

Fundamentación de una universalidad justa y solidaria a partir de la filosofía cristiana latinoamericana¹

por Juan Carlos Scannone S.I.*

Resumen

El artículo fundamenta una *universalidad justa y solidaria* desde la comprensión *ética* de la misma según Lévinas, basada en su concepción *ética* del lenguaje como *donación* del mundo al *Otro*. En un segundo paso se recomprende la universalidad a partir de una relectura filosófica *cristiana y latinoamericana* de ese autor; primeramente siguiendo su línea (de *solidaridad y comunión* -aunque él no haya usado esos términos-) y su crítica al uso *ideológico* de lo universal abstracto; luego, yendo *más allá* del mismo, al considerar la *encarnación* o *inculturación* de lo universal en las diferentes culturas, su dimensión *intercultural*, y su carácter no sólo *ético* sino *estético*; y aun explícitamente *contra* Lévinas, con respecto a la relación del universal inculturado con el *pueblo* y con la *tierra*. Por último, se propone una comprensión *analógica* del ajuste *intra e intercultural* de la universalidad, de modo que no sólo sea justa, sino *ajustada*.

Palabras clave: universalidad, ética, interculturalidad, latinoamericana.

Foundation of a just and caring universality from the Latin American christian philosophy

Abstract

The article finds a just (and with solidarity pervaded) universality on Lévinas' *ethical* understanding of it, based on his *ethical* idea of language as the *gift* of the world to the Other. The second part re-reads Levinas' ethical universality from a *Christian and Latin American* philosophical point of view. First of all, following his topic of *solidarity and communion* (although he does not employ these terms), and his critique to the *ideological* use of the abstract universal; secondly, *surpassing* Lévinas, when the article considers the *incarnation* and *inculturation* of the universal in various cultures, its *intercultural* dimension as well as its *aesthetic* character, together with the ethical; and later explicitly *against* Lévinas, with regard to the relationship of the inculturated universal to the *people* and to the *earth*. Lastly it is proposed an *analogical* understanding of the *intra* and *intercultural* adjustment of universality, in such a way that it is not only just, but *adjusted*.

Key words: universality, ethics, intercultural, latinamerican.

¹ Original castellano de la exposición, tenida en alemán, en el 10º Congreso Internacional de Filosofía Intercultural: "Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven" (Hacia una universalidad justa. Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas). Univ. de Viena, 6-11/05/13. Con retoques temáticos también se expuso, en español, en el XIV Congreso Nacional de Filosofía del Perú: "Justicia, Reconocimiento y Exclusión", Univ. Nacional Mayor de San Marcos (Lima, 19-23/08/13).

* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich, Alemania -1967). Profesor Emérito de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. jscannone@hotmail.com
Stromata 69 (2013) 233-246

Introducción

El presente Congreso de Filosofía Intercultural se plantea la cuestión de una *universalidad justa* no solamente desde una perspectiva política, sino también preguntando por su *fundamentación filosófica*, dentro de la cual a mí se me ha pedido la fundamentación de una universalidad *solidaria*, a partir de la filosofía *cristiana en América Latina*. Según mi parecer, se trata de encontrar: 1) una nueva comprensión *teórica* de la universalidad, que pueda denominarse *justa y solidaria* -calificativos *éticos*-, *intrínsecamente*, y no sólo por aplicación *ulterior* de una teoría metafísica y epistemológica a la práctica, y 2) la cual esté inspirada en la tradición *judeo-cristiana* según es vivida y pensada en un Subcontinente mestizo y pluricultural, como es *América Latina*. Por consiguiente se debería llevar a cabo una verdadera *revolución filosófica* en la comprensión de lo universal, que sea de suyo *ética*, se dé en forma *inculturada* en una tradición religiosa histórica y en una cultura determinadas y que, sin embargo, pueda estar al servicio tanto del diálogo filosófico -de suyo universal- como de la praxis política *interculturales*.

Tal revolución en el planteo de la universalidad fue realizada -según mi opinión- por el pensador judío Emmanuel Lévinas, quien no sólo estaba en diálogo con el cristianismo, sino que asumió el “nuevo pensamiento” de Franz Rosenzweig, cuyas fuentes eran judías y cristianas. Pues bien, la filosofía latinoamericana de la liberación, sobre todo en sus inicios argentinos, fue impulsada sobre todo por pensadores cristianos que relejeron a Lévinas a partir de su propia perspectiva histórica y cultural latinoamericana, en clave no sólo interpersonal, sino también *social, estructural, política* y desde una situación *conflictiva*. Por ello estimo encontrar allí elementos de respuesta a la cuestión mencionada más arriba acerca de un universal *justo y solidario*, así como también histórica y geo-culturalmente *situado y analógicamente*. Y, como lo explicaré más adelante, que no sea sólo justo, sino *analógicamente ajustado*, de modo que se ajuste *cultural e interculturalmente* tanto en la teoría como en la práctica.

