecho como la vuelta de su dios o la “parusía” de un dios maléfico o, también, la invasión de hombres malvados. Convencido de esto último, se les opone resistencia a los invasores. Ante el rechazo de tal propuesta, la fuerza militar demostrada por Cortés y la crueldad de Pedro de Alvarado, Moctezuma, en principio desconcertado, entiende frente a los hechos que son un grupo de humanos guerreros; son la vanguardia de una “invasión”; la “invasión del *Cemanáhuac*”, del mundo conocido por los aztecas.

Lo cotidiano del mundo indígena fue atravesado no solo por la incorporación de los elementos religiosos sino, también, por la penetración a través de la guerra, la ruptura de su concepto del tiempo, la imposición de una nueva cultura y lo que será el ocultamiento de su realidad mediante la conjugación de estos elementos. La resistencia exigía, entonces, evitar el “fin del mundo”, implicaba evitar que se apagara su “Quinto sol”.

A la expulsión de Cortés y su “noche triste”, le sigue la peste, la interpretación de ésta como un mal signo y la derrota, la pérdida del control político-militar, la invasión y la resistencia, acción, esta última, que marca el inicio de una nueva época que suponían no sería un cambio paulatino y lento sino abrupto, total. Ante la violencia sacrificial de la conquista el indígena acepta la sumisión para evitar males mayores; frente a la colonización o invasión del mundo de su vida, el autóctono se interpreta a sí mismo como transcurriendo el llamado “Sexto sol”, la etapa de su servidumbre; frente a la “conquista espiritual”, el hombre de estas tierras debe reconocer la suerte de sus dioses, esto es, el fin de su mundo.

El mundo de los sabios aztecas no tuvo tiempo de ser explicado. Una abismal distancia existía entre los *tlamatinime* y los cristianos venidos de España. Con tristeza afrontaron la nueva situación, las humillaciones, el atropello de su dignidad, la entrega de

su cultura, de su visión mística de la existencia, como era su tradición. Ante la derrota, la interrupción del “diálogo argumentativo” y la imposición del adoctrinamiento por parte de los españoles.

La época colonial seguiría con un dominio sistemático de los “indios” a pesar de la “permisibilidad” para sostener un cierto uso tradicional-comunitario de la tierra y de su vida comunal. Tres millones de muertos, según Las Casas, entre 1494 y 1508 , por hablar solo de los primeros años, no siendo los más sanguinarios ni los más intensos, en comparación a la violencia ejercida por las “conquista” colonial española, portuguesa, inglesa, holandesa y francesa de los siglos posteriores.

Otra nueva exclusión tuvo lugar en los procesos de independencia cuando los indígenas, frente a la dominación criolla, volvieron a experimentar la “paradoja de la modernización”. Lo que implicaba a su vez una nueva construcción, la elaboración de un otro, diferente, que encarna una cultura propia que de alguna manera impactará, señala Dussel, la pretensión de una modernización que ignora su propia historia, ya que es la “otra-cara” invisible de la “Modernidad”. Sin embargo, en ese momento histórico, esta “Modernidad” era ya un mito fundador que suponía una serie de relaciones en las que el individuo, su conciencia, la voluntad, el pacto y la legitimidad, eran elementos pertinentes para el ejercicio del poder. Aquellos que no incorporaran en su discurso tales elementos permanecerían fuera de la comunidad argumentativa. Sin embargo, los indígenas se situaron como la representación “silenciosa” del pasado que esa nueva “Modernidad” requería para existir, para la fundación del Estado-nación moderno que, aunque presentó graves dificultades para incorporarlos en su proyecto, no los destruyó, los excluyó.

Sólo ahora se puede profundizar en la búsqueda de una cosmovisión originaria que dé cuenta de la lógica de una interpretación ancestral americana. En las grandes civilizaciones, pero también entre otros pueblos más rústicos apareció la tercera

interpretación frente al patente dominio de los invasores: la del fin del mundo para los aztecas, el fin de los tiempos para el Inca, el fin de la selva para los guaraníes. Dussel la llama edad del “Sexto sol”.

Desde el primer genocidio moderno hasta nuestros días, el “Sexto sol” ha sido penosamente transitado por el pueblo latinoamericano con sus distintos rostros: los “indios”, los esclavos africanos, los mestizos, los criollos, los campesinos, los obreros, los marginales. Rostros paradójicos: el proyecto moderno emancipador de los criollos, que estuvo a la base de la fundación de los estados americanos no considero integrar la realidad indígena y mestiza y la afroamericana, es decir, las culturas populares. El rostro campesino que rego con su sangre la Revolución mexicana hoy aparece subsumido en los suburbios de las metrópolis latinoamericanas. El obrero, producto de la industrialización dependiente, se caracterizó y se caracteriza por su situación de precariedad, sufriendo la extracción de plusvalía para engrosar el capital extranjero.

El bloque social de los oprimidos ha ido fundando e instituyendo su propia cultura sobre la que se establecerán pretensiones de modernización y desarrollismo que ignora la historia del pueblo, la “otra cara de la Modernidad”. En nombre del núcleo racional emancipador de la “Modernidad”, dice Dussel, se niega el mito sacrificial eurocéntrico y desarrollista de la misma “Modernidad”.

Por eso propone que: el “proyecto liberador”, de una práctica y filosofía del diálogo, debe ser:

“al mismo tiempo un intento de superación de la Modernidad, un proyecto de liberación y “trans-modernidad”. Un proyecto de racionalidad ampliada, donde la razón del Otro tiene lugar en una “comunidad de comunicación” en la que todos los humanos (como proponía Bartolomé de la Casas en el debate de Valladolid en 1550) puedan participar como iguales, pero al mismo tiempo en el respeto de su Alteridad, a su ser-Otro, “otredad” que debe estar garantizada hasta en el plano de la “situación

ideal de habla” (para hablar como Habermas) o en la “comunidad de comunicación ideal” o trascendental (de Apel)¹¹⁵.

