



El concepto del otro en la ética y la política de la liberación dusseliana

Carlos Onofre Vilchis

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Resumen

En el presente artículo busco en primer lugar ofrecer una brevísima caracterización de los puntos temáticos centrales del acercamiento de E. Dussel con el pensamiento del filósofo E. Levinas, con especial atención en una interpretación que ponga el acento en la originalidad de la propuesta levinasiana en tanto crítica de la ontología occidental, pero que también indique algunas de sus limitaciones teóricas que impiden construir una nueva totalidad desde el plano político. La relectura que podríamos denominar “geopolítica” de las categorías principales de la filosofía de Levinas por parte de Dussel, mostrará que el tema de la construcción de una nueva totalidad –de un orden político al servicio del otro– es desde donde se aleja Dussel de Levinas, pero reconociendo la importancia de su crítica ética. La segunda parte de mi trabajo se propone adentrarse con mayor detalle en aquellas partes de las obras dusselianas que resultan temáticamente pertinentes para comprender a qué se refiere Dussel con concreción del Otro. Por último, voy a explicar por qué pienso que todo el análisis llevado a cabo sobre el concepto del Otro es necesario para una posible reestructuración teórico-práctica de lo político en México y los países del Sur global. Intentaré justificar que antes de entablar cualquier discurso políticodemagógico con el Otro, es fundamental empezar por entender que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. En ésta experiencia, que es proximidad, que es reconocimiento del Otro como igual, a modo de experiencia ético-política.

Palabras clave: El Otro, E. Dussel, E. Levinas, política, ética

Abstract

In the present article I seek first to offer a brief characterization of the central thematic points of the approach of E. Dussel with the thought of the philosopher E. Levinas, with special attention in an interpretation that puts the accent on the originality of the Levinasian proposal in so much criticism of Western ontology, but also indicate some of its theoretical limitations that prevent building a new totality from the political plane. The rereading that we could call "geopolitics" of the main categories of the philosophy of Levinas by Dussel, will show that the issue of the construction of a new totality -of one political order at the service of the other- is from where Dussel moves away from Levinas, but recognizing the importance of his ethical criticism. The second part of my work aims to go into more detail in those parts of the Dusselian works that are thematically relevant to understand what Dussel refers to with concretion of the Other. Finally, I will explain why I think that all the analysis corred out on the concept of the Other is necessary for a possible theoretical-practical restructuring of the political in Mexico. I will try to justify that before engaging in any demagogic political discourse with the Other, it is fundamental to begin by understanding that the true encounter with the Other takes place face-to-face. In this experience, which is proximity, which is recognition of the Other as equal, as an ethical-political experience.

Keywords: The Other, E. Dussel, E. Levinas, politics, ethics

Citar este artículo (APA):

Onofre Vilchis, C. (2018) El concepto del otro en la ética y la política de la liberación dusseliana. *Revista FAIA*, 7 (30), 28-52.

Este material se distribuye bajo una licencia Creative Commons CC BY NC SA 4.0:
Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional



Introducción

Constituye el tema central de este escrito el análisis filosófico que hace Enrique Dussel al concepto del Otro. Principalmente desde una postura ético-filosófica que sí se involucra con las situaciones de explotación, pobreza, marginación y exclusión de los países del Sur global. Para Dussel, hoy en día, el papel de la filosofía debe propiciar la toma de conciencia transformadora de la dependencia y el subdesarrollo de América Latina, Asia, África y Europa Oriental. Es importante enfatizar que esta perspectiva teórico-práctica tiene una enorme relevancia filosófica, pues se estima que es quizá una de las filosofías más trascendentes, tanto para la filosofía occidental como para la filosofía mundial.

Bien vale la pena, por ello, ocuparse de esta filosofía dusseliana, así como del análisis crítico de sus principales tesis y problemas que siguen siendo vigentes en nuestro continente y más allá del mismo. Debemos indicar que, si bien el tema que nos interesa es el concepto del Otro. Pienso que los análisis de Dussel sobre dicho tema están contribuyendo a la superación de la explotación, la pobreza, etc., del continente americano y de la humanidad misma. Creo que las graves situaciones sociales siempre salen a relucir en los diferentes diálogos Norte-Sur. Por ello, sostengo que cualquier intento de solución dialógica debe implicar -antes que nada- una discusión crítica del Otro.

¿Quién es el Otro? ¿Cómo mirar al Otro? ¿Cómo planteamos soluciones Norte-Sur (en términos políticos y económicos) o viceversa sin saber lo más mínimo del Otro? Estas preguntas ya han sido planteadas por el propio Emmanuel Levinas, aunque creo que tuvieron algunas diferencias conceptuales importantes a partir de las discusiones llevadas a cabo con la *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel.

Este escrito tiene como propósito adentrarse con detalle en aquellas partes de las obras dusselianas que resultan temáticamente pertinentes para el tratamiento del Otro como sujeto ético. Pretendo aportar algunas razones que justifiquen la ya clásica tesis dusseliana de que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. Pienso que en ésta experiencia, que es proximidad, acontece el reconocimiento del Otro como igual, de modo

que el Otro es la categoría filosófica que permite explicar la relación del cara-a-cara como la primera experiencia ético-dialógica.

Este texto busca en primer lugar ofrecer una brevísima caracterización de los puntos temáticos centrales del acercamiento de E. Dussel con el pensamiento del filósofo E. Levinas, con especial atención en una interpretación que ponga el acento en la originalidad de la propuesta levinasiana en tanto crítica de la ontología occidental, pero que también indique algunas de sus limitaciones teóricas que impiden construir una nueva totalidad desde el plano político. La relectura que podríamos denominar “geopolítica” de las categorías principales de la filosofía de Levinas por parte de Dussel, mostrará que el tema de la construcción de una nueva totalidad –de un orden político al servicio del otro– es desde donde se aleja Dussel de Levinas, pero reconociendo la importancia de su crítica ética.

La segunda parte de mi trabajo se propone adentrarse con mayor detalle en aquellas partes de las obras dusselianas que resultan temáticamente pertinentes para comprender a qué se refiere Dussel con concreción del Otro. Por último, voy a explicar por qué pienso que todo el análisis llevado a cabo sobre el concepto del Otro es necesario para una posible reestructuración teórico-práctica de lo político en México. Intentaré justificar que antes de entablar cualquier discurso político demagógico con el Otro, es fundamental empezar por entender que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. En ésta experiencia, que es proximidad, que es reconocimiento del Otro como igual, a modo de experiencia ético-política.