Por ello, en una primera parte, presentaré la comprensión *ética* de la universalidad según Lévinas, basada en su concepción *ética* del lenguaje (1). En un segundo paso la recomprenderé a partir de su relectura *cristiana y latinoamericana*, aunque dentro de un enfoque estrictamente filosófico (2). De ese modo, las dos primeras partes irán explicitando mi propia comprensión de un *universal justo y solidario*, que, aunque sea *universal e intercultural*, esté analógicamente *situado* en historia y cultura. Por último, propondré una comprensión *analógica* de su ajuste *intra e intercultural*, de modo que no sólo sea justo, sino que también esté *ajustado* tanto a su aquí y ahora como con los de otras culturas en diálogo (3).

1. Comprensión ética de la universalidad en Lévinas

1.1. En *Totalidad e Infinito* (TI)²

En un primer paso abordaré la índole ética del lenguaje según Lévinas, como la presenta en esa obra. Luego, en un segundo momento, añadiré lo nuevo que aporta, en el mismo libro, la figura del *tercerro*. Más abajo cotejaré ambos momentos con las dimensiones del *Decir* y lo *Dicho* en la otra obra maestra de ese autor: *Otramente que ser o más allá de la esencia* (AE).³

Con respecto al lenguaje dice Lévinas que, “lejos de suponer la universalidad y la generalidad, sólo las rinde posibles” (TI 44), es decir, el lenguaje funda y es condición de posibilidad de la universalización, y no al revés, puesto que “la relación con el otro...es esa generalización misma” (TI 149). Ella acontece en el discurso [ético] del “cara a cara”. Pues lo más originario y metafísico se da en la relación ética de *alteridad*, a saber, en sus dos instancias: primera, la “revelación del Otro” en su Rostro, que me interpela, cuestiona y solicita, “suscitando mi Bondad”; y, segunda, mi *respuesta responsable*, que de suyo debe consistir en el “¡heme aquí!” de la hospitalidad, que, luego, en AE, se radicalizará hasta la sustitución por el otro, de quien me constituyo en rehén. Por lo tanto el lenguaje así entendido es intrínsecamente ético. Con todo, esa respuesta también puede acaecer en forma de rechazo egoísta del Otro, a quien se le cierran las puertas y ventanas de la propia casa. Pero para Lévinas el acontecer positivo tiene el mayor peso filosófico.

Para él la universalización no consiste entonces en arrancar del aquí y ahora de la individualidad sensible una forma inteligible, para colocarla en la tierra de nadie -*no man's land* (TI 149; cf. id. 49)- de la idealidad abstracta y representativa (TI 148), sino que está constituida por una *desposesión* originaria de mi mundo, una *puesta en común* del mundo con el otro y los otros por medio del lenguaje, en una primera *donación* expresiva de las cosas del mundo al otro, en un primer *ofrecimiento* a compartirlo, que constituye una relación sin relativización entre el yo y el otro/los otros, siendo irreductible a la relación sujeto-objeto porque es intrínsecamente ética. No que no se dé el momento ideal y representativo del universal, pero se trata de un evento posterior. Para el filósofo lituano la generalización es la misma relación ética con el otro por medio del lenguaje que comparte el mundo.

² Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1965: indicaré la numeración de páginas del original francés; en castellano: Salamanca, 1977.

³ Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974; indicaré la paginación original; en castellano: Salamanca, 1987.

Digamos de paso que las arriba mencionadas “donación y puesta en común originarias” pueden vincularse estrechamente con el principio católico de la “destinación común de los bienes”, aun económicos.⁴ Pues el mismo Lévinas afirma que el lenguaje, espiritual porque es ético, involucra también lo *corporal* y lo *económico*, es decir, ofrecer el mundo propio y abrir la propia casa (*oikos*) al otro.

Más arriba hablé de la relación sin relación (es decir, sin mutua relativización) del yo al otro, y añadí también: a *los* otros, en plural, porque para nuestro autor en el rostro del otro me miran todos los otros, “el tercero me mira en los ojos del otro” (TI 188), pues para él “la presencia del tercero, de la humanidad toda entera”, a saber, *todos* los hombres y mujeres, están fenomenológica y éticamente presentes en el otro *en cuanto* que es *otro*, como en una especie de universal *concretísimo*, y no sólo concreto, porque desde allí *todos* “*me miran*”, “*toda la humanidad ...nos mira*” (ibid.). Se podría decir que la *dignidad humana* universal, en cuanto cada humano es siempre también *fin en sí*, y nunca *puro medio*, de la que Kant habla en la segunda formulación del imperativo categórico, se está dando fenomenológicamente como mandato ético, en el Rostro del otro, de cada otro, pues -según lo afirma el mismo pensador- “la epifanía del rostro como rostro, abre la humanidad” (ibid.). Más tarde lo podemos representar idealmente en un universal abstracto, pero el universal ya está dado real y concretamente en la experiencia ética del lenguaje, que, como también lo reconoce la segunda escuela de Frankfurt, es *público y social* e implica imperativos *éticos* desde siempre.

