

pastoral será “la alegría del Evangelio”, tanto para el fiel concernido como para su pastor.

Ante tal “complicación maravillosa” de la vida de éste -sea director espiritual o confesor-, además de todo el material que nos ofrece la Exhortación apostólica y las eventuales orientaciones del propio obispo, lo sostiene la tradición de discernimiento espiritual en la Iglesia desde sus comienzos, que convendrá tener en cuenta. Además, así como no se deja sola a la conciencia, sino que el pastor la acompaña sin sustituirla, de un modo análogo, éste, en su acompañamiento pastoral, no permanece “un sujeto aislado, auto-referencial, desconectado de su pertenencia y función eclesial” (p. 49), sino que, por el contrario, representa a la Iglesia ante el dirigido espiritual o penitente. En ese contexto hoy hay autores que recurren a la sinodalidad de la Iglesia, pensamiento caro para Francisco.<sup>18</sup> Y recuerdan que “*syn-odós*”, significa un *camino* [hecho] *con* [otros]. De ahí se deriva la conveniencia de que las distintas Conferencias episcopales, orientadas por la Exhortación Apostólica del Papa, y los distintos presbiterios, bajo la guía del respectivo Obispo, aúnen criterios de discernimiento, sin recaer por ello en una casuística univocista. Pues se trataría de *criterios*, no de deducciones silogísticas. Éstos han de aplicarse en cada caso con discernimiento singular según una hermenéutica abierta y analógica, en actitud de fidelidad a la verdad, el amor, la justicia y la misericordia, a fin de “buscar y encontrar” así, en cada caso, aquí y ahora, la Voluntad de Dios..

Artículo recibido en marzo de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2016.

<sup>18</sup> En el *dossier* citado en la nota 13, ver el trabajo de Dario Vitale: “I soggetti del discernimento: la Chiesa”, pp. 48-50.

## Trascendencia ética en la “obra temprana” filosófica de E. Dussel: Irrupción mesiánica y praxis liberadora

por Juan Matías Zielinski<sup>1</sup>

### Resumen

Esta breve contribución tiene como objetivo principal presentar y sistematizar analíticamente la categoría de “trascendencia ética” en la “obra temprana” filosófica de E. Dussel. La misma será caracterizada bajo la noción de “irrupción mesiánica” y en relación con la praxis de liberación. En primer lugar, y a partir del abordaje de su “ética de la Alteridad”, presentaré y analizaré el sentido que Dussel le atribuye a las siguientes categorías: Otro, Alteridad, Exterioridad, cara-a-cara, irrupción temporalizante, revelación, interpelación y “conciencia ética”, novedad histórica, “trascendentalidad interna” y eticidad. En segundo lugar, analizaré la cuestión de la liberación (trabajo como servicio) retomando los análisis precedentes sobre la meta-física de la Alteridad.

Palabras clave: Trascendencia, Ética, Enrique Dussel, Otro, Liberación.

### Ethical transcendence in the E. Dussel's philosophical “early work”: Messianic irruption and liberating praxis

#### Abstract

The main objective of this brief contribution is to present and analytically systematize the category of “ethical transcendence” in the E. Dussel's philosophical “early work”. It will be characterized from the “messianic irruption” notion and related to liberation praxis. Firstly, I will present and discuss from his “Otherness ethics” the meaning he gives to the following categories: Other, Alterity, Exteriority, face-to-face, temporalizing irruption, revelation, interpellation and “ethical conscience”, historical novelty, “internal transcendentality” and eticity. Secondly, I will analyze the liberation issue (work as service) coming back to the previous analysis about the Alterity metaphysics.

Keywords: Transcendence, Ethics. Enrique Dussel. Other, Liberation.

<sup>1</sup> Prof. Lic. en Filosofía (Fac. de Filosofía, USAL -Área S. Miguel-), Magíster en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas (UCC) y Doctorando en Filosofía (FFyL., UBA). Becario Interno Doctoral (CONICET) y ex-becario de la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemania) y de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland E.V. (ICALA). Prof. Adjunto en la Cátedra de Filosofía Latinoamericana (Fac. de Filosofía, USAL -Área S. Miguel-) y Adscripto a la Cátedra de Ética (FFyL., UBA). E-mail: jmzielinski@gmail.com.

## Introducción

La categoría Exterioridad<sup>2</sup> es el gran eje articulador de la propuesta ético-metafísica de Enrique Dussel. En el origen de la filosofía de la liberación, Lévinas ejerció una fuerte influencia sobre su pensamiento a partir de la lectura de *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, primera formulación ética sistemática en clave liberadora, Dussel expone su *pasaje* de una “ética ontológica” -de clara inspiración heideggeriana- a una “ético-metafísica de la Alteridad” -de fuerte connotación levinasiana-. Dussel encontraba en la categoría levinasiana de *Autruí* (la otra persona como Otro) un modo novedoso de nominar la *experiencia originaria* de la reciente filosofía de la liberación:

¿Por qué Lévinas? Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el ‘hecho’ masivo de la dominación (...) en el plano mundial (...) Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles).<sup>3</sup>

Sin embargo, ya desde el inicio, Dussel advertía los límites de la propuesta del lituano-francés<sup>4</sup>:

<sup>2</sup> Un breve estudio de Dussel sobre la categoría “Exterioridad” de E. Lévinas es expuesto en E. DUSSEL, 2012, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, pp. 162-165, Docencia, Buenos Aires.

<sup>3</sup> DUSSEL, E., 1998, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, N°180, septiembre-octubre, p. 20.

<sup>4</sup> Sentando las bases para una crítica descolonial decía: “Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido (...) Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido (...) al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que ‘el Otro’ (*Autruí*) pudiera ser ‘un indio, un africano o un asiático’. ‘El Otro’ de la totalidad o el ‘mundo’ europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas ‘a la mano’, instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la ‘Voluntad de poder europea’ (...) Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al ‘centro’, positiva en sí

Levinas (...) nos mostraba cómo plantear la cuestión de la ‘irrupción del otro’; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad* institucional. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la “liberación”.<sup>5</sup>

Es decir, la diferencia definitiva entre Levinas y Dussel radica en la intención filosófica del segundo, sobre todo en lo que refiere a la pretensión de concretizar el “cara-a-cara” (experiencia originaria) en el ámbito político teniendo en cuenta el conjunto de mediaciones prácticas necesarias para llevarlo a cabo: “proceso de liberación”<sup>6</sup>. Por ello, para Dussel y según García Ruiz:

El Otro en Levinas no logra, por cuestionar la noción de totalidad, ser concebido en un nuevo sistema que podría ser analógico; su carácter absoluto lo deja en el vacío incomprensible del misterio ético.<sup>7</sup>

En esa zona de distinción teórica, y perfilando una interpretación propia más acorde con sus intenciones prácticas (la “liberación latinoamericana”), escribe Dussel<sup>8</sup>:

misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto”, en E. DUSSEL Y D. GUILLOT, 1975, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, p. 8, Bonum, Bs As.

<sup>5</sup> DUSSEL, E., 1998, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, N°180, septiembre-octubre, p. 21.

<sup>6</sup> Sobre esta diferencia matricial, indica García Ruiz: “Levinas indica el carácter negativo de la Totalidad en tanto que negación del otro. Pero no indica nada sobre la construcción de una *nueva* Totalidad, más justa y que reconozca a los múltiples otros que surgen de una relación que desborda los límites de la relación ética. Es el orden de lo político donde la alteridad del otro se ve necesitada de mediaciones, de comparaciones; se tiene que concretar la figura del otro en el interior de una Totalidad histórica: el Estado”, en P.E. GARCÍA RUIZ, 2014, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N°51, p. 783.

<sup>7</sup> P.E. GARCÍA RUIZ, 2003, *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, p. 215, Driada, México.