1. Dussel y la Alteridad Levinasiana

Enrique Dussel ha desarrollado un pensamiento en el cual se considera que la filosofía tiene como tarea principal responder a una situación real en América Latina. La filosofía de la liberación surge en un contexto histórico bien definido; sus reflexiones, por supuesto, han cambiado desde su aparición en los años sesenta; se ha ido enriqueciendo por cuenta

propia o gracias a las críticas¹ que se le han hecho, y esto confirma, en contra de sus detractores, que nunca trató de ser una reflexión omnisciente o supra terrenal, sino que, como resultado de un momento histórico, cambia con él según las necesidades y problemas que vayan surgiendo.

La filosofía de la liberación es un movimiento intelectual que dio lugar a muchas posturas radicalmente distintas en lo que a contenidos conceptuales se refiere. Así, podemos hablar de muchos pensadores que propugnaron una filosofía de la liberación: Roig, Cerutti, Asman, etc., pero de todos ellos destaca, como en su momento lo afirmó Leopoldo Zea, Enrique Dussel. En efecto, las obras de Dussel son la mejor ejemplificación de una serie de intentos de fundamentación de la filosofía latinoamericana. Su trayectoria filosófica tiene pretensiones de validez que alcanzan un nivel global. La situación de Argentina, desde comienzos del siglo XX hasta los años setenta guiados por los conflictos entre la burguesía, estrategia que, creemos, ayudara mucho a entender por qué surge la filosofía de la liberación en Argentina y no en otro país latinoamericano.

La tradición filosófica de Dussel se nutre de un “proyecto filosófico-antropológico” encaminado a descubrir la esencia antropológica de lo propiamente latinoamericano como producto de una relación intrínseca con las raíces originarias: las indo-europeas, las semitas y las cristianas. Este proyecto se refiere específicamente al modo en que “La filosofía antropológica intenta discernir en el fenómeno humano lo que es sui generis [...]: el hombre como hombre, “en tanto que”, reduplicación que de ningún modo es una tautología.” (Dussel, 1965: 116).

En este sentido, los primeros pasos de la filosofía de la liberación que aún no tematizaba la cuestión de la alteridad y del Otro; seguía una dirección ontológica que le ofrecía el pensamiento heideggeriano, y en este sentido, Dussel iniciará un proyecto que nunca terminará: el de una ética ontológica; el estudio de Hegel y el concepto de dialéctica le

¹Se han realizado críticas contundentes a la filosofía de la liberación que han fortalecido aún más la base teórica y práctica de dicha propuesta. Algunos ejemplos han sido los que realizaron filósofos y filósofas como: Karl-Otto Apel, Adela Cortina, María Herrera, Mario Rojas Hernández, Albrecht Wellmer, y un largo etcétera.

llevarán a problematizar el pensamiento ontológico guiado por la obra de Emmanuel Levinas.²

Con el conocimiento de algunas obras de Levinas se da en Dussel un “despertar metafísico”. Después de leer a E. Levinas, europeo que realiza una crítica contundente a Europa y desde Europa, fue cuando E. Dussel encuentra la posibilidad de superar la ontología europeo-moderna. Cuando lee y conoce personalmente a Levinas ocurre lo que denominó el “despertar metafísico”:

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. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero 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" (Autrui) 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, antes a disposición de la "Voluntad de poder europea" (y después ruso-norteamericana). 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 misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto. (Dussel, 1975: 8).

Cabe señalar –también– que algunos de los principales supuestos en los que se sustenta la propuesta ética de Dussel, tal y como la conocemos hoy: como una meta-física de la Alteridad, provienen del pensamiento levinasiano. Dussel mismo señala la importancia fundamental que tuvo el pensamiento del judío:

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

² Aquí quiero remarcar que no solo E. Levinas fue importante para Dussel, sino igualmente Marcuse y la Escuela de Frankfurt, al “politizar” la ontología heideggeriana.

del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero 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" (Autrui) 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, antes a disposición de la "Voluntad de poder europea" (y después ruso-norteamericana). 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 su 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 misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto"(Dussel, 1975: 7).

Hay que comenzar el tema del Otro insistiendo en que en el núcleo central de la ética y de la filosofía de la liberación se encuentra el tema del Otro. Ha sido precisamente en el área de la ética donde Dussel ha jugado un papel destacado, a raíz de su esfuerzo por elaborar una fundamentación de los diversos principios generales mínimos materiales de la ética. Dussel busca llegar a una fundamentación pensando un análisis crítico del Otro.

Lo crítico, [...], es recuperar al Otro como distinto del sistema que lo ha cosificado, [...], y por lo tanto dejado bajo el dominio de la Voluntad de Poder nietzscheana. Respetar la alteridad del Otro es la esencia y el origen de lo crítico, de la protesta, de la rebelión, y en ciertos límites hasta de la revolución de los sistemas vigentes, [...]. (Dussel, 2016:7).

El "despertar metafísico" dusseliano se dio a partir de pensar -por vez primera- críticamente el no-ser de Latinoamérica, su otredad, como producto de la dominación europea. Dussel descubrió a partir de Levinas,³ que aun pensando desde Europa no se podía decir gran cosa, puesto que solamente prevalecía una visión reducida y parcial de los demás continentes. Sin embargo, Dussel está de acuerdo con Levinas cuando afirma que la filosofía occidental ha

³ En el desarrollo intelectual de Levinas se distinguen tres periodos: el periodo filosófico fenomenológico (1929-1951) que se caracteriza por un profundo estudio de las principales obras de Husserl y Heidegger, y de polémica con ellos; un segundo periodo de investigación personal (1952-1964); el último periodo (1966-1979) corresponde a un acercamiento mayor del discurso filosófico y teológico que en los otros periodos se mantuvo distanciado.

sido muy a menudo una ontología: una reducción del Otro al Mismo. Por eso, sostiene Dussel, de lo que se trata es de indagar a fondo la noción de la otredad, incluso más allá del propio alcance observado por Levinas. A Dussel le interesa remarcar que

[...] la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse una subjetividad como “señor” ante otra subjetividad como “oprimida”, pero ahora en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad”, imposible de ser descubierto por E. Levinas.)(Dussel, 2017:36-37).