Por ello, “la comunidad humana que se instaura por el lenguaje” (TI 189) sobrepasa la unidad de género -tanto biológica como lógicamente-, pues implica *fraternidad*, en la cual cada uno es hijo *único* porque irrepetible, en cuanto que es insustitiblemente responsable del Otro y cada otro, el cual, en cuanto otro- está, con respecto a mí, en una posición de Altura ética. Aunque aquí no lo voy a tratar, Lévinas basa entonces la fraternidad de los que son cada uno un único, en la paternidad única del monoteísmo (TI 190), y afirma que la curvatura del espacio ético, en la cual el Otro en cuanto tal está en lo alto, es producida por la presencia de Dios (TI 267).

1. 2. El Decir, lo Dicho y el Desde decir, en AE

Quizás gracias a la crítica de Jacques Derrida, Lévinas radicaliza en AE tanto su lenguaje -desprendiéndose del ontológico- como su misma comprensión ética del lenguaje, mediante el recurso a las categorías del

⁴ Ver: Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, 2005, Cap. 4, III, N^{os} 171-184, etc.

Decir y lo *Dicho*.⁵ La primera expresa el uno-para-el-otro ético, del cual ya trataba TI, en sus dos instancias, respectivamente, la del llamado del Rostro del Otro y la de la respuesta responsable del Sí-mismo. Lo *Dicho*, en cambio, alude a la inevitable necesidad de objetivación y tematización del Decir, que -según Lévinas- lo traiciona a éste.

Si aplicamos dicha distinción a nuestro tema del universal justo, el *Decir* -en cuanto acontecimiento ético-, se refiere a la universalización como primera *desposesión* de sí y *donación* del mundo al Otro y, en éste, a todos los otros, en una universalidad *justa y concretísima*. En cambio, lo *Dicho* implica la universalidad representativa y abstracta que, para no hacerse injusta, fetichista e ideológica, sino *justa*, ha de estar al servicio de la primera. Por ello, a fin de evitar la idolatría de lo Dicho -manipulable por poderes e intereses injustos- es necesario *desdecirlo*, para reconducirlo a la dimensión más originaria -metafísica porque ética-, del Decir, que, si no, corre el continuo riesgo de ser traicionada por lo dicho. Pues, sin el apetito éticamente recto propio del decir cara-a-cara, el universal abstracto puede enmascarar ideológicamente el “propio amor, querer e interés”, como lo aseveran Ignacio de Loyola y los “maestros de la sospecha”. Ya lo afirmaba Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* con respecto a todo conocimiento práctico (ético y político), que necesita como condición previa de su acierto el *apetito recto*; lo que hoy Lévinas, pero no únicamente éste, han ampliado para todo conocimiento de lo humano, aun teórico, incluido el ontológico.

Luego el autor se plantea cómo desde la proximidad ética cara-a-cara del *Decir* nace la tematización de lo *Dicho*. Pues bien, para él ese paso *del Decir a lo Dicho*, a saber, *de* la responsabilidad *subjetiva* infinita por el Otro hasta la sustitución por él, *a* las instituciones *objetivas* justas, o -en otras palabras-, el tránsito *de* la universalización justa y solidaria como desposesión y donación originarias *a* una universalidad justa y solidaria *tematizada e institucionalizada*, se da por la presencia del *tercero*, los terceros. Si solamente existiera el Otro en la proximidad ética del uno-para-el-otro, no habría problema, porque ante éste se exige una responsabilidad infinita. Pero existen los terceros, que son mis otros prójimos, son prójimos de mi prójimo, de los cuales también soy responsable y mi prójimo es responsable. De ese modo se hace *problema* tanto la comparación entre este mi actual prójimo y los terceros, y entre ellos, como asimismo la conciencia objetivante que los compara, es decir, el “dar a cada uno lo suyo”. El límite,

⁵ En los párrafos siguientes me referiré, sobre todo, a: AE 6-9 (“Le Dire et le Dit”, “El Decir y lo Dicho”), y AE 195-207 (“Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir”, “Del Decir a lo Dicho o la sabiduría del deseo”).