Así, apartándose de los eufemismos conciliadores que rodean el quinto centenario del “encuentro”, el objetivo de Dussel era la inversión de las inferencias interpretativas que acompañaban comúnmente a ese momento histórico y desnaturalizar la lectura de los discursos justificadores que forman parte de la retórica del occidentalismo, a través de una alteración radical de la metodología de análisis histórica. Esa interpretación a contrapelo subvierte el fundamento hermenéutico ideológico de la historiografía, que se apoya en nociones que sustentan la visión lineal y prospectiva del desarrollo histórico, elaborada a partir de una visión de los vencedores. Allí donde la historiografía dominante conmemora lo que se ha llamado el “encuentro” entre culturas, Dussel afirma la existencia de lo que considera un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena. Dussel muestra la radical desigualdad entre las partes y la devastación que sufren las comunidades y culturas autóctonas a partir de la invasión. Donde se impulsa la celebración, afirma más bien la necesidad del desagravio y justicia social a las víctimas del colonialismo. Su estrategia consiste entonces en potenciar el discurso y el lenguaje a partir de una nueva lectura y de nuevas formas ético ideológicas.

Así pues, podemos considerar con Dussel que “Modernidad” y colonialismo fueron fenómenos concomitantes para el desarrollo del capitalismo. La idea de modernidad, junto con la de evangelización y civilización han sido dispositivos de discriminación, violencia epistémica y, en consecuencia, instrumentos de dominación. Si consideramos como totalidad el discurso de la modernidad, aun con sus promesas políticas antidogmáticas de libertad e igualdad, podemos ver que la inclusión del Otro ha estado representada como asimilación e integración a la totalidad moderna, no a la

¹¹⁵ *Ibidem* p. 167.

aceptación de la semejanza dentro de la distinción. La idea moderna de “progreso” ha estado develada dentro de su propio límite ideológico en América Latina, *episteme* en la cual ha estado comprendida su forma y escatología. Así entendida, la modernidad es un credo dogmático que reemplaza el discurso religioso en su temporalidad lineal de la redención humana. Pensar América Latina desde la exterioridad del mundo moderno, parece ser el proceso en el que se dio lentamente la reflexión crítica contra los vestigios inconscientes neo-coloniales, que se presenta con muchos rostros y que observa y controla atrás del ojo que observa: el Otro es imposible dentro de la totalidad moderna eurocéntrica. Por consiguiente, Dussel estima necesario cuestionar el mito eurocéntrico de la “Modernidad”, que tanto daño le ha hecho a la humanidad, imponiendo unívocamente una “Historia Universal” teniendo como centro Europa y como modelo de racionalidad la ciencia, filosofía y el pensamiento desarrollados en aquel lugar.

3. Exterioridad y Modernidad

Este capítulo pretende determinar la comprensión que Enrique Dussel ha tenido de la categoría de exterioridad en su Filosofía de la Liberación y, sobre todo, en qué medida dicha comprensión puede contener una propuesta de liberación para Latinoamérica en el contexto de la modernidad actual.

Frente a la ontología dominadora moderna, fundamentándose en los aportes de Emmanuel Levinas, Dussel reflexiona sobre el respeto al “Otro” que está frente al “Uno” o “lo Mismo” de Europa. Con estas expresiones, se quiere afirmar que el interés fundamental de Europa se ha centrado en el sujeto-individuo, en el sujeto dominador, que quiere imponerse al Otro, quiere ocultarlo y anularlo. Es el yo-individuo propio de los sistemas capitalistas e ilustrados y cuyo interés sólo puede centrarse en “lo Uno” y “lo Mismo”. Al igual que la filosofía de Levinas, la propuesta teórica dusseliana se configura como una “meta-física de la alteridad”, frente a la ontología de la totalidad europea y nordatlántica. Y es una meta-física que constituye una alternativa radical a la filosofía hegemónica pensada como única. Dussel va a seguir en parte los planteamientos del filósofo francés, pero se apartará de él al darse cuenta que en los trabajos de Levinas hace falta un elemento fundamental: concretar ese Otro, darle un rostro; de lo contrario, ese Otro sólo será una abstracción más de la modernidad europea. La filosofía de la liberación latinoamericana, ve necesario afirmar que ese Otro tiene un rostro concreto: la víctima, el excluido, el marginado. Ese rostro es el que interpela y llama a hacer algo a su favor, a solidarizarse con él y a ayudarlo a sentirse protagonista de su propia liberación.

Puesto que la categoría de exterioridad es la “más importante” en la filosofía de la liberación dusseliana, porque “permite contar con el instrumental interpretativo suficiente

para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos”¹¹⁶ creemos que es a partir de ella que se puede superar el racionalismo subjetivista de la modernidad liberal y su ideología dominadora, desmontar la lógica dominadora fundamental para el centro y comenzar la constitución de un nuevo lugar de enunciación.

3.1 De la dialéctica de la Totalidad a la analéctica de la Alteridad.

En *Para una ética de la liberación latinoamericana*¹¹⁷ Dussel sintetiza sus investigaciones anteriores en torno a la antropología filosófica, a la hermenéutica del “ser” de América Latina, y a la ética ontológica; pero esta vez parte del análisis heideggeriano cuyo fundamento ontológico reside aún en la subjetividad del sujeto moderno. A través del análisis ontológico de la historia de la ética, Dussel pretende mostrar que la ontología heideggeriana procura una descripción unívoca del modo en que los seres humanos existen en su mundo cotidiano; éste constituye el horizonte último de cada cultura y cabe llamarlo una totalidad. Para Dussel si el fundamento de la ética radica, como pensaba Aristóteles, en la cotidianidad, no se puede aceptar el primado moderno de la subjetividad, pues ya no se trataría de un acceso originario. De este modo, la forma en que el ser humano comprende su mundo y las posibilidades inherentes a él es a través de una dialéctica comprensiva existencial; el modo propio de existir en el mundo sería la praxis. La manera en que el ser humano realiza su “poder-ser” en el “mundo”; es decir, la praxis contiene la existencia humana.

La identificación tradicional entre ser y existencia presente en Descartes, y constante en la filosofía occidental a través de la metáfora óptica (la reflexión como un “mirarse a sí mismo”), patentiza, para Dussel, que el método dialéctico se define por ser

¹¹⁶ Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Fondo de cultura económica, México, 2011, p. 76.

¹¹⁷ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomos I y II, Ediciones Siglo XXI, Argentina, 1973.

totalizador, unívoco. La matriz de la filosofía de la conciencia basada en un sujeto opuesto a un objeto, sigue operando bajo el supuesto de la metáfora óptica, y es, en este sentido, pre-dialógico que la actitud teórica ya no puede ser considerada como el medio adecuado para acceder a la alteridad del Otro. Hegel, Heidegger y Ricoeur pensaban desde las categorías de la ontología de la totalidad. Pero, la realidad que se le mostraba a Dussel era la del pobre latinoamericano subdesarrollado que no se consideraba en la historia universal y por tanto estaba ausente de la realidad tematizada por las ciencias sociales y la filosofía y sólo aparecía como negado y excluido del centro europeo y del mercado mundial.