Para Dussel, como para Levinas, Hegel marcaba un momento crítico en la investigación filosófica, pues al afirmar que la filosofía había concluido con su participación, nos dejaba en un gran atolladero. Según Hegel, la filosofía era un sistema de la totalidad, la dialéctica del en sí para sí llegaba a su límite, no había más a parte del desarrollo paulatino de la consciencia humana que esta dialéctica planteaba. Sin embargo, para nuestros pensadores era urgente investigar más allá de tales pronósticos, la urgencia radicaba en superar la ontología como totalidad o ir de la ontología hacia la metafísica, lo Otro, la alteridad, lo infinitamente nuevo.

En contraposición a esta inmanencia de la ontología como totalidad, Levinas piensa que el Otro es -como trascendencia- deseo metafísico. La metafísica nos presenta ahora desde la noción de deseo un tema impensable para la ontología: el Otro. El deseo por Otro es una necesidad que satisfago dentro de mi ámbito ontológico entendido como mundo, como totalidad de sentido; su alteridad se encuentra al alcance de mi comprensión existencial, esta alteridad es óptica y no puede ser pensada fuera de la totalidad ya que en última instancia cobra sentido desde la misma. Alteridad desde la mismidad significa el futuro dialéctico de la Totalidad como tal.

Apoyándose de la dialéctica, favoreciéndose de ella y alejándose de la misma, E. Levinas deja claro que sin una relación entre la ética y la filosofía no puede haber progreso en el quehacer filosófico. La filosofía no puede ser estudiada como una ontología acabada y única, la Totalidad necesita de la Alteridad. Y aunque la Totalidad permaneciera siempre cerrada, necesita constantemente el reconocimiento de la alteridad del Otro. Para Levinas, esta ontología deviene en violencia totalitaria, pues se puede llegar a gestar un

avasallamiento del ente por el ser. En este sentido, la violencia es el no-reconocimiento del Otro, su negación y consiguiente alienación en la totalidad ontológica; ésta es incapaz de reconocer lo diverso no ya como diferencia, la diferencia ontológica heideggeriana, sino como distinto, como algo no solo otro, sino absolutamente Otro. Sin embargo, sostiene Dussel:

[...] el propio Levinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas. 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”. En ello Levinas no podía ayudarnos. (Dussel, 2017:41).

Aspecto fundamental levinasiano es la afirmación básica de que una forma de negación del Otro es la falta de escucha, falta que puede derivar en alguna injusticia. Y con la injusticia se ha cometido un agravio ético-moral. La imposibilidad metafísica de comprometerse con el Otro, también puede llegar a convertirse en discriminación contra el Otro. Levinas recupera algunas bases ético-semíticas para la reapertura de la totalidad en el respeto hacia la alteridad del Otro, y toma al lenguaje como el principal elemento encargado de propiciar un diálogo de interpelación entre el Yo y el Otro. Por ejemplo: “En el mundo semita se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis cuasi-fenomenológico de E. Levinas en la tradición moderno-occidental.” (Dussel, 2015:191).

Desde la perspectiva dusseliana, Levinas no logró pensar una nueva totalidad, quizá porque a partir de su experiencia y de su situación en Europa, no le era conveniente plantearse la posibilidad de que el Otro fuese el motor de otra totalidad. Sin embargo, afirma Dussel: “Levinas nos permitió situar al *Autruí* como origen radical de la “comprensión del ser” o del “sí mismo”. (Dussel, 2017:38).

Independientemente de sus diferencias conceptuales, Dussel y Levinas, voltean la mirada hacia el rostro del Otro. Para Dussel, esto significó el inicio de un largo trayecto que visualizaría el proceso de la liberación latinoamericana, desde la alteridad concreta del otro. La liberación implicaba una resistencia contra la dominación de las totalidades

(principalmente EUA), también concretas. Dussel se pregunta: ¿Si el Otro permanece en una mera abstracción teórico-conceptual, cómo será posible alcanzar una conciencia ética que verdaderamente escuche y ponga atención a lo que el Otro tiene que decir? ¿Si el Otro continúa siempre infinito, se corre el riesgo de ser un equívoco: al no concretarse, tampoco es posible concretizar los medios más adecuados para efectuar la justicia?

La justicia es el punto fundamental del pensamiento levinasiano y dusseliano en Levinas. No obstante, ella no es posible sin la conciencia ética, pero, ¿qué significa, a qué se refieren con ello:

Llamamos conciencia “ética” a la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Puede que la protesta justa del otro ponga en cuestión los principios morales del sistema. Sólo quien tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia.(Dussel, 2011:105).

Escuchar la voz del otro implica el uso del lenguaje en sus diferentes facetas, pero en ese sentido, ¿cómo saber distinguir un mero discurso que puede ocultar violencia o imposición, cómo sabemos que estamos haciendo uso del lenguaje argumentativo con la finalidad de realizar un verdadero ejercicio ético-dialógico que supone el respeto hacia el Otro? Es importante remarcar que Levinas no acepta contacto alguno entre lo Otro y lo Mismo, es decir, entre la metafísica y la ontología, pues su simple relación involucraría ya una posible reducción de los términos, de ahí la absolutez de la otredad. La relación entre lo Mismo y el Otro se establece a partir del lenguaje; éste le permite a los términos mantener su distinción, por medio de él el Otro trasciende a lo Mismo. De modo que el discurso como lenguaje es originariamente relación ética. Con base en lo anterior, afirma Levinas: “La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación.”(Levinas, 2002:92).

Levinas plantea que el reconocimiento del Otro siempre implica una interpelación ética. Bajo este supuesto, se puede concretar el rostro del otro, que precisamente, viuda, huérfano y extranjero, pobre, oprimido, es como se nos expresa en dicha interpelación. Hay que concretizar los rostros humanos, porque así se concretizan los diversos modos de interpelación ética”, esto es, de hacer justicia y de ir un paso más allá de la negación de la

negación del Otro, por la afirmación ético-metafísica del otro. Para Levinas, “[...], el acceso al rostro es de entrada ético.”(Levinas, 1991:79).

