

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE C.S.H.

APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN
DE ENRIQUE DUSSEL
ANÁLISIS DE LOS SUPUESTOS FUNDAMENTALES
DE SU FILOSOFÍA

POR

PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUÍZ

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE LIC. EN FILOSOFÍA
ASESOR DE LA TESIS: DR. ENRIQUE DUSSEL

MÉXICO D.F., OCTUBRE DE 1994

A M^a. Teresa,
con todo mi amor
y agradecimiento.

A Augusto Salazar Bondy,
en el decimosegundo
aniversario de su muerte
(1974-1994).

ÍNDICE

Introducción.....	I
-------------------	---

CAPÍTULO I

EL CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. La Conquista de América: hecho histórico que posibilita una Filosofía de la Liberación.....	1
2. La importancia de las burguesías "emergentes", tradicionales y extranjeras en el proceso político-social de América Latina.....	5
3. La Filosofía de la Liberación.....	11
4. La experiencia.....	18
5. Perspectivas.....	21

CAPÍTULO II

LOS ANTECEDENTES DE LA PROPUESTA DUSSELIANA

1. ¿Evolución o ruptura?.....	24
2. Weltanschauung y antropología filosófica.....	28
3. El humanismo helénico: el monismo trascendental y el dualismo antropológico ético.....	37
4. El humanismo semita: la Metafísica de la Alianza y la unidad antropológica ética.....	48
5. El humanismo de la cristiandad: entre la unidad y el dualismo antropológico	
1) La comprensión del ser como base explicativa para las Weltanschauungen	59
2) Humanismo hebreo, antropología cristiana y la helenización.....	63
3) La originaria experiencia de la Alteridad como Creación y la persona en el cristianismo: ¿hacia la exterioridad? (replanteamiento a posteriori de la cuestión por Enrique Dussel)...	73

4) ¿Griegos versus judeo-cristianos? ¿Ontología versus Metafísica?.....	80
--	----

CAPÍTULO III

PRIMEROS PASOS DE UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

1. Heidegger y la destrucción de la historia de la ética.....	84
2. La dialéctica hegeliana.....	97
1) Hegel y la dialéctica: Ser y Nada son lo Mismo.....	98
2) El último Schelling, los poshegelianos y la superación de la dialéctica (hacia el descubrimiento de la exterioridad).....	117
a) Schelling.....	118
b) Feuerbach.....	121
c) Marx.....	127
d) Kierkegaard.....	133
3. Desde la fenomenología ¿más allá de la ontología?: Sartre y Zubiri.....	137
4. La aportación de H. Marcuse y E. Bloch: la politización de la ontología.....	147

CAPÍTULO IV

APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

1. El Otro inicio: Emmanuel Levinas y la exterioridad como ámbito ético.....	158
1) Ontología y Metafísica.....	160
2) Rostro y lenguaje.....	167
3) Libertad y responsabilidad.....	173
2. El Otro como sujeto ético: su concreción.....	179
3. La afirmación ética: el Otro como principio ético universal.....	184

4. Un criterio ético absoluto y concreto	
1) El método analéctico.....	191
2) La ética y las morales.....	194
Bibliografía.....	203

INTRODUCCIÓN

Mucho tiempo ha que en nuestro subcontinente la *intelligentsia* se debatía en torno a un problema que, en muchos aspectos, sigue presente: existe o no una filosofía latinoamericana? Si bien fue el maestro peruano Augusto Salazar Bondy quien puso el dedo en la llaga y lo mantuvo ahí hasta su muerte, antes y después de él se siguió escribiendo sobre la posibilidad de un filosofar latinoamericano.¹ Ya Juan Bautista Alberdi se preguntaba a mediados del siglo XIX sobre la filosofía latinoamericana, negando su existencia y señalando que se daría "por aceptación de los **sistemas europeos adecuados a nuestra idiosincrasia** [...], será una filosofía nacional pese a su **origen extranjero**".² Alberdi se mantuvo en una línea que podríamos llamar de "reflexión eurocéntrica", línea que seguirán muchos de nuestros pensadores.

No habría problema para señalar un pléyade de pensadores que se ocuparon (o se ocupan) del asunto: Vasconcelos, Villegas, Romero, Ramos, Korn, Miró Quesada, y Zea entre otros; pero ello no viene al caso. Lo que quiero indicar con lo anterior es como se tiene de una forma u otra, un pesimismo sobre la posibilidad de un filosofar latinoamericano, pues si no fuera tal ¿por qué tantos estudiosos se dedican al tema? Es decir, ante la pregunta por una filosofía latinoamericana se debería mostrar los resultados de su ejercicio. Si hubiera tal filosofía no habría preguntas sobre su existencia, sino que simplemente se mostraría.

Se dirá que si hubo -y hay- grandes filósofos en América Latina (hasta con los mencionados), pero ¿ello significa que sí hubo **filosofía latinoamericana**? ¿En qué medida responden sus planteamientos a una comprensión de la realidad latinoamericana? ¿Bajo qué crite-

1. En este sentido es célebre la polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea que comenzó en 1968 tras la publicación del libro **¿Existe una filosofía de nuestra América?** del maestro peruano, terminando oficialmente en 1974 con la muerte del peruano; Zea concluye la discusión con un artículo publicado en la revista *Dianoia*, año XX, n. 20, de ese mismo año. Luis Villoro retomará la cuestión -defendiendo a la filosofía "analítica" de sus detractores- en su artículo "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", revista *Prometeo*, n. 7, pp. 23- 38, 1986.

2. Véase A. Salazar Bondy, **¿Existe una filosofía de nuestra América?**, Siglo XXI, México, 9ª edición, 1985. Negrillas nuestras.

rios se puede decidir qué pensar está dentro de los márgenes de lo que podríamos denominar "latinoamericano"?

Aquí ya no pedimos "originalidad"; lo que exigimos es una reflexión sobre Latinoamérica que piense sus problemas. Salazar Bondy pensaba que:

"El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esporzándose en cancelar sus raíces". 3

El maestro peruano da un gran paso, en estas breves líneas, en el ámbito de un filosofar que tal vez sin pensarlo, él inauguró como latinoamericano; filosofar que interioriza y parte de la realidad nuestra: dominación, explotación, miseria e injusticia. Salazar Bondy fue uno de los primeros en hablar de la dependencia en el subcontinente y de su impacto en la cultura del mismo.⁴ Mostrar que somos -como latinoamericanos- un conjunto de naciones dependientes de un "centro de poder" -en términos de geopolítica-, hizo que se dejaran ver muchos problemas que se relacionan con la pregunta sobre el filosofar latinoamericano. Las estructuras económicas, las instancias políticas, las relaciones entre la sociedad y el Estado, etc., son temas tanto de una sociología, antropología y economía que busquen responder al problema de la dependencia y el subdesarrollo. La dependencia económica y cultural que se ha ejercido sobre nosotros durante 500 años han creado un ambiente hostil hacia cualquier postura no sólo filosófica, sino también económica (como la teoría de la dependencia), sociológica o, incluso, religiosa (como la Teología de la Liberación) que pretenda ser crítica con respecto al sistema vigente. Para la reflexión filosófica la cuestión ya no es la si logra ser "original" como una meta pre-establecida; su papel es mucho más importante: ser una toma de conciencia de la dependencia y subdesarrollo de América Latina que conlleve

3. *Ibid.*, p. 125. Negrillas y subrayado nuestros.

4. Véase A. Salazar Bondy, *La cultura de la dependencia*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966; *ibid.*, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. The meaning and problem of Hispanic philosophic thought*, University of Kansas, Kansas, Ka., 1969.

va explotación, negar esa situación, afirmar a los que la sufren y superarla por medio de un proceso de **liberación**.

La filosofía de la liberación nace como una respuesta a esa situación real en América Latina; respuesta que muchos han tratado de tergiversar para hacerla ver como un modo más de ideología de élites. El que se una ideología o no es una cuestión que no tocaremos pues corresponde más bien a un estudio político-social y de teoría de las ideologías que involucra instancias económicas que estamos muy lejos de conocer a fondo, sin embargo, baste señalar que acusar a algo de ideológico es colocarse, desde un principio, en otra ideología para criticarla.⁵

Ahora bien, La filosofía de la liberación surge en un contexto histórico bien definido; sus reflexiones han cambiado desde su aparición a finales de los años 60's; sea ha ido enriqueciendo por virtud propia o gracias a las críticas -buenas o virulentas- que se le han hecho, y ello confirma, en contra de sus detractores, que nunca tuvo pretensiones de ser una reflexión omnisciente, autónoma o inmanente a una suprarealidad, sino que, como resultado de un momento histórico, cambia con él según las necesidades y problemas que vayan planteandose; esto es lo que queremos mostrar en el presente trabajo.

La filosofía de la liberación es un movimiento que en su seno dió lugar a muchas posiciones radicalmente distintas en lo que a contenidos se refiere. Así, podemos hablar de muchos pensadores que propugnaron (o propugnan) una filosofía de la liberación: Scannone, Roig, Ardiles, Assmann, Parisí, Cerutti, etc., pero de todos ellos destaca, como dice Leopoldo Zea, Enrique Dussel. Y en efecto, la obra de Dussel es la mejor expresión de un serio intento de filosofía de la liberación tal y como la expresa Salazar Bondy arriba -aunque Dussel mismo planteaba lo mismo que el peruano por esos mismos años-; su trayectoria filosófica es una constante consolidación y reformulación de problemas que se vinculan desde los 70's con la filosofía de la liberación, en aquella época "latino-americana" pero actualmente con pretensiones de "mundialidad".

5. Para breve pero lúcida exposición de la relación entre filosofía e ideología véase J. Ferrater Mora, **Modos de hacer filosofía**, Editorial Crítica, Barcelona, 1985, pp. 31-49.

Este trabajo pretende hacer una aproximación a la ética de la liberación de Enrique Dussel siguiendo como hilo conductor su propio desarrollo intelectual; es por eso que la mayor parte del trabajo se centra en los supuestos fundamentales de su filosofar, es decir, en aquellas formulaciones filosóficas que influyeron decididamente en la conformación de la propuesta ética de Dussel. Sin embargo, el tema de la ética no será abordado de manera agotadora, sino que será un análisis indicativo de algunos puntos esenciales. Así, el trabajo comienza con una ubicación histórica de la filosofía de la liberación: la situación de Argentina desde comienzo de siglo hasta los 70's guiados por los conflictos entre las burguesías, estrategia que, creemos, ayudará mucho a entender por qué surge la filosofía de la liberación en Argentina y no en otro país latinoamericano. El segundo capítulo versará sobre los antecedentes filosóficos-antropológicos del pensamiento de Dussel: su proyecto de una antropología latinoamericana con miras ha encontrar el "ser" de la misma, el análisis de las *Weltanschauungen* indo-europe, semita y cristana como propedeútica a un estudio de lo latinoamericano. El tercer capítulo comienza a exponer los primeros pasos de una filosofía de la liberación que aún no tematizaba la cuestión de la alteridad y del Otro; seguía una dirección ontológica que le ofrecía Heidegger, y en este sentido Dussel comenzará un proyecto que nunca será concluido: el de una ética ontológica; el estudio de Hegel y la dialéctica le llevarán a cuestionar el pensamiento ontológico guiado por la obra de Emmanuel Levinas. El trabajo termina con estudio sobre la propuesta de Levinas y su impacto en Dussel, la superación que hace éste de aquélla, la consistencia teórica de la alteridad levinasiana y algunos puntos claves de la ética de la liberación. Este es a **grosso modo** el contenido de este trabajo que quiere servir como una introducción a la filosofía de Enrique Dussel.

La filosofía de la liberación tal y como la presenta Dussel es una filosofía ética (filosofía práctica) que toma como piedra de toque la realidad de América Latina, realidad que ya Leopoldo Zea veía como un "fuera" de la historia;⁶ ese fuera será

6. Véase L. Zea, *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

entendido por Dussel en la categoría de "alteridad" y en la del "Otro", pilares de su propuesta, El Otro es el subcontinente latinoamericano, lo es su gente que sufre hambre y opresión. La pobreza de la gran mayoría de la humanidad es innegable y sería necedad no querer ver que toda ella exige **justicia**. La filosofía de la liberación toma en su proyecto esa interpelación pues sólo por medio del "hacerse oír" los "Otros" serán reconocidos en su condición de personas merecedoras de una vida mejor que involucre el respeto y el amor. Negar a la filosofía de la liberación sería negar a los que claman justicia.

CAPÍTULO I

EL CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. La Conquista de América: hecho histórico que posibilita una Filosofía de la Liberación.

Aquí se quiere señalar la condición peculiar de la Filosofía de la Liberación con respecto a las filosofías "hegemónicas", es decir, noratlánticas, para luego mostrar por qué se da en Argentina. Nuestra filosofía asume en su reflexión la negatividad de Latinoamérica y la proyecta a un ámbito ético que posibilite su adecuada comprensión y, huelga decir, solución. Asumir esta realidad es comenzar a superarla.¹

Ahora bien, las filosofías nortlánticas hablan hoy en día del sentido de la llamada "Modernidad"² y de su rebasamiento -como dice G. Vattimo.³ ¿En qué medida América Latina es parte de la Modernidad? Ella se constituye a partir de 1492 como la condición de la Modernidad europea que luego se convertirá en mundial.⁴ En virtud del descubrimiento del continente "americano", Europa se constituye materialmente en el "centro" del mundo, dejando al África junto con Asia y Latinoamérica en la condición de periferias. La Modernidad es, ante todo, europea y Latinoamérica a pesar de ser su punto

1. Así nos puede decir Salazar Bondy: "En la cruda tierra de esta realidad histórica, que ha de ser juzgada tomando en cuenta las grandes masas pauperizadas de nuestros países, la conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original", *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, 1985, p. 118.

2. Véase por ejemplo: J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989; J.F. Lyotard, *La posmodernidad*, Gedisa, 1990; *ibid.*, *La condición posmoderna*, Rei, México, 1990; G. Vattimo, *El fin de la Modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, entre otros.

3. Véase G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, cap. X, pp. 145ss. Vattimo, fiel a su postura posmoderna, toma la noción de "rebasamiento" del *Verwindung* heideggeriano aunque se lo atribuye primero a Nietzsche.