la medida y el cálculo penetran en la responsabilidad, y la justicia pide institucionalizarse, porque sería *injusto* darme del todo y dar todo a un solo prójimo olvidando a los terceros, sin ningún discernimiento. La justicia y la universalidad justa necesitan medirse, ordenarse, reglarse, “en un pie de igualdad -dice nuestro autor- como ante una corte de justicia”. El universal justo, para que lo sea universalmente para todos y no sea injusto para nadie, debe adoptar una *regla* de justicia que limita objetivamente lo infinito de la responsabilidad ética sin quitarle su infinitud subjetiva. Lo “otramente que ser” y “más allá de la esencia” éticos dan así cabida al ser (*esse*) como totalidad y al *interesse* (interés) legítimo. Lo primero se mueve en el plano diacrónico del Decir, y lo segundo, en el plano sincrónico de la Dicho, que, para no fetichizarse ideológicamente, olvidando su eticidad intrínseca, ha de ser reducido siempre al Decir ético originario por un Des-decir y trascender lo dicho. Pues en éste el Decir dejó su huella.

Por consiguiente, en referencia al universal justo, su universalidad objetiva e institucional debe ser, por un lado, *expresión* de la universalización lingüístico-ética originaria como donación y puesta en común del mundo y, por otro lado, estar siempre impregnada y trascendida por ésta, a fin de no terminar traicionándola.

2. Relectura de Lévinas desde una perspectiva cristiana latinoamericana

Según quedó dicho, el pensamiento de Lévinas influyó en el mismo comienzo de la filosofía de la liberación latinoamericana como se dio en 1971 en Argentina,⁶ sobre todo, por su comprensión del *Rostro del otro*, en especial, de los *pobres* y las *víctimas* históricas dentro de cada sociedad, como son los pueblos originarios oprimidos, los afroamericanos, los empobrecidos suburbanos y campesinos, las mujeres y niños de esas clases, etc.; y, en segundo lugar, por su concepción ético-metafísica de la *alteridad*, aplicada a Latinoamérica en conjunto, en su relación -en cuanto Otra- con Europa y Norteamérica. Pero tanto la preferencia bíblica por “el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero” como la ética de la alteridad y la responsabilidad por el otro fueron releídas desde América Latina en clave no sólo *plural* y *social*, sino también *estructural*, *conflictiva* y *política*. En algunos casos se trató de *cambios de acento* con respecto a Lévinas; en otros,

⁶ Cf. mi artículo: “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 50 (2009) 59-63; ver también la primera publicación de esa filosofía: O. ARDILES (et al.), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973.

de contribuciones verdaderamente *nuevas*, y en otras ocasiones, en aportes que el filósofo lituano-francés *rechazó* explícitamente, como son los planteos sobre el *pueblo* y la *tierra*. Sólo me voy a referir a lo que tiene que ver con nuestro asunto: la *universalidad justa*.

2.1. Solidaridad y comunión

Ya el agregado del nuevo epíteto: universalidad “*solidaria*”, aunque corresponde al espíritu de Lévinas, no es propia de su léxico, sino que evoca más el modo cristiano de hablar, a partir de la comprensión de Dios como *comunión* intrínseca (trinitaria) de *Amor*, universalmente solidario con todos los hombres. Desde esa perspectiva es posible prolongar y enfatizar la del filósofo francés, interpretando el *inter* de un universal intercultural no solamente como interrelacionalidad simétricamente *justa* entre personas, pueblos y culturas, sino como la interrelacionalidad *solidaria* de la *comunión* dialógica entre ellos, en una mutua donación de los propios dones para enriquecimiento de los demás y la creación del “*plus*” *nuevo* y *creativo* que nace del encuentro.⁷ Aunque su total realización no es pensable en esta tierra, en la cual frecuentemente reinan el propio interés sobre el bien común, la violencia injusta y la opresión, con todo no se trata de una mera utopía o sólo de una idea regulativa, sino de la posibilidad *real* del *ya sí* de su realización efectiva -aunque sea parcial y provisoria-, en tensión continua en la historia con su *todavía no* pleno y definitivo. Para los cristianos el símbolo de ese universal *comunal*, de la unidad interrecíproca en las irreductibles diferencias, es el acontecimiento de Pentecostés como contrapuesto a la figura de la torre de Babel. En ésta se patentizaba la fragmentación de lenguas y culturas, debido a la soberbia humana; en aquél, en cambio, cada uno comprende en su propia lengua y según su propia cultura, el *mismo* discurso, a la luz y con la fuerza espiritual del amor, simultáneamente universal y singularísimo.