<sup>8</sup> Para un análisis completo de la influencia de Levinas en el pensamiento de E. Dussel consultar: P. SUDAR, *El rostro del pobre. “Inversión del ser” y revelación del “más allá del ser” en la filosofía de Emmanuel Lévinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*, 1981, Patria Grande, Buenos Aires; H. SCHEIKSHORN, 1992, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel*, Herder, Freiburg-Basel-Wien; C. BEORLEGUI, 1997, “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, N°58, pp. 347-372; P.E. GARCÍA RUIZ, 2003, *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, pp. 173-237, Driada, México; J.C. SCANNONE, 2009, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y Vida*, Vol. L, pp. 59-73; C. BEORLEGUI, 2010, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una bisqueda incesante de la identidad*, pp. 734-739, Deusto, Bilbao; P.E. GARCÍA RUIZ, 2014, “Geopolítica *Stromata* 72 (2016) 13-35

Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones (...) Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una 'anti-política' de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una "política de la liberación" (...) Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el "nuevo orden" (...) Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones. Desde el cara-a-cara Levinas puede criticar una erótica, una pedagógica o una política totalizada, ontológicamente fundándose sobre "lo Mismo". El Otro se presenta como absolutamente otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incomunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable. Es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino aná-logos. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. 'El Otro' posee la exterioridad propia de la persona (en griego rostro) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de la liberación, llegan a comunicarse históricamente.<sup>9</sup>

Como indica Beorlegui, las distancias principales entre Dussel y Levinas podrían ser agrupadas del siguiente modo: a. para Dussel la noción que Levinas presenta del "Otro" es aún demasiado abstracta y eurocéntrica, de modo que tal categoría no lograría nominar con precisión analítica la opresión colonial que cae sobre el pueblo latinoamericano periférico y dependiente; b. como se mostró previamente, para Dussel la noción de alteridad levinasiana asume un carácter sumamente equívoco, especialmente cuando se refiere al Otro como *absolutamente* otro<sup>10</sup>. Fruto de la primera crítica, Dussel presentará tres concreciones prácticas de la ética metafísica, a saber: la ética erótica, la ética pedagógica y la ética política. Como emergente de la segunda crítica, utilizará la *analogía* para abrir la posibilidad de hablar analógicamente del Otro -método *ana-dia-léctico*- y, con ello, para sentar las bases de una discursividad filosófica que permita comprender el proceso de construcción

de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N°51, pp. 777-792.

<sup>9</sup> E. DUSSEL y D. GUILLOT, 1975, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, pp. 8-9, Bonum, Buenos Aires.

<sup>10</sup> Cf. C. BEORLEGUI, 1997, "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, N°58, pp. 353-354.

de una "nueva Totalidad" (pedagógica analéctica por "trascendentalidad interna"). Sobre ello, dice Beorlegui:

Desde la base de la analogía y desde la urgencia de proponer una nueva situación sociocultural donde pueda vivir el hombre en libertad y solidaridad, Dussel no reniega del concepto de "Totalidad" [como sí lo hace Levinas, quedándose en una mera crítica negativa sin presentar una alternativa superadora]<sup>11</sup>, sino lo que lo adjetiva como *nueva, distinta*, etc. Porque esa nueva "Totalidad" está configurada de tal modo que la proporción de semejanza es mayor que la de diferencia.<sup>12</sup>

Beorlegui también indica una tercera diferencia teórica entre Levinas y Dussel que radica fundamentalmente en que el autor argentino comprende al "Otro" a partir de una perspectiva antropológica de tipo político-económica comunitaria, es decir, más allá de la mera relación interpersonal. Con ello, propone que el "Otro" no sólo es una persona singular que interpela sino también, y con él, el pueblo histórico desde donde se revela (culturalmente, económicamente, políticamente, etc.)<sup>13</sup> ya que "cada persona en su irrepetible concreción, es siempre fruto de su historia y de su contexto social y cultural"<sup>14</sup>. Una cuarta diferencia señalada por Beorlegui, aunque ausente en el discurso de Dussel, es que habría en el pensamiento del autor argentino, a diferencia del planteamiento levinasiano, una comprensión que direcciona la responsabilidad por el Otro hacia el ámbito de la conciencia, es decir, hacia la proximidad histórica que acontece en la praxis comunitaria. Según el autor, esto mostraría una cierta primacía en el discurso de Dussel de la actividad del sujeto que responde (y no, como en el caso de Levinas, de la subjetividad entendida como *pasividad* previa a la decisión y "a pesar mío" -tiempo diacrónico de "pasado inmemorial", anterior a toda anterioridad-)<sup>15</sup>. Todos

<sup>11</sup> La aclaración es mía aunque estoy siguiendo el núcleo argumental de las ideas que expone Beorlegui.

<sup>12</sup> C. BEORLEGUI, 1997, "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, N°58, p. 355.

<sup>13</sup> Sobre ello, afirma García Ruiz: "no se trata de afirmar al otro únicamente como una mera individualidad, sino de concebirlo como un totalidad cultural e histórica, es decir, como un otro geopolíticamente definido", en P.E. GARCÍA RUIZ, 2014, "Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel", en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N°51, p. 783.

<sup>14</sup> C. BEORLEGUI, 1997, "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, N°58, p. 356.

<sup>15</sup> Beorlegui entiende que para Levinas la responsabilidad por el Otro más que una llamada ante la cual el sujeto debe responder radicaría, sobre todo, en una estructura antropológica y metafísica "con la que el sujeto está troquelado antes de llegar a ser yo, antes de ser consciencia", en *Ibid.*, p. 359. En esa dirección, considera que Dussel presen-

los puntos brevemente señalados, que permiten realizar una contradistinción comparativa entre el pensamiento de Levinas y el de Dussel -aquí meramente indicada-, son necesarios para comprender el marco categorial que, por herencia y por ruptura, orienta la propuesta del autor argentino, sobre todo en referencia a la cuestión de la “trascendencia ética” en relación con la praxis liberadora -tema del presente artículo-. Por ello, se podrá advertir en el transcurso de esta contribución que si bien Dussel asume de Levinas la crítica deconstructiva de la filosofía occidental<sup>16</sup> y su propuesta de una ética (metafísica) de la alteridad<sup>17</sup> logra situarlas y reconfigurarlas críticamente desde una perspectiva propia que bien merece ser analizada en detalle.

### 1. La filosofía de la liberación como metafísica de la alteridad

La mayor preocupación de Dussel en el estadio “temprano” de su producción teórica (que inicia aproximadamente en 1973) radicaba en saber si era posible un pensar que indicara un ámbito que estuviera “más allá” que la ontología del ser (trans-ontológico) y más allá de la mera mismidad de lo Mismo (saliendo de la “monológica ontológica” para pasar a la “dialógica alterativa”)<sup>18</sup>. En el afán de superar la tradición filosófica occidental, desde Parménides hasta Heidegger, Dussel se pregunta:

ta una “historización de las bases de lo humano” en contra de la posición de Levinas, la que, según el autor, logra “despotenciar la subjetividad, situando su base radical en un pre-tiempo, difícilmente justificable”, en *Ibid.*, p. 360.

<sup>16</sup> Lo hace, según Beorlegui, al concebir: a. la fundamentalidad de la ética frente a la ontología; b. el encuentro con el Otro como experiencia originaria del filosofar; c. la crítica a la Totalidad como estructura dialéctica cerrada; d. al Otro como auténtica exterioridad y alteridad, en *Ibid.*, p. 365. A su vez, la recepción es crítica y creativa ya que: a. Dussel hace uso de la analogía para superar la equivocidad levinasiana; b. utiliza el método ana-dia-léctico; c. el Otro no es considerado únicamente en su dimensión singular sino como “marginado sociopolítico”, en *Ibid.*, p. 365.

<sup>17</sup> En ello, la concepción dusseliana del “Otro” varía considerablemente: a. el Otro es considerado como “pobre” pero, sobre todo, en cuanto empobrecido económica, social, política y culturalmente; b. la categoría “Otro” es utilizada en una crítica descolonial radical (indio, negro, mestizo, etc.) y como figura concreta de relaciones sociales estructurantes (erótica, pedagógica, política); c. la exterioridad del Otro singular remite analógicamente a la noción colectiva de “pueblo”; d. se rechaza el carácter equívoco de la alteridad del Otro (“absoluta”) para concebirla como análoga, haciendo hincapié en la posible semejanza que otorga la proximidad histórica; e. si bien hay una cierta primacía de la responsabilidad por sobre la libertad, en el caso de Dussel esto implica una primacía histórica y no necesariamente metafísica, en *Ibid.*, p. 366.