4. Sobre esto véase E. Dussel, *1492: el encubrimiento del Otro*, Ediciones Antropos, Colombia, 1992, pp. 21ss. También Samir Amin, *El Eurocentrismo*, Siglo XXI, México, 1989, en especial cap. 2.

de partida deviene como "lado" negado de la misma; es decir, en "no-Modernidad": explotación, dominación y miseria de millones de personas. Modernidad y no-Modernidad: movimiento dialéctico que es, sin embargo, una misma realidad; y a pesar de ello nosotros -los de la periferia- no somos modernos, nunca vivimos el feudalismo, el Renacimiento, la Reforma o la Ilustración; ellos son acontecimientos exclusivamente europeos. En nuestra condición de "exerioridad" con respecto al mundo "central" (el llamado "primer mundo"), la cultura latinoamericana -salvo heroicas excepciones- se ha encontrado alienada. Esta doble perspectiva nos permite hablar de dos conceptos de "Modernidad": a) el eurocentrismo como ideología pues encubre su origen éticamente perverso, atribuyéndole a sucesos intraeuropeos el punto de partida de la Modernidad; b) una visión alterativa (Modernidad/Alteridad) que es mundial y explica como hecho fundamental la constitución del mundo "moderno" a partir de 1492.⁵

¿Cómo es que se da una filosofía propiamente latinoamericana? La Filosofía de la Liberación es el resultado de una coyuntura histórico-social bien definida que se hizo presente en el siglo XX. Sin embargo, la reflexión sobre la Conquista, su carácter perverso -de la cual somos todos los latinoamericanos resultado junto con nuestro "mundo de la vida"-, ya era elaborada por los primeros religiosos venidos de España. Bartolome de Las Casas, Gerónimo de Mendieta, entre otros son la proto-historia de la Filosofía de la Liberación, pues su discurso es todavía un discurso europeo que logra descubrir la persona del indígena; ellos son los primeros en hablar de la injusticia, de la maldad moral que se ejerció en la Conquista con los pueblos originarios de América, injusticia que repercute hasta nuestros días. Es en la periferia donde comienza el contradiscurso de la Modernidad y no en Europa como piensa Habermas.

La intelectualidad de esa época (fines del siglo XV y principios del XVI) se debatió entre la disyuntiva de considerar a los indígenas como hombres racionales o no; en este último caso -que fue por el que optaron- era necesario educarlos dentro de los márgenes europeos, o sea, "racionalidad" equivalía a "europeo" que subsume a lo "humano": ser europeo era contar con la "humanidad" y

5. Véase al respecto E. Dussel, **Europa, Modernidad y Eurocentrismo** (inédito) 1992.

la "racionalidad" en sí. Para lograrlo era menester, al ver de la gran mayoría española, la guerra como "purga", y así convertir a los indígenas de acuerdo a los valores y principios sancionados por la Iglesia y Estado españoles. Tal guerra, pues, era justa.⁶ Bartolomé de Las Casas rechazó tal actitud acusándola de irracional; el dominico argumentó que no hay motivo racional para hacerle la guerra a los hombres, sino que el único modo⁷ de convencimiento es la argumentación racional, el diálogo. Bartolomé descubre en el indígena a alguien nuevo, con un mundo nuevo también -"nuevo" en el sentido de "más allá de mi horizonte de comprensión". Esto es, descubre al indígena como Otro, como Alteridad⁸ que urge respetar y tomar en cuenta si es que se quiere entablar un diálogo éticamente bueno.⁹

Sabemos que las propuestas del dominico no fueron escuchadas y que el diálogo racional fue sustituido por una lógica de violencia, por una actitud irracional que llevaría a América, después de 500 años, a una situación de miseria, dependencia y explotación en su zona sur, situación que hoy vivimos todos los latinoamericanos directa o indirectamente. Este hecho histórico es el punto de partida ("genéticamente" hablando) desde el cual cobra sentido la Filosofía de la Liberación, pues sólo a partir de él nos constituimos como alienados (en el sentido que Salazar Bondy le da al término). Pero ¿en qué medida se relaciona ese hecho fundamental con la Filosofía de la Liberación hablando más estrictamente?

En los siglos XVI y XVII fueron sometidos en su mayoría los

6. Aquí nace "el mito de la Modernidad", véase E. Dussel, 1492:..., conferencia 5. Sepúlveda fue uno de los apologistas de esta "guerra santa".

7. **De Unico Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**, FCE, México, 1975. Vitoria en su **Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra**, Espasa Calpe, Madrid, 1946, acepta la guerra como medio para la evangelización, de Las Casas no la aceptó aun en este caso.

8. Este es un tema que desarrollaremos más adelante. La importancia que tiene la crítica de Bartolomé de Las Casas para Dussel queda patente en la conferencia 5 de 1492:..., cuyo argumento principal se basa en el contradiscurso del dominico. En una ponencia Dussel vuelve a reiterar lo fundamental que es la obra del religioso para la Filosofía de la Liberación: "Puede considerarse como la primera Filosofía de la Liberación, implícita, la crítica de la Conquista (1510-1553)", "Filosofía de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos" en **Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana** (Actas), Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1990, p. 21.

9. Véase K.O. Apel-E. Dussel, **Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación**, Siglo XXI, México, 1992, pp. 72ss.

pueblos originarios de América¹⁰ por España, Portugal, Inglaterra y Holanda principalmente. En este proceso un I. Wallerstein verá el comienzo del moderno "sistema-mundo".¹¹ Hombres de ultramar conquistaron y destruyeron millones de vidas, implantando su *ethos* en los sobrevivientes. Al pasar los siglos ese *ethos* se mezcló con los vestigios del "mundo de la vida" originario de América; de esta mezcla nacerá la cultura llamada por muchos "sincrética" cuyos representantes raciales son los mestizos. Las etnias sobrevivientes de la Conquista serán reducidas y expulsadas de las comunidades mestizas y criollas. Latinoamérica será un subcontinente que tendrá a los mestizos como su población mayoritaria. Los negros venidos del África como esclavos también serán objeto de rechazo y prejuicio por las comunidades raciales mayoritarias. Nótese que a pesar de ser pocos, los criollos ostentarán el poder tanto económico como político en Latinoamérica; esto es vital para comprender el desarrollo cultural de Latinoamérica.¹²

Vemos que con la Conquista de América se produce un "desquiciamiento" de razas y etnias; llega a haber, por decirlo así, un tipo de "jerarquía de castas" similar al de la India: las minorías étnicas (grupos sobrevivientes de la Conquista que no mezclaron con españoles, criollos o mestizos conservando su pureza racial), mestizos y criollos.¹³ Estos últimos serán las "cabezas" de las naciones latinoamericanas¹⁴ y constituirán las grandes oligarquías y burguesías de corte agrario. Por medio de esta descripción de etnias quiero mostrar que si la explotación y dominación en los siglos XVI y XVII era por parte de extranjeros -aun después de las llamadas emancipaciones nacionales que hicieron soñar a Bolívar con una sola América libre-, en la actualidad gran parte de ella

10. Sobre la resistencia indígena en Latinoamérica en y después de la Conquista véase E. Dussel, **1492:...**, conferencia 8, con muy buena bibliografía sobre el asunto.

11. Véase I. Wallerstein, **El moderno sistema mundial**, Siglo XXI (I), México, 1979.

12. Véase G. McClelland Foster, **Cultura y Conquista: la herencia española de América**, Universidad Veracruzana. Facultad de Filosofía y Letras, Xalapa, Ver., 1962; también Mariano de Carcer y Disdier, **Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola**, UNAM, México, 1958.

13. En el Museo de Historia Nacional (Castillo de Chapultepec) un cuadro de la Colonia representa al menos 15 grupos distintos de "cruzamientos" raciales, lo que nos demuestra que estaba presente la jerarquía racial.

14. Basta con observar quienes fueron los grandes emancipadores de América Latina: Hidalgo, Iturbide, Bolívar, etc.

es ejercida por los mismos latinoamericanos, esto es, por las llamadas burguesías nacionales. Sin embargo, hablar de burguesía "nacional" así como de "extranjera" supone ya un marco categorial sociológico y económico al menos. Por ello no entrare en detalles que no vienen al caso. Lo que quiero señalar es que en el proceso histórico-social que comienza con la Conquista y continua hasta nuestros días, se van definiendo dos "polos": las élites burguesas y el "bloque social" del **pueblo**, entendiéndolo por éste a los sujetos y comunidades que sufren la opresión y la explotación ya sea por la burguesía nacional o por la extranjera (y, por supuesto, por todos los medios de coacción que tienen a la mano, aunque es claro que dichos modos de coacción no son los únicos pero si los más importantes, pues condicionan a otros tipos de dominación, por ejemplo el pedagógico, el erótico, el político, etc.); no es necesario señalar que esta división -tal y como la presento- es muy pobre,¹⁵ pero basta para mostrar que existen los oprimidos y pobres como resultado de un proceso que arranca con la Conquista, y que constituyen a casi toda la población de Latinoamérica; y es en ellos en donde la Filosofía de la Liberación cobra sentido.

Las élites burguesas nacionales se piensan una extensión de los "centros de poder", o mejor dicho, de la Totalidad dominante; comparten su eurocentrismo y su prejuicio por lo popular, por lo tradicional¹⁶ y llegaron a compartir su desarrollismo (en 1961 Kennedy instaure la "Alianza para el desarrollo"). En fin, piensan en Europa y Estados Unidos desde su cruda realidad latinoamericana: es lo que Salazar Bondy llamó "ilusión antropológica".¹⁷

2. La importancia de las burguesías "emergentes", tradicionales y extranjeras en el proceso político-social de América Latina

Ahora se pretende señalar, muy someramente, el papel que

15. Para mejores y más precisas explicaciones sobre el asunto véase E. Dussel, "Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación" en *Latinoamérica* (México), n. 17 (1985), pp. 63- 107.

16. Esto es lo positivo para la Filosofía de la Liberación (Dussel y Scannone principalmente).

17. Véase A. Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 113.

garon las burguesías que llamamos "emergentes" (industriales), tradicionales (de corte agrario) y extranjeras (transnacionales), en la propuesta de una filosofía latinoamericana como Filosofía de la Liberación, ubicándonos, ante todo, en Argentina.

En Argentina, a finales del siglo XIX y comienzo del XX, se da el dominio de una burguesía articulada, con fuertes vínculos financieros, con Inglaterra; burguesía que conquistó la pampa para sí, constituyéndose en una burguesía agraria.¹⁸ Compuesta de criollos, esta burguesía gobernará a la Argentina durante casi un siglo.¹⁹ Ese dominio se entiende a partir del fuerte "puente" que había entre la burguesía nacional agrícola y la de Inglaterra, puente que se tendía por medio de las inversiones de éstas últimas; esto es, en Argentina había muchos intereses extranjeros en juego y la burguesía nacional agraria jugaba el papel de "cuidador" de esos intereses. Al comenzar el siglo XX Argentina se encontraba en una inmejorable posición económica.²⁰ Claro que la posición de Argentina -de sus burguesías- repercutía, de una u otra forma, en la población "en general". Como ya mencionamos, esa burguesía tenía a lo europeo como un modelo a seguir; las posturas de un José Ingenieros o Un Sarmiento son buen ejemplo del pensar argentino de aquella época.

A pesar del dominio que ejercía la burguesía agraria hubo pequeños brotes de rebelión, brotes que irán constituyendo el único movimiento que fue capaz de enfrentar a la burguesía y su dominio: el populismo en sus diferentes vertientes. Tal dirección política encuentra sus antecedentes en el UCR (Unión Cívica Radical), el PSO (Partido Socialista Obrero), los movimientos comunistas (como el Partido Comunista Argentino fundado entre 1918 y 1921),²¹ pero ante todo en el movimiento político -exclusivo de la Argentina- conocido como Justicialismo y que en ocasiones se le llama Populismo, y la más de las veces con mayor certeza, Peronismo. No hay que olvidar, sin embargo, los movimientos de cuño anarquista.

18. En México pasó algo similar: bajo el porfiriato cientos de indígenas son asesinados para "expropiarles" sus tierras.

19. Véase **Revolución y guerra: formación de una élite dirigente en la Argentina criolla**, Siglo XXI, México, 1979.

20. Véase A. Rouquié, et al, **Argentina hoy**, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.

21. Para una visión más cercana a la época de la Filosofía de la Liberación sobre el movimiento comunista argentino véase **Argentina frente a la dictadura de los monopolios y la opinión de los comunistas**, XIII Congreso del PCZ, Buenos Aires, 1969.

Es necesario hacer aquí un breve señalamiento pues en él se sustenta una tesis que vamos a manejar. En Argentina los movimientos socialistas, anarquistas y comunistas no alcanzaron el grado crítico y el poder de sus homólogos mexicanos, por ejemplo el movimiento anarcosindicalista (encabezado por los hermanos Flores Magón), propulsores de la Revolución Mexicana.²²

Los hermanos Flores Magón, Praxedis Guerrero y Emiliano Zapata representan el anarcosindicalismo, el anarquismo y el socialismo comunitarista respectivamente; sin embargo no lograron consumir sus proyectos pues no respondían a todo el pueblo, sino a sectores bien diferenciados -el obrero en el caso del anarcosindicalismo, sectores críticos de la clase media en el caso del anarquismo, o al campesino en el caso de Zapata, pero al campesino del sur de la república porque el del norte presentaba otras características económico-sociales. Al comienzo del siglo XX esos movimientos tomaron fuerza, sin la cual no hubiera sido posible la Revolución Mexicana. Y en efecto, fueron los anarcosindicalistas y los anarquistas los que "prendieron la mecha" de la Revolución, cuyo primer acontecimiento trágico fue la huelga de Cananea; luego vendrían las reacciones de las burguesías "emergentes" (Madero), reacciones que ya se venían dando desde fines del siglo XIX a causa de la política económica del porfiriato para con ellas, ya que se daban grandes facilidades a las burguesías extranjeras con el fin de que invirtieran el capital en nuestro país, relegando a las burguesías nacionales tanto "emergentes" como tradicionales (agrarias), éstas últimas con más relaciones con las élites porfirianas y extranjeras. Es decir, México fue durante la Revolución una lucha entre las burguesías "emergentes" y las tradicionales vinculadas a las extranjeras; lucha que dejó en segundo término a los movimientos verdaderamente populares (como el anarcosindicalismo, el anarquismo, el comunismo, el zapatismo y el villismo). Los asesinatos de Madero, Villa, Zapata, Carranza, Obregón y tantos más, fueron golpes estratégicos de las burguesías en pugna. El "caudillismo" era

22. Véase Fredo Arias de la Canal, **Flores Magón revolucionario; la Revolución Mexicana fue anarquista**, G. de Anda, México, 1977; también Armando Bartra, **Regeneración 1900-1918, la corriente más radical de la revolución de 1910 a través de su periódico de combate: R.F. Magón, P. Guerrero, Hadise**, México, 1972.

la última etapa de combate entre las burguesías antes de que la "emergente" triunfará definitivamente, subsumiendo en su proyecto a los movimientos populares.²³

Entonces, la Revolución Mexicana fue una revolución intra-burguesa: la burguesía joven, "emergente", industrial quitaría del poder a la burguesía agraria, oligarquica, tradicional. La nueva burguesía industrial impone su proyecto político-social al país, proyecto que con excepciones como el mandato de L. Cárdenas, abogaré por sus propios intereses, manipulando por medio de mecanismos de presión (grupos de choque, "charrismo" sindical, etc.) a los movimientos verdaderamente populares (Ferrocarilesros, movimiento estudiantil de 1968, la guerrilla en Guerrero, etc.). Su proyecto, apesar de tener en contra a muchos sectores de la población, continua hoy en día.²⁴

En Argentina, mientras México estaba en plena lucha revolucionaria, Hipólito Yrigoyen llega al poder (1916-1922); su gobierno no se articulará con los movimientos populares, sino por el contrario los reprimirá (como en el caso de la "semana trágica" de enero de 1919 en donde hubo revueltas obreras y su consecuente represión). En su segundo gobierno (1928-1930), Yrigoyen es derrocado por el primer golpe de Estado argentino del siglo XX; aunado esto a la crisis mundial del capitalismo de 1929, la burguesía agraria -que con la regencia de Yrigoyen se había mantenido a raya- vuelve a sustentar el poder. Al igual que en México²⁵, en Argentina campea el pensar positivista; durante el período que va del gobierno de Julio A. Roca hasta el segundo gobierno de Yrigoyen (de 1880 a 1930), el pensamiento inaugurado por Comte allá en Francia tendrá en Argentina actualidad.