Ahora bien, al mostrar los límites de la ontología occidental, Dussel busca una apertura que permita pensar la situación del continente latinoamericano. Es desde el tercer capítulo del primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* que Dussel de-construye la historia de la filosofía tomando como referencia la idea levinasiana de que la filosofía occidental ha negado, de diversas maneras, la alteridad¹¹⁸. A lo largo de la historia de la filosofía occidental, la identificación entre ser y pensamiento muestra el carácter totalizador de ésta. A partir de la crítica de Dussel a la filosofía moderna en general y particularmente al pensamiento hegeliano, se interpreta que la categoría de exterioridad no puede ser extraída de sus connotaciones totalizantes, en la medida en que remiten a un sistema de pensamiento que pretende un saber absoluto del ser y de la historia. En tal sistema, la negación de lo idéntico quedará siempre subsumida en una lógica de la identidad y diferencia, donde todo vuelve a identificarse con “lo Mismo”. No cabría aquí ningún ser, ni instancia, que interpele desde una exterioridad realmente distinta, misteriosa y hasta incomprensible para el pensamiento racional y conceptual.

¹¹⁸ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomos I, Siglo XXI, México, 2014, pp. 97-156.

Así, la ontología se concibe como un discurso sobre el ser cuyo movimiento es dialéctico. La cuestión de la alteridad ha sido entendida en la historia de la filosofía de occidente como un desarrollo interno del fundamento ontológico, lo diferente. La exterioridad, comprendida como determinación propia del ser y de la alteridad, en tanto que “ser-otro”, son momentos del movimiento dialéctico. Por tanto, la ontología es violencia; pues la alteridad no es diferencia, sino dis-tinción¹¹⁹.

Dussel concibe el fundamento de una filosofía de la liberación en términos de lo distinto, exterior e irreductible. Si lo dis-tinto es la fuente de libertad, una de las claves del proceso de liberación se encuentra en la capacidad de contemplar esa exterioridad y escucharla. Pero, ¿desde qué lugar es posible la apertura hacia la exterioridad? Se trata del lugar ético, lugar de respeto al Otro, a partir del cual también hay una conexión con la propia humanidad. En la comprensión de la liberación del Otro no interviene la razón, sino la fe, como confianza en el Otro “donde las categorías conceptuales y sistemáticas de la Totalidad deben dejar lugar a categorías de existencia”¹²⁰. El fundamento radica en que Levinas muestra que la relación con los demás no se establece a partir de criterios de conocimiento. La relación con el Otro se establece a través del lenguaje, pues para Levinas éste es, originariamente, una relación ética, pues lo ético designa la no violencia a la alteridad y el lenguaje. Entonces, la categoría del Otro expresa la “experiencia originaria” a partir de la cual se explica el sufrimiento, la dominación y la exclusión de todos aquellos que están fuera del sistema. Éste es un problema que será central en Levinas: la filosofía como sistema pretende eliminar la exterioridad, la dis-tinción, el Otro exterior al sistema.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 102.

¹²⁰ *Ibidem*, tomo I, pp. 87-88.

Levinas puede ahora afirmar que “el Otro” está más allá del “ser”, que trasciende el “ser” y se revela ante mí por su “rostro” y su “voz”. “El Otro” no es una cosa que se muestra de manera inmanente al mundo, ni tampoco un objeto constituido por mi subjetividad. Es a partir de allí que se puede entender la categoría de “meta-física”. No se trata de la concepción escolástica (criticada por Kant) de aquello que se encuentra “más allá” de la comprensión humana, o del dominio del conocimiento. Se trata, por el contrario, de la apertura posible que sobrepasa el ámbito estricto de la ontología que, según Levinas, niega la exterioridad y la trascendencia del Otro, reduciéndolo a “lo Mismo”. Entonces, al tratarse de una “meta-física”, respeto ético hacia el Otro que se encuentra más allá, Levinas propone como horizonte de comprensión, una ética, no una ontología que se interesa por el “ser”, como filosofía primera, sino una verdadera “ética”, donde “el Otro” no sea algo puesto por mi conciencia o por mi “ser en el mundo”.

El propósito de Dussel era el de retomar el planteamiento levinasiano con respecto al momento de la “revelación del Otro” como fundamento de todo pensar y tematizarlo en el contexto de una filosofía latinoamericana para desarrollar de manera más clara una comprensión de la exclusión y la explotación sufrida por nuestra región. Sin embargo, en la articulación de sus preocupaciones sobre América Latina con la ética y la crítica a la ontología, Dussel considera inexorable trasladar las categorías éticas y ontológicas a un campo geopolítico, sólo de esta manera tendrá sentido una ética de la liberación. El Otro, absolutamente otro, de Levinas es concretizado analógicamente.

Pensar la irrupción del Otro es el primer paso del método analéctico que Dussel va a desarrollar. Lo analéctico del método consiste en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad meta-física del Otro; esta alteridad, irreductible, por lo tanto, a la teoría, es el punto de apoyo para construir una lógica de la dis-tinción y la praxis de liberación.

3.2 Filosofía de la Liberación

La construcción de nuevas categorías requiere definiciones precisas que permitan ubicar el lugar desde donde se genera el discurso. Dentro de un marco geopolítico, el cual exige una “meta-física de la alteridad”, la categoría “histórica” se sitúa en el punto inicial de la *Filosofía de la Liberación* dusselina, cuya estructura consiste en una dialéctica analógica. Dussel juzga la “histórica” como la herramienta para interpretar, comprender y discernir el pensamiento moderno y contemporáneo desde un movimiento dialéctico de centro-periferia, dominación-liberación. El centro imperial, define la exterioridad como el “no-ser”, la periferia, donde se encuentra los continentes expoliados, oprimidos, es decir, “el Otro” sin sentido. Nuestro filósofo de la liberación ha criticado el dogmatismo y la pretensión de única solución posible y científica, así como la univocidad cerrada y la totalidad monolítica de la modernidad.

Según Dussel, la filosofía de la identidad, incluso la dialéctica, el momento más elevado de la misma, adolece de un claro límite: pues aunque concibe y expone los fundamentos últimos del sistema, no logra interpelar ni ser interpelada por la exterioridad del mismo. Explica el todo, puede incluso tornarse profundamente crítica de dicha totalidad; pero no resulta interpelada por aquello que va más allá de la totalidad. La ontología misma es interpretada, así, como ideología de la dominación; como el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias. En ella se impone, pues, una concepción existencial que privilegia la relación sujeto-objeto; mediante ella se olvida la relación fundamental, meta-física, sujeto-sujeto.