2.2. Crítica al uso ideológico de la universalidad

En cambio la crítica latinoamericana al empleo *ideológico* de la universalidad *abstracta* como arma y enmascaramiento de la dominación

⁷ Cf. cómo Jean-Luc MARION prolonga los temas levinasianos del Otro y del tercero hacia la comunión, sirviéndose de la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor, en su trabajo: “Del tercero o el relevo del dual”, en: id. (et al.), *¿Comunión: un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, 2006, 105-131. *Stromata* 69 (2013) 233-246

militar, política, social y cultural, coincide con la levinasiana,⁸ aunque está más acentuada en la primera, dada la situación histórica. En ésta, tal crítica se extendió también explícitamente a la misma racionalidad *dialéctica*, empleada -entre otros- por la guerrilla marxista. En ambos casos se trata de un aporte recibido críticamente de Marx y, entre nosotros, también de Habermas y Ricoeur, releídos desde nuestra circunstancia. Los ilustra el símbolo -ya mencionado- de la torre de Babel, según el cual la discordia y la dominación de unos sobre otros surgen de la autoexaltación sobre los otros.

2.3. Encarnación en diferentes pueblos y culturas e interculturalidad

En mi opinión hay al menos dos ámbitos de novedad -emparentados entre sí- en la comprensión latinoamericana de la universalidad justa y solidaria, con respecto a la levinasiana. El primero se refiere al concepto de *encarnación* de la misma en diferentes *pueblos, culturas y lenguas*, y no sólo referida a la relación con el otro, el tercero y los terceros *individuales* o con la humanidad tomada *en general*. Tal encarnación diversa posibilita el *inter* entre culturas la *interculturalidad*. La segunda fuente de novedad está íntimamente vinculada con la primera, es decir, la importancia que tienen en el pensamiento latinoamericano las realidades y nociones de “pueblo” y “cultura”, a las que más abajo añadiremos: “tierra”.

La dinámica cristiana de *encarnación* llevó a plantear la cuestión de la *inculturación* de la misma fe en las diferentes *culturas* tanto bíblicas como actuales. Por su parte, la filosofía latinoamericana concibió luego el *universal situado* como solución al dilema entre el universal abstracto y el concreto,⁹ y lo interpretó no como unívoco o dialéctico -respectivamente-, sino como *analógico*, inspirándose en eso en la tradición tomista aplicada a la historia, contraponiendo la *analéctica* (o anadialéctica: Enrique Dussel) a la dialéctica hegeliana. En un segundo paso, desde la reflexión teológica se enfocó el problema no sólo de teologías *inculturadas* y situadas *en contexto*,¹⁰ sino también de una teología *intercultural*, ya sea dentro de una misma región pluricultural, como es América Latina, ya sea, en el nivel global universal.

⁸ Sobre la ideología escribe Lévinas en: « Idéologie et idéalisme », en : id., *De Dieu qui vient à l'idée*, París, 1982, 17-33; en castellano: Madrid, 1982.

⁹ Cf. M. CASALLA, “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en: O. Ardiles (et al.), *op. cit.*, 38-52.

¹⁰ Como ejemplo, cf. mis obras: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990 (ECT); y *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1992, fruto de mis clases y conferencias en la cátedra *Theologie interkulturell* de la Universidad de Frankfurt.

Según mi estimación, ésa fue una de las raíces de que, ante el hecho de la *pluralidad* de pueblos y culturas, se quisiera superar la mera multiculturalidad y se buscara asimismo una filosofía *intercultural*.¹¹ Pero no se trata de “destilar” desde las diferentes culturas, una especie de *filosofía transcultural* unívoca, que sólo cambie *accidentalmente* -para no decir *folklóricamente*- según las culturas, pero en la sustancia permanezca *igual*; y, mucho menos, de sobreasumir (*aufheben*) las culturas históricas en una *absoluta*, al modo hegeliano. Pues precisamente, como lo afirmé más arriba, se partió de la crítica a las universalidades abstracta y dialéctica usadas como instrumentos ideológicamente enmascarantes de la dominación. En el primer caso se *impuso* una cultura particular *dominante* como si fuera la cultura universal; y, en el segundo, se la concibió como *conservando y superando* en ella todas las otras culturas, sin reconocerles su valor singular irremplazable y su irreductibilidad a ninguna otra. Como se ve, en ambos casos se niegan tanto el universal *justo, solidario y comunal* como una genuina *interculturalidad* simétrica. Y, al rechazarlos, se abre paso a una comprensión *analógica* -aunque *situada* anadialécticamente en el espacio y en el tiempo- de la universalidad justa.

2.4. La universalidad, el pueblo y la tierra

Hay otros dos aspectos de la filosofía latinoamericana que contribuyen a una más profunda comprensión de esa universalidad justa y solidaria, a saber: la reflexión acerca del papel del *pobre* con respecto a la cultura de su respectivo pueblo y a la universalidad; y sobre la función que juega la *tierra* en la inculturación y en la interculturalidad del pensamiento.