23. Juan Rulfo ha plasmado ese desencanto del campesinado y del pueblo con los resultados de la Revolución mexicana en *El llano en llamas*, en especial "Nos han dado la tierra", FCE, México, 1983.

24. Sobre lo dicho véase *Cien años de lucha de clases en México, 1876-1976*, lecturas de historia de México, recopiladores Ismael Colmenares M. y otros, México; Ricardo Flores Magón, *La Revolución Mexicana*, Grijalbo, México, 1970; J. Womack, *Zapata y la Revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1962; A. Córdova *La ideología de la Revolución mexicana*, Era, México, 1973; F. Kartz, *La guerra secreta en México (I)*, Era, México, 1982. Sobre la apatía y escasa participación de la *intelligentsia* mexicana en la revolución véase E. Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1976.

25. En México llega a su fin un poco antes ese pensar gracias a la revolución; Vasconcelos y Caso son un buen ejemplo del nuevo pensar antipositivista; véase L. Zea, *El positivismo en México*, FCE, México, 1989.

La burguesía agraria dominará a la Argentina hasta 1943; en este mismo año la burguesía "emergente" (industrial), aprovechando la coyuntura que se hacía posible en virtud de la Segunda Guerra Mundial (situación que debilitó a la burguesía agraria pues su dependencia de Inglaterra era mucha: los capitales centrales habían aligerado la presión sobre sus extensiones periféricas), realiza el segundo golpe de Estado en junio de 1943; de 1943 a 1946 se gestará lo que conocemos como Peronismo. En 1945 Perón derrota a la Unidad Democrática (que incluía al PCA); para 1946 funda Perón un organismo (la IAPI) que controlará las exportaciones de cereales y carne, y en consecuencia, las divisas que producían éstas; tal actitud era una clara agresión a la burguesía agraria por parte de Perón. En este mismo año se da el primer gobierno de éste. Para 1947 se funda oficialmente el Partido Peronista. Entre 1945 y 1949 se elabora la base política del peronismo tomando cuerpo en el programa Justicialista²⁶ conocido como las "Veinte Verdades"; en este programa se encuentran tesis que van desde posiciones populistas, nacionalistas hasta socialdemócratas, pero sin ser en sí ninguna de ellas. En la primera tesis se dice que la patria es primero, luego el movimiento y por último el hombre, resaltando el carácter nacionalista; en otra se dice que la propiedad es una función social, tesis que va en contra de las oligarquías; la siguiente tesis es interesante: si te cuestionan los de adentro o los de afuera, qué es lo mejor de la Argentina, dí que es el pueblo; aquí hay una propuesta claramente populista. En 1949 el general Perón, en un discurso titulado "La Comunidad Organizada", critica a la filosofía liberal y al marxismo por despreciar lo individual.

La ideología Justicialista no contenía en sí una teoría revolucionaria, pero en la práctica sí llegó a tenerla, fundamentalmente en la relación entre el Justicialismo, el proletariado y la juventud de Argentina. Mas la carencia de una teoría revolucionaria hacía propensa a esta doctrina a la ambigüedad; de ahí que en su seno coexistieran corrientes pro-fascistas como la de López Rega; burocráticas como el Vandorismo y también proyectos revolu-

26. Véase **Justicialismo en Argentina: la ideología política de Juan Domingo Perón**, Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Texas, Austin Texas, (s.f.).

cionarios como los Montoneros y el llamado "Peronismo de base". El Justicialismo, a fin de cuentas, tenía su fuerza en la persona de Perón; de todas maneras fue el único movimiento en la historia de la Argentina que diera tantos frutos, políticamente hablando: logró ganarse al pueblo argentino, a sus obreros y a gran parte de la juventud. Quizá por este apoyo Perón haya dicho en 1948 que el Justicialismo era socialismo y que su meta era la justicia social, justicia para el pueblo.²⁷

En 1951 Perón es presidente de la Argentina por segunda ocasión; cuatro años después se realiza el tercer golpe de Estado -contraataque de la burguesía agraria al peronismo y a la burguesía industrial que se articulaba con áquel-, llevado a cabo por Leonardi bajo el grito de "Revolución libertadora". El triunfo de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, y la consecuente imposición de su hegemonía en el capitalismo mundial, volviendo su mirada de nuevo a sus periferias (América Latina, Asia y África), marcan el fin de los "populismos" en Latinoamérica y la implantación del concepto de "desarrollo" como teoría económica. Los años del positivismo ya pasaron, ahora "la" filosofía es la filosofía analítica. Es 1957 y en Argentina Frondizi es presidente; el desarrollismo es la doctrina a seguir.²⁸ En 1962 Frondizi cae bajo el cuarto golpe de Estado en Argentina.

Vemos, hasta aquí, que prácticamente la Argentina de la primera mitad del siglo XX, está entre dos extremos que se definen por la lucha del poder: la burguesía agraria-tradicional, que para la segunda mitad de siglo ya es una élite oligárquica, liberal y dependiente, ya no de Inglaterra, sino de los Estados Unidos; y la nueva burguesía industrial "emergente" que trata de articularse con las exigencias del pueblo argentino -caso del justicialismo. Esta lucha de burguesías que tiene como ámbito los golpes de Estado (¡cuatro en 32 años!), es el marco histórico-social en donde debemos de ubicar el surgimiento de la Filosofía de la Liberación, pues en virtud de esta lucha se exigía una posición verdaderamente crítica con respecto a esos dos extremos y todo lo que ellos implicaban

27. Véase Eugenio Moreno Heredia, *El fenómeno social del peronismo*, Documentos, Buenos Aires, 1966; también Juan V. Orona, *La dictadura de Perón*, Col. ensayos políticos-militares, 4, Buenos Aires, 1970.

28. Véase *Argentina a precio de costo; el gobierno de Frondizi*, prólogo de R. García Lupo, Buenos Aires, Ediciones Iguazú, 1965.

3. La Filosofía de la Liberación

Con la caída de frondizi llegamos al nacimiento de la Filosofía de la Liberación. La gran burguesía agraria se mantendrá en el poder en virtud de los golpes de Estado, lo mismo hará la burguesía industrial "emergente". Pero ¿qué pasa con la pequeña burguesía, con el proletariado, con el campesinado? Es claro que los proyectos de las burguesías en pugna no los incluían. En México éstos habían sido subsumidos en un proyecto de política paternalista que a medias satisfacía sus aspiraciones y que les impedía organizarse pues manipulaban (y manipulan) sus organismos por medio del "charismo" y los grupos de choque. En cambio en Argentina, no hubo subsunción alguna de estas clases en proyectos políticos; las burguesías peleaban para sí. El caso del peronismo es excepcional pero no olvidemos que se articuló con la burguesía industrial.

Con la presidencia de Onganía²⁹ las burguesías agrarias entran nuevamente al poder. Se facilita la inversión extranjera -como en el porfiriato mexicano-, en detrimento de los salarios internos; se limitan a las organizaciones obreras. En el onganiano las clases dominadas (trabajadores, campesinos y clases medias en cierta medida) fueron las menos favorecidas. La burguesía industrial, nueva, se encontró bajo el dominio de la gran burguesía agraria, ejerciéndose más presión a los movimientos obreros, a los campesinos y clases medias. El proyecto de Onganía era un proyecto pro-burguesía agraria, y como tal favorecía a las transnacionales, acentuando la dependencia de Argentina y dejando poco espacio al nacionalismo tan presente en el peronismo. Para mayo de 1969 acontece -como un año antes en México- el "Cordobazo";³⁰ con este trágico acontecimiento comienza un proceso que será irreversible: la conciencia política de un pueblo oprimido se hace más clara, crítica y empieza a actuar. No sólo Argentina sufrió esta "revolución", también en Europa -el París del 68: "sobre las barricadas, lo mismo que

29. Véase Gregorio Selser, *El Onganiano, la espada y el hisopo*, C. Montana, Buenos Aires, 1973; también Félix Luna, *De Perón a Lanusse (1943-1973)*, Planeta Barcelona, 1972.

30. *El Cordobazo, la larga marcha al socialismo*, E.R.P. Montoneros, F.A.R., Peronismo: historia, Difusión popular, Lima, 1973.

desde los muros de la Sorbona, señorearon, dueñas indiscutidas de la Revolución, las tres M: Marx, Mao, Marcuse"-³¹ Asia -con la Revolución cultural en China- y Latinoamérica -el movimiento estudiantil de México.³² Todos estos movimientos eran protagonizados por la juventud. Lo anterior nos sugiere que la pequeña burguesía argentina comenzaba a articularse con el pueblo -única opción real que tenía-, ello lo demuestra la progresiva resistencia estudiantil que empezó a darse en las universidades de Argentina. Ahora bien, ese ambiente "revolucionario" no se dió así nada más; detrás había ya toda una propuesta alternativa a las posturas imperialistas -en el sentido de Lenin- y de sus epígonos en América Latina: la teoría de la dependencia³³ hace que los latinoamericanos tomen consciencia de su verdadera situación, situación que era de subdesarrollo y dependencia, mostrando a su vez la falacia del desarrollismo; ésta consistía en la creencia de que nuestro estado de atraso era similar al que habían sufrido los países desarrollados en sus primeras etapas y que poco a poco habían logrado superar hasta llegar a su estado actual; la meta era, pues, seguir sus pasos y con seguridad llegaríamos a ser "desarrollados". La política de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial era una política desarrollista que fue acogida con gran beneplacito por las burguesías de los países latinoamericanos. Mas a finales de los 60's y principios de los 70's, comienza una fuerte crítica a esta doctrina, crítica que hacía ver que nuestro estado de subdesarrollo era el resultado de nuestra condición de conquistados, esto es, la Conquista nos llevó al estado actual de miseria. Somos dependientes y subdesarrollados por haber sido colonias y neocolonias en el presente: somos capitalismo dependiente.³⁴

31. P. Masset, **El pensamiento de Marcuse**, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972, p. 7

32. Véase **Cien años de luchas de clases en México**, tomo II, ya citado.

33. Para la interpretación actual de la dependencia por parte de Dussel véase **La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse**, Siglo XXI, México, 1985, pp. 371ss; *ibid.*, **Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63**, Siglo XXI, México, 1988, pp. 312ss.

34. Gunder Frank, Teotonio Dos Santos, Caputto, entre otros, fueron los primeros en estudiar el asunto, sin olvidar a Franz Hinkelammert con su **Dialéctica del desarrollo desigual**, ediciones universitarias de Valparaíso, 1972, y a Augusto Salazar Bondy con **La Cultura de la dependencia**, ya citada.

A su vez, el movimiento denominado Teología de la Liberación -que partía de la base puesta por la Teoría de la dependencia- repercutía fuertemente en el pueblo argentino -y latinoamericano en general- de gran arraigo católico. En la II Conferencia General del CELAM (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano) en Medellín (1968) se dice:

"Es el mismo Dios, proclaman los Obispos, quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión [...] América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse de violencia institucionalizada... No debe, pues extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos". 35

Filosóficamente hablando, no es la filosofía analítica la que servirá en esta coyuntura -a pesar de estar en boga-, sino la filosofía política de la Escuela de Frankfurt, filosofía que de alguna manera era crítica con el proyecto político y la cultura dominadora del "primer" mundo tomando como piedra de toque su irracionalidad. En esta ebullición de problemas políticos es en donde debemos ubicar la formación de la Filosofía de la Liberación, pero ¿cómo es que surge en este ambiente? Para responder a ello es necesario recurrir a la vivencia personal del filósofo que nos ocupa, pues sólo por medio de ella podemos darnos una idea de cómo nace tal filosofar.

Enrique Dussel se encuentra fuera de Argentina de 1957 a 1967 -no vive la presidencia de Frondizi, ni el cuarto golpe militar, pero sí el quinto, el de Onganía. En esos años estudia y se doctora en España (Madrid) y Francia (París), y recorre Israel; en su estancia en Medio Oriente escribe **El humanismo semita**³⁶ que es terminado ya de regreso en Argentina en 1969. En Israel, Dussel tiene una experiencia que influirá en toda su vida: vive y conoce el **ethos** del pueblo semita, **ethos** que a su vez se encuentra en el "ser" del europeo y por ende, en el "ser" latinoamericano. Una ex-

35. Citado por Germán Marquinez Argote en el ensayo preliminar a **Filosofía de la Liberación latinoamericana** de E. Dussel, Editorial Nueva América, Bogotá, 1979, p. 16; véase también Segundo Galilea, **Teología de la Liberación, ensayo de síntesis**, Indo-American Press Service, Bogotá, 1976; Phillip Berryman, **Teología de la Liberación**, Siglo XXI, México, 1989.

36. EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

perencia similar le acontece al escribir *El humanismo helénico*,³⁷ en 1962 y publicado hasta 1975; aquí ve también Dussel otra fuente de lo latinoamericano. Pero dejemos que Alberto Caturelli nos diga más sobre el Dussel anterior al filosofar de la liberación.

"Más joven aun, Enrique Dussel (1934-) distribuye su labor en cuatro temas claves: el tema del bien común tratado histórica y doctrinalmente; quizá en esa línea deba agregarse su preocupación por edificar una ética ontológica. Luego viene lo más importante: si distingo entre una Weltanschauung pre-filosófica y una filosofía de hecho, es claro que una antropología (y una filosofía) será la expresión de la Weltanschauung; tres humanismos puedo distinguir de ese modo: el semita, el griego y el cristiano.[38] Mientras el humanismo griego aparece constituido por una visión antropológicamente dualista aunque monista ontológicamente, en el cual el ser es 'permanencia y presencia' (ser eterno), el humanismo semita piensa el ser temporal, contingente y participando por Dios creante suponiendo la unidad antropológica y ética y la intersubjetividad (metafísica de la Alianza). El humanismo cristiano no es pues como una 'síntesis' de los anteriores, sino la plena evolución del humanismo semita, que permite descubrir al hombre en su radical unidad. Es muy evidente la importancia de las perspectivas abiertas en una especulación que está aún en elaboración y que le permite a Dussel afirmar sobre base firme la posibilidad de una antropología latinoamericana y dirigir las líneas de sentido de una historia de la Iglesia en Latinoamérica.[39] La actitud que corresponde en este caso es la espera de una obra sistemática que no puede tardar".⁴⁰

Caturelli sabe apreciar en la obra de Dussel anterior a la Filosofía de la Liberación una temática que se hará piedra de toque de su filosofar: Latinoamérica, pero no entendida al modo de Caturelli, "mudez entitativa que no 'dice' nada [...] lo puramente estante, mero dato no-existente",⁴¹ sino Latinoamérica como el punto de partida, arranque genético de un filosofar comprometido con una praxis concreta (en el sentido de la tesis 11 sobre Feuerbach de Marx); los estudios y experiencias de Dussel sobre el **ethos** semita, griego y cristiano le permiten abrir un campo al que es, de alguna forma, la síntesis real y concreta de ellos: América Latina.

37. EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

38. Sobre el cristianismo Dussel escribe un libro que completa a los dos anteriores: *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Editorial Guadalupe Buenos Aires, 1974.

39. Por ejemplo, entre sus muchas obras al respecto, tenemos: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967.

40. Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 268.

41. *Ibid.*, p. 10.

Caturelli hace otra observación importante sobre Dussel: su preocupación en aquellos días era elaborar una ética ontológica. En su estadía en Europa fue influido por pensadores como Jacques Maritain -en su primera época en donde se centraba en el problema del bien común-,⁴² y posteriormente por Edmund Husserl y el movimiento fenomenológico en general: "el método era la fenomenología: Husserl, del quien pude leer durante meses parte de sus manuscritos de ética en el Husserl Archiv de Lovaina, y Heidegger del cual dependí principalmente hasta 1970 y del cual adopté parte de su terminología en mis obras posteriores", así pues "al comienzo todo fue fenomenología: desde Max Scheler, a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriana había crecido mucho".⁴³

Hasta aquí tenemos a Dussel pensando "a la europea" en gran medida, pues tenía presente el problema sobre Latinoamérica todavía muy abstracto. ¿Cómo se da el salto a la Filosofía de la Liberación como filosofía latinoamericana? Como ya se menciona, en 1966 Dussel regresa a la Argentina -en la dictadura de Onganía-; para 1969 toma a su cargo la cátedra de Ética de la Universidad Nacional de Cuyo, que impartirá hasta 1975, año de su exilio. Expondrá, como lo anuncia su preparación, la ética europea en boga, pero ante todo Heidegger, de ahí que diga Caturelli que Dussel se preocupaba por construir una ética ontológica: siguiendo el método del Heidegger de *Ser y tiempo*, Dussel hace *Para una de-strucción de la historia de la ética*,⁴⁴ curso dictado en 1969 (bajo el supuesto de una filosofía de la liberación latinoamericana trataba de superar la ontificación de la ética mostrando el camino ontológico hacia una *ethica perennis*) y que será publicado tres años más tarde.

Para estas fechas Dussel se encuentra en plena "revolución": ya había acontecido el "Cordobazo" y la Teoría de la dependencia y la Teología de la Liberación hacían lo suyo. La pregunta que se

42. E. Dussel, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, Depto. De Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios, Resistencia-Chaco, 1967 (memoria de licenciatura), asunto que continuará en España (doctorado): *El bien común. Su inconsistencia teórica*, Universidad Central, Madrid.

43. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana" en *Latinoamérica*, (México), n. 10, (1977), pp. 85-86.

44. *Ser y tiempo*, Mendoza, 1972, también se publicó en la revista *Universidad* (Santa Fe, Argentina), n. 80 (1970), pp. 163-328 cuya versión utilizaré en el presente trabajo.

hizo Dussel fue ¿era coherente y realmente respondía su filosofía al momento coyuntural que se le presentaba? Y si no era así ¿cómo dar el cambio?

"En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de 'sociología de la liberación'? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?". 45

La influencia de la Escuela de Frankfurt permitió, como dice el mismo Dussel,⁴⁶ "politizar" la ontología heideggeriana;⁴⁷ y con el conocimiento de la obra del lituano Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*,⁴⁸ llegamos al nacimiento de la Filosofía de la Liberación; las anteriores influencias junto con la creciente oposición estudiantil y popular contra la dictadura de Onganía, eran los supuestos reales que pedía Dussel. Y en efecto, la lectura de Levinas por parte de un grupo de filósofos, entre ellos Dussel, le hace despertar -como Hume a Kant- del "sueño ontológico" heideggeriano (que bien podría ser dogmático). Levinas -discípulo de Husserl y Heidegger- superaba desde la fenomenología a la ontología de Heidegger a través de una filosofía de la Alteridad, filosofía que iba más allá del ser; el Otro, concepto fundamental en la propuesta levinasiana- se encarna ahora en el pobre⁴⁹ a ojos de Dussel y sus colegas. Así, la ética ontológica de Dussel pasa a ser meta-física de la Alteridad: el Otro se encarna en un pueblo oprimido y explotado, el pueblo argentino en particular y latinoamericano en general.⁵⁰

Con la gran oposición de las clases medias y pobres (organizadas en grupos obreros, sindicatos, asociaciones, etc.), el gobier-

45. E. Dussel, *art. cit.* p. 86.

46. Véase E. Dussel, "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación", en *Reflexao* (Campinas), n. 38 (1987), p. 28.

47. La "politización" de la ontología heideggeriana permite concretizar la abstracción de la misma; en este paso se da una doble superación: se va más allá de Heidegger y se concretiza la propuesta levinasiana del Otro en un marco real.

48. Salamanca, Sígueme, 1987.

49. Véase P. Sudar, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Facultad de Teología de la U.C.A., editorial Patria Grande, Buenos Aires, 1981.

50. Los cinco tomos de la *Ética* de Dussel quieren dar cuenta de ello.

no del dictador Onganía entra en crisis; la violencia se institucionaliza y son repremidos los movimientos en contra del gobierno. La juventud estaba en plena participación política y se manifestaba a través de la organización de cátedras, congresos, reuniones en las universidades en donde se trataban temas de índole política en claro desafío al sistema. El II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba (1971) era una clara muestra de esta actitud de crítica que habían alcanzado las clases oprimidas de Argentina con quien la pequeña burguesía (la clase media) se había solidarizado decididamente. La generación de filósofos de la liberación -O. Ardiles, H. Assmann, M. Casalla, H. Cerutti, A. Fornari, J.C. Scannone y el mismo Dussel entre otros-,⁵¹ representaban el cambio que se estaba dando en el ámbito intelectual de Argentina; cambio que no se mantenía en un nivel puramente abstracto, sino que se comprometía con una praxis real; de allí nacería una filosofía política latinoamericana crítica. Este grupo, claro es, no era homogéneo en sus propuestas, pero todos compartían algo en común: nacen del momento coyuntural de la Argentina dictatorial de fines de los 60's y optan por un filosofar latinoamericano como Filosofía de la Liberación.

Ahora bien, para 1971 Lanusse es presidente en Argentina. El peronismo cobra fuerza (por estas fechas el FREJULI, Frente Justicialista de Liberación, es fundado). En los siguientes dos años las juventudes peronistas serán las más activas y fuertes políticamente hablando, tanto que a su regreso Perón se apoyará decididamente en ellas. No es extraño que en virtud de su empuje político las juventudes peronistas se relacionaran, de alguna forma, con la Filosofía de la Liberación: la pequeña burguesía optaba por las clases oprimidas, y la Filosofía de la Liberación era un instrumento crítico contra el sistema opresor.

51. De Ardiles véase *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, 1988, *ibid.*, *Vigilia y Utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, Córdoba, 1989; de Cerutti *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983; de Parisí *La problemática de la cultura en América Latina. Ensayo de aproximación*, Bonum, Buenos Aires, 1974; de Scannone *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, *ibid.*, *Sabiduría popular: símbolo y filosofía* (no tengo a la mano la ficha completa). Para un visión en general del movimiento véase la obra *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Enfoques latinoamericanos, Bonum, 1973, en donde escriben todos los autores citados y otros más sobre la cuestión específicamente.

Y a pesar de que la Filosofía de la Liberación nace en un momento coyuntural, no se agota en él: algunos pensaron⁵² que era sólo expresión del peronismo -que identifican rotundamente con el populismo-, y que moriría junto con él. A estas fechas (1993) ya han pasado muchos años del peronismo (para ser más exactos: 33 años) y la Filosofía de la Liberación se encuentra en pleno diálogo con las filosofías europeo-norteamericanas ¿qué pasa? Simplemente que nuestra filosofía se ha ido adaptando a los problemas y situaciones que se le han presentado, pero su base sigue igual; Dussel nos dice al respecto:

"Sea cual fuere el origen histórico de un discurso filosófico, las categorías y la lógica misma del discurso tienen transcendencia relativa, autonomía propia, y por ello se muestra válida, pertinente para otras situaciones latinoamericanas -como Nicaragua, Salvador, y en general para la 'Revolución latinoamericana' que sólo acaba de comenzar". 53

En suma, la Filosofía de la Liberación nace como respuesta a un momento histórico que exigía una crítica sincera que se articulara con una praxis real; praxis que se anteponía al discurso teórico, praxis que pedía a los filósofos de la liberación tomar el papel de "intelectuales orgánicos" al modo de Gramsci, comprometidos con el pueblo latinoamericano; tal compromiso -como en el caso de Dussel- se llevará a cabo a pesar de exponer la vida misma.

4. La experiencia⁵⁴

En el período de gobierno de H. Cámpora -presidente por elección en 1973-, la Filosofía de la Liberación cobra presencia en las universidades de Argentina; a su vez, las juventudes peronistas

52. Como H. Cerutti en su obra ya citada, claro que no es aplicable al "sector crítico del populismo".

53. E. Dussel, **Una década argentina**, p. 31.

54. Entre 1971 y 1975 la producción filosófica de Dussel es muy prolífica; y es precisamente en estos años cuando escribe su mejor obra: **Filosofía ética latinoamericana**, t. I y II; los siguientes tres tomos serán publicados en el exilio. De este período es también **Método para una Filosofía de la Liberación**, refundición de **La Dialéctica hegeliana** (la primera editada por Sígueme, Salamanca, 1974, y la segunda por Ser y Tiempo, Mendoza, 1972).

tienen más fuerza política que nunca y a la Filosofía de la Liberación se le identificó con ellas, sin estar en realidad muy vinculadas. Y siendo la fuerza política más sólida la juventud empieza a ser perseguida; la llegada de Perón sólo provoca que el gobierno masacre a la juventud en la matanza de Ezeiza; la ala fascista del peronismo se encargaría de ello (López Rega y equipo). Cámpora no soporta la presión y renuncia. La juventud -al igual que en el México del 68- es el objetivo a eliminar; la política del gobierno era impedir cualquier nueva subversión, lo que equivalía a dejar a la Argentina sin nueva generación. En 1974 la violencia hacia la juventud se agudiza. Las matanzas y atentados empiezan a estar en boga. La ultra derecha del peronismo, específicamente el ala pro-fascista, comenzará a tomar las riendas del poder.

"Desde Ezeiza (20 de junio de 1973) para mí [dice Dussel] la suerte estaba echada, y la Filosofía de la Liberación que yo practicaba se tornó más y más crítica del peronismo de derecha". 55

Con la tercera presidencia de Perón (1973) las juventudes peronistas comienzan a experimentar un desencanto muy grande: Perón traslada su apoyo a la derecha peronista causante de la matanza de Ezeiza y protagonista del atentado con bomba al hogar de Dussel (2 de octubre) por "envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista" rezaba el panfleto dejado por el "Comando Rucci", perpetrador del hecho.

La Filosofía de la Liberación se tenía ya como una crítica nada favorable al gobierno, y menos si se vinculaba con las juventudes peronistas de tendencias izquierdistas. Su crítica mostraba la ambigüedad del populismo, ambigüedad -que no tiene que ver con lo abstracto y lo concreto- que remitía al discurso del mismo; la categoría **pueblo** debía ser rigurosamente analizada y clarificada; **pueblo** era algo más que la simple yuxtaposición de clases:

"La categoría 'pueblo' fue cobrando centralidad mayor. La mera categoría 'clase' no explicaba suficientemente lo que acontecía [...] Pueblo podía ser toda la nación contra el enemigo externo (como la China era pueblo ante el Japón), podía ser las clases oprimidas, podía ser la juventud ante la gerontocracia burocratizada. Las categorías ahora no eran una pura cuestión teórica". 56

55. E. Dussel, *Una década argentina*, p. 33

56. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", pp. 88-89.

Así, la Filosofía de la Liberación cobró (para desgracia de sus practicantes) tintes de criticidad muy aguda, criticidad que se articulaba con el pueblo argentino de aquellos días, oponiéndose abiertamente a las manipulaciones ideológicas del peronismo de derecha, buscaba, ante todo, mostrar el camino de la liberación, pero ello no sería posible si no se eliminaban los aparatos opresores, en este caso el peronismo de derecha pero también las burguesías que se articulaban con los centros imperialistas (Estados Unidos y Europa). De tal forma que la propuesta liberadora se propuso superar por medio de su aparato teórico a la filosofía europea y comenzar una filosofía verdaderamente latinoamericana (la influencia de Zea y Bondy es decisiva), así como mostrar y clarificar las categorías filosóficas que sirvan y lleven a Latinoamérica a la liberación vía una praxis real y concreta. No es nada raro, por lo tanto, que Enrique Dussel haya sido objeto de un atentado: su filosofar iba decididamente en contra del sistema, confirmando su gran compromiso práxico y no solamente teórico.⁵⁷

Perón, en estas fechas, daba la espalda a la juventud, y la violencia se incrementaba; los fascistas de López Rega se dedicaban a "barrer el campo" de toda posible oposición. La burguesía industrial se mantuvo en el poder y observó los acontecimientos desde "fuera", pues donde estaba Perón estaba ella; la gran burguesía agraria se encontraba sometida en espera de poder efectuar otro golpe de Estado. Para 1974 muere Perón y con él, el dominio de la burguesía industrial "emergente"; el ala fascista de la derecha peronista comienza -al modo de Stalin- una gran purga en contra de la oposición del pueblo argentino; Ivanissevich, nuevo ministro de educación, inicia la limpieza de disidentes en las universidades. En general, los asesinatos, secuestros y atentados campean. Se eliminó de manera material a todos los "subversivos". Dussel vive esta época en carne propia y nos dice:

"Nuestras clases en la Universidad de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas por muchos, muchos años en Argentina. Los asesinatos se acercaban, las bombas eran de escucharlas cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos... Susana Bermejillo...". 58

57. Para datos biográficos véase la excelente *Biografía* de M. Moreno, Española, (tesis doctoral) inédita, le agradezco poder consultarla.

58. E. Dussel, *Una década argentina*, p. 37. La opinión de Cerutti sobre Dussel me parece, a la luz de estas líneas, de irrespetuosa y difamadora. No todo filósofo de la liberación pudo articularse con lo que decía.

Para el 31 de marzo de 1975, Dussel es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo junto con otros profesores "disidentes"; durante dos meses vivirá temiendo por su vida y la de su familia. Se exilia, por fin, y en 1976 ya está en México, su nueva patria. En ese mismo año la gran burguesía agraria vuelve al poder por medio del sexto golpe de Estado en la Argentina.