<sup>18</sup> Sobre ello, señala: “Se trata de pensar de qué manera el *si-al-Otro* es el bien supremo del hombre, la eticidad positiva desconocida por el pensar trágico o moderno de la Totalidad sin Alteridad, y, por lo tanto, sin eticidad ontológica, ni libertad meta-física o personal como último polo de referencia”, en E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 229, Docencia, Buenos Aires.

¿Es posible salirse de la trampa de “lo Mismo”? ¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde una más allá de “lo Mismo”?<sup>19</sup>;

¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre “lo mismo” y “lo otro” (como algo o como alguien, y en este último caso como “el Otro”)?<sup>20</sup>

En la misma pregunta el autor indica un camino de respuesta a partir de una ética-metafísica de la Alteridad<sup>21</sup>, guiado por el salto de “lo Mismo” de la ontología al singular irreductible, es decir, de la “eterna neutralidad del ser” al “Otro como otro” en su unicidad irrepetible. La dialéctica “lo unomismidad/lo otro-diversidad” acompaña a la filosofía occidental desde los presocráticos. Sin embargo, la sutil diferencia de la concepción dusseliana radica en el “giro” que implica comprender esta dialéctica como “el Otro ante lo Mismo” (dis-tinción) y no como “lo otro en lo Mismo” (di-ferencia):

Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (...) indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende.<sup>22</sup>

De “lo Mismo”, como identidad o unidad primigenia, proceden momentos di-ferenciales pero no dis-tintos. La di-ferencia es abarcada dialécticamente dentro del mismo movimiento interior de la Totalidad. En cambio, si se parte de la Alteridad del Otro, en tanto que temporalidad novedosa e irruptiva, se revela la dis-tinción desde la *nada* de la Totalidad (desde su libertad incondicionada), es decir, como Aquél que descubre la Totalidad como un todo contingente nunca necesario. La Totalidad puede huir de lo dis-tinto (el Otro) por aversión, negación, asimilación o represión o bien abrirse solidaria y dialógicamente hacia él (posibilidad de *cerrazón* o de *apertura*). Aquí radica la eticidad de la existencia humana: se puede elegir libremente la *aversión al Otro* o la *con-versión al Otro*. Según cada opción (singular, social o sistémica), la Totalidad podrá o autoafirmarse solipsistamente en su mismidad (cerrándose, des-temporalizándose y autosacralizándose) o abrirse a la escucha de la interpelación del Otro (haciéndose más justa desde la conversión alterativa y distintiva

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>21</sup> En referencia a la “metafísica de la alteridad” en la perspectiva de E. Dussel consultar E. DUSSEL Y D. GUILLOT, 1975, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, pp. 22-30, Bonum, Buenos Aires.

<sup>22</sup> E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 102, Docencia, Buenos Aires.

al exterior, al *no-ser*)<sup>23</sup>. De esta manera, quedan conformadas dos configuraciones éticas básicas que permitirán avanzar en esta reflexión. Por un lado, una dialéctica monológica asentada sobre la identidad originaria de “lo Mismo” (el ser de la Totalidad) que acepta momentos dialéctico-diferenciales internos entre “lo Mismo” (di-ferido) y “lo otro” (opuesto dialéctico) y, por otro lado, una analéctica dialógica que comprende a “lo Mismo” y al Otro como dis-tintos permitiendo movimientos libres (no necesarios) de diálogo (con-versión) o de cerrazón (aversión y solipsismo).

Dussel toma en serio al Otro y al tiempo, ubicándose, de esta manera, más allá de las matrices fundacionales de la filosofía occidental. Para hacerlo, da un *salto ético* más allá de la comprensión de “lo otro” como *si-ferencia* en la Totalidad (antigüedad filosófica occidental) y de la categorización de “lo otro” como *di-ferencia interna* de la mismidad (modernidad filosófica occidental), postulando a “lo otro” como *el Otro* escatológicamente distinto. En ello radica la pertinencia de la categoría “Exterioridad”. Esta categoría le permite pensar un ámbito de *trascendencia* ante la dialéctica ontológica de la Totalidad, es decir, un ámbito que adviene desde un “más allá” que el horizonte de comprensión del “mundo” (Totalidad de sentido). La Totalidad, como horizonte de comprensión o *Lebenswelt*, nunca está totalmente totalizada por su movimiento dialéctico interno. A partir de la Exterioridad del Otro, superando la aparente novedad del movimiento dialéctico, se revela una *temporalidad alterativa y creativa* (fuente abismal de *novedad*). La Exterioridad del Otro alude a “Aquél [que]<sup>24</sup> irrespetuosamente intentará arrogarse el derecho de declararse no di-ferente sino dis-tinto, ‘fuera’ de la Totalidad o como ‘exterioridad’ (el realmente Otro)”<sup>25</sup>. Cuando ese Otro intotalizable defiende su dignidad de ser Otro dis-tinto, “lo Mismo” defiende violentamente su pretensión totalizadora instaurando la guerra para mantener el orden del Todo. Esta es la lucha o conflicto matricial: el combate de “lo Mismo”, como eterno retorno y *fijación* del sistema vigente, contra el Otro que trae lo nuevo (*suspensión mesiánica*). La superación de la ontología dialéctica se da cuando se afirma a “el Otro” como el dis-tinto y no ya como un impersonal neutro (“lo otro”). La dis-tinción no necesita de un “Mismo” precedente de tipo originario, idéntico o unitivo (fundamento de la diferencia como parte diferencial del Todo). La Totalidad hombre-ser (Heidegger) se abre y es fundada desde un ámbito previo, ético-metafísico y trans-ontológico: “el Otro como lo *más allá*, siempre *exterior* de ‘lo Mismo’”<sup>26</sup>. La

<sup>23</sup> En esta dirección, afirma Dussel: “La *afirmación* de la Totalidad de y en sí misma es env erdad *negación* del Otro injustamente abolido; el *no* del esclavo a la dominación es *afirmación* de sí como el Otro”, en *Ibid.*, p. 230.

<sup>24</sup> La aclaración es mía.

<sup>25</sup> E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 118, Docencia, Buenos Aires.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 119.

relación de *proximidad*, el *cara-a-cara* íntimo con el Otro supera, así, toda la ontología de Occidente:

“Cara-a-cara” significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición (exponerse-a) de una persona *ante* la otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía: frente a frente sin mundo que signifique todavía: raíz misma de toda significación posible.<sup>27</sup>

Dicha inmediatez es el ámbito de fundación originario (significancia), desde *más allá* que la ontología y que toda significación posible (anterior al mundo significado). El cara-a-cara abre el mundo, es el “desde donde” el orden ontológico como “horizonte mundano de sentido” queda fundado. Es una relación irrespectiva -no relativa- de intimidad en el amor alterativo del rostro de un singular frente a otro como un “yo” personal que se funda en un “Otro” singularísimo. La relación de proximidad yo-Otro es la inmediatez que se produce entre dos exterioridades infinitas que se aproximan (“convergencia”). “Lo visto”, el horizonte de la comprensión, llega hasta el rostro del Otro como límite, es decir, que en el cara-a-cara se revela, más allá de lo comprensible y determinable (“tematización”), una exterioridad meta-física o ética. Esta relación es ética porque el rostro de la otra persona revela su libertad (concerniéndome desde la *heteronomía*) como pro-vocación que escapa a toda determinación conceptual o arbitrariedad volitiva (de la *autonomía*). Desde el “corazón” y la “escucha”, lejos del paradigma de la “visión” y de la “voluntad de dominio” helénico-trágica, se establece una relación dramática de proximidad hacia la Alteridad del Otro como apertura y exposición ante el misterio de su libertad<sup>28</sup>. En definitiva, el que trae novedad histórica, *temporalidad originaria*, desde un “más allá” que la ontología del sistema, es el Otro. Por esto, el ámbito de fundación del discurso filosófico liberador parte de aquello que se revela “más allá” que el mundo de la ontología (más allá que el ser) y en un espacio diacrónicamente anterior al mundo y al horizonte que éste abre. Esta experiencia originaria es la “proximidad”, anterior a la proxemia -aproximación a las cosas-sentido del mundo-, que alude al acortamiento de la distancia hacia un Alguien -hacia un libre dis-tinto e irreductible-. Así, la proximidad se presenta como la significación misma, como lo anterior al significante y al significado (Levinas). La praxis podría ser comprendida, entonces, como el acortar distancia en la proximidad, es decir, como un obrar