La experiencia con el Otro, por su rostro, acontece, según Levinas, por el lenguaje, ahora no es un ver, sino un escuchar la voz interpelante del Otro que clama justicia. Al rostro no podemos reducirlo a la percepción, pues la desborda: la trascendencia es rostro y “su revelación es la palabra”. (Levinas, 2002:207). Relacionarnos con el Otro por medio del lenguaje es introducirnos al ámbito de la trascendencia, lo que nos lleva a una relación distinta a la experiencia dominada por la sensibilidad y el egoísmo.

El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de “yo”- de ente particular único y autóctono- sale de sí. (Levinas, 2002:63).

Vale la pena decir que Levinas y Dussel comparten un andar dialéctico, o de análisis crítico contra la dialéctica occidental, casi paralelo, pero es E. Levinas quien dio el primer paso para reconocer que occidente está concentrado en el estudio del en sí, y por ello recupera al Otro, a la metafísica de la alteridad. Esta recuperación y defensa del Otro será la invitación personal que Dussel necesitaba para plantear, a partir de ese momento concreto en el tiempo, las dictaduras en América Latina y la opresión en la cual nació, una filosofía latinoamericana que resulta no sólo de la superación de occidente, sino de sí mismo. Pero antes de describir el momento en el que Dussel aplica, por analogía los descubrimientos de Levinas, habría que recordar que, en este andar filosófico por la filosofía occidental misma y el sentido que cobra en Latinoamérica, hay un punto importante que se une a este despertar metafísico: el análisis sobre el *ethos* latinoamericano, y las fuentes históricas desde donde fue adquiriendo su propia identidad con el paso de los años, de las conquistas, las imposiciones, las revoluciones, etc. De este modo, Dussel deja en claro que hay una tradición “judeo-cristiana” (semita) que algunas culturas amerindias han heredado (como producto de la política de la conquista de América), con cierta fidelidad, a su acontecer histórico. Ello aceptando de antemano que “[...] las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la

“América nuclear”. Son culturas con sistemas políticos altamente desarrollados.”(Dussel, 2007:29).

Lo interesante del análisis dusseliano respecto a la tradición judeo-cristiana es la oposición que lleva a cabo entre la concepción griega del ser humano y la del mundo judeo-cristiano (semita). El objetivo era cuestionar la visión de la historia universal que interpreta los procesos histórico-políticos como una secuencia lineal de etapas que forman la proyección de la historia interna de Europa al estatus de universalidad. Bajo esta óptica, Latinoamérica se encuentra, en este sentido, fuera y lejos de la modernidad. Esto le permite anteponer dialécticas distintas que serán también claves en el proceso de la búsqueda de un método para finalmente llegar a la filosofía de la liberación.

Los primeros estudios dusselianos, ofrecieron algunas bases conceptuales que la filosofía de Latinoamericana conserva hoy en día, como por ejemplo: la necesidad de proponer una concepción de la subjetividad humana distinta a la defendida por la tradición occidental. En términos levinasianos, diríamos que Dussel defiende la pluralidad de la humanidad en la alteridad del Otro, pero añade concreción al diferenciar la tradición occidental de las otras tradiciones no occidentales.

Así, el filósofo argentino, emprende un diálogo, desde su exterioridad latinoamericana, con esa tradición filosófica occidental, y cuestiona las dialécticas insertas en ella. Había que echarle una mirada crítica a las consecuencias éticas que esa dialéctica arrojaba sobre sus conclusiones ontológicas. Si el Yo, el en sí para sí, era el resultado último, entonces la moral quedaba tomada por este Yo. El Yo es Total, fundamento del conocimiento, piedra angular de una Totalidad cerrada que impone, desde el Yo-puedo-sobre-ti, identidades acorde a la alteridad del rostro del otro. La historia universal será la historia impuesta de esa negación. Por eso Dussel comienza a plantearse una nueva narración histórico-crítica de la historia universal, que cobre el carácter de una arquitectónica para fundar una política y una ética ontológica; la crítica a la metafísica de la subjetividad iniciada por Heidegger debe ser llevada a cabo de nuevo, revisando aquellos marcos de referencia interpretativos en la historia de la filosofía en los que el sujeto se consolida. Dussel plantea con urgencia: “Romper estos marcos, aunque propedéuticamente, es *el propósito primero*, frontal de esta historia.”(Dussel, 2007:11).

No obstante, cabe recordar que en la primera etapa, propiamente hermenéutica, Dussel pronto se encuentra con su propio límite.

Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios. Ello nos llevó en el mismo 1970 a comenzar un estudio profundo de Hegel, que nos ocupará hasta 1974. De esta etapa aparece *La dialéctica hegeliana*. Esta obra se sitúa entre el abandono del proyecto de una ética ontológica y el inicio de la filosofía de la liberación; por eso constituye un momento fundamental para comprender adecuadamente el pensamiento de Dussel y su relación con Levinas. Su segunda edición –publicada en 1974– refleja este cambio de paradigma: *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel citado en García Ruiz, 2014: 70-71).

El problema que más llamará la atención de Dussel –hasta ese momento– es el problema de la otredad. El Otro levinasiano contiene ya una posible respuesta a esta problemática, pues para ambos pensadores es necesario formular la pregunta metafísica por la alteridad del Otro, dicho cuestionamiento implica llevarla hasta sus últimas consecuencias, y de dicha respuesta depende la actitud de no sólo llevar a cabo una observación ontológica, sino escuchar la expresión del rostro sufriente del Otro (de la víctima), llevar la alteridad hacia una concreción del rostro de las víctimas. Para Dussel, dichas víctimas: “Son actores que emergen como constructores de una nueva universalidad (desde la exterioridad) por medio de una praxis de liberación.” (Dussel, 2017:73).