Así termina una etapa, la etapa de la gestión y maduración -de forma cruel- de una filosofía, se comprometió con lo que decía, se hizo praxis antes que teoría porque su filosofar lo exigía. Su experiencia es la de 500 años: violencia y explotación, y, sin embargo, supo superar esa coyuntura y proyectarse fuera de Argentina, mostrando que América Latina es, ante todo, su pueblo oprimido y no sus élites burguesas, por ello al principio de este capítulo se hizo la distinción entre las diferentes etnias que conformaron después de la Conquista a las naciones del subcontinente, señalando la primacía de los criollos, que constituirían a las grandes burguesías. El proyecto de la Filosofía de la Liberación sigue en pie más que nunca y evoluciona, se perfecciona como toda propuesta que se nutre de la experiencia.

5. Perspectivas

Nuestra filosofía es una propuesta que nace en un momento histórico bien definido: la dictadura militar de Onganía (1969-1971); he querido señalar que su aparición está condicionada, no absolutamente, por esta situación en la Argentina. Y en efecto, ese proceso que va de Julio A. Roca hasta la constitución del Justicialismo como movimiento articulado al pueblo argentino, posibilita la concientización de un sector de la sociedad argentina: las clases medias.

Sin duda alguna, los filósofos de la liberación pertenecían a la clase media o pequeña burguesía; y la constante lucha entre las burguesías "mayores" (agrarias y "emergentes"), había dejado sin proyecto a esta clase. El haber sido objeto de represión junto a las clases pobres hace que se solidarice y opte por ellas. Fue una experiencia, a mi ver, en donde se dan cuenta que el pueblo también son ellos; descubren al pobre, al oprimido y su po-

tencial de lucha; descubren, a su vez, la dependencia cultural y económica que a las burguesías no les causaba preocupación alguna; la filosofía es así la exigencia de una reflexión que asuma la negatividad histórica de América Latina, cooperando en la lucha por su cancelación.

A partir del II Congreso Nacional de Filosofía en Argentina (Córdoba), seguido de las Semanas Académicas del Salvador en 1971 y 1973, contando con la presencia de filósofos de otras naciones latinoamericanas -como Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada y Leopoldo Zea-, la Filosofía de la liberación deja de ser "argentina" y se proyecta a toda Latinoamérica.⁵⁹ En 1976 Dussel llega a México y comienza la elaboración sistemática del **corpus liberador**: reedita **Para una ética de la liberación latinoamericana**⁶⁰ en sus primeros dos tomos y completa el tercero que se edita aquí,⁶¹ el tomo IV⁶² será editado en Colombia así como el tomo V.⁶³ En 1977 escribe **Filosofía de la Liberación**,⁶⁴ exposición clara y madura de su filosofar. Al comenzar la década de los 80's, Dussel sigue perfeccionando su Filosofía de la Liberación; en 1980 publica **La pedagógica latinoamericana**,⁶⁵ así como **Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico**,⁶⁶ **Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación**,⁶⁷ y ya para 1984 publica **Filosofía de la producción**.⁶⁸

Para mediados de la década comienza el gran cambio en el pen-

59. Sobre el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba se publicó el libro **La filosofía actual en América Latina**, Grijalbo, México, 1976; Leopoldo Zea escribirá después de estas reuniones "La filosofía latinoamericana como filosofía de la Liberación" en **Stromata** (Buenos Aires), n. 4 (1973) y "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana" en **Dianoia** (México), n. 20 (1974).

60. Los tomos I y II así titulados fueron editados por Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; en México cambia el título a **Filosofía ética latinoamericana**; tomo I: **Presupuestos de una Filosofía de la Liberación**, Edicol, México, 1977; tomo II: **Accesos hacia una Filosofía de la Liberación**, Edicol, México, 1977.

61. **De la erótica a la pedagógica**, Edicol, México, 1977.

62. **Política latinoamericana**, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979.

63. **Arqueológica latinoamericana (antifetichismo metafísico)**, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979.

64. Edicol, México, 1977.

65. Nueva América, Bogotá, 1980. Antes de 1980 aparecen también **Religión**, Edicol, México, 1977; **Filosofía de la poiesis**, UNAM, México, 1978; **Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana**, Extemporáneos, México, 1977.

66. Nueva América, Bogotá, 1980.

67. Nueva América, Bogotá, 1983.

68. Nueva América, Bogotá, 1984.

sar de Dussel (su segunda "ruptura teórica, la primera es Emmanuel Levinas): la incorporación de Karl Marx -que había sido entendido erróneamente- en el horizonte de la Filosofía de la liberación. La publicación de tres obras⁶⁹ sobre **todo** Marx nos habla de la gran capacidad de Dussel y señala, antes que nada, lo vital que es Marx para la filosofía y praxis de liberación.

Hoy el diálogo sigue con Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty, Taylor, Vattimo y demás filósofos del Norte;⁷⁰ no sabemos hasta dónde puede llegar la Filosofía de la Liberación pero es seguro que será muy lejos.⁷¹

69. La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse", Siglo XXI, México, 1985. Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI, UAM-I, México, 1988. El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital", Siglo XXI, UAM-I, México, 1990.

70. Sobre esto se ha publicado *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, op. cit. Como inéditos he manejado *Hermenéutica y Liberación. De la "Fenomenología hermenéutica a una 'filosofía de la liberación'"*, diálogo con Paul Ricoeur, 1991; *Una conversación con Richard Rorty...* Desde el sufrimiento del Otro, 1991; *Proyecto ético filosófico de Charles Taylor. Ética del discurso y filosofía de la liberación*, 1993; "Con" Vattimo "más allá" de Vattimo, ponencia presentada con motivo de la visita del filósofo italiano a la UAM-I en 1993.

71. Para más detalles bibliográficos remito a la excelente compilación *Hacia una bibliografía de la Filosofía de la Liberación* de Mariano Moreno (tesis doctoral, España, 1993), en donde se cita toda la producción en libros, revistas, actas de congresos, etc., sobre la Filosofía de la Liberación en general, y de Dussel en particular.

CAPÍTULO II

LOS ANTECEDENTES DE LA PROPUESTA DUSSELIANA

1. ¿Evolución o ruptura?

El pensamiento filosófico de Enrique Dussel¹ tiene una trayectoria que me gustaría llamar "discontinua", esto es, en él hay grandes cambios o "rupturas";² pero a la vez se mantienen, "sobreviven", temas, categorías, etc., con significados nuevos. Lo que quiero decir es que después de una ruptura la problemática cambia radicalmente, manteniéndose, sin embargo, el lenguaje y las categorías de la anterior problemática pero cobrando sentido desde los supuestos nuevos. Hay temas claves que seguirán presentes aun después de un cambio radical. Con esto se quiere señalar la siguiente tesis: no hay en el pensamiento de Dussel evolución homogénea en el sentido de que lo escrito por él hace 30 años tenía incoados los elementos para su actual **Ética** y filosofía de la liberación.

1. Quisiera indicar que este capítulo versará sobre el desarrollo intelectual de Dussel y no propiamente de su vida personal, aunque es claro que es difícil separar un tema del otro; lo que intentaré será una descripción de la génesis de su pensamiento desde sus primeras obras filosóficas hasta la ética de la liberación. Con "génesis" no quiero dar a entender que su pensamiento se desarrolló en una "línea continua" desde una problemática antropológica (como veremos más adelante) a una estrictamente ética (que subsume, sin embargo, a la anterior problemática desde un nuevo "paradigma"). Las alusiones a la vida de Dussel se harán en tanto que ayuden a comprender más la cuestión filosófica. Para datos sobre su vida véase el capítulo I de este trabajo, asimismo la excelente **Biografía** de M. Moreno, ya citada. Véase también E. Dussel, **Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación**, pp. 7-19; Germán Marquinez Argote, "E. Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana" en E. Dussel, **Filosofía de la liberación latinoamericana**, Nueva América, Bogotá, 1979, pp. 5-51; R.J. Ramos, "Prólogo" en E. Dussel, **Filosofía ética latinoamericana**, IV, pp. 7-13, etc.

2. Utilizo la noción de "ruptura" en el sentido que le da G. Bachelard en su **Epistemología** (Anagrama) y en la **Filosofía del no** (Amarrotu). Como sabemos L. Althusser -discípulo de Bachelard- utilizará esta noción en sus estudios sobre Marx; en ningún modo quiero proceder como él -superficialmente- en este trabajo, digo "superficialmente" pues Althusser habla de "ruptura epistemológica" en Marx en un sentido unilateral: no define si la ruptura se da en un nivel ontológico -que es el fundamental- o del aparato lógico o problemática nueva con fundamento idéntico. En seguida expondré esto con más detalle.

La idea de "ruptura" en Dussel nos viene sugerida por los textos mismos del filósofo. La "problemática" o "paradigma" mienta el conjunto de conceptos que utiliza una teoría o un pensador en un determinado momento de su desarrollo; así la problemática se refleja en varios niveles o aspectos fundamentales: en la manera de plantear los problemas, lo que confiere a las respuestas un determinado carácter, y la terminología que se adopta dentro de la problemática. Es decir, en toda propuesta podemos distinguir claramente estos tres niveles: la problemática, carácter inmanente de las respuestas y terminología adoptada.³ Como se podrá apreciar, la terminología es la que tiene mayores posibilidades de sobrevivir al cambio de una problemática a otra. Toda teoría mantiene una estricta relación con el sistema conceptual utilizado; por lo general muchos autores (como Marx, Husserl, Scheler, Heidegger, etc.) mantienen dentro de sus propuestas términos acuñados por otras filosofías o teorías pero dotándolas con nuevos significados.

La ruptura se refiere al cambio, mutación, del fundamento de la problemática o paradigma. Kuhn a mostrado cómo estas rupturas -que él llama "revoluciones"- son las causantes de la sucesión de problemáticas en las ciencias positivas. En Dussel encuentro tanto ruptura "epistemológica" (la manera de abordar y tratar la problemática) como "ontológica" (mutación del fundamento que mienta en última instancia la comprensión del ser del pensador); toda problemática se sustenta en una ontología más que en una epistemología, ésta queda "englobada" por aquella.⁴ Aclaremos lo dicho: hay ruptura epistemológica porque el método utilizado para conocer su objeto cambia radicalmente; en Dussel, del problema del "ser" latinoame-

3. Estas divisiones pueden encontrarse "entre líneas" en la obra de Bachelard **La formación del espíritu científico**, Siglo XXI, México, 1984, así como en la obra de Althusser **La revolución teórica de Marx**, Siglo XXI, México, 1968 (traducción al castellano de Pour Marx, Maspero, París, 1965). Sin embargo, quien las trata temáticamente es Albert Roies en su **Lectura de Marx por Althusser**, Editorial Laia, Barcelona, 1974, pp. 71ss.

4. Esta tesis ya viene sugerida en la obra de Kuhn **La estructura de las revoluciones científicas**, FCE, México, 1971, cap. X: "Las revoluciones como cambios del concepto del mundo", pp. 176ss. Dussel criticará fuertemente el análisis althusseriano por no dar cuenta de este nivel "ontológico" en **Para leer "El Capital"**, Siglo XXI, México, 21a. ed., 1988. Véase E. Dussel, **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**, pp. 312ss., también **ibid.**, **Método para una filosofía de la liberación**, Editorial Universidad de Guadalajara, México, 1991, p. 135, notas 113 y 114.

ricano, cuestión que se ubicaba en un nivel muy abstracto y ambigüo, se pasa a la problemática de la "liberación" latinoamericana que, a su vez, muestra otro cambio: de Heidegger a Levinas. Hay ruptura epistemológica en tanto que cambia el objeto de la investigación y el modo o carácter de la misma. Ahora bien, la ruptura ontológica se refiere, como ya indiqué, al cambio del sentido del ser (del mundo en general); Kuhn ha señalado que un cambio de paradigma supone también un cambio en la forma de entender el mundo (comprensión del ser para Heidegger en cierto sentido). Es claro que no todo cambio a nivel epistemológico supone uno a nivel ontológico, por ejemplo puede haber un cambio en la manera de tratar el objeto sin que la comprensión del ser (noción un tanto ambigua pero en cierta manera adecuada) cambie. Husserl en las *Ideen*⁵ adopta decididamente una postura neokantiana, sin embargo, ello no alteró su fundamento último en la concepción de la fenomenología: siguió sosteniendo a la subjetividad trascendental como piedra de toque.⁶

En Dussel no hay una continuidad como la pudo haber en Husserl o en Marx. Su ruptura es tanto a nivel epistemológico como ontológico. En la gran ruptura (Levinas) la terminología heideggeriana sobrevivirá, pero el fundamento último cambiará radicalmente. Esto queda ejemplificado excelentemente en un solo paso que en realidad son dos: la adopción de la problemática levinasiana sobre el Otro y la modificación del método de investigación; en el primer caso se da el cambio en su proyecto de una ética ontológica, en el segundo el planteamiento del método "analéctico". Así el paso de la ontología a la metafísica entendida como ética supone una total revisión y modificación de su aparato categorial y lógico. Tomemos como ejemplo de los cambios radicales que hubo en el pensamiento filosófico de Dussel el caso de Marx: desde sus primeras obras y artículos podemos encontrar una clara tendencia antimarxista,

5. Me refiero a *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, publicada originalmente en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, vol. I, 1913, editado en castellano como *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962.

6. Véase la interesante exposición de W. Tatarkiewicz, "Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl" en *Cahiers de Royaumont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968,

postura que mantendrá aun dentro de la **Ética**;⁷ su antimarxismo quizá le fue impuesto por una mala recepción de las tesis marxianas, pienso que antes de rechazar a Marx mismo, rechazaba el "marxismo" latinoamericano dogmático de cuño tanto leninista como althusseriano; estas posturas deformaron a Marx reduciéndolo a manuales (como el célebre manual de Marta Harnecker **Los conceptos elementales del materialismo histórico**, Siglo XXI, México, 1969), y será a este Marx deformado al que Dussel criticará (al Marx "ismo"). Nuestro filósofo llegó a decir que " el marxismo es incompatible no sólo con la tradición latinoamericana sino con la Metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y, como tal, es intrínsecamente incompatible con una Metafísica de la Alteridad".⁸ Más adelante, en este mismo texto, afirmará su confianza en un socialismo criollo latinoamericano.⁹ Esta postura discriminatoria (¿no supone criollo un cierto racismo, o si se quiere, separación, con respecto a lo indígena y lo mestizo) es totalmente opuesta a la sustentada por Dussel 10 años después (1985) en sus estudios sobre Marx. En **La producción teórica de Marx**, encontramos que el filósofo y economista de Tréveris tuvo presente la cuestión de la Exterioridad/Alteridad a tal grado que es el fundamento mismo de su propuesta (véase en la obra citada pp. 337ss.) Esta tesis -dicho sea de paso, opuesta a toda la tradición marxista: Korsch, Lukács, Althusser, Kosik, etc.- está en el fondo de las tres obras sobre Marx de Dussel. Así, por ejemplo, tenemos la siguiente afirmación en **La producción teórica de Marx**:

"El trabajo vivo, el trabajador mismo como otro que el capital, que el capitalismo; la clase trabajadora como otra que la clase capitalista; la nación periférica (Africa, Asia, América Latina) como otra que la nación capitalista (Inglaterra, Francia). La 'exterioridad' es 'alteridad': ser otro en tanto distinto a la totalidad establecida, dominadora, existente desde sí y por sí: el capital".¹⁰

Ahora Marx tiene una gran pertinencia en América Latina; su

7. Véase E. Dussel, **Filosofía ética latinoamericana** (en adelante FEL), t. II, pp. 45ss. FEL-I, p. 36.

8. E. Dussel, "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana" en Dussel-Guillot, **Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas**, p. 41.