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>28</sup> Sobre esto, comenta Dussel: “La Totalidad es trágica: en ella no hay libertad ni novedad, ni bien ni mal ético. La Alteridad es dramática, en ella hay libertad y creación, hay buenos y malos: los primeros sirven y liberan, los segundos dominan y alienan; para unos el Otro es el reino escatológico (...) para otros el Otro es el inferno, lo odioso, el origen de la guerra”, en *Ibid.*, 235.

hacia el Otro en tanto que otro. La proximidad originaria se revela en el acto mismo del nacimiento, a partir de nacer en y de otro y de ser recibidos por otro. En este sentido, la proximidad originaria del mamar es lo anterior a toda anterioridad y a toda lejanía posible; anterior a la cultura, al trabajo y a toda económica. Se revela como relación erótica, pedagógica y escatológica ya que “se proyecta al futuro como el pasado ancestral; llama como el final y el origen”<sup>29</sup>. El comienzo de un singular se revela como proximidad histórica ya que la inmediatez de la madre con el hijo/a se configura como relación “cultura/pueblo”. Esto sucede porque el nacimiento de cada singular se origina en un mundo cultural, es decir, en una totalidad simbólica. Sin embargo, si se privilegia la experiencia ética desde su más allá del origen o del fundamento ontológico, se constata que antes de la comprensión del horizonte del mundo se encuentra la proximidad como *rostro-ante-el-rostro*. Cada singular revela una realidad anterior al mundo porque se funda en una proximidad originaria inmediata. Si la realidad del Otro que se revela en el nacimiento es también histórico-cultural, se podría afirmar que el pueblo es anterior al mundo y que la responsabilidad por el Otro es anterior al horizonte abierto por la ontología del ser. Tanto el singular recién nacido como el pueblo traen lo nuevo a la historia (*suspensión mesiánica*), crean nuevas vidas singulares y nuevos sistemas futuros. En el cara-a-cara se da la *donación* originaria de la proximidad, es decir, se revela la *trascendencia*. La inmediatez de la proximidad originaria funda un tiempo sincrónico (porque se comparte en comunidad) y acrónico (ya que se produce en una disolución de los tiempos distintos y separados por la convergencia en la reunión). Este tiempo, *kairós*, es el tiempo mesiánico que funda la historia cronológica. La proximidad también se revela como in-espacial ya que funda toda posible espacialidad (la distancia como cercanía o lejanía): “acronía inespacial del instante sin mediaciones, la proximidad es lo anterior a todo tematización de conciencia y a todo trabajo de la economía. Es la pragmática originaria sin palabras todavía”<sup>30</sup>. La *acronía inespacial* es la epifanía del aproximarse, fundación de toda praxis posible y punto de apoyo abismal de toda responsabilidad por el Otro. Dussel describe esta experiencia originaria como especialmente *equivoca* ya que el aproximarse al Otro (en la relación erótica, pedagógica o política) puede desarrollarse por realización autoerótica del yo (el Mismo) o como servicio al Otro como otro. En términos históricos y conflictivos, puede darse como “voluntad de dominio” (supremacía de la autonomía y de la voluntad sobre el otro) o como experiencia de servicio (disposición hospitalaria de acogida ante la *trascendencia* del Otro). La experiencia del servicio liberador parte de la escucha del Otro desde su ámbito incomprensible (de suprema exterioridad) por medio de la palabra analógica que lo revela como

<sup>29</sup> E. DUSSEL, 2006, *Filosofía de la liberación*, p. 47, F.C.E., México.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 49.

lenguaje. La relación de proximidad puede verse per-vertida cuando se degrada al Otro como mero instrumento, como cosa comprensible y dominable funcionalmente, utilizándolo como mera mediación (como “ello” impersonal, comprendido como un elemento más del Todo ontológico del sistema vigente). El Otro, a diferencia de las cosas-instrumentos, es exterior a mi mundo de comprensión, se revela por su rostro como libertad infinita:

El Otro no es aquel con el que soy *en* mi mundo (el *Mitsein* de Heidegger) y respecto al cual tengo un modo propio de comprensión: el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incomprendible y exterior a mi mundo.<sup>31</sup>

El Otro siempre se revelará como un “misterio incomprensible” en su “resto escatológico de libertad”. El cara-a-cara como ámbito indica un límite fronterizo entre dos exterioridades que se aproximan y que convergen en el encuentro: la proximidad. Desde la apertura y exposición ético-metafísica ante el rostro del Otro surge la exigencia de justicia y la protesta contra toda pretensión totalizante (y totalitaria) de comprenderlo y de agotar, silenciar y reprimir su “resto escatológico” de trascendencia<sup>32</sup>. Por ello, el Otro se revela, en tanto que exterior, como incomprensible e infinitamente extranjero.

Ante el carácter equívoco de la proximidad, Dussel postula, como criterio de discernimiento, que la *proximidad metafísica* se cumple sólo ante el rostro del oprimido. La proximidad sólo puede ser pensada a partir de la noción de Exterioridad, en tanto dimensión ético-metafísica replanteada desde un “nuevo discurso” que co-implica ética y trascendencia. La Exterioridad, comprendida como metáfora espacial, indica un ámbito “más allá” que el horizonte del ser (ontología y mundo) pero al modo de la “trascendentalidad interior”<sup>33</sup>. De todos los entes que se comprenden en la remisión significativa del “mundo” (Totalidad de totalidades) hay uno distinto (y no diferente) que irrumpe con su rostro en nuestra cotidianidad acrítica. Ese rostro puede ser comprendido como una cosa-sentido. Sin embargo, cuando el Otro se revela en su Exterioridad deja de ser una cosa-sentido más para revelarse como un Alguien. La metafísica occidental ha comprendido lo exterior como un momento interior a la totalidad del ser (ontología). Sin embargo, esta *nueva* filosofía entiende lo exterior como ese ámbito abierto por otro ser humano que se revela como libre e incondicionado en el sistema (*trascendentalidad interior*). Esto implica que la *existencia real* se ubica espacialmente en un ámbito exterior o más allá que el sistema y que el fundamento de todos los sistemas (el ser del mundo cotidiano): “más allá del *ser*, trascendiéndolo, hay

<sup>31</sup> E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 122, Docencia, Bs As.

<sup>32</sup> Sobre la categoría “resto escatológico”, expresa Dussel: “Exterior a todo Todo, y, sin embargo, siempre comprometido con ello, el hombre, la persona humana, guarda siempre un resto inalienable de su ser, su libertad como polo escatológico intotalizable”, en *Ibid.*, p. 257

<sup>33</sup> E. DUSSEL, 2006, *Filosofía de la liberación*, p. 77, F.C.E., México.

todavía *realidad*<sup>34</sup>. Dussel expone la mutua co-implicación entre ese Otro que se revela (exterior al sistema y su fundamento -ser-) y la *trascendencia* a toda determinación de mundo y a toda determinación totalitaria de la Totalidad vigente. Esa Alteridad antropológica trascendente interpela la Totalidad porque cuestiona, por su mera palabra singular y dis-tinta, el carácter “total” de la Totalidad. El sufrimiento indica, por un lado, los efectos negativos de un sistema o totalidad injusta sobre la carnalidad viviente del ser humano (negatividad o falta-de). Por otro lado, es el indicador más potente del *nuevo sistema* en tanto que atenderlo (disminución del sufrimiento) conlleva un cambio estructural del sistema (del fundamento del sistema que generó el sufrimiento). La dinámica que nace de la Exterioridad o de la Alteridad parte de un ámbito abismal: la libertad incondicionada de otro ser humano. Mientras que en el plano ontológico (de la Totalidad) existe una lógica de la identidad y la diferencia, en el ámbito de la Exterioridad se da una i-lógica an-árquica de la distinción y la convergencia. La dis-tinción del ser humano, revelada por su Exterioridad, se vislumbra en la convergencia de la proximidad con otro ser humano y su accionar se mostrará como servicio, justicia y liberación.