3.2.1 Totalidad

La totalidad es para Dussel, la totalidad de los entes que forman sentido, es decir el “mundo”. Afirma así que “cuando nos referimos a totalidad sin otra indicación, hablamos

de mundo.”¹²¹ Los entes, por lo tanto, están en un mundo, es decir que se encuentran dentro del horizonte cotidiano dentro del cual vivimos y nos movilizamos. La totalidad o mundo está entonces ligada con la ontología, la cual remite todos los entes a su lugar dentro de esta totalidad. De esta manera, la noción de totalidad permite pensar lo que es el “sistema”. En efecto, dicha totalidad está compuesta por sistemas o subsistemas. Pero, la noción central de sistema se aplica al propio “mundo”, es decir que éste es la “totalidad de totalidades” o sistema fundamental¹²².

La noción de mundo es importante porque permite pensar espacialmente. Situar un espacio es situar al yo, al sujeto como centro. La propuesta de Dussel enfoca su interés en el pasado y en la espacialidad del mundo para detectar el origen, la “arqueología” de la actual situación latinoamericana. Es decir, se trata de un pensamiento ubicado desde un punto de enunciación, un pensamiento que se constituye a partir de una “geopolítica del conocimiento”, pero que, sin embargo, no renuncia a una pretensión de universalidad. Ahora bien, esta universalidad no puede ser pensada como una proyección de lo idéntico en toda situación y en todo tiempo.

3.2.2 Exterioridad

Para Dussel, el entendimiento del Otro debe darse como afirmación de la exterioridad. Esta exterioridad es un “más allá” inmanente. Se trata de un “más allá” del sujeto del sistema. El Otro es un ente dis-tinto del yo, es una revelación exterior, libre e incondicionada por mi sistema. Todas estas determinaciones son inteligibles cuando se aplican a una realidad concreta, Dussel afirma que: “El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema.”¹²³ Una vez asumida

¹²¹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Fondo de cultura económica, México, 2011, p. 53.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ *Ibíd.*, p. 79.

la categoría levinasiana de exterioridad, Dussel se concentra en la revelación de las víctimas como interpelación específica del sistema vigente, como negación propia de los valores que el sistema afirma.

De este modo se sustenta la posición que ocupa la categoría de exterioridad dentro de la construcción teórica propuesta por Dussel. El hecho de la exclusión material patentiza, de manera concreta, lo que se sitúa “más allá” de la totalidad. Se trata de un ente que no es como los demás, que literalmente “irrumpe” en la cotidianidad de la vida. Un ente que no es algo sino alguien. Alguien que claramente interpela con su hambre, su frío, su sufrimiento. Alguien que se recorta del sistema, alguien que nos revela la exterioridad¹²⁴. Ese Otro se convierte entonces en el punto de partida y de negación de la ontología. Concretizar esa otredad, esa alteridad es derivar todas las demás exterioridades que corresponden en la erótica, en la pedagógica y en la política. Se trata para Dussel de afirmar todos los aspectos de exterioridad al sistema.

De esta manera, Dussel desarrolla la categoría del Otro a partir de Levinas y la posiciona desde la realidad latinoamericana, partiendo del pobre como exterioridad. Los pobres, entendidos como personas que no tienen función dentro del sistema capitalista de explotación, como quienes son dominados desde una totalidad que los niega, es el punto de partida de un llamado a la justicia y a la respuesta solidaria. La exterioridad es ante todo interpelación de mi responsabilidad de justicia. A partir de ella se puede vislumbrar un horizonte utópico de ruptura. Esta perspectiva toma en cuenta el lugar histórico y político de América Latina en la constitución de la modernidad eurocentrada.

La dimensión fundamentalmente perversa de la totalidad consiste en que la pobreza estructural resulta de factores inherentes al sistema como permanente negación

¹²⁴ *Ibidem*, p. 77.

de la mayoría. La exterioridad del sistema se encarna en la figura del pobre. La pobreza, entonces, como condición sistémica, es lo que permite comprender y criticar la totalidad. La realidad de la pobreza, como muestra constante del fracaso de un sistema que reproduce la muerte, puede ser pensada como un horizonte de lo político, punto de partida de una pretensión política de cambio revolucionario. Con el propósito de examinar históricamente la exterioridad, la *Filosofía de la Liberación* ha buscado concretizar las reflexiones desarrolladas por Levinas en torno a esta categoría. La relación totalidad-exterioridad de Levinas aparece así reinterpretada en el interior de la relación norte-sur que, a su vez, aparece situada y analizada en el marco de la teoría marxista del valor. La tensión totalidad-exterioridad, identidad-alteridad, se reformula, pues, en términos de la relación centro-periferia. La exterioridad del Otro, se revela así en términos históricos, sociológicos y políticos como la periferia de Europa dentro de la cual se incluyen tanto la primera (América Latina), como la segunda periferias (Asia y África). La exterioridad concreta es la de los pueblos de la periferia esto es, de África, Asia y América Latina cuya historia aparece de esta manera como la historia de la negación de su alteridad, negación que conduce indefectiblemente a la violencia y al exterminio de los mismos.

3.3 Lectura dusseliana de Marx: “trabajo vivo” y exterioridad

En la primera etapa de su desarrollo, Dussel considero a Marx como parte de la “ontología de la dominación”, es decir, encontraba en la obra marxiana una explicación que partía del trabajo como primera categoría del sistema, excluyendo y negando al Otro. Sin embargo, a medida que Dussel se fue adentrando en los textos de Marx, le era cada vez más insostenible mantener la posición inicial de conceptualizar al marxismo como “ontología de la totalidad”. El minucioso estudio de la obra de Marx le va a permitir la introducción de algunos elementos de la teoría marxista en su concepción. Estos elementos son usados

por Dussel para articular la categoría de exterioridad con la concepción marxista, donde se le asocia al enfrentamiento trabajo-capital.

Para Dussel, Marx empieza su discurso teórico en 1857 con la publicación de los *Grundrisse*¹²⁵. Descubre en dicha obra las categorías de exterioridad y “trabajo vivo”. Dussel encuentra la cuestión de la exterioridad o trascendentalidad interior del “trabajo vivo” como oposición dialéctica al capital. La categoría de la “exterioridad del trabajo vivo”, categoría antropológica en tanto que la persona del trabajador no es fundada por el ser del capital, lleva a Dussel a interpretar *El Capital* ante todo como una ética¹²⁶.