9. Véase *ibid.*, p. 45.

10. p. 339.

obra se hace necesaria para la liberación: "en América Latina, el 'pauperismo del trabajador alienado' vive todavía esa miseria [...], [es] la miseria del mundo periférico. Es por ello que entre nosotros Marx es pertinente -y crecerá su pertinencia por muchos decenios todavía".¹⁰

Los textos hablan por sí mismos. A tales cambios radicales me quiero referir cuando hablo de "ruptura"; en el caso de Levinas la cuestión es mucho más clara como indicaré más adelante. Quiero, sin embargo, hacer incapie en la recurrencia de temas que siendo anteriores a los dos grandes rupturas dusselianas (que son, según el que escribe estas líneas, Levinas y Marx), no son desechadas, sino reincorporadas en esos nuevos paradigmas, como es el caso de la antropología filosófica -que se mantendrá hasta su actual pensamiento-, la noción de una filosofía de la creación, la persona tal y como es concebida en el semito-cristianismo, la dialéctica hegeliana como la máxima expresión de la lógica de "lo Mismo", algunos tópicos del modelo aristotélico de la ética, la ontología fundamental heideggeriana y muchos temas más. Entonces creo que la tesis sobre la discontinuidad en el pensamiento de Dussel está lo bastante respaldada: los temas propios de la época de "pre-liberación" (antes de 1969-70) son distintos a los de la "liberación"; su búsqueda se centró en encontrar y dar cuenta del "ser" latinoamericano y su lugar en la historia, esto es, trabajó en el proyecto de una "antropología latinoamericana" y la historia de la misma. La liberación estaba aun muy lejos.

2. Weltanschauung y antropología filosófica

En España (1957-1959), Dussel realiza su tesis doctoral (El bien común. Su inconsistencia teórica, Universidad Central, Madrid), profundización y ampliación de su tesis de licenciatura (La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles, Depto.

11. E. Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, p. 323, subrayado nuestro.

de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios, Resistencia-Chaco, 1967). Nuestro filósofo se encontraba por esos años en una línea de preponderancia neotomista. Y en efecto, sus principales autores en esa época podían considerarse dentro del movimiento del neotomismo, que cobrara fuerza tras la publicación de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879). Su primera gran figura fue Désire Mercier, pero en quien tomo más ímpetu fue con el francés Jacques Maritain cuyo pensamiento está presente en el Dussel de la tesis doctoral en España.¹² La cuestión del movimiento neotomista y su posible influencia en Dussel la dejare de lado pues sale de los límites del presente trabajo; sin embargo, no olvidemos que pensadores como K. Rahner, Teilhard de Chardin, M. Blondel y C. Tresmontant (no necesariamente ligados directamente al neotomismo pero sí al movimiento filosófico católico) son un aspecto de la filosofía de Dussel que no se ha estudiado; la llamada "filosofía cristiana"¹³ (bajo la cual podríamos incluir no sólo, pero sí principalmente al neotomismo) no nos debe hacer caer en la equivocación; por ejemplo, Daniel E. Guillot ha dicho que la filosofía de Dussel es "una filosofía cristiana de la liberación";¹⁴ Guillot no se preocupa en aclarar el término "filosofía cristiana". Yo lo definiría así: con él se designan las estructuras intencionales propias de la cosmovisión cristiana que incluye una antropología, una teología y, por supuesto, una reflexión filosófica. Si hay algo de "filosofía cristiana" en Dussel esta se encuentra en la forma de

12. Las obras de Maritain que pudieron influir en Dussel en estos años serían *El humanismo integral* (varias ediciones en castellano) y *La persona y el bien común* (en francés: *La personne et le bien commun*, D. de Brouwer, París, 1947).

13. Sobre este asunto tan interesante como complicado pueden consultarse M. Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966; *ibid.*, *La philosophie et l'Esprit chrétien*, PUF, París, 1944 (I), 1946 (II); sobre Blondel véase F. Lefevre, *L'itinéraire philosophique de M. Blondel*, Spes, París, 1928, J.C. Scannone, *Sein und Inkarnation - Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondel*, Freiburg-München, 1968; E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, RIALP, Madrid, 1977, *ibid.*, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962; C. Tresmontant, *Orígenes de la filosofía cristiana*, Editorial Casal I Vall, Andorra, 1963, *ibid.*, *La crisis modernista*, Herder, Barcelona, 1981; un libro muy ilustrativo es el de la correspondencia entre Blondel y de Chardin, *Blondel et Teilhard de Chardin, correspondance commentée*, Henri de Lubac (ed.), Beauchesne, París, 1965; sobre un panorama general véase J. MacQuarrie, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 1985.

14. Véase el "prologo del traductor", p. 4 en E. Levinas, *Humanismo del Otro Hombre*, Siglo XXI, México, 1974. Subrayado nuestro.

una "filosofía de la creación" en el mismo sentido que tiene en Tresmontant y Teilhard de Chardin; esta filosofía incluye una visión del hombre: una antropología. Por ejemplo en **FEL** así como en **Método para una filosofía de la liberación** (en adelante **MFL**), en repetidas ocasiones alude a la creación como criterio ético extremo: la Exterioridad/Alteridad de **YHWH** (o también **YHVH** que tradicionalmente -dentro de la cultura hebrea por supuesto- se lee como **Adonai**, "el Señor"; señalo esto porque Dussel* raramente el término Dios para designar al Creador; así, señala con respecto a la crítica sobre el particular de cierto estudioso: "nuestro crítico C. [Cerutti] se ensaña una y otra vez en probar nuestro clericalismo ("deísta", "populista fedeísta"; nombra repetidamente a "Dios" en sus páginas -siendo que yo en mis trabajos filosóficos soy parco en ese nombre porque, como lo he dicho, es de origen indoeuropeo)".¹⁵ **YHWH** designa para los semitas (hebreos) el sagrado Tetragrámaton, diferenciándolo estrictamente de los dioses de otras culturas), presente también en Emmanuel Levinas: la creación *ex nihilo*.¹⁶

Para 1959 Dussel partirá hacia Medio Oriente y permanecerá hasta 1961. Para comprender su producción filosófica en este periodo, debemos tener en mente que su intención era dar cuenta del "ser" latinoamericano:

"El descubrimiento de la miseria de mi pueblo [que en realidad tematiza hasta 1969 como veremos más adelante], percibido desde mi niñez en el campo casi desértico, me llevo de Europa a Israel. Descubrí, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra **América en la historia**, que 'América Latina está fuera de la historia'. Era necesario desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto".¹⁷

Dussel consideró que para dar cuenta de América Latina debía volver a las fuentes de las cuales se "nutrió" la cultura hispana: lo griego y lo semita. "Me interne en el Medio Oriente -ya que permanecería dos años trabajando entre árabes en Israel, y viviendo en Líbano, Siria y Egipto- para descubrir en el **ethos** del hombre del

15. E. Dussel, "Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación" en **Latinoamérica** (México), n. 17 (1985), p. 72, nota 19.

16. Véase E. Levinas, **Totalidad e infinito**, p. 87.

17. E. Dussel, **Hermenéutica y liberación. De la fenomenología hermenéutica a una Filosofía de la Liberación** (diálogo con Paul Ricoeur), p. 11; en este sentido escribe un artículo en **Revista de Occidente**: "Iberoamérica en la Historia Universal", n. 25 (1965), pp. 85-95.

* [usa]

desierto los antecedentes del español, del criollo, de mi América Latina, horizonte siempre presente en mi experiencia del Mediterráneo".¹⁸ Para él las culturas semitas, helénicas junto con la cristiandad, constituyen gran parte de lo que llama "proto-historia" de Latinoamérica.¹⁹ Estas tres grandes *Weltanschauungen*²⁰ serán el tema central del proyecto antropológico de Dussel: elaborar una antropología latinoamericana a partir de un análisis reconstructivo de sus orígenes. Sin embargo podríamos acusar a Dussel -en estos años- de cierto eurocentrismo "mitigado", pues olvidó otra *Weltanschauung*, la más importante para Latinoamérica: la de los pueblos indígenas (aztecas, incas y tantos otros). Mas si consideramos su obra reciente 1492: el encubrimiento del Otro, una justa valoración de las cosmovisiones de los pueblos originarios de América, centrada especialmente en los aztecas e incas, 30 años después de comenzado ese proyecto, tendríamos una visión completa de las diferentes fuentes que constituyen el "ser" latinoamericano: lo semita, lo helénico, lo cristiano y lo indígena.²¹

Como podemos apreciar, las *Weltanschauungen* tienen una estrecha relación con la antropología, pues cada una concibe de forma distinta al hombre; su lugar y función varía dependiendo de los supuestos intencionales que radican en la estructura última de cada cultura.

18. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana" en *Latinoamérica* (México), n. 10 (1977), p. 84.

19. Véase E. Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (en adelante DAC), p. 10; también FEL-III, pp. 28ss.

20. Sobre este término nos dice Walter Kaufmann: "*Anschauung*, que actualmente está firmemente arraigado en el inglés [y, en cierta medida, también en el castellano] filosófico como 'intuición', tanto en las traducciones de Kant como de otros filósofos alemanes, procede de *anschauen*, que significa 'mirar a'. De ahí que *Weltanschauung* suele verse por 'visión [o concepción] del mundo'", en Hegel, Alianza Editorial, Madrid, 4ª edición 1985, p. 154.

21. En DAC, p. 21, nota 14, Dussel señala: "Este 'proceso de racionalización' de los aztecas, por ejemplo, no alcanzó a transponer el umbral de una teogonía poco organizada", posición muy distinta a la que mantiene actualmente: "Buena parte de las creencias de los Tlamantinime coincidían con las populares y las de las clases dominantes política, guerrera y comercial [...], pero otras eran producto de una racionalización altamente conceptualizada y abstracta que desarrollaron los Tlamantinime en el Calmecac". 1492:..., pp. 165-166; adelante, en esas mismas páginas dice que tenían una "estricta razón filosófica"; esto apoya nuestra tesis de las rupturas en Dussel: hay cambios radicales y no tanto una evolución homogénea de temas.

La antropología filosófica busca analizar y dar cuenta del **status** del hombre en esas cosmovisiones, exponiendo los supuestos en los cuales se sustentan dichas estructuras; es decir, estudia al hombre dentro de las estructuras pre-científicas o cotidianas (el **Lebens welt**²² de Husserl) que constituyen el basamento incuestionable de toda visión del mundo. En la época en que Dussel comienza su estudio de las **Weltanschauungen**, la fenomenología era el paradigma a seguir en filosofía. Así elaboró su análisis antropológico desde los argumentos de la corriente fenomenológica. En un artículo de 1966 sobre antropología filosófica,²³ Dussel dividirá a la filosofía, desde criterios estrictamente fenomenológicos, de la siguiente manera: Filosofía de la Naturaleza (filosofía del cosmos físico y filosofía del mundo viviente); Antropología filosófica (región de las cuestiones humanas); Ética y Estética (entendiendo a la primera como teoría de los valores: axiología); Lógica, Filosofía del lenguaje y Ontología.²⁴ Cuando escribe este artículo ya había elaborado el **El humanismo helénico** (en adelante HH) y **El humanismo semita** (en adelante HS) a los cuales remite para hacer una afirmación crucial: el dualismo cartesiano impidió la consolidación de la antropología como una disciplina filosófica, instaurándose en su lugar la Psicología como residuo del dualismo indoeuropeo cuerpo/ama. En cambio las concepciones unitarias del hombre de los pueblos semitas sí permiten esbozar los principios de una antropología filosófica; tal concepción pasó del judaísmo al cristianismo y de éste a las exégesis patrísticas y a las **summas** medievales. Entonces, para Dussel la antropología filosófica sólo es posible si se entiende al hombre como unidad viviente. El dualismo indoeuropeo, que encuentra expresión filosófica en la distinción cartesiana entre la res

22. el asunto es tratado temáticamente por Husserl en **Krisis der Europäischen Wissenschaften** aparecido en la **Husserliana**, vol. VI, en castellano: **Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**, Folios ediciones, México, 1985; una excelente exposición sobre la relación entre el Husserl de la **Krisis** y la antropología filosófica es la de J. Wild, "La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas" en **Cahiers de Royaumont: Husserl**, pp. 239ss.

23. E. Dussel, "Situación problemática de la antropología filosófica" en **Nordeste** (Resistencia), n. 7 (1965), pp. 101-130.

24. Véase **ibid.**, pp. 105-106.

extensa y la *res cogitans*,²⁵ entrará en crisis a finales del siglo XIX; de ahí que la antropología filosófica se considere una disciplina contemporánea. Otro punto importante es que aquí ya encontramos la oposición entre lo griego (indoeuropeo) y lo hebreo (semita) a la que tanto recurrirá Dussel y que hallaremos también en el pensamiento de Levinas (Dussel opuso lo semita a lo griego pero no logró tematizar una ética más allá de la racionalidad griega -como ontología-, Levinas si pudo y en este sentido radica la importancia del lituano).

Ahora bien, nuestro filósofo afirma en su artículo que fueron las disciplinas positivas, y en especial la biología, uno de los factores más importantes que contribuyeron al nacimiento de la antropología filosófica.

"Nuestra visión del mundo ha cambiado debido al desarrollo de las ciencias positivas. El dualismo que habíamos heredado de las metafísicas antiguas se manifiesta cada vez más, a la luz de nuestro conocimiento objetivo de la realidad, como una idea de origen mítico, religioso, esencialmente subjetivo y afectivo. No tiene importancia objetiva. Las ciencias, a medida de su progreso, están llamadas a rechazar este dualismo en todos los planos".²⁶

La biología, por ejemplo, toma al hombre como totalidad viviente en interacción con su medio ambiente; la tesis cartesiana de las dos sustancias no llega a comprender la esencial unidad del hombre como totalidad, sólo el avance de las ciencias positivas lograría erradicar tal postura.

La primera cuestión que se le presentó a la antropología filosófica, después de tematizar al hombre como unidad corporal, fue la de mostrar la posición de éste en el cosmos, ya sea desde una línea evolucionista (como la de Bergson o Teilhard de Chardin) o biológica (como la de von Uexkuell o Portmann). Desechado el dualismo cartesiano y aceptando al hombre como totalidad viviente (en cuya base se encuentran las antropologías semitas), la antropología debía resituar al hombre en el cosmos, pues como podrá apreciarse la superación del dualismo llevaba consigo una crisis de los valores que se sustentaban en él, por ello podemos decir que con la antropología

25. Véase R. Descartes, *Meditaciones metafísicas* (precedida por *Discurso del método*) Espasa Calpe, Buenos Aires, 1937, sexta meditación, pp. 179ss.

26. C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, Editorial Gredos, Madrid, 1961, pp.12-13. Véase también E. Dussel, "Situación problemática de la antropología filosófica", *art. cit.*, pp. 111ss.

filosófica comienza la secularización del "mundo-de-la-vida".