Considero relevante recalcar que la noción de “trascendentalidad interior” es fundamental en el movimiento analéctico-liberador que propone Dussel. Una forma incorrecta de comprender la Exterioridad del Otro radica en pensar que el ámbito trans-ontológico, “más allá” que el horizonte del ser del sistema, es un espacio de completa ajenidad con respecto al funcionamiento interno de la Totalidad. La categoría de Exterioridad debe ser interpretada como *trascendencia interior a la totalidad*, propia de los miembros que, aún estando y siendo funcionalizados en la Totalidad, mantienen una cierta trascendentalidad, excedencia o trascendencia (de “resto”) con respecto al sistema -sobre todo, en relación a sus diferenciaciones clasificatorias internas-. Las categorías de opresor o de oprimido no agotan la trascendencia íntima y personal de los seres humanos, sino que son clasificaciones asignadas según el rol que ocupan intra-sistemáticamente. Por ello “trascendentalidad interna es la exterioridad del otro *como otro no como parte* del sistema”<sup>35</sup> aunque revelada *en el sistema como trascendencia*. El pensar analéctico permite partir desde la negación de la negatividad ontológica (negación de la negación) por la afirmación de la positividad meta-física, negando el mismo ser como fundamento del sistema desde la afirmativa originalidad del irrepetible<sup>36</sup>. Dussel

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>36</sup> Por ello, no basta meramente con “satisfacer la necesidad” (negación de la negación) sino que se torna imprescindible, para llevar adelante la praxis de liberación, la afirmación de la Alteridad dis-tintiva en cuanto tal: “El acto supremo, en cambio, es un acto trans-versal y primero (por ello no es primeramente ni satisfacción ni costumbre) hacia el Otro como otro y que instaura o posibilita la instauración de una *nueva* Totalidad”, en E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 235, Docencia, Buenos Aires.

denomina *pulsión metafísica* a la solidaridad como tensión trans-ontológica hacia la Exterioridad del Otro (“deseo metafísico” en Levinas). Esta pulsión convoca a oír la interpelación de la palabra del Otro (fe) en la praxis solidaria para transformar políticamente la realidad de injusticia. En definitiva, la experiencia originaria es el cara-a-cara ante el Otro: la proximidad. Mientras que la experiencia griega y la moderno-europea han privilegiado la relación del ser humano con la naturaleza (como *fysis*, en su versión griega o como *natura*, en su versión latina) y la relación sujeto-objeto (como *cogito*) respectivamente, la filosofía semita de la que bebe Dussel ubica como lugar preferencial de su praxis la cuestión de la espacialidad y de la justicia ético-política. Partiendo desde otro origen, más cercano a Jerusalén que a Atenas, la experiencia originaria se centra en la experiencia de la realidad como libertad, como encuentro cara-a-cara con el Otro antropológico trascendente. Esta experiencia radica en el aproximarse: acercarse acortando distancias hacia Alguien insondable y misterioso. Es acercarse en la justicia hacia una libertad dis-tinta, irreductible y trans-ontológica (metafísica porque ética, “más allá de la esencia”).

De esta manera, la *novedad irruptiva* proviene de un ámbito que está *más allá* que la ontología, desde la *nada* del mundo (fuera del horizonte de lo comprendido). La libertad incondicionada del Otro es *nada* respecto de mi mundo, es lo ético-metafísico como lo irruptivo e interpelante respecto de la mismidad del mundo como Totalidad. Lo *nuevo* que viene del Otro es creación, *desde la nada*, como praxis analéctica del Otro libre *en mi mundo*<sup>37</sup>. Ninguna Totalidad puede totalizar absolutamente al otro ser humano ya que la libertad del Otro es siempre exterior e infinita. Esta revelación se presenta en el mundo como *creación* (indeterminable a partir de la mismidad). Por ello, cuanto más otro pueda ser el Otro más *nada* para el sistema es y más libre se revela. En definitiva, la praxis de liberación, ético-política, se origina en el acortamiento de distancias: en el aproximarse a la proximidad. La praxis analéctica de liberación se funda en la relación irrespectiva (no relativa) que nace del encuentro de dos libertades infinitas en el “diálogo histórico progrediente en la novedad”. Es un obrar hacia el Otro como otro en respuesta a su llamado, a su irrupción y a su interpelación (*suspensión mesiánica*).

## 2. Liberación: Construcción de una “nueva Totalidad” analógica

Luego de formular una fundamentación ética basada en la Exterioridad y en la Alteridad del Otro, Dussel propone tres niveles de concreción práctica traducidos en tres configuraciones ético-antropológicas. Sobre ese giro, dice

<sup>37</sup> Sobre ello, escribe Dussel: “Es un radical *crear* lo imposible dentro de la Totalidad, dejando que el Otro hable desde su libertad (la *nada*) e irrupta en mi mundo (la Totalidad) pro-creando lo realmente *nuevo* histórico. No es sólo dialéctica (acto de la potencia) sino creación (analéctica)”, en *Ibid.*, p. 234.

Dussel: “era necesario ascender del nivel abstracto de las categorías tales como Totalidad, Alteridad, praxis de liberación en general, a Totalidades más complejas, concretas”<sup>38</sup>. Las tres antropológicas éticas son: la erótica, la pedagógica y la política. Estas tres concreciones ético-antropológicas prácticas muestran con mayor grado de precisión histórica tres momentos fundamentales: a. la irrupción del Otro en la Totalidad vigente: en la erótica, la mujer oprimida en el sistema machista; en la pedagógica, la juventud-pueblo en el sistema pedagógico de dominación y; en la política-económica de la explotación capitalista, el hermano pobre; b. la negación de la Totalidad totalitaria fetichizada desde una proyecto de liberación (liberador del machismo, de la ideología dominante y del sistema político-económico opresor); c. la praxis de liberación desde la descripción de los niveles prácticos y éticos del proyecto liberador (a partir del feminismo, de la pedagogía de la liberación y de una política-económica justa respectivamente). En las tres antropológicas éticas se pueden dar, a su vez, tres modos de relación: a. como *servicio liberador* entre dos singularidades libres; b. como pedagogía entre el mayor y el menor; c. como dominación entre un opresor y un oprimido. Además de estas tres configuraciones ético-antropológicas prácticas, la erótica, la pedagógica y la política, Dussel presenta un cuarto momento metafísico denominado “arqueológica antifetichista”.