Al poner énfasis en el re-descubrimiento metafísico del Otro, Dussel, da un paso fundamental para el ejercicio propiamente filosófico que decantará en su propuesta de la Liberación Latinoamericana, la cual se convertirá en el gran aporte del filósofo radicado en México, pero que no nace de la casualidad, sino de un proceso continuo, de diálogo con la tradición moderna y postmoderna occidental, que proviene de pensar a Hegel y a Heidegger desde la acuciante situación latinoamericana. Desde mi perspectiva, sin la eticidad re-descubierta por Levinas, sin su intento de superación desde Europa para Europa, no hubiera –quizá– sido posible el nacimiento de la *Filosofía de la Liberación*.

Pensar a Levinas desde el continente latinoamericano resultó favorable, pues, con su filosofía, hizo posible plantear la viabilidad de una Liberación de las alteridades y de las otredades oprimidas. Así pues, la relectura crítica de la filosofía levinasiana permitió construir categorías para explicar, más allá del marco categorial de la hermenéutica cultural

de Ricoeur y de la analítica existencial de Heidegger, el problema de la dominación. Gracias a Levinas, Dussel, logró pensar la ética en términos geopolíticos, los cuales son siempre problemáticos. Según Dussel, se trata entonces de tomar con seriedad al espacio geopolítico. No es lo mismo reflexionar sobre la Otredad de E. Levinas que vivir la otredad concreta con aquellos que diariamente sufren la dominación de las totalidades, tampoco será lo mismo pensar sobre lo justo bajo supuestos occidentales que desde otra realidad geopolítica, menos privilegiada. El Otro levinasiano se concretó en el otro dusseliano. ¿Cómo lograr justicia para las víctimas de la Totalidad en las diversas regiones geopolíticas? Esta será la cuestión fundamental a desentrañar por parte de Dussel.

¿Por qué fue importante Levinas? Porque la experiencia originaria de la filosofía de la liberación ha consistido- desde sus inicios- en develar el fenómeno global de la dominación, ese fenómeno histórico, político y social en el que se logra constituir una subjetividad como “monarca” de otra subjetividad. También porque

Esta “experiencia originaria”-vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía, como ser colonial- quedaba bien indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro), como pauper. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el afro-americano esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el obrero creando plusvalor, etc.)...no pueden partir simplemente de “la estima de sí mismo (*l estime de soi*)”. El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: “- ¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!”. (Dussel, 2017: 37).

La exigencia de justicia del Otro, es una exigencia originaria radical que se encuentra siempre presente en cualquier alteridad que está siendo negada, excluida y afectada en su historia y en su acontecer como rostro concreto. De ahí que Dussel considere fundamental rescatar – en primera instancia- el origen radical del sentido del ser de las víctimas (con miras a erradicarlo), primeramente desde la negatividad: el ser del no-ser negado.

El origen radical no es afirmación de sí-mismo [...], para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como digno, descubrirse como persona. Estamos *antes* de todo ello. Estamos frente al esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética. Indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la “interpelación” originaria. (Dussel, 2017: 37).

Debido a la compleja situación político-social que pervive en distintos lugares de la periferia se vuelve necesario indagar a fondo el concepto ético del Otro (como víctimas). No obstante, también hay que buscar la forma de concretar o realizar ese discurso y esa exigencia de justicia en la historia. A Levinas le debemos redescubrir el carácter negativo de la Totalidad en tanto negación del otro. Sin embargo, según E. Dussel, no señala nada sobre la construcción de una nueva y transformada Totalidad, más justa, que reconozca y reivindique a los diferentes otros que surgen de una relación que desborda los límites de la relación ético-política.⁴ Para concretar la justicia se requiere construir un nuevo orden político – quizá verdaderamente democrático- en el que la alteridad del otro sea tomada en cuenta. La figura del otro requiere desenvolverse en el interior de una Totalidad histórica denominada: el Estado. La política debe ser entendida como búsqueda constante del reconocimiento recíproco, bajo esa concepción, dicha política no estaría pensando al otro si simplemente desea suprimir su alteridad a favor de la homogeneidad política necesaria para el orden y las disciplina social.

Indicar la necesidad de construir una nueva totalidad, es, desde 1975, uno de los mayores aportes de Dussel:

La modernidad europea fue imperial y dominadora. La cristiandad latinoamericana fue colonial y dependiente. Tuvimos por ello, desde el siglo XIX también una imitación de esa modernidad dependiente y dominada. El pretendido pensar abstracto, intemporal, universal, sistemático, mayéutico (al decir esto pienso en Sócrates), encubría un hecho fundamental: ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y una aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la "lógica" de esta ontología, de la "Totalidad" cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esa ontología: una ontología negativa o una meta-física de la alteridad o la liberación. (Dussel, 1975: 13).

Dussel siempre fue crítico de su tiempo, pues él reflexionaba en torno al proceso que hay del paso puramente ético al concreto. Es de vital importancia para Dussel dejar claro que sin la política, esto es, sin concretar el proceso de justicia dentro de una nueva totalidad transformada, la noción de lo justo queda en el vacío, en lo ambiguo. Bajo esta necesidad, Dussel deja notar sus diversas preocupaciones sobre América Latina con la ética y la crítica

⁴ Probablemente la insistencia de E. Levinas por negar la totalización de la alteridad del Otro podría llegar a entenderse como una tematización de su experiencia en los campos de concentración nazis. Fenómeno complejo de evadir en toda su propuesta filosófica.

a la ontología. Para él, es necesario trasladar las categorías éticas y ontológicas a un discurso geopolítico liberador. Reinventar el pensamiento levinasiano -en ciertos aspectos- significó para Dussel repensar la cuestión del otro desde Latinoamérica. Es decir, llevar el descubrimiento del rostro del Otro en su eticidad al descubrimiento del rostro del otro concreto en el tiempo y en la historia implica un cambio drástico en las formas de investigación filosófica que tienen de fondo el tema del Otro.