Max Scheler, en un libro titulado precisamente **El puesto del hombre en el cosmos**,²⁷ presentó oficialmente la nueva disciplina en el ambiente filosófico de Europa; estudiosos como Stegmüller²⁸ consideran que fue Scheler el primero que llevo a la práctica el método fenomenológico, aplicándolo a los problemas de la vida en general. Scheler, fiel a la máxima husserliana *¡a las cosas mismas!* (*zu den Sachen selbst!*), encontró en la fenomenología -como muchos otros- la fiel expresión de la auténtica filosofía. **Ser y tiempo**²⁹ de Heidegger, las **Meditaciones cartesianas** de Husserl, la obra de Hartmann, **El ser y la nada** de Sartre, **La fenomenología de la percepción** de Merleau-Ponty, **El fenómeno humano** de Teilhard de Chardin, son otras obras de antropología filosófica que siguieron de una u otra forma, el camino abierto por Husserl mismo y Scheler.

Una interesante crítica a esta "revolución filosófica" viene de parte del marxismo: Lukács en su obra **El asalto a la razón**,³⁰ critica severamente a la filosofía alemana desde Schelling hasta las filosofías de la existencia. Irracionalismo, subjetivismo, relativismo cognoscitivo son unas de las muchas acusaciones que hace Lukács a lo que llama "filosofía de la vida", inaugurada por Dilthey y que llega a su climax con "el miércoles de Ceniza del subjetivismo parasitario": Heidegger y Jaspers. Con esto quiero indicar que Dussel se encontraba dentro de un paradigma (el de la "filosofía de la vida" diría Lukács) que coexistía con otros (como el marxismo), que en ese momento consideró adecuado para sus propósitos. Agnes Heller, por su parte, retomará a Lukács para su excelente **Crítica a**

27. Losada, Buenos Aires, 1938. Sobre Scheler pueden consultarse: A. Pintor Ramos, **El humanismo de Max Scheler**, BAC, Madrid, 1978; P. Laín Entralgo, **Teoría y realidad del Otro**, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 182-210.

28. W. Stegmüller, **Corrientes fundamentales de la filosofía actual**, Nova, Buenos Aires, 1967; también F. Gomá, "Scheler y la ética de los valores" en Victoria Camps (ed.) **Historia de la ética**, vol. III, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 296-326.

29. Esto es cuestionable pues es conocido el antihumanismo de Heidegger, **Ser y tiempo** es ontología no antropología, pero si consideramos la "analítica existencial" tal vez pueda hablarse de análisis antropológico pero desde la ontología. Véase **Kant y el problema de la metafísica**, FCE, México, 1986, pp. 173ss.

30. Grijalbo, Barcelona, 1976. Remito al texto no puedo hacer aquí un análisis adecuado de la crítica de Lukács y si no es unilateral.

la Ilustración.³¹ Ahora bien, la cuestión central de la antropología filosófica es explicitar el fenómeno humano en cuanto tal; su punto de partida es el mundo predado de la vida (*Lebenswelt*); Dussel lo llegará a identificar con la ontología fundamental al modo heideggeriano. En este sentido sigue a Y. Jolif que en su *Comprender al hombre. Introducción a una antropología filosófica*,³² nos dice que la ontología fundamental es el preámbulo a la antropología filosófica, lo supuesto siempre por ella. Así, escribe Dussel en esta misma dirección en DAC: "Si la filosofía existe es porque existe el que la ejerce: el hombre [...]. El hombre o el ser-que-tiene-mundo es, adecuadamente, el objeto de una antropología filosófica o, de otro modo, de una ciencia que se ocupa de develar el ser del hombre. Este punto de partida de toda filosofía, introducción a la filosofía, la ontología fundamental, se ocupará de esta tarea originaria".³³ La ontología fundamental sería, según esto, la base a priori y concreta que la antropología filosófica se encargará de explicitar, y sobre la cual se constituirán las demás ciencias humanas.³⁴

El hombre, por su misma naturaleza, trasciende el nivel del mundo psico-físico o "natural"; en ello radica su diferencia con respecto a los animales; "el hombre tiene la capacidad de construir en el horizonte del 'medio físico' otro 'mundo', es decir, el 'medio físico' permanece abierto a otras dimensiones desconocidas por el animal".³⁵ La intencionalidad -como ya lo señalará Husserl- es la nota esencial del hombre (en el sentido de *ego cogito cogitatum*), pues toda conciencia es conciencia de algo; sin embargo aquí no estamos cayendo en una *egología*, pues toda conciencia, es decir, todo hombre se constituye como tal dentro de una comunidad; la intersubjetividad crea las condiciones de posibilidad para el desarrollo de

31. Península, Barcelona, 1988, en especial pp. 179ss.

32. edición castellana de Sígueme, Salamanca, 1969.

33. p. 262.

34. Véase Y. Jolif, *op. cit.* pp. 120ss. También DAC, *ibidem*.

35. E. Dussel, *art. cit.* p. 120. También véase M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*: "el mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal, de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición de cuerpo", pp. 341-347 especialmente. (editada por Península, Barcelona, 1975.)

del hombre y la cultura en general,³⁶ pues la intencionalidad construye estructuras de validez intersubjetiva que dotan de sentido a una cultura: "toda civilización tiene un **sentido**, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un **núcleo (noyau) ético-mítico** que estructura a los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los **mitos** fundamentales de la comunidad".³⁷ El mundo de la vida contiene, entonces, los elementos necesarios para comprender a una totalidad cultural; "esta 'ontología del **Lebenswelt**' constituye la región fenomenológica que no es otra que el ámbito de la antropología filosófica, una región eidética de descripción".³⁸

Con "región eidética de descripción", Dussel se refiere al nivel crítico y reflexivo propio de la fenomenología que permite la tematización de las estructuras esenciales (léase "intencionales") del fenómeno humano en el mundo de la vida (facticidad, temporalidad, intersubjetividad, historicidad, etc.); en un segundo nivel se analizarán los temas de índole "metafísica" referentes a la existencia, la finitud, la persona, etc. La antropología filosófica tendría que asumir los tópicos de la psicología filosófica, la filosofía de la cultura, de la historia, entre otras disciplinas. En los siguientes apartados vamos a exponer desde una "antropología hermenéutica evolutiva" -como la designa Dussel-³⁹ las distintas **Weltanschauungen** que están a la base tanto de su propuesta antropológica como filosófica.

36. Véase E. Husserl, **Crisis de las ciencias europeas**, ed. cit., parágrafos 44ss. También puede consultarse el excelente estudio de L. Landgrebe "El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl" en **Fenomenología e historia**, Monte Avila, Caracas, 1975, pp. 11ss., en donde describe y analiza el paso de la subjetividad egológica a la intersubjetividad como conciencia histórica.

37. E. Dussel, **Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina**, Estela, Barcelona, 1967, p. 28. La influencia de Ricoeur está presente en estas líneas, de él tomará Dussel, ante todo, su método fenomenológico hermenéutico y la noción del "núcleo ético-mítico"; véase también **Hermenéutica y liberación**, pp. 12ss.

38. E. Dussel, **art. cit.**, p. 127.

39. **Ibid.**, p. 130.

Al designar su análisis antropológico como hermenéutico, nuestro filósofo está adoptando la aportación de Ricoeur sobre la hermenéutica de los símbolos míticos de las culturas. En *La Symbolique du Mal*⁴⁰ el filósofo francés nos dice que "el lenguaje, incluso el más primitivo y menos mítico, es ya un lenguaje simbólico", y más adelante afirma una tesis que nos puede ayudar a entender en gran medida la obra de Dussel en estos años: "parece que la consciencia del yo se forma en su profundidad a base del simbolismo, y que sólo en segunda instancia elabora su lenguaje abstracto mediante la hermenéutica espontánea de los símbolos primarios".⁴¹ Ricoeur consideraba a los símbolos de una cultura como una expresión viva de los contenidos intencionales de la misma. Dussel, que a la sazón estudiaba en la Sorbona, recibió la influencia de Ricoeur; fue tanta la impresión que le causó su obra que señala: "la *Symbolique du Mal* fue la primera obra que medite profundamente. Se transformó en el fundamento de mi proyecto filosófico latinoamericano".⁴² Como ya indique, ese proyecto consistía en una búsqueda del "ser" latinoamericano -de una antropología latinoamericana- a través de la reconstrucción de las *Weltanschauungen* que conforman el contenido esencial de "lo" latinoamericano: "una historia del mundo latinoamericano y la **perspectiva radical** de dicho mundo es lo que debemos proponernos como objeto de nuestras reflexiones. En nuestra terminología personal llamamos a todo ello: el "**núcleo ético-mítico**" de la civilización y cultura latinoamericana".⁴³ En tal línea de reflexión debemos situar los tres humanismos.

3. El humanismo helénico: el monismo trascendente y el dualismo antropológico ético

"Todo latinoamericano, por el sólo hecho de serlo, ha nacido

40. Contenida en la edición castellana de Taurus, Madrid, 1982, *Finitud y Culpabilidad*.

41. P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 172-173.

42. E. Dussel, *Hermenéutica y liberación*, p. 10, subrayado nuestro.

43. E. Dussel, "¿El ser de latinoamérica tiene pasado y futuro?" en *América Latina: Dependencia y Liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, (en adelante *ALDL*), p. 26.

se ha originado, ha descubierto las cosas, las existencias en un 'mundo', en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes, que por tan sabidas no las sabe ya nadie".⁴⁴ Ese mundo pre-dado históricamente contiene en sí elementos intencionales que tienen su origen en otras culturas en virtud de la Conquista. Al colonizar América esas culturas impusieron todo su imaginario -sobre todo el contenido en la religión- y por ende, los símbolos del mismo. Aquí Dussel tiene presente al Ricoeur de un breve artículo aparecido en *Esprit* en octubre de 1961: "Civilización Universal y culturas nacionales".⁴⁵ Ahí encontramos la noción clave de "núcleo ético-mítico" a la que tanto recurrirá Dussel en el HH, el HS y en DAC. Ricoeur señala que para entender a una civilización hay que ir a lo más profundo de la misma, a lo que de alguna manera se mantiene oculto por otras manifestaciones.

"Nos inclinamos demasiado fácilmente a buscar su sentido [de una cultura] en un nivel demasiado racional o demasiado reflejo, por ejemplo a partir de una literatura escrita, de un pensamiento elaborado o, en la tradición europea, de la filosofía. Los valores propios de un pueblo, que lo constituyen como pueblo, deben buscarse más abajo. Cuando un filósofo elabora una moral, se entrega a una tarea de carácter muy reflexivo; no constituye propiamente hablando la moral, sino que refleja la que tiene una existencia espontánea en el pueblo. Los valores que aquí apreciamos residen en las actitudes concretas frente a la vida, en cuanto que forman un sistema y no son cuestionados de forma radical por los hombres influyentes y responsables".⁴⁶

El instrumental o instancias mediadoras de un pueblo (instituciones, lenguaje, utensilios, etc.) tienen como fundamento un conjunto de valores. Ricoeur piensa que para encontrar este "fondo de valores" hay que investigar en los distintos niveles que constituyen a dicho pueblo.

"Me parece que, si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo [...]. Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despierto de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo".⁴⁷

44. *Ibid.*, p. 25.

45. Editado en castellano en *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, pp. 251-263.

46. *Ibid.*, p. 258.

47. *Ibid.*, p. 259.

Dussel se guiará por estas indicaciones de Ricoeur en sus estudios de antropología filosófica.

El humanismo helénico da cuenta de la ontología, antropología y ética indoeuropea que postulaba el dualismo cuerpo/alma, la soledad contemplativa del sabio, la ética ascética (el mito prometeico-trágico), el monismo del ser y el eterno retorno de lo mismo (negación de la historia).

Para comprender la contraposición que hay entre la antropología helénica (e indoeuropea en general) de carácter dualista y su fundamento ontológico monista, habría que remontarse a las concepciones pre-filosóficas sobre la temporalidad. Homero, por ejemplo, utiliza con precisión términos como **emar** para designar la peculiaridad de una fecha (**nostimon emar**: día del retorno) u hora para designar estaciones o momentos para hacer algo; en este poeta encontramos que el tiempo es concebido míticamente, esto es, relacionado con la voluntad de deidades sobrenaturales. Sin embargo, dicha creencia no llega a desembocar en una idea clara de eternidad. La oposición entre lo divino y los hombres consistiría en que éstos envejecen y mueren; la existencia después de la muerte no es negada, sino totalmente aceptada por Homero, pero es una existencia inferior en todo sentido; por eso grita angustiado Aquiles cuando le quieren hacer rey de los muertos, prefiriendo ser un esclavo en la tierra (*Odisea XI*).⁴⁸

En Hesíodo encontramos en forma sistemática una exposición mítica del tiempo. En **Los trabajos y los días**, pero ante todo en la **Teogonía**,⁴⁹ es donde Hesíodo nos narra en forma mítica la concepción del tiempo; el mito de las cinco razas o edades del hombre señala las distintas nociones que cada una tiene del tiempo, es decir, del nacimiento, maduración, vejez y muerte del hombre, pero en el fondo es una explicación mítica de la raza humana. En ese mito el tiempo va estrechamente unido a un orden moral, pues cada raza representa una actitud humana hacia los dioses, y el orden temporal refleja esa relación. "Ciertamente no es casualidad que las tres **horai** divinas (las horas, las estaciones) sean para los grie-

48. Véase G.E.R. Lloyd, "El tiempo en el pensamiento griego" en Ricoeur-Larre, **Las culturas y el tiempo**, Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 131-167.

49. Hay traducción al castellano por la UNAM.

gos **eunomia** (orden), **dike** (justicia) y **eirene** (paz) que, con las tres Parcas: Clotho, Lachésis y Atropos, son en la **Teogonía** las hijas de Thémis (equidad) y de Zeus".⁵⁰

Así, los griegos concibieron al tiempo en dos formas que reflejan a su vez dos órdenes: por una parte, el tiempo es representado por las estaciones, por el movimiento de los cuerpos celestes, etc., es decir, es entendido como un proceso repetitivo y arquetípico⁵¹ que identifican con la divinidad (tiempo cósmico); por otra parte, es entendido como proceso irreversible (vejez) en los hombres y animales. "Desde un punto de vista abstracto existe una contradicción manifiesta entre las dos concepciones: la idea de repetición y la irreversibilidad son, rigurosamente hablando, incompatibles. Pero en la religión, particularmente en las creencias relativas a la supervivencia, la contradicción queda atenuada, si no eliminada".⁵² Dussel estudia este doble aspecto en la cultura indoeuropea en general y griega en particular en el "monismo trascendente" -que reiteraría la permanencia del alma inmortal pero no como individualidad sino como parte de un todo divino: el cosmos-, y en el "eterno retorno" -afirmación del proceso repetitivo de áquel. Estas estructuras intencionales -junto con el dualismo antropológico- no son originales o exclusivas de la cultura griega, también están presentes en los demás pueblos indoeuropeos, especialmente en la India. "Las conexiones con el pensamiento de la India pueden establecerse por el común origen de los aqueos y los arios, y por las influencias posteriores a través de los persas. El 'monismo trascendental' de la tradición vedanta es un elemento que no deja de estar presente en la estructura ético-mítica de la cultura griega".⁵³

La admiración griega por la regularidad de la Naturaleza los lleva a concebirla como divina y a buscar la justificación de la existencia humana en conformidad con tal arquetipo; la ley de necesidad impone una visión trágica a la vida: todo está regulado por la divinidad y el paso inexorable del cosmos, para librarse de

50. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 137.