La categoría central de las interpretaciones clásicas del marxismo occidental es la de totalidad; mientras que para Dussel es la de “trabajo vivo”, es decir, el no-capital, aquello que está más allá del ser del capital y, por lo tanto, es una categoría trans-ontológica, meta-física, en el sentido levinasiano que la Filosofía de la Liberación adopta. A partir de la crítica a la ontología occidental, Dussel interpreta la pobreza como una negación frente al sistema. Para Dussel, la crítica profunda a la totalidad representada por el sistema capitalista pone como punto de partida la realidad de sufrimiento del trabajador como “trabajo-vivo”. Según Dussel, por afirmar un posicionamiento ético que busca responsabilizarnos frente a la alteridad, la categoría de exterioridad, propuesta por Levinas estaba supuesta en la filosofía de Marx y es a partir de esta categoría que Dussel realiza una interpretación de Marx distinta a la tradicional que ponía a la categoría de totalidad como la fundamental del marxismo.

¹²⁵ Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx, Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, p. 29.

¹²⁶ Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI editores, México, 1990, p. 432.

3.3.1 Exterioridad y pobreza

Dussel encuentra en Marx la concepción de la “negatividad” que es el “trabajo-vivo” frente al capital. Se trata de la exterioridad, de la alteridad que en un principio desaparecía subsumida en el trabajo. El obrero, como exterioridad, es la contradicción originaria anterior al capital. Como un “valor de uso”, el obrero pone a disposición su propio cuerpo, el cual coincide con su pobreza, ya que no tiene nada que ofrecer, sino su propia fuerza de trabajo. Así pues, aparece que: “Corporalidad negada y el plusvalor es lo mismo; negación de vida como muerte del “trabajo vivo” y afirmación como vida del capital por el “trabajo muerto.”¹²⁷ En la producción se niega la corporalidad del trabajador, se niega su vida. Esta negación es condición de posibilidad de la creación del plusvalor, es decir, del trabajo-objetivado, del trabajo muerto. Por eso, el sistema de producción capitalista termina matando al trabajador, aniquilando su persona. Así, el trabajador, aunque se venda como fuerza de trabajo, no deja de ser externo, al capital, no deja de ser “Otro”. Y esta exterioridad cobra un sentido categorial marxista como pobreza.

El “trabajo vivo”, entonces, es exterior, trascendente al capital. Así, el pobre es desnudez absoluta, pero desnudez producida también por las condiciones de reproducción del capital. Por lo tanto, existe el pobre antes de la clase social y de la luchas de clases, porque sin alguien que venda su corporalidad por un salario no hay capital y tampoco hay trabajo asalariado después de venderse. Es decir la clase, cuando es incorporada en la totalidad, es una mediación. No basta entonces entrar dentro de la relación salarial para formar parte del sistema. Por el contrario, la exterioridad del trabajador con respecto al capital se mantiene como posibilidad de pobreza.

¹²⁷ Dussel, óp. cit. p. 17.

3.3.1.1 Las distintas figuras de la exterioridad en el sistema capitalista

A partir de Levinas, Dussel puede determinar la noción de exterioridad como fundamento de la comprensión del Otro. Desde *Filosofía de la Liberación*, se puede encontrar en Dussel, la imagen del pobre, como exterioridad, aplicada al trabajador asalariado. El sistema capitalista como tal aparecía desde entonces como totalidad vigente y opresora. Sin embargo, distinguiendo que la pobreza como ausencia de recursos suficientes para la reproducción de la vida humana es tan sólo uno de los aspectos de tal exterioridad, Dussel propone distintas figuras de la exterioridad.

Como se refirió en el segundo capítulo de este texto, el “indio” americano se revela como aquél cuya vida fue negada por la irrupción violenta de la modernidad occidental en América. Actualmente esta figura de la exterioridad sigue vigente, puesto que la afirmación unívoca, unilateral del sistema continúa negando la posibilidad de vida de las masas indígenas del continente. En efecto, la figura del pobre señala las situaciones de exterioridad que deben afirmarse ante la tendencia negadora de la totalidad. Pero, la “pobreza” es mucho más que una substancialización de la condición del pobre, se trata de una categoría que permite pensar la exterioridad en sus diferentes formas. Al tomar en cuenta la exterioridad con respecto al sistema, la figura del pobre puede ser entendida como una negación de la femineidad. La mujer, en toda la pluralidad de su ser, es negada en su sexualidad propia, a partir, precisamente del único rol reproductivo que le asigna un sistema patriarcal, “falocéntrico” que busca la perpetuación de la dominación. Una de estas “figuras” que permite analizar claramente la relación totalidad-exterioridad es la del pobre como pueblo frente a las élites burguesas dentro de un ámbito nacional. En el ámbito internacional, el pobre se convierte en el país dominado frente a los países dominantes.

La exterioridad en Marx es la del Otro-trabajador frente a la totalidad-capital. Dussel describe ésta en diferentes “figuras”, que muestran el enfrentamiento esencial entre la vida y el capital. La primera de esas figuras es la “exterioridad por anterioridad histórica”, corresponde al siervo de la gleba, previa a la relación asalariada¹²⁸. Por lo tanto, es un momento histórico preciso, la Edad Media, donde aún no se ha desarrollado la relación capitalista moderna. En ese caso, el siervo pertenece todavía a la tierra. La segunda corresponde a la “exterioridad abstracta esencial” entre el trabajo vivo y el capital ya establecido¹²⁹. Esta exterioridad se da en el plano teórico, es decir que aparece mediante el análisis de la economía política burguesa. En dicho análisis se observa como el trabajador, como persona viva se opone al capital, como plusvalor. En tercer lugar, “la exterioridad” entendida como “otredad”, es decir como “pobreza”. El trabajador es el Otro que el capital¹³⁰, aquello frente a lo cual el capital se afirma y aumenta. En este aumento, el trabajador queda excluido de la relación, se vuelve pobre, marginal. Finalmente, una cuarta figura es la de la “exterioridad epistemológica” de la crítica, situándose el mismo Marx en la exterioridad de la comunidad de los economistas burgueses interpela al capital, no desde la perspectiva teórica abstracta, sino posicionándose en la exterioridad del sistema capitalista lo constituye como un objeto y es en este momento cuando puede ser criticado.