Tanto la ética como la filosofía de la liberación, pretenden pensar no ya la manifestación del Otro, sino su revelación que acontece allende lo ontológico, su exterioridad, que no invita a la mera teorización o a la indiferencia del puro conocer, sino que instaure tajantemente, llama a la responsabilidad colectiva. Si el mundo es, ontológicamente hablando, una totalidad de sentido, el Otro es el “sin-sentido”, el que trasciende cualquier tematización objetual. Su novedad, que es desquiciamiento del proceso dialéctico de la totalidad, significa el punto de apoyo crítico para posibilitar la transformación radical de un sistema económico político en otro radicalmente nuevo. Es el tema de la revolución o “proceso de liberación” como lo llama Dussel. “Dicho proceso es crítica real del sistema; es ruptura; es destrucción.” (Dussel, 2011:114). Más para que el Otro se convierta en sujeto del cambio histórico tiene que ser traído del ámbito abstracto, hay que traerlo y pensarlo desde la miseria y opresión situada geopolíticamente. La propuesta dusseliana concreta consiste en que el Otro debe salir de su condición miserable para convertirse en el sujeto ético de una nueva totalidad que sea más justa que la anterior, pues por el hecho de ser Otro dicha totalidad era, consciente o inconscientemente perversa. “Sin embargo, habitualmente, el rostro de otro ser humano juega en nuestro entorno como una simple cosa-sentido más. El chofer del taxi pareciera ser como una prolongación mecánica del auto; el ama de casa como un momento más de la limpieza y el arte culinario; [...] Pareciera que es difícil recortar a otro ser humano de su sistema donde se encuentra inserto.” (Dussel, 2011:77).

Cosa parecida sucede también con el análisis filosófico del Otro, pues ¿Cómo puedo (como investigador) hacerme responsable de alguien que siempre está (y ha estado) más allá de mí en todo momento? Desde mi perspectiva, basándome en Dussel, para que yo pueda asumir mi responsabilidad, el Otro debe estar a mi lado, se requiere dejar de ver al Otro como algo meramente funcional al sistema. En este sentido, la “Trans-modernidad” indica los aspectos

que se sitúan más allá de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal. A su vez, siguiendo en esto a Levinas, Dussel afirma que el encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. En ésta experiencia que es proximidad, acontece el reconocimiento del Otro como igual, de modo que el Otro es la categoría filosófica que permite explicar la relación cara a cara como primera experiencia ética, experiencia de la vida humana como no funcional. Para Dussel, lo relevante es confrontar las categorías que Levinas propuso: el Otro, la exterioridad, el rostro, la Totalidad, etc., ponerlas a discusión y en práctica, más allá incluso de su propio contexto cultural, de modo específico, entre el otro concreto. Afirma Dussel, refiriéndose a *Totalidad e infinito*: “No casualmente es el texto más comentado de Levinas. Más acá o más allá de este matiz "combativo", encontramos precisiones metodológicas útiles para la comprensión del libro, y la radicalización de algunos conceptos que no son acompañados, por lo menos en forma explícita, por una mostración detallada en la obra.” (Dussel, 1975:95).

¿Cuáles serían algunos de los principales aspectos que el pensamiento levinasiano deja de lado en su propuesta filosófica? A mi parecer, son tres aspectos fundamentales: 1) Dejar al Otro en abstracto sin considerarlo geopolíticamente, es decir, no logra concretar la alteridad del rostro del otro; 2) La noción de justicia que sin la concreción del otro, queda meramente en lo utópico; 3) la imposibilidad de pensar una nueva totalidad transformada y dejar la política en negativo, no mirar su lado positivo, como afirma Dussel. Así pues, toda crítica

[...] para ser objetiva debe venir desde la exterioridad que se concreta en el Otro que habla, constituyendo así en el lenguaje el soporte de la relación metafísica, más allá de las conexiones totalizantes. Es necesario concebir una relación más allá de la historia y la política, es decir, en el plano escatológico, para que sea posible una crítica verdaderamente radical, ya que la dinámica de los seres en la órbita de su efectividad siempre implica una relación de fuerzas en la que la apelación y el enjuiciamiento son contestados con la violencia y la represión. Esta dimensión de no violencia donde la exigencia de justicia vertebrada las relaciones es la ética, como última vocación de la metafísica en tanto que crítica. Esta radicalidad crítica, aspiración última de la filosofía desde sus albores, se hace patente en el pobre que en su indigencia y miseria, pone en cuestión permanentemente todos los tratados de filosofía y los “derechos” de mi libertad. (Dussel, 1975:110).

Según el autor argentino, Levinas, a pesar de todo, logró mostrar en definitiva una experiencia ética de proximidad: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. “Antes que el mundo, [...], ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro que nos acogió con la sonrisa cordial o nos alteró con la rigidez, la dureza, la violencia de las reglas tradicionales, el ethos del pueblo.”(Dussel, 2011:47).

El Otro levinasiano, nos interpela, nos provoca, nos clama, pero aun así, nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por medio de una praxis liberadora, a su constante exigencia de Justicia. Levinas muestra ejemplarmente la confabulación premeditada que significa la política que se totaliza con violencia y trata de negar al Otro como otro, es decir, Levinas muestra cómo la política se convierte en anti-política, cuando esta no es entendida como búsqueda constante del reconocimiento recíproco. Como ya hemos comentado con anterioridad, debemos a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero hay que superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones.

La pregunta obligada aparece frente a nuestros ojos: ¿Cómo se construye ese “nuevo orden” del que nos habla E. Dussel? Pienso que con el simple hecho de estar pensando desde su alteridad latinoamericana y al estar experimentando la necesidad de una praxis liberadora, Dussel ya se está moviendo en este nuevo pensar filosófico. Pues, en este otro mundo dominado por la Totalidad, siempre está presente la pregunta sobre cómo responder ante el rostro de las víctimas que ruegan por justicia. Pero sobre todo, siempre está presente la necesidad de buscar la manera de concretizar éticamente la bondad en mi responsabilidad con el Otro, ya que siempre estamos expuestos a la alteridad. Esta praxis liberadora tiene varios alcances: por un lado, es negativa al describir el proceso del ser negado latinoamericano, del ser oprimido ante la imposición de una dialéctica dominadora; y por el otro lado es positiva al desentrañar el complejo proceso de negación del Otro. Lo positivo también abarca la construcción de una nueva totalidad concreta, geopolítica, un nuevo proyecto que es la liberación de los otros, de las víctimas y por tanto, la necesidad de volver visibles los actos de justicia en el espacio político-público.