Con respecto a lo primero, la categoría de *pueblo* es ambigua por riqueza, porque, por un lado significa el pueblo-nación, caracterizado por una misma historia, cultura y proyecto de bien común, pero, por otro lado, significa muchas veces los sectores marginados -así dichos “populares”- dentro de cada nación, es decir, a quienes sólo son “Juan Pueblo”, poseyendo solamente su dignidad humana irrenunciable y su cultura común. De ahí que la filosofía y la teología latinoamericanas de la liberación afirmen que, al menos *de facto*, la cultura propia latinoamericana se conserva mejor en los sectores pobres y excluidos, mientras que los otros ciudadanos muchas veces viven culturalmente alienados en culturas que no son las propias (norteamericana o

¹¹ Entre otros trabajos de ese autor, ver: R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, 2001. *Stromata* 69 (2013) 233-246

europaea), meramente imitándolas y no creando cultura a partir de lo propio. Pero hay quienes afirman que ello acontece también *de jure*, precisamente porque los pobres viven en situación *limite* entre la vida y la muerte, sin los privilegios del poder, del tener o de la ciencia. Por lo cual, su *sabiduría popular* no sólo está inculturada sino que posee una validez humana *universal*. Lo que Marx afirma del proletariado y Lévinas del rostro del pobre, pero sólo en el nivel de lo humano general, se estaría así también dando en el de *cada* pueblo y su cultura, aunque, por supuesto, también en el universal.¹²

Algo semejante sucede con la *tierra* y el “*estar en la tierra*”, que se pueden entender tanto referidos al planeta tierra -que todos compartimos- como a la *propia* tierra, que enraíza las culturas singulares. Ambas comprensiones no se oponen, sino que se enriquecen mutuamente, cuando el arraigo en lo propio se ahonda tanto que se universaliza éticamente en lo humano común. Como se dijo en la primera parte, el lenguaje como acontecimiento del discurso es éticamente universalización del mundo y, sin embargo, se objetiva siempre en *una* lengua singular como un sistema lingüístico particular. Pero, según lo dije más arriba, el *Decir* del lenguaje se encarna en lo *Dicho* de las lenguas gracias al tercero; y ahora podemos añadir, gracias a los terceros pueblos en la pluralidad de pueblos y culturas. Así se da lugar no solamente a *nosotros* y *vosotros* inclusivos y exclusivos,¹³ sino al gran *nosotros inclusivo* de todos los que estamos en la misma madre tierra. Pero no se trata sólo de la humanidad en general, como si sólo estuviera compuesta de meros individuos personales, sino de un *nosotros inclusivo* intrínsecamente diferenciado *en pueblos y culturas*, en diálogo intercultural, con la tarea de construir en comunión -contra y a pesar de la injusticia y la violencia, aun estructurales- un universal concretísimo justo y solidario.

En el encuentro que tuvimos en París (1981) los Equipos de trabajo sobre filosofía de la religión auspiciados por la Fundación Thyssen (Colonia), así llamados parisiense y argentino, Lévinas -miembro del primero- rechazó explícitamente los planteos del segundo sobre “pueblo” y “tierra”, como ya lo mencioné de paso. Pues “*pueblo*” le evocaba el “marchar juntos uno *con* otro” de los nazis, y “*tierra*”, “mi lugar en el

¹² Ver mis trabajos: “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, *Stromata* 63 (2007), 201-201; y ECT, ya citada, Tercera parte. También cf. L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y Documento final*, Bogotá, 1977, 258-283.

¹³ Es una particularidad de lenguas indígenas latinoamericanas (v.g. guaraní, quechua) distinguir las palabras para designar el nosotros inclusivo y el exclusivo.

sol, fuente de toda usurpación” según Pascal.¹⁴ Sin embargo, el primero no es comprendido como un mero “con” por la filosofía latinoamericana, sino que para ésta implica el “de cara a” o “en frente de” (*coram*) levinasiano del “tú” y el “yo” entre sí, y con respecto al “él”, es decir, al tercero y los terceros, conformando un “nosotros” que respete al mismo tiempo e irreductiblemente *alteridad* y *comunidad*. Y, en cuanto a la tierra, *no* es pensada en cuanto “fuente de toda usurpación”, ni siquiera solamente como *propia*, sino también como *hospitalaria* y *compartida*, basando así el principio de la destinación *común* de los bienes.

2.5. Enfoque ético y estético de la universalidad

No pocos han comentado la índole *ética* y *estética* del pensamiento filosófico latinoamericano, que recurre sin escrúpulo al uso filosófico del símbolo, el mito y la narración simbólica, pero también de la fiesta y el rito, manifestaciones y actualizaciones de la *sabiduría popular*, que dan que pensar y qué pensar. Ya hablé más arriba del carácter ético de la universalidad justa, siguiendo a Lévinas. Pues bien, este mismo reconoce el carácter de *excedencia* y *gratuidad* de la dimensión ética, que, desde América Latina también es recomprendida como *estética*, no en el sentido kantiano del juicio estético de gusto solamente, sino como *esplendor* gratuito y sobreabundante de la universalidad justa y solidaria *en su verdad*. El filósofo colombiano Jaime Hoyos dijo que la gran metáfora de la cultura latinoamericana es la *fiesta popular*¹⁵ -sobre todo, religiosa, pero también familiar, política y deportiva-, pues simboliza y opera el *ya sí* real de la *comunión* de cada comunidad en sí y aun de ésta incoativamente con todas las otras, anticipando simbólicamente en esperanza su *todavía no* definitivo y global.