De esta forma, se define lo que Dussel comprende como una “meta-física del capital” construida a partir de esas “figuras” de la exterioridad. Un “más allá” del sistema históricamente situado, un “más allá” que corresponde a la propia naturaleza del “trabajo vivo”, y por último, un “más allá” como trabajador “desechado”, desempleado, pobre. En el capitalismo, el trabajador es asalariado o no es, en su negatividad se convierte en pobre,

¹²⁸ *Ibidem*, p. 338.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 339.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 340.

es decir exterioridad al sistema fuera de la relación salarial. Es decir, el capitalista niega al trabajador, ya que no ve en él o en ella a una persona, a un “rostro-Otro”. Por el contrario, lo asume como posibilidad de ser, posibilidad de reproducción de “lo Mismo”. Sin embargo, si el trabajador asalariado reconoce una trascendencia en sí mismo y se levanta contra el patrón cuando viene el dialogo cara-a-cara, esa exterioridad en cualquier momento puede trascender a la totalidad del capital. Así, la perspectiva crítica toma al “trabajo vivo” como categoría, pero supone una episteme que se sitúa en la exterioridad y constituye al capital ya no como totalidad sino como un ente.

3.3.2 “Trabajo vivo” y liberación

La experiencia originaria del cara-a-cara levinasiano como momento de surgimiento de la ética, responsabilidad frente al Otro, es el fundamento de la Filosofía de la Liberación. Dussel interpretará este cara-a-cara en Marx como punto original de su “económica”. La liberación del Otro, de la exterioridad negada en la relación capitalista de producción es el punto de partida ético que Dussel ve en Marx.

El análisis que Dussel hace de Marx muestra otra dimensión de la figura del pobre. La vida concreta del trabajador se niega en el trabajo objetivado. Su pobreza reside tanto en su condición material de insuficiencia para reproducir la vida, como en su dominación material, en su subsunción como parte del capital. La pobreza es condición del sistema, como aquello que es negado y aquello sobre lo cual el mismo sistema no podrá nunca responder. De esta manera, la realización del trabajo es la desrealización del trabajador. El trabajador no se reconoce en el objeto que crea. El trabajo como producción es también actividad alienante. Se convierte sólo en un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Así, el trabajador produce objetos en los cuales se le va la vida. El trabajador no se realiza en su trabajo. Su labor no es aplicación y desarrollo libre de sus facultades

y habilidades, al contrario, se expresa como malestar. Esa objetivación del “trabajo vivo”, deviene destrucción de este mismo trabajo, se transforma en “trabajo muerto”. El trabajo como mercancía pierde su valor de manera proporcional al valor que crea en los objetos.

El trabajador es por lo tanto víctima del sistema que le ofrece únicamente como salida la venta de su fuerza de trabajo, es decir, una futura alienación como la negación de la corporalidad viviente del trabajador. El “trabajo vivo”, independiente del dinero, va devenir nada exterior al capital. Así el pobre, como fuente creadora de todo valor en el capital coincide con la categoría semita de “creación”.

A partir de esa exclusión, de esa negación es que se construye el proyecto utópico. El pobre no se entiende únicamente como singular, sino que puede ahora verse como conjunto ordenado, portador de sentido, es decir como “pueblo”. Se trata de negar la negación de la totalidad, es decir, de afirmar la exterioridad como realización posible de una situación justa, para ello se necesitan “mediaciones políticas” organizadas que planteen de manera concreta nuevas alternativas. El proyecto político parte de la exterioridad negada como realidad objetiva y concreta que denuncia y condena la injusticia.

Conclusión

En síntesis, se ha bosquejado cómo, centrándose en los aspectos culturales, indispensables para un análisis hermenéutico, pero sin desarrollar una tematización sobre la cuestión de la dominación, en sus obras tempranas Dussel sostiene que la especificidad latinoamericana estriba en su condición de exterioridad en tanto continente periférico del sistema-mundial, colonizado por una cristiandad que aún persiste en las formas contemporáneas de la religiosidad popular.

Para Dussel los elementos semíticos, que yacen en la raíz cultural de Latinoamérica, y que han sido encubiertos por el instrumental lógico helenístico, son condición de posibilidad de la liberación político-cultural en la región. Es la situación periférica dentro del “sistema-mundo” de esta cristiandad colonial la que exige el distanciamiento crítico, el compromiso de pensar desde fuera del sistema dominador de la Europa moderna. De esta manera, contrariamente a la tradición ontológica occidental, deudora de la filosofía helénica, conservada en los elementos lógicos de expresión de la cristiandad, y asimilada en la filosofía sistemática europea, las culturas de América latina, para Dussel, se vinculan con la tradición meta-física semítica, y se abren a la “exterioridad del pobre”, al Otro, a la persona como persona y no como cosa.

Así, el papel de la exterioridad campea en la crítica al horizonte ontológico del idealismo europeo. La tradición hermenéutica impulsa una voluntad de romper con el carácter ontológico de la metafísica del racionalismo moderno, al proponer el reemplazo de este horizonte del “ser” por el histórico de la hermenéutica, transformando así las condiciones de verdad de una referencialidad ajena al horizonte cultural y de carácter absoluto (el ser) a otra interna, parcial y contingente (la historicidad). Esta alteridad trascendental es la que Dussel adecúa para fundamentar la liberación en América Latina.

A partir de ella, el filósofo de la liberación puede inscribir el ente como lo dis-tinto o la alteridad: “Lo dis-tinto es el Otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico”¹³¹.

Levinas indica a Dussel el camino de la crítica de la filosofía totalizadora, acotando que la relación entre el Yo y el Otro no debe entablarse desde la dinámica dialéctica, porque la lógica dialéctica es de dominación y termina en la reproducción de una nueva totalidad que se constituye en dominación de la alteridad que se presentaba al inicio. Por tanto, Levinas al igual que Dussel consideran que el método de acercamiento al Otro debe ser ana-dialéctico; donde el Yo debe incursionar en la realidad cotidiana del Otro sin someterlo a sus esquemas de realidad. Es simplemente servirle creativamente por el gozo ético de contemplarlo en plenitud libre, en justicia y en amor.

La impronta levinasiana en los textos del filósofo de la liberación argentino permite efectuar la crítica a la colonización europea del Otro, para sustituirla por otra integrada por imaginarios populares, pero que recoja también poderosas reminiscencias de interpelaciones de reivindicaciones nacionales, indigenistas y anticolonialistas. No se trata sólo de una definición empírica u óptica del ser colonial mediante el recurso, por ejemplo, a indicadores socioeconómicos. En su propuesta descolonizadora Dussel opone la categoría del Otro, prehispánico y pre-moderno, a “lo Mismo” de la cultura nordatlántica.