La concepción del cara-a-cara como expresión de una relación intrínseca entre lo Mismo y el Otro, abstractos y ambiguos con respecto a sus contenidos concretos y analógicos,

constituye para Dussel el punto de partida de una filosofía política crítica que no puede ser entendida como un relato más entre los ya existentes. Sostiene Dussel, refiriéndose a su historia política crítica:

Desearíamos que no se leyera esta historia simplemente como un relato más, informativo de muchas posiciones teóricas innovadoramente interpretadas. Sería necesario leerla más bien como un *contra-relato*, como un relato de una tradición *anti-tradicional*. Como un buscar lo no dicho, ya que “lo dicho, dicho está” y no es saludable repetirlo. “El decir”- con E. Levinas- de la corporalidad sufriente de nuestros pueblos es el punto de partida. (Dussel, 2007:13).

Para Dussel, en toda relación práctico-política -la praxis- la proximidad de Levinas se ve requerida de mediaciones críticas, pues lo político desborda la relación entre el yo y el otro como responsabilidad. En cambio, si la crítica ética sólo se limita a señalar la inmoralidad de la totalidad que se cierra sobre sí y niega al otro pero sin mostrar cómo construir una nueva totalidad donde se le afirme, la crítica ética se coloca en una mera abstracción que no permite comprender concreta y analógicamente al otro. Para el filósofo latinoamericano, el rostro del otro solamente adquiere significación cuando lo analógico lo concretiza, cuando le da un contenido, lo sitúa en el espacio geopolítico que es de donde, finalmente, el otro surge, existe y retorna.

Este breve análisis del pensamiento de Levinas, trató de presentar una interpretación creativa que pone el acento en la originalidad de su propuesta en tanto crítica de la ontología occidental, pero también indicó algunas de sus principales limitaciones teóricas que impiden construir una nueva totalidad desde el plano político. La relectura “geopolítica” de las categorías principales de la filosofía de Levinas por parte de Dussel, muestra que el tema de la construcción de una nueva totalidad de un orden político al servicio del otro es fundamental y admisible -hoy en día- como única crítica ética. Levinas supo reconocer que la problemática de lo político era lo que separaba su concepción de la ética de la que proponía la filosofía de la liberación.

Para la filosofía de la liberación latinoamericana es un tema sumamente importante averiguar los modos de concretizar, de celebrar, de festejar, en términos políticos, los modos de servir y liberarnos junto al prójimo. Así pues, la filosofía de la liberación se prepara para celebrar

La fiesta de la liberación de los pueblos que cantan, bailan corren, saltan, exaltan en alegría, son las fiestas de la salida de la prisión de la opresión. La fiesta política de los hermanos que crean la patria nueva; la fiesta erótica de la pareja que encuentra el orgasmo plenificante en el mutuo servicio desenajante; la fiesta pedagógica de los jóvenes de la rebelión juvenil, cuando pareciera que ya tocan con la mano un mundo más justo, más humano en el cual puedan entrar sin ser reprimidos. (Dussel, 2011:168).

Solo para concluir este apartado, es necesario volver a remarcar que aquí, “política”, adquirió dos sentidos: uno positivo, el cual hace referencia a la construcción de un nuevo proyecto de la totalidad. El negativo, es cerrazón totalitaria, búsqueda incansable del poder por el poder, fetichismo del poder. A partir de E. Dussel, la alteridad tiene un rostro, un nombre, una historia, una cultura. La única manera de encontrar modos de justicia concreta es escuchando a esa alteridad que viene en el cara-cara histórico. La alteridad es la posibilidad de construir una nueva totalidad, misma que exige respeto, pero que en esa exigencia se puede cambiar radicalmente el sistema-mundo. Este reconocimiento de los otros es lo que permite y abre la posibilidad de una política encaminada al interés común de las víctimas. Si además, a Levinas le preocupa dejar al Otro siempre infinito en la exigencia de un mero acto no violento y puramente ético, Dussel dirá que de lo que se trata, es de transformar más bien a la Totalidad Cerrada que se niega a reconocer la existencia de la alteridad.

A continuación voy a explicitar los tres momentos de concretización del Otro, presentes en este primer periodo del pensamiento Dusseliano en relación con la alteridad Levinasiana. 1) La erótica, 2) La pedagogía y 3) La política.

2. La concreción del Otro

La concreción del Otro se desenvuelve en un marco real políticamente condicionado. Para Levinas, el espacio del Otro es puramente ético y como tal permite hablar de una exterioridad absoluta, de manera que la relación entre lo Mismo y el Otro significaría una violentación ontológica, a excepción de la relación que se establece por medio del lenguaje. No obstante, más acá del lenguaje se encuentra el *factum* de la dominación, la pobreza y la miseria que situadas en un espacio propiamente político no dejan cabida a ninguna exterioridad absoluta. El espacio político

[...] como campo de batalla, como geografía estudiada para vencer estratégicamente o tácticamente al enemigo, como ámbito limitado por fronteras, es algo muy distinto a la abstracta idealización del espacio vacío de la física de Newton, o al espacio existencial de la fenomenología. Estos espacios son ingenuos irreales, no conflictivos. El espacio del planeta dentro del horizonte ontológico es el espacio controlado por el centro, por el Estado orgánico y autoconsciente que pretende no tener contradicciones porque es el Estado dominador hoy sin contrapartida. No hablamos del lugar del claustrófono o del agorófono. Hablamos del espacio ético-político, el que comprende todos los espacios, los físicos existenciales, dentro de las fronteras y la competencia del mercado económico, en el cual se ejerce el poder bajo el control de los ejércitos. No advertidamente la filosofía nació en este espacio. (Dussel, 2011:18).

La superación de Dussel con respecto a Levinas consiste en asumir el carácter crítico ético del Otro dentro de un contexto de acción política-militante, es decir, en Levinas el Otro se nos revela en el cara-a-cara y debemos asumir la responsabilidad para con él, pero si se mantiene en su absolutez metafísica (como plantea Levinas), ¿Cómo puedo hacerme responsable de alguien que siempre está tan lejos de mí en múltiples sentidos? Sin embargo, como ya habíamos comentado, para que pueda asumir libremente mi responsabilidad con el Otro, él debe estar a mi lado, cerca de mí. La representación puramente ética del Otro no lleva a nada concreto, específico, ni mucho menos real: él me provoca y me llama a la responsabilidad pero como Otro absoluto sigue siendo una víctima a la que sólo puedo reverenciar y servir casi hipócritamente. El problema del Otro en Levinas es que no consigue, por su interés anti-totalidad, pensarlo en un sistema que podría ser análogo, semejante; su absolutez lo deja en el vacío incomprensible del enigma ético. En cambio, para Dussel es:

[...] necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogos. 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. (Dussel, 1975:9).