51. Véase M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza/Emecé, 1972, pp.13-52.

52. G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, p. 139; véase también E. Dussel, *HH*, pp. 19-24.

53. E. Dussel, *HH*, p. 32.

este mundo hay que someterse a los designios del **Hado**. "El tiempo será tan negativo como el cuerpo, existir en el tiempo es ser 'comido por Khrónos' o estar esclavizado en el 'Eterno Retorno'; la evasión del tiempo por el trabajo o la ascesis, el llegar al reino de Zeus, es 'la esperanza' que Pandora libera junto con todos los males".⁵⁴

La idea de un Absoluto divino -el Uno de Plotino- en los indoeuropeos está fuertemente arraigada con la concepción de la vida como **solitaria bonitas**, contemplación solitaria. La persona como entidad individual no existe pues es parte, desde siempre, del Uno Absoluto que es identificado con el cosmos o Naturaleza; el monismo trascendente subsume la personalidad individual del hombre en el destino (**Hado**) ya trazado por lo divino, de ahí lo trágico de esta concepción.

Recordando a Homero, Dussel recurre a las estructuras intencionales pre-filosóficas para mostrar tal concepción antiindividualista del hombre: en el Hades el alma de los muertos no recuerdan, ni desean, ni tienen conciencia, su personalidad se ha perdido. La incineración del cadáver ilustra la aniquilación de la individualidad, caso contrario de lo que sucedía en la cultura egipcia: el embalsamamiento de los cuerpos y su sepultura -por lo general suntuosa- indica la creencia firme en la supervivencia del alma individual después de la muerte y, a su vez, la valoración del cuerpo como "depósito" de ella.⁵⁵ El monismo no sólo se refleja en las creencias y concepciones sobre el tiempo y la inmortalidad a un nivel pre-filosófico, sino también en la concepción de la vida social en un nivel propiamente filosófico; Aristóteles en la **Ética a Nicomaco**⁵⁶ y en la **Política** nos deja un testimonio sobre la preponderancia de la **pólis** (el Uno o Todo) sobre el individuo, como veremos más adelante.

Para los indoeuropeos el Todo es Uno, el cosmos es unidad en donde lo individual es aniquilado en favor de éste.⁵⁷ "La tragedia nació de la unión de una doble problemática y de su exaltación

54. *Ibid.*, p. 24.

55. Véase *ibid.*, pp. 36ss.

56. Las referencias a las obras de Aristóteles serán tomadas de las ediciones de editorial Gredos, pues mantienen la paginación universal, lo mismo con Platón.

57. Véase Aristóteles, *De Anima*, 415 a 28.

hasta el punto de ruptura: la problemática del 'dios malo' y la problemática del héroe. El Zeus del **Prometeo encadenado** y el mismo Prometeo forman los dos polos de esta teología y de esta antropología trágicas".⁵⁸ El Uno-Todo niega la individualidad (libertad) de Prometeo, afirmando lo ineludible del designio divino. En esta visión de cosas, el Uno es identificado con la Naturaleza (**Physis**); de ahí la separación aristotélica entre el mundo sublunar -de la corrupción- y el mundo superior cósmico-natural, reinterando esa doble concepción de la permanencia y repetición del cosmos natural, por un lado, y el envejecimiento y corrupción del hombre y los entes intramundanos, por otro. Lo que permanece es el cosmos y lo corruptible es afirmación del Uno.⁵⁹ Así, Aristóteles entenderá a la Naturaleza como el principio o causa del movimiento o la sustancia misma, lo que excluye por ende la accidentalidad propia de los entes corruptibles;⁶⁰ es decir, para el Estagirita la Naturaleza constituye la sustancia o esencia necesaria de las cosas (*el quod quid erat esse*). Pero no todas las cosas alcanzan su naturaleza perfecta, pues la forma debería ser igual a su sustancia: la naturaleza es "la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas".⁶¹ Una cosa adquiere su naturaleza al alcanzar su forma siendo ésta perfecta en su sustancia;⁶² por ello la naturaleza sólo es atribuible a los entes eternos que moran en la región superior del mundo (el Cielo) ya que ahí no existe la corrupción; estos entes -que no están sometidos al tiempo- son las sustancias inmóviles, los motores del cielo.⁶³ Como podemos apreciar en Aristóteles están presentes las estructuras míticas y culturales de los indoeuropeos: la divinidad y atemporalidad del cosmos, la negatividad del cuerpo, el monismo trascendente, etc. La totalidad

58. P. Ricoeur, **Finitud y culpabilidad**, p. 370.

59. "Todo lo infralunar es corruptible, mortal, cuya substancia se aniquila, aunque la materia con la que dichos seres son hechos o nacen sea eterna", **Física**, I, 192 a 29, citada por Dussel en **HH**, p. 28.

60. Aristóteles, **Física**, II, 1, 192 b20.

61. Aristóteles, **Metafísica**, V, 4, 1015 a13.

62. Los entes participan de la sustancia solamente por su especie, véase Aristóteles, **De Anima**, II, 415 a28, b7.

63. Véase Aristóteles, **De Caelo**, II, 1, I, 3, 270, b20; también **Física**, IV, 12, 221 b3.

del Cielo es ingendrada y es Una y Eterna.⁶⁴ El "eterno retorno" también está presente en el Estagirita: la tesis de la generación-corrupción de cuenta de él.

"Aristóteles razona del siguiente modo: 'todo lo que llega-ser, tiene necesariamente un fin', por el contrario todo lo que no-nace, no termina, es simple e incorruptible, impasible y divino. Toda generación es rectilínea o circular. 'La generación [biológica] es circular'. Las especies son eternas, 'pues ellas son el elemento divino y eterno de las cosas'". 65

Lo anterior cae dentro de la estructura ontológica indoeuropea. El dualismo antropológico es una consecuencia de ella. El cuerpo (**soma**) pertenece al mundo sublunar; el alma inmortal puede llegar a trascender el mundo por medio de la reflexión y del olvido del mismo. La doctrina del **karma** está íntimamente relacionada al sufrimiento y dolor que imperan en el mundo sublunar.

"Así los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de la causalidad universal, el **karma**, que explica los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y aun mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones. A la luz de la ley del **karma**, los sufrimientos no sólo hallan un sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no sólo son **merecidos** -puesto que son el efecto fatal de los crímenes y de las faltas cometidos en el curso de las existencias anteriores-, sino además **bienvenidos**, pues sólo de ese modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de existencias futuras. Según la concepción hindú, todo hombre nace con una deuda, pero con la libertad de contraer otras nuevas". 66

Platón entendió al cuerpo como un receptáculo para el alma y sólo por medio del conocimiento de lo verdadero ésta podría liberarse del mundo aparente o sublunar.⁶⁷ "Si el mito de Prometeo es el mito trágico, el mito de la caverna es el mito del **bien**. Es la ascensión por grados hasta lo divino".⁶⁸ El bien es la contemplación de la idea divina-suprema: la idea del Bien. La concepción platónica rechaza -como lo hará el maniqueísmo- al cuerpo individual, pues

64. Véase Aristóteles, *De Cielo*, II, 1; 283-284, citado por Dussel en *HH*, pp. 27ss.

65. E. Dussel, *HH*, p. 27.

66. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 93.

67. "El dualismo aparece como uno de los caracteres congénitos de la filosofía griega: oposición entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre la materia y la forma, entre el cuerpo y el alma, la acción y la contemplación, la clase de los trabajadores y la de los hombres de ocio", C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, p. 13

68. E. Dussel, *HH*, p. 10.

el alma es incorruptible y como tal forma de parte de las ideas perfectas, de ellas "descendió" al cuerpo -degeneró. Con Platón y Aristóteles el dualismo encuentra expresión filosófica, sobre todo con el primero, pero no por ello libre de elementos míticos, en este sentido escribe Eliade:

"Cada uno de los ejemplos citados en el presente capítulo nos revela la misma concepción ontológica 'primitiva': un objeto o un acto no es real más que en la medida en que **imita** o **repite** un arquetipo. Así la **realidad** se adquiere exclusivamente por **repetición** o **participación**; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está 'desprovisto de sentido', es decir, carece de realidad. Los hombres tendrían, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con **imitar** y **repetir** los actos de **otro**. En otros términos, no se reconoce como **real**, es decir, como 'verdaderamente él mismo' sino en la medida en que deja precisamente de serlo. Sería, pues, posible decir que esa ontología 'primitiva' tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la 'mentaliadad primitiva', o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica". 69

En el **Fedón**, Platón indica claramente su dualismo antropológico y su ética: "mientras tengamos el **soma** y nuestra **psyché** se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero [...]. El **soma** nos llenado concupiscencias, deseos, temores, toda clase de imágenes y distracciones, de tal modo que como se dice verdaderamente, en lo que de él depende jamás nos será posible ser sabios [...] y de es su cuidado que nos volvemos esclavos".⁷⁰ Para el maestro de Aristóteles, el alma no ha nacido, sino que es inmortal, incorruptible, eterna;⁷¹ para "purificarse" del estado en que se halla en el cuerpo (estado inferior) se debe proceder a la **catarsis**, es decir, a la liberación del alma. Por esto dice Platón que la **catarsis** es la elección que conserva lo mejor y expulso lo peor;⁷² el cuño órfico no deja de estar presente en esta exigencia ascética y un Plotino la retomará

69. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 39-40.

70. Platón, **Fedón**, 66b, citado por Dussel en *HH*, pp. 11-12.

71. **Fedro** 245d, **Fedón** 78b-d, 92 a 94b, **Fedro** 245a-e, **República**, X, 611b.

72. Véase Platón, **Sofista**, 226d.

para su imponente sistema teo-filosófico.⁷³

El tema del bien común vuelve a aparecer en esta obra (el HH). La importancia que le otorga Dussel es tal que se convierte en la piedra de toque para su crítica al dualismo antropológico helénico. Lo que él llama la "inconsistencia teórica del bien común" consistiría en lo siguiente: el hombre por su "cuerpo" se encuentra ligado al mundo corruptible, en donde se relaciona con otros hombres; la vida en la **polis**, la vida práctica, civil, se situaría en lo variable y contingente. En la **polis** vive el sabio o filósofo, sin embargo, su fin (**télos**) no se encuentra en ella, sino más allá, la trasciende: la idea del Bien supremo. Así, el único hombre feliz es el sabio que logra por medio de la contemplación solitaria alcanzar las ideas supremas. Mas el sabio debe servir a la ciudad pues el bien del todo (la **polis**) es más perfecto que el bien de la parte (el ciudadano). La inconsistencia es clara: el sabio accede al bien individualmente retirado del mundo, pero siendo más perfecto el bien de la ciudad, debe servirla. La relación entre la individualidad y la totalidad (ciudad/ciudadano) es una cuestión que queda planteada ambigüamente en Platón; en la **República** nos ofrece su proyecto político junto con sus tesis epistemológicas y teo-filosóficas; la teoría de las ideas la encontramos totalmente desarrollada mientras que su proyecto político es utópico e idealista; el Estado es concebido según las facultades del alma que son tres: el **nous**, el **thymós** y los **epithymíai**; a cada uno corresponderá un sector de la población (reyes-filósofos, guardianes y obreros, respectivamente). Los reyes-filósofos se encargarán de dirigir a los demás sectores de la población (recuérdese el símil del Barco). El bien común, la idea suprema del Bien, sólo es accesible a los filósofos y ellos deberán enseñarsela a los demás. Este modelo platónico implica una degradación y desigualdad muy fuertes, pues a la base del mismo se encuentra la tesis de que no todos los hombres son iguales; el mito de la caverna (**República** 514 a 518b) expone dicho supuesto de la superioridad en el conocimiento de unos pocos como fundamento para el derecho de ejercer el poder. Así, teóricamente Platón otorga consistencia a la **solitaria bonitas** del sabio,

73. Véase Plotino, **Eneada**, I, 2, 5. (hay edición de editorial Aguilar: biblioteca de iniciación filosófica).

pero prácticamente se acercó a los problemas políticos dándoles cada vez más importancia. Como señala Carlos García Gual: "frente a otros discípulos de Sócrates, como Aristipo y Antístenes, que proclaman la autarcía del sabio para la felicidad y la vida auténtica, el ateniense Platón, como su maestro Sócrates, no concibe una existencia completa al margen de la ciudad. La polis constituye el ámbito de la vida más digna y racional".⁷⁴

Al mismo problema se enfrentó Aristóteles sin poder resolverlo. En la **Política** nos dice que aquel que no puede vivir en la sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la polis, sino una bestia o un dios⁷⁵ -en total concordancia con su teoría de la sustancia: lo que es en sí mismo y por sí mismo. Pero que trasladada al orden del mundo sublunar no puede dar cuenta de las estructuras humanas sin caer en la ambigüedad. Para Aristóteles el **nous** nos liga a lo eterno e inmutable mientras que el alma y el cuerpo son considerados dentro del orden mundano; cuerpo y alma pertenecen al mundo sublunar (en este sentido habría una fuerte crítica a la filosofía de Platón), pues el alma es la forma del cuerpo, en tanto que el **nous** es el principio pensante que vincula al hombre con el orden divino.⁷⁶ Al igual que Platón, Aristóteles adopta la idea -a través de la noción de **nous**- de la **solitaria bonitas** como vía de acceso a la divinidad y perfección.⁷⁷ Sin embargo, esto parecería contradecir algunas tesis de la **Ética a Nicomaco**: "aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades".⁷⁸ Ya en la **Política** nos afirmaba que el hombre es un animal sociable, que convive,⁷⁹ lo que armoniza con la tesis anterior: el bien de la mayoría, de la polis tiene que ser el bien que busca el hombre, pues refuerza su "sociabilidad" su naturaleza. Sin em-

74. C. García Gual, "Platón" en Victoria Camps (ed.), **Historia de la ética**, I, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, p. 87.

75. Véase Aristóteles, **Política**, I, 2, 1253 a 28-29.

76. Véase E. Dussel, **HH**, pp. 13ss.

77. Véase Aristóteles, **Ética a Nicomaco**, 1177b 19, 1177 a 17; b 1-2; b 19 1179 4-5, 1179 a 29; también véase E. Dussel, **ibidem**.

78. Aristóteles, **Ética a Nicomaco**, 12, 1094 a 26-1094b 9.

79. Véase Aristóteles, **Política**, I, 2, 1253 a 2.

bargo, Aristóteles parece mantenerse en la ambigüedad platónica: la felicidad es más accesible al sabio o filósofo,⁸⁰ sólo él puede llegar a la **beatitud**⁸¹ por medio de la contemplación que los no-filósofos no logran alcanzar.

Para Dussel lo anterior