En este contexto, Dussel opera con el marco categorial de Levinas a través de una transferencia metafórica que consiste en trasladar las categorías de “Mismo” y “Otro” del contexto levinasiano al de la Filosofía de la Liberación latinoamericana. Levinas las usa

¹³¹ Dussel, Enrique, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires, Argentina, 1975, p. 25.

en un sentido primariamente ético y, después, en otro cultural, y en ambos es fundamental la categoría de “exterioridad”. En el sentido cultural se trata de la “exterioridad de lo Otro” de la cultura judía respecto de “lo Mismo” de la cultura heleno-cristiana. Mientras que en el contexto específicamente ético, la relación de exterioridad viene a inscribirse entre “lo Mismo” de una identidad individualizada, y “lo Otro” del cultural o sexualmente diferente. A esta exterioridad la denomina Levinas “Rostro”¹³² y la constituye en centro de su reflexión, a diferencia de la tradición filosófica europea que se ha solido centrar en la relación de autorreflexión del sujeto consigo mismo, llámese autoconciencia o autorreflexión.

En el horizonte de significación abierto por Dussel, la exterioridad se desplaza de los significados levinasianos a la relación entre “lo Mismo-colonizador”, la cultura nordatlántica, y “el Otro-colonizado” de las culturas americanas prehispánicas. Desde la perspectiva levinasiana es posible mantener una relación de exterioridad crítica respecto de la ética liberal-burguesa (dadas sus raíces greco-cristianas), centrada en la subjetividad individual o, con mayor precisión, en la relación del individuo o sujeto individual consigo mismo, entiéndase autorreflexión, autoconciencia o autonomía, como en la tradición idealista alemana. La deconstrucción sistemática del entramado de categorías filosóficas greco-modernas mediante las que se ha construido y reconstruido el paradigma ético anterior, podría constituir una parte de la motivación más profunda del impulso ético levinasiano. Si Dussel usó a Levinas contra el colonialismo, ahora lo podemos ocupar contra la exclusión social, de ignominiosa actualidad, y contra la no menos repugnante violencia mexicana vigente.

¹³² Levinas Emmanuel. *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, tr. Daniel E. Guilloit. Ediciones Sígueme Salamanca, España, 2002, p. 207.

En todo caso, en Levinas el “ser” aún permanece ontologizado, en cuanto el horizonte que lo comprende no está consciente de sus privilegios y se postula como universal. La Filosofía de la Liberación nos enseña que una hermenéutica de la subalternidad está forzada a complementar la trascendencia inicial, al apuntar que “el Otro” no sólo está en la experiencia misma de la existencia, sino que también subyace en la experiencia culturalmente particular de la existencia, una experiencia cultural que participa, aunque no es reducida a las relaciones de poder.

Finalmente se ha analizado cómo Dussel se ha visto obligado, eventualmente, a complementar a Levinas con Marx. Para pensar la liberación no era suficiente la elaboración de la relación de dependencia mediante las categorías éticas y culturales de Levinas de “lo Mismo” y “el Otro”. Necesitaba también una explicación causal de dependencia como efecto de algún tipo de causalidad sobre la que pudiera actuar, neutralizándola, la actividad político-militante.

Marx vino a consolidar el categorial que Dussel había incorporado de Levinas. La articulación entre Levinas y Marx es la categoría de exterioridad que Dussel aplica, a la relación entre el capitalismo y su periferia. La de exterioridad es, en opinión de Dussel, la idea crítica más potente de Marx, puesto que constituye la “condición práctica” de la crítica a la totalidad del Capital¹³³. Para Dussel, Marx sitúa en la “fuente viva de trabajo”, es decir el trabajador, el lugar del que únicamente podría venir la crítica efectiva del capitalismo. Para lo cual habría que ejercer su función crítica desde la exterioridad del capitalismo invirtiéndose en praxis política en los diversos movimientos de liberación o revolución popular y nacional¹³⁴.

¹³³ Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63, Siglo XXI editores, México, 1988, p. 365.*

¹³⁴ *Ibidem*, p. 357.

De lo que se trata es de establecer una conexión, entre la obra de Marx y la filosofía de Levinas; es decir, una interpretación levinasiana de Marx, esto es una adecuación de la dialéctica marxista a la analéctica, donde lo que importa no es tanto la totalidad de los momentos, sino “el Otro” en la exterioridad. Es necesario señalar en este sentido que, por medio de Marx, Dussel procura arribar a postulados más concretos acerca de un proyecto liberador para América Latina. Así, pese a las variaciones que se introducen una vez conocida la obra de Marx, la concepción filosófica de Dussel, ha mantenido coherencia con las posiciones asumidas como punto de partida en sus primeros trabajos.

Dussel reconoce haber descubierto en Marx la cuestión de la exterioridad. De esta manera, la exterioridad no es proyectada en la dialéctica marxista, sino descubierta en ésta como componente esencial de su dinámica¹³⁵.

La interpretación dusseliana de la obra teórica de Marx pretende mostrar que Marx realiza la crítica al capitalismo a partir de la categoría de exterioridad del Otro. En efecto, nuestro autor afirma que el movimiento lógico dialéctico de *El Capital* comienza en la contradicción radical entre el “trabajo vivo” y el “trabajo objetivado” como capital; y no en la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto, ni en la diferencia entre “valor de uso” y “valor de cambio”. Siguiendo a Dussel, para Marx “trabajo vivo” es el punto de partida absoluto del discurso dialéctico, anterior a la existencia de capital y fuente creadora de valor desde la nada del capital. El “trabajo vivo” es la persona, la subjetividad y corporalidad inmediata, que al mismo tiempo es pobreza absoluta y fuente creadora de valor que el capital subsume y pone como mediación para valorizarse a sí mismo. El “trabajo vivo” como fuente creadora de valor, más allá del capital, no se debe confundir

¹³⁵ Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI editores, México, 1985, p. 138.

con la “plusvalía”, el fundamento productor de valor dentro del capital. Ninguna otra cosa excepto la persona humana puede producir “valor” y “valor de cambio”. El “trabajo vivo” es el no-ser anterior a la totalidad, que el marxismo occidental sitúa como categoría primera, es la categoría generadora de todas las demás categorías de la economía política. El “trabajo vivo”, la persona, no puede tener “valor de cambio” porque ella es la sustancia o la causa efectora de todo valor. Otra categoría distinta es la capacidad o fuerza de trabajo que se consume durante el trabajo, y se puede reproducir por el salario o capital variable que, a su vez, se reproduce durante el tiempo necesario. El capitalista paga la “fuerza de trabajo” pero usa el “trabajo vivo”, el cual da más de lo que recibe.