Específicamente, en este apartado se problematizará la cuestión práctica de la liberación en tanto que construcción de una “nueva Totalidad” analógica. Se hará relacionando los análisis precedentes sobre la ética-metafísica de la alteridad con su concreción práctico-política: praxis de liberación. En el *paso* analéctico hacia un ámbito trans-ontológico más allá que la ontología del mundo (más allá del ser y hacia la realidad alterativa del Otro) la praxis de liberación es el momento esencial. El pasaje analéctico se dirige hacia el ámbito de fundación originario: la revelación del Otro como *trascendencia*. En este sentido, el cumplimiento de la ley del sistema puede ser juzgado como injusto. El ser humano identificado con la Totalidad intentará desarrollarse en el proyecto ontológico vigente a través del cumplimiento efectivo de sus leyes (legalidad). Así, el sujeto moral *en* la Totalidad tendrá una buena “conciencia moral” en función de que sus decisiones estén basadas en el “marco regulativo” que impone los principios dominantes del sistema. Sin embargo, la “conciencia ética” apela a la capacidad subjetiva de cada ser humano de *oír* la interpelación (voz) del Otro en su reclamo por mayor justicia (más allá que la legalidad y que la moralidad vigentes). Al ubicarse más allá que la “legalidad vigente”, el que oye el grito de justicia transita el duro trayecto de la ilegalidad (*desierto* como *tiempo intermedio*) y pone en cuestión los principios morales del sistema en base a un *criterio absoluto extra-sistémico*: el Otro como otro *en* la justicia. Esta reflexión abre la problemática cuestión de

<sup>38</sup> DUSSEL, E., 1998, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, N°180, septiembre-octubre, p. 21.

la “legalidad de la injusticia”. En ello, habría dos órdenes distinguibles: por un lado, el “orden de la Totalidad”, en el que la ley y la praxis funcionan como dispositivos de dominación (alienación del Otro) y, por otro lado, un orden en el que la “organización institucional” sirve al que está a la “intemperie” del derecho vigente (ley todavía no promulgada, sistema futuro todavía no-legítimo o *nueva* Totalidad por-venir)<sup>39</sup>. En ningún caso la legalidad *debe* funcionar como fundamento de la moralidad ya que “la praxis analéctica o supremamente moral va siempre más allá de todo orden establecido y su origen es el Otro, disfuncional a toda función legal”<sup>40</sup>. Sin embargo, en el plano óntico-ontológico, el Todo-legal encubre bajo una falsa “legitimidad” el ejercicio de la dominación por parte de las clases dominantes. El sedimento histórico de las relaciones de dominación y su cristalización en el derecho positivo se convierten así en el fundamento de la ley. Por ello, “el acto (...) ‘moralmente bueno’ es un acto injusto y la misma ley vigente encubre siempre la injusticia”<sup>41</sup>. Ante ello, la praxis de liberación, eminentemente analéctica, transita *en* el sistema el duro camino de la ilegalidad. Es ilegal en tanto que promueve la afirmación de un Otro que está más allá que todo proyecto ontológico vigente (que su legalidad y que su moralidad) porque es *signo* de un proyecto nuevo (ámbito de fundación de la nueva moralidad y creación de otra legalidad: *nueva* Totalidad analógicamente semejante). Desde la meta-física alterativa, la legalidad vigente como praxis óntica es considerada “moralmente mala” porque afirma el pro-yecto ontológico como absoluto de modo totalitario. Es importante recalcar que la “conciencia ética” (meta-física y transversal: “voz del Otro”) funda la “conciencia moral” (óntica, en el plano funcional de la *moralidad vigente*). En definitiva, la *eticidad* es meta-física mientras que la *moralidad* es óntico-ontológica. La relación entre ambas es, justamente, el proceso analógico (analéctico) de transformación político-institucional. Es a partir de la “conciencia ética” que nace el servicio práctico liberador (*avodáh-אבודא*), servicio-trabajo (y culto) que asume la interpelación de aquél que aún no goza de derechos<sup>42</sup>. El servicio-trabajo liberador es analéctico porque, si bien en cuanto apertura de la Totalidad es dia-léctico (negación de la negación), se apoya afirmativamente en el Otro (no re-conocido por el derecho promulgado, ni por lo pensado, ni por el pro-yecto que funda las costumbres y fundamenta la vida cotidiana). En este sentido, el *culto* (celebración de la trascendencia del Otro -transontológica- en la justicia institucional -ontológica-) implica dejar ser al Otro al abrir espacio institucional *en* la Totalidad (por

<sup>39</sup> Sobre la praxis de liberación como fundamento del *nuevo derecho* (utópico o futuro) consultar: E. DUSSEL, 1983, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 144-157, Nueva América, Bogotá.

<sup>40</sup> E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 263, Docencia, BBA.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>42</sup> Este camino es “im-posible” porque lo que el Otro exige como justicia *no es posible* (en tanto que posibilidad óntica) en el pro-yecto vigente.



*contracción*) para que revele su dis-tinción alterativa (principio afirmativo de toda transformación política, más allá que la mera “negación de la negación” dialéctica: ana-dia-léctica). La *pasividad originaria* se ubica antes que el cumplimiento de la ley, que el proyecto ontológico y que el sistema, porque su referencia fundante es la libertad del Otro -cada Alguien sagrado irrespectivo-. La escucha del clamor del Otro exige hacerse cargo de su sufrimiento para oponerse a la causa que lo genera. Por ello, el sufrimiento del Otro interpela a “tomarlo a cargo”, a hacerse responsable por Aquél exterior que sufre. Implica, por tanto, ser responsable por el Otro ante el sistema que causa su sufrimiento: *testimonio*. La interpelación y la actitud pasivo-responsiva ante el Otro es anterior a la apertura ontológica, pues es su ámbito de fundación: fundación crítica y trans-ontológica de todo fundamento ontológico. Así, la responsabilidad por el pobre, cómo ícono de toda víctima exterior al sistema de injusticia, es la máxima expresión de la actitud re-ligativa (re-ligiosa). La re-ligación como actitud meta-física de re-sponsabilidad ante la Exterioridad del Otro conlleva esencialmente un momento anti-idolátrico y anti-fetichista (ateísmo negador del fundamento del sistema). Por ello, primera y políticamente, la praxis de liberación es *destructiva* del orden vigente dominador. La *pulsión de alteridad* se convierte así en un principio de acción fundado en la positividad del Otro pero que, en términos sistémicos, se traduce primeramente como principio activo de *destrucción del orden antiguo*. Sin embargo, como su principio fundante es positivo no se pretende la aniquilación total sino la *destrucción fecunda*. La novedad sólo puede tener lugar en el momento *agónico* del antiguo orden: la liberación es un proceso irruptivo “anárjico”<sup>43</sup>. Es “anárjico” y no “anárquico” porque nace más allá que el principio o fundamento del sistema (fundado en la responsabilidad positiva) y adquiere un sentido *destrutivo-afirmativo*, mientras que lo “anárquico” posee únicamente un sentido negativo de la acción histórica y no afirma un modelo posible más allá que la destrucción misma. En cambio, el proceso de la liberación es analéctico en tanto que supera la mera negación dialéctica de la negación por un principio exterior positivo. Por el proceso de liberación la máscara que produjo la violencia ejercida por la alienación (cosificación funcional del sistema) se cae y el rostro comienza nuevamente a revelarse. La máscara, por esencia intra-sistemática, es la definición del otro por su *función en el sistema*. El rostro se oculta bajo la máscara cuando se fija a-históricamente la función-profesión-

<sup>43</sup> Sobre esta noción, explica Dussel: “Es una praxis que supera la univocidad del ser en la analogía. Más allá (*aná*) del *lógos* (*ana-lógos*) se establece la justicia. El ir más allá del *lógos* como horizonte ontológico político establecido es, por un momento, una *anarjía* (un 'por encima del origen': sin jefe). Dicha *anarjía* no es un caos como desorden absoluto, sino como el caos por *meta-arjía* o *di-arjía*: es superación de un orden antiguo por instauración de un nuevo orden, de un nuevo orden analógico (...) la libertad del Otro, como *ana-arjé* es ana-lógica”, en E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, pp. 256-257, Docencia, Buenos Aires.