De ahí que o bien relatos simbólicos y personajes narrativos como el indio culturalmente mestizado, Rendón Willca, en la novela *Todas las sangres*, del peruano José María Arguedas; o bien fiestas religiosas populares como el Tinkunaco -que rememora y celebra en La Rioja (Noroeste argentino) el conflicto y encuentro entre las culturas

¹⁴ Ver las discusiones de la ponencia de Carlos CULLEN y de la mía, en: J.C. Scannone (ed.): *Sabiduría popular. símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, respectivamente pp. 44-49 y 75-90, donde se publican las actas del coloquio de París (1981) entre los equipos Thyssen parisiense y argentino de filosofía de la religión.

¹⁵ Cf. J. HOYOS-VÁSQUEZ, “Lógica de las relaciones sociales. Reflexión ontológica”, en: J.C. Scannone – M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 205-212. *Stromata* 69 (2013) 233-246

indígena y española, reivindicando justicia para la primera,¹⁶ pueden re-presentar *simbólicamente* la *universalidad intercultural justa y solidaria* de las culturas de ambos pueblos en su mestizaje cultural, denunciando al mismo tiempo la falta de efectivización histórica de la justicia y la solidaridad. Pues el símbolo puede quedarse en mero símbolo y ser manipulado ideológicamente, como se dijo del concepto universal. Pero es misión de la filosofía crítica y de la teología profética, mostrar la mordiente histórica del símbolo y denunciar su no puesta en práctica. En el primer caso, lo hizo la teología de la liberación de otro peruano: Gustavo Gutiérrez, y, en el segundo, el mártir de la justicia, Monseñor Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, asesinado por los militares argentinos, acontecimiento reflexionado luego por la filosofía argentina de la liberación.

Pero ahora no fijo mi atención en el posible uso ideológico o, por el contrario, profético, del símbolo y la narración poéticos y religiosos, sino en la índole *estética* del *universal justo y solidario* como se vive, expresa y comprende sapiencialmente en la poesía y la religiosidad latinoamericanas, y es llevada a la reflexión y el discernimiento críticos por la filosofía latinoamericana de la liberación.

3. El universal justo y solidario como analógico y analógicamente “ajustado”

En repetidas ocasiones, cuando más arriba contrapuse el universal *situado* -según lo comprende la filosofía latinoamericana- tanto al universal *abstracto* como al universal *concreto* entendido *dialécticamente* al estilo hegeliano, lo explicité como *analógico*, aplicando horizontalmente a la historia y las culturas la concepción vertical tomista de la analogía de los nombres de Dios. Pues, así como Hegel emplea su dialéctica no sólo verticalmente, para pensar al Absoluto, sino también horizontalmente para su filosofía de la historia, del mismo modo la filosofía de la liberación hizo recepción situada de la analogía tomista para pensar la historia y la praxis histórica en forma *anadialéctica*.¹⁷

¹⁶ Sobre el Tinkunaco, ver mi trabajo: “El Niño Jesús Alcalde. Una ‘teología política’ en símbolos”, en mi obra cit. ECT, 239-243 (con bibl.); se republicará ampliado, en las Actas de la Conferencia “Witnessing: Prophecy, Politics, and Wisdom” (DePaul University, Chicago, USA, 2012), con el título: “The Symbolic Witnessing of the Tinkunaco Rite.: Prophecy, Politics, and Popular Latin American Wisdom”.

¹⁷ Cf. mis escritos: “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata* 68 (2012), 33-56 y *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona – México, 2009; entre las numerosas obras de Enrique Dussel sobre el tema, ver: *Método para una filosofía de la liberación. La superación analéctica de la dialéctica hegeliana*,

Hablo con Bernhard Lakebrink¹⁸ de *ana-léctica* -subrayando *léctica*- porque su lógica se concibe como contrapuesta y paralela a la dialéctica hegeliana, aunque superando su *totalización* a partir del principio *eminencia* recomprendido éticamente en la historia; también la denomino con Dussel: *ana-dia-léctica* -acentuando el *dia-* porque, como en Hegel, se trata de *un único* proceso de pensamiento en *tres momentos distintos* e intrínsecamente *interrelacionados*, mediado *por la negación (dia)*, negación no sólo de nuestro modo finito de significar -como en Tomás-, sino también de la *injusticia* y la *insolidaridad* históricas; pero lo llamamos asimismo *ana-dialéctico* -enfaticando el *ana-* porque -gracias al momento de *eminencia-* está abierto a la trascendencia, novedad y excedencia éticas del otro, en primer lugar, de los pobres y excluidos en Latinoamérica, que se ubican en *altura* ética e histórica.