No es que la absolutez del Otro, en la propuesta levinasiana, pierda su importancia, sino que impide que la concreción del Otro sea factible. La ética necesita de mediaciones que

hagan pertinentes y aplicables sus normas morales.⁵ La ética, en cuyo ámbito se mueve el discurso de E. Levinas, es profundamente conceptual, autorreferencial y argumentativo, pues nos ofrece un rico panorama categorial que posibilita el discernir entre lo bueno y lo malo, lo correcto e incorrecto, lo justo y lo injusto, etc.

Dussel defiende una ética que no se quede impotente ante el nivel de lo teórico-conceptual; para él, una ética que no encarna una moralidad, una práctica factible, no tiene relevancia, de ahí la necesidad, la urgencia de una praxis de la liberación que concrete lo dicho a nivel conceptual en hechos reales. El gran problema al que se enfrenta la Ética de la liberación aquí es complicado, pues se pretende que una ética, como la que E. Dussel propone, ofrezca criterios últimos a las morales históricas dadas vigentes y las histórico factibles. A pesar de dichas problemáticas, nos es posible apreciar lo distintivo -incluso original- de dicha ética:

No pretende la Ética de la Liberación ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la «normalidad» histórica vigente presente. Las éticas filosóficas más de moda, las standards y aun las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden cínicamente ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las «mesas de negociaciones» del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los ethos de autenticidad, y bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legitimidad. (Dussel, 1998:15-16).

Siguiendo de cerca a E. Levinas, Dussel también afirma que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. El cara-a-cara significa la proximidad, la cercanía con el Otro que es anterior a la tematización de un sujeto ante un objeto, es, por ello, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o la exposición de una persona ante otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía, raíz misma de toda significación. La proximidad es epifanía del rostro del Otro que ya no es manifestación meramente objetual, sino revelación. La manifestación es lo propio del fenómeno de la fenomenología: el ser como lo visto. Tenemos de esta manera dos divisiones en Dussel: la

⁵ Esto no significa que confundamos el concepto de ética con el de moral. Cabalmente pienso que E. Levinas hace un análisis siempre ético del Otro.

manifestación fenoménica que indica el ámbito de lo óntico y el de la revelación que es estrictamente ético-antropológico.

El Otro frente a lo Mismo, la Alteridad frente a la Totalidad es aún una relación abstracta en donde los conceptos se mantienen flotando en un lugar irreal cuyo límite lo constituye el lenguaje como tal. La abstracción ética levinasiana se complementa con toda su riqueza al ser considerada ahora desde las relaciones muy específicas que Dussel tematiza entre los individuos.

3. El Otro en la política

Todo el análisis llevado a cabo sobre el concepto del Otro es necesario para una posible reestructuración conceptual teórico-práctica de lo político en México. Desde mi perspectiva, antes de entablar cualquier discurso político demagógico con el Otro y sobre el Otro, es fundamental empezar entendiendo que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. En ésta experiencia, que es proximidad, que es reconocimiento del Otro como igual, a modo de experiencia ético-política.

Para fortalecer que el verdadero encuentro con el Otro acontece en el cara-a-cara. En ésta proximidad, en este reconocimiento del Otro como igual. Dussel afirma que el criterio ético absoluto y concreto de la práctica política debe ser el Otro. Sustentar la anterior tesis implica hablar del “método analéctico” como paso metódico esencial que permite darle prioridad al Otro, pero a la vez a uno mismo.

Dussel señala que finalmente se trata ahora de dar el paso metódico esencial y para ello se requiere aceptar que la filosofía de Levinas es todavía europea, y demasiado equivoca.⁶ Para Levinas, el Otro, es absolutamente Otro, inaprehensible en el concepto racional del sujeto. En cambio, para Dussel, el Otro, es un pueblo concreto y situado. “De lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del

⁶ No es posible entrar al análisis de los defensores de Levinas. Algunos creen que su filosofía no es ambigua ni estrictamente europea.

sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea.” (Dussel, 1973:124).

El reto consiste en repensar el discurso ético-político desde los pueblos oprimidos. El Otro, es, por ejemplo, Latinoamérica con respecto a la totalidad europea o estadounidense. “Esta ana-léctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (...), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al “servicio” del Otro un trabajo-creador (...).” (Dussel, 1973:124). En este sentido, el método analéctico se origina en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del Otro. Aceptar al Otro, es el punto de apoyo para elaborar una lógica que no sea ontológica, sino una lógica alterativa, tan necesaria en la política demagógica que aún prevalece en México y el resto del mundo.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel (2005), *Ética del discurso; ética de la liberación*, Trotta, Madrid.

Dussel, Enrique. (1965), “Situación problemática de la antropología filosófica” en *Revista Nordeste*, no.7, Argentina.

Dussel, Enrique. (1975), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Editorial Extemporá-neos, México.

Dussel, Enrique. (1984), *Filosofía de la producción*, Editorial nueva américa, Bogotá.

Dussel, Enrique. (1985), *La producción teórica de Marx*, Fundación Editorial El perro y la rana, Venezuela.

Dussel, Enrique. (1988), *Hacia un Marx desconocido. Comentario a los manuscritos del 61-63*, UAM-I - Siglo XXI Editores, México.

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



Dussel, Enrique. (2004), “Transmodernidad e Interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” en Revista Erasmus, Año V, no. 1/2, Argentina.

Dussel, Enrique. (2007), Política de la liberación. Historia mundial y crítica, Trotta, Madrid.

Dussel, Enrique. (2011), Filosofía de la liberación, Fondo de Cultura Económica, México.

Dussel, Enrique. (2015), Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad, Akal, México.

Dussel, Enrique. (2016), 14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico, Trotta, Madrid.

Dussel, Enrique. (2017), En búsqueda del sentido, Colofón, Ciudad de México.

Levinas, E. (2002). Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad. Sígueme, Salamanca.