clase social, identificándola completamente con la subjetividad del ser humano, es decir, cuando se cristaliza el para-qué y desaparece el quién<sup>44</sup>. La revelación del Otro como rostro histórico se posibilita en la medida en que se logra transformar las instituciones o, lo que es igual, cuando se reconfiguran críticamente las funciones de la Totalidad sistematizada. La transformación sistémica a través de las instituciones y del funcionamiento social debe permitir que cada Otro asuma un rol nuevo que se ajuste en mayor medida a su potencia original originante. Esta tarea es la praxis de liberación entendida como “el acto mismo por el que se traspasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad, por el que se construye el *nuevo orden*, una nueva formación social más justa”<sup>45</sup>. La praxis de liberación implica esencialmente la relación práctica persona-persona pero también la *poiesis* en tanto que relación persona-naturaleza. Esto es así porque toda praxis de liberación requiere, necesariamente, la construcción de una económica y de una tecnológica distintas. Por ello, mientras que la praxis intra-sistemática se constituye como ejercicio efectivo de la dominación a partir de la consolidación y cristalización de la Totalidad vigente (actividad óptica que sirve como mediación funcional interna del proyecto ontológico), la praxis de liberación es una praxis metafísico-transontológica. La praxis de liberación es significada precisamente con la palabra hebrea '*avodáh*...*אָבֻדָה*' en tanto que *trabajo y servicio* político-liberador de *construcción* de una *nueva Totalidad* en orden al *bien común alterativo*<sup>46</sup>. Ésta es fundamentalmente la tarea del político. El trabajo político es servicio solidario no determinado por el trabajo funcional intra-sistémico (por coacción de la ley que proviene de la moralidad vigente) sino que se experimenta como *pulsión de alteridad* hacia el Otro en la responsabilidad para su liberación. Por esto, se presenta como “la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen. Es la tarea performativa, realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Cf. E. DUSSEL, 2006, *Filosofía de la liberación*, p. 109, F.C.E., México.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>46</sup> Sobre este proceso, indica Dussel: “El 'bien común', realmente 'bien' y no mero fundamento de una Totalidad institucionalizada en la dominación y la injusticia de lo definitivamente cerrado, es el que perennemente se avanza hacia el Otro para servirle en la justicia instaurando un *nuevo* Todo, crecido en la pro-creación y más allá de los límites estrechos establecidos en el pasado (...) praxis que lanza al Todo hacia una nueva Totalidad que lo supera, una nueva Totalidad histórica, Totalidad futura (...) El futuro en la alteridad es tiempo nuevo, es novedad radical, es *bien común* (...) El futuro en la Totalidad es desarrollo del tiempo viejo de 'lo Mismo', antigüedad definitivamente retornante sobre sí misma, mero *interés egoísta* del Todo (interés unívoco del dominador en su praxis opresora de 'lo otro' esclavizado)”, en E. DUSSEL, 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 254, Docencia, Buenos Aires.

<sup>47</sup> E. DUSSEL, 2006, *Filosofía de la liberación*, p. 111, F.C.E., México.

El ámbito metafísico de la *política* se distingue tanto cuantitativa como cualitativamente de los otros dos ámbitos ético-antropológicos (erótico y pedagógico). Cuantitativamente porque su influencia es mucho mayor ya que abarca los dos momentos anteriores en tanto que toda relación erótica como pedagógica es en sí misma constitutivamente política. Cualitativamente porque funciona como la *condición condicionante* de las otras dos antropológicas (erótica y pedagógica). El tema que problematiza la *política* es la relación hermano-hermana, en tanto que incluye en un sentido amplio toda acción humana (social y comunitaria). Esta relación estructurada estructurante se desarrolla en todos los casos en una Totalidad organizada institucionalmente, es decir, en una formación histórico-social concreta y bajo el ejercicio delegado del poder de un Estado. Todo sistema político es un sistema institucional que se estructura como un Todo compuesto por partes, en el que cada una cumple una función diferente. El campo político es, por tanto, el Todo práctico concreto y el Estado la estructura macro-institucional por la que se ejerce el poder de manera delegada. A su vez, el Estado ejerce el poder delegado sobre una base poblacional estratificada en clases sociales o sobre ciertos grupos estables de personas organizadas según la división social del trabajo, con una formación ideológico-cultural propia y que habitan en un territorio geográfico particular. En este sentido, Dussel considera que en algunas circunstancias históricas, por ejemplo en la de los capitalismo dependientes de la periferia, el Estado posee cierta "autonomía relativa" respecto de las clases sociales de su población. Así también las *relaciones políticas* mantienen un cierto paralelismo con las *relaciones sociales* de producción que se desarrollan entre las clases. Pero, a su vez, las relaciones productivas (persona-naturaleza) y la compleja relación económica (persona-producto-Otro) son determinadas por el nivel práctico-político. Por ello, Dussel afirma que todo sistema político contiene siempre un modelo práctico que regula los sistemas interiores según su funcionalidad institucional intra-sistémica. Así, el sistema político se presenta como un sistema de sistemas, no por su carácter constituyente, sino, más bien, por su carácter condicionante respecto de los otros sub-sistemas prácticos (cultural, económico, militar, etc.). El sistema práctico-político como un Todo, en cuanto Totalidad hegemónica, indica por contra-distinción un ámbito que lo trasciende nunca objetivamente institucionalmente de modo completo: la *exterioridad política*. La exterioridad en el campo político se revela a partir de dos ámbitos: a. como "exterioridad política mundial" y; b. como "exterioridad social nacional"<sup>48</sup>. En los dos ámbitos mencionados, la exterioridad política es el pueblo. El pueblo puede ser definido como el colectivo de los oprimidos de una totalidad política que guarda una cierta exterioridad respecto del sistema. En un sentido más contemporáneo de la terminología dusseliana, el pueblo es concebido como el

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 119-120.

bloque social de los oprimidos y excluidos de una Totalidad política en tanto que exterioridad, es decir, como el otro político en general y como el otro político periférico en particular. El autor presenta una acepción "bifronte" de "pueblo", ya que significa tanto su negatividad como su exterioridad respecto del sistema. En cuanto que clases oprimidas (negatividad) son colectivos funcionalizados por la estructura hegemónica de la Totalidad política. Su funcionalidad intra-sistémica es la fuente de su alienación, explotación y miseria. Pero, y en el mismo acto, la explotación convoca la construcción de un nuevo sistema que apela a su experiencia positiva exterior al sistema: el pueblo como Exterioridad. El pueblo, como realidad más allá que el sistema, se presenta en el ámbito internacional como "exterioridad política mundial". El pueblo periférico es el que sufre dependencia y subdesarrollo por el esquema geopolítico mundial ordenado por el Centro (Estados Unidos y Europa). Por ello: "pueblo son las naciones periféricas como totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime"<sup>49</sup>. Por tanto, se revela como un Otro que los imperios capitalistas dominadores en el rostro del Gran Sur global (naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas). A su vez, el pueblo como exterioridad se revela como "exterioridad social nacional". La posición de la Totalidad política ante la exterioridad social nacional es la que define si en el plano internacional la postura es realmente crítica. Básicamente porque el anti-imperialismo (postura de la exterioridad internacional) puede ser meramente una apariencia o un concepto equivocado. Sin embargo, el anti-imperialismo, como exterioridad internacional, es real cuando la idea de nación se define a partir de las clases oprimidas, es decir, desde la exterioridad social nacional. Por esto, es importante definir con claridad qué comprende Dussel cuando habla de pueblo:

Pueblo es el bloque social de los oprimidos en las naciones (...) las clases obrera y campesina (sean indígenas, campesinos pequeños propietarios, peones de campo, etnias, tribus) (...) la población periférica nacional negada desde la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas en los mismos países dependientes.<sup>50</sup>

Esta diferenciación teórica explícita la existencia práctica en las naciones periféricas de una clase dominante (grupos gerenciales de multinacionales, oligarquías terratenientes, burguesía empresarial nacional, patriciado militar y tecnocrático, etc.), de sectores medios y de las clases oprimidas y marginales. En definitiva, se entiende que "la nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus sectores oprimidos, por aquellos que a veces (...) ni son considerados parte de la comunidad política organizada por el Estado"<sup>51</sup>. Es-