Tomás, en sus obras definitivas, como *Contra Gentiles* y la *Summa Theologica*, sin negar la analogía de proporcionalidad, prefirió la de atribución, que corresponde al *pròs hèn* u ordenamiento a uno principal, aristotélico. Pues bien, en la analéctica histórica, estimo que, por las razones que nombraré enseguida, se ha de privilegiar la analogía de atribución, en la cual el analogado principal no es Dios, como en su consideración vertical, sino el *todavía no* de alguna manera utópico o escatológico de una universalidad intercultural plena y definitivamente justa y solidaria.

Pues esa analogía, tanto porque impide una perfecta formalización que prescinda de los *contenidos históricos y culturales*, como porque permanece siempre *abierta a la eminencia* no totalizable, sirve no solamente para nombrar al universal *justo*, sino también *ajustado* a los distintos tiempos históricos y a los diferentes espacios culturales, y aun a las diversas relaciones *interculturales*. Pues su estructura de *ordo ad unum*, ordenamiento que opera entre la cercanía y la distancia mayores o menores de los distintos elementos de cada cultura a las otras y de todas ellas con respecto al *todavía no* universal pleno, es decir, al analogado principal, le da una *flexibilidad* tal que permite *justeza* sin perder universalidad. De modo que no sólo se trata de justicia y solidaridad, sino asimismo de *ajustamiento* del universal a las irreductibles diferencias y novedades singulares y a las distintas *interrelaciones* entre tiempos y culturas más o menos análogos.

Salamanca, 1974. Sobre la analogía, cf. el cap. 7 de mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona – México, 2005.

¹⁸ Cf. B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968. *Stromata* 69 (2013) 233-246

Estimo que la concepción filosófica *analógica* de una *universalidad justa, solidaria y ajustada* puede fundamentar políticas y prácticas interculturales que, siendo justas, solidarias y ajustadas a cada tiempo histórico y espacio cultural, y a las interrelaciones entre éstos, no dejen de tener valor universal.

Artículo recibido el 31/07/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/09/2013.

La ética de la liberación de Enrique Dussel como superación a la ética del discurso de Karl-Otto Apel¹

por Juan Matías Zielinski²

Resumen

En este artículo se analiza la relación entre la ética de la liberación y la ética del discurso. Desde el pensamiento de Enrique Dussel, presentaremos la categoría fundamental de "Otro" utilizada por la ética de la liberación. Desde allí, analizaremos la figura del otro como víctima y su acto de habla como interpelación a la totalidad. En un segundo paso, analizaremos la categoría de "Otro" desde una categorización marxista. Por último, presentaremos a la alteridad del Otro-víctima como superación de la ética del discurso. Para lograr nuestro objetivo, explicaremos los elementos más importantes de la ética de la liberación.

Palabras clave: Ética de la Liberación, Ética del Discurso, Otro, Víctima, Marxismo.

The ethics of liberation Enrique Dussel as overcoming the discourse ethics of Karl-Otto Apel

Abstract

This article explores the relationship between liberation ethics and discourse ethics. From Enrique Dussel's thought, we will present the fundamental category of "Other" used by the ethics of liberation. From there, we will analyze the figure of the other as victim and his speech act as interpellation to totality. In a second step, we will analyze the category of "Other" from a Marxist categorization. Finally, we will present the otherness of the Other-victim as overcoming the discourse ethics. To achieve our objective, we will explain the most important elements of liberation ethics.

Keywords: Liberation ethics, Discourse Ethics, Other, Victim, Marxism.

¹ Este artículo es una síntesis de una investigación más amplia desarrollada durante el semestre de verano de 2011 en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemania) denominada: Das Gespräch zwischen E. Dussel's Befreiungsethik und K.O. Apel's Diskursethik, dirigida por el Prof. Dr. J.C. Scannone sj. (USAL-Área San Miguel) y por el Prof. Dr. R. Fornet-Betancourt (Bremen Universität).

² Lic. en Filosofía (Facultad de Filosofía, USAL -Área San Miguel-). Prof. Adjunto en la Cátedra de *Filosofía Latinoamericana* (Fac. de Filosofía USAL-Área S. Miguel) y Prof. Adscripto a la Cátedra de *Antropología Filosófica* (UBA). Investigador Tesista del Proyecto UBACyT. jmzielinski@gmail.com