De esta manera, nuestra tesis es que: a partir de la categoría de “trabajo vivo” como exterioridad, Dussel establece la vinculación entre Levinas y Marx. En efecto, Levinas, en su obra *Totalidad e infinito*, sitúa a la exterioridad como en un ámbito trans-ontológico desde donde irrumpe “el Otro”. Marx, por otra parte, ubica al “trabajo vivo” como el no-capital, como la nada fuera del capital, anterior al contrato.

De acuerdo con Dussel: “Marx realizó una “crítica” de la “moral” burguesa en su “esencia”, al juzgar como injusta la “relación social” que constituye ese orden “moral”: la relación de dominación “capital-trabajo”.¹³⁶ Ahora bien, Marx formula esta injusticia ética desde la exterioridad del orden moral burgués. De acuerdo con la interpretación dusseliana, el “trabajo vivo” es exterioridad, trascendentalidad interior. Es desde aquí que Marx realiza la crítica ética a la moral vigente del capital en cuanto totalidad.

La perspectiva de la dialéctica como método de comprensión de las formas y estructuras establece dos principios fundamentales para el análisis: la identidad y la diferencia en el marco de la categoría de totalidad. Sin embargo, “...el método dialéctico

¹³⁶ *Ibidem*, p. 440.

no parte del principio mismo de la ciencia, puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo...”¹³⁷, lo cual no problematiza ni establece un más allá de los supuestos, restringiéndolo a la dimensión ontológica de los sistemas. Para Dussel la energía del análisis está en el momento analéctico, en tanto “es el punto de apoyo para los despliegues”, “abre al ámbito metafísico... semánticamente al otro”¹³⁸ y marca la distinción, la exterioridad, como punto en el que se incorpora e interpela desde la ética la posición de los oprimidos donde la praxis “es su constitutivo primordial, primero, condición de posibilidad de comprensión y el esclarecimiento, que es fruto de haber efectiva y realmente accedido a la “exterioridad” (único ámbito adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica)”¹³⁹.

Entonces, ¿por qué la Filosofía de la Liberación necesita situarse desde la negatividad de la totalidad capitalista para comprender la “exterioridad de los excluidos”? Todo sistema empírico produce víctimas. La exterioridad del sistema se encarna en la figura del oprimido, del “no-ser”. El excluido es por definición exterior al sistema. Se trata para Dussel de pensar a partir de esa exterioridad un sistema que no sea excluyente, horizonte de comprensión del mundo que permita la incorporación de las víctimas de la historia. Así la exterioridad, como condición sistémica, es lo que permite comprender y criticar a la totalidad.

Para Dussel la analítica de Marx es un referente ineludible en cuanto a la postura crítica al capitalismo y el sistema moderno-capitalista como forma de análisis para el descubrimiento de las formas ocultas. Sin embargo, estos mismos planteamientos aunque como elementos para la construcción de la perspectiva decolonial son pertinentes y

¹³⁷ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de cultura económica, México 2011, p. 237.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 239.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 241.

necesarios, pero no son suficientes porque el marxismo, y fundamentalmente el materialismo histórico, está limitado por ser una perspectiva crítica a la modernidad dentro de la misma modernidad y determinantemente marcada por el eurocentrismo colonial.

La categoría de exterioridad, como indica Dussel, propuesta por Marx pero que no desarrollo permite centrar el análisis crítico en el sujeto y asumir una posición política desde la condición subalternizada del mismo en cuanto condición ética primordial y metafísica en un continuo espacio-temporal como lo es la modernidad. No obstante, esa misma categoría debe posicionarse de manera analógica

La lectura crítica de los planteamientos de Marx, a partir de la categoría de exterioridad, le permite a Dussel proponer como alternativa: la “transmodernidad”. A la lógica de la totalidad, discurso ontológico que instauró la guerra como principio de todo, se le contrapone una lógica de la exterioridad que intenta abrirse al Otro que muere buscando su libertad. De modo que, estimo inexorable emprender el camino desde la exterioridad, a la manera como Emmanuel Levinas lo inicio desde la exterioridad europea, para introducir un nuevo sentido a la lógica de la totalidad dominadora que los europeos exportaron al “Nuevo Mundo” y pusieron en práctica con el genocidio de los seres humanos que encontraron en este continente, negando su vida y su cultura.

Bibliografía

Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

Dussel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Resistencia, Argentina, 1966.

El Humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo semita y otros semitas, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1969.

Para una destrucción de la historia de la ética. Editorial Ser y tiempo, Mendoza, Argentina, 1972.

América Latina Dependencia y Liberación, Buenos Aires, Editor Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo I y II, Siglo XXI, México, 2014 (primera edición de 1973).

El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América. Editorial Guadalupe, Buenos Aires Argentina, 1974.

Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Sígueme, Salamanca, España, 1974.

Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas, Editorial Bonum. Buenos Aires, Argentina, 1975.

El Humanismo Helénico, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1975.

Introducción a la filosofía de la liberación, Editorial Nueva América, Colombia, 1995.

Filosofía de la Liberación, Fondo de Cultura Económica, México, 2011 (primera edición: Edicol, México, 1977).

La producción teórica de Marx, Un comentario a los Grundrisse, Siglo XXI, México, 1985.

Hacia un Marx desconocido, Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI, México, 1988.

El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital", Siglo XXI, México, 1990.

1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad", Editorial Plural, La Paz, 1994.

Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación. Con la respuesta de Karl-Otto y Paul Ricoeur. Universidad de Guadalajara, México, 1993.

Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

- Un proyecto ético y político para América Latina*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- 20 Tesis de política*, Coedición de Editorial Siglo XXI - CREFAL, México, 2006.
- García Ruiz, Pedro Enrique. *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, México, 2001.
- Habermas Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004
- Filosofía del Derecho*. Claridad, Buenos Aires, 1968.
- Filosofía de la historia*. Claridad, Buenos Aires, 2005.
- Kierkegaard, Soren, Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842), Trotta, Madrid, 2014.
- Levinas Emmanuel. *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, tr. Daniel E. Guillot. Ediciones Sígueme Salamanca, España, 2002.
- Parménides, *Poema*, trad. Alberto Bernabé, Ágora, Madrid, España, 2007.
- Zea, Leopoldo, *América en la Historia*, Ediciones de la revista de Occidente, 1957.