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>51</sup> *Ibidem.*

tos dos ámbitos de exterioridad, internacional y social nacional, evidencian dos tipos diferenciales de alienación que se relacionan internamente. Por un lado, la alienación internacional de las naciones dependientes ejecutada por políticas imperialistas, colonialistas en el pasado y neo-coloniales en el presente, fundamentadas en el pro-yecto ontológico del Centro (europeo-estadounidense) en su faceta militar, cultural, económica y mediático-comunicacional. Estas políticas se estructuran en base a una sensibilidad dominadora, un *ethos imperial*, caracterizado por “la certeza disciplinada del burócrata o del fanático (...) que cumple diariamente con sus deberes patrios y religiosos con escrupulosa conciencia moral de hacer avanzar el camino de la civilización, la cultura, la democracia, la libertad (...) por medio del (...) sufrimiento de la periferia”<sup>52</sup>. A su vez, y en íntima relación con la alienación internacional en la espacialidad geopolítica mundial, existe un tipo de alienación propia de la formación social nacional que se expresa en la realidad exterior del campesinado y del proletariado latinoamericanos explotados internamente por las clases dominantes (burguesía, oligarquía, etc.). En este ámbito la fuerza represiva es utilizada por las clases dominantes (desde el poder del Estado a través de los ejércitos nacionales y la fuerza policial). Todos estos fenómenos de negatividad, la alienación internacional y la alienación nacional como dos momentos co-implicados, exigen procesos de resistencia y de liberación. Por un lado, la liberación nacional del capitalismo central, tanto en términos económicos (independencia), políticos (soberanía) como socio-culturales (justicia social y reconocimiento). Cada proceso de liberación tendrá características particulares según sea la situación histórico-efectiva en la que se desarrolla<sup>53</sup>. Por ello, la liberación en “sentido estricto” debe ser social ya que “el proceso político de liberación se juega en definitiva en la liberación social periférica de las clases campesina y obrera”<sup>54</sup>. En las naciones latinoamericanas periféricas y dependientes tanto el imperialismo como las oligarquías neocoloniales siempre han obstaculizado el ejercicio efectivo del poder por parte de las mayorías populares (sede y fuente soberana del poder constituyente)<sup>55</sup>. Por ello, la liberación adquiere un

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>53</sup> Sobre los “populismos” de la época, decía Dussel: “lo cierto es que los restantes modelos, sobre todo los equívocos populismos de liberación nacional con frente interclasista (como Perón o Nasser) se muestran ineficaces, porque en la crisis, las clases dominantes nacionales se alían a las transnacionales y al imperialismo contra las clases oprimidas o el pueblo propiamente dicho”, en *Ibid.*, p.127. Su opción o toma de postura práctica estaba, más bien, orientada hacia los “socialismos democrático populares” los cuales expresaban, en esa época y según el autor, “ser un modelo de real liberación, de autonomía para la periferia”, en *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> En esta época, Dussel caracterizaba este proceso como “toma del poder por los grupos populares (y no por las oligarquías gerenciales, que en esencia son como mayordomos que explotan su propio país, participando en algo de los beneficios de las multinacionales)”, en *Ibid.*, pp. 128-129.

sentido bifronte ya que significa simultáneamente la liberación nacional *ad-extra* de las naciones periféricas como la liberación popular *ad-intra* a partir del ejercicio del poder por parte del pueblo. En definitiva, lo que verdaderamente importa para la formulación de una filosofía de la liberación es la praxis de liberación en cuanto tal, es decir, el proyecto político-económico que niega la negatividad de la opresión a partir de la afirmación de la exterioridad. Así, la praxis de liberación, como re-configuración o transformación de las formaciones sociales concretas o de los sistemas políticos, tendrá cuatro momentos analógico-estructurales: a. el *tiempo de la liberación* que parte de una situación opresiva, de la represión y de la lucha contra el poder dominador; b. el de la *organización constructiva* del nuevo orden o de un nuevo tipo de Estado; c. una *época clásica de estabilización*; d. un *tiempo de esplendor* y de *decadencia*, es decir, de totalización fetichista de lo conseguido, tanto del Estado renovado como de sus instituciones ya que vuelven a endurecerse endogámicamente reproduciendo la dominación de los oprimidos. En definitiva, el proceso se reiniciará y la praxis de liberación, como método y comprensión del movimiento de la historia humana, seguirá teniendo vigencia -no idénticamente pero sí analógicamente en las sucesivas configuraciones históricas-.

### 3. Palabras finales

Las nociones “Totalidad” y “Exterioridad”, de herencia levinasiana, revisten para Dussel el carácter de categorías fundamentales. A diferencia de Levinas, la mayor preocupación de Dussel radica en la formulación de un pensamiento crítico que permita articular ambas categorías desde su relación conflictiva pero, sobre todo, complementaria. Es decir, Dussel no se queda meramente en una condena de la ontología sin más, sino que diferencia entre la Totalidad, como estructuración ontológico-sistémica de un orden dado (que puede abrirse o cerrarse al Otro como ejercicio ana-dia-léctico o dialéctico respectivamente) y la “totalización totalitaria de la Totalidad” (como cerrazón dialéctica interna sin apertura a la Exterioridad por sacralización del fundamento ontológico). En ese sentido, la Totalidad puede estar abierta para oír la interpelación que irrumpe desde la Alteridad del Otro, cuya temporalidad es siempre novedosa, y transformarse analógicamente en una *nueva* Totalidad. En ello, el aparato institucional por transformación política puede permitir que incluso sistémicamente se revele la dis-tinción del Otro más allá de la diferencia. Presenta, entonces, una concepción de la categoría de Totalidad que no representa únicamente la clausura y la cerrazón sino también la posibilidad de apertura del sistema a través del movimiento ana-dia-léctico (que si bien acentúa el momento alterativo como ámbito de fundación originaria -irrupción y discontinuidad- también considera, por *trascendentalidad interna*, el movimiento dialéctico que estructura la construcción de una nueva

Totalidad analógica). En términos políticos, es decir, en la praxis de liberación se podría distinguir, pues, entre dos órdenes posibles: por un lado, la Totalidad que se cierra sobre sí misma (violencia del fundamento que sólo acepta la diferencia como reduplicación de la mismidad) y, por otro lado, la Totalidad analógicamente transformable que confronta el derecho (sedimento de la moralidad vigente) con la justicia (el Otro como otro) para servir y construir una organización institucional que reconozca, aunque nunca de modo acabado, al otro ser humano en su singularidad irrepetible y como miembro del pueblo. Es por ello que en el presente artículo se afirmó que la revelación del Otro como rostro histórico es posibilitada sólo en la medida en que se logra transformar las instituciones o, lo que es igual, cuando se reconfiguran críticamente las funciones de la Totalidad. Como se dijo, es la transformación sistémica a través de las instituciones y del funcionamiento social la que debe permitir que cada Otro asuma un rol nuevo que se ajuste en mayor medida a su potencia original originante. En eso radica el auténtico trabajo-servicio político, en tanto construcción de un nuevo orden que, por escucha de la interpelación, configure una “estructura inédita” más justa. Para ello, la categoría de pueblo como exterioridad es, en el pensamiento temprano de E. Dussel, la más relevante.

### Bibliografía

- Barón del Pópulo, G., Cuervo Sola, M. y Martínez Espínola, V., 2012, “Alteridad latinoamericana y sujeto pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel”, en *Franciscanum* 158, vol. LIV, pp. 141-164.
- Beorlegui, C., 1997, “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 58, pp. 347-372.
- Beorlegui, Carlos, 2010, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Deusto Publicaciones, Bilbao.
- Dussel, E., 1972, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza.
- Dussel, E., 1973, *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1974, *Caminos de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética*, Latinoamérica SRL, Buenos Aires.
- Dussel, E. y Guillot, D., 1975, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1983, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.
- Dussel, E., 1984, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá.

- Dussel, E., 1998, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Revisita Anthropos. Huellas del conocimiento* 180, pp. 13-36.
- Dussel, E., 2006, *Filosofía de la liberación*, FCE, México.
- Dussel, E., 2012, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Erótica y Pedagógica*, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2012, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, Docencia, Buenos Aires.
- García Ruiz, P. E., 2003, *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, México.
- García Ruiz, P. E., 2014, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 51, pp. 777-792.
- Lévinas, E., 1968, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haya.
- Lévinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haya.
- Scannone, J.C., 2009, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y Vida*, Vol. L, pp. 59-73.
- Schelkshorn, H., 1992, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel*, Herder, Basel-Freiburg-Wien.
- Sudar, P., 1981, *El rostro del pobre. “Inversión del ser” y revelación “más allá del ser” en la filosofía de Emmanuel Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación latinoamericana*, Patria Grande, Buenos Aires.

Artículo recibido en marzo de 2016. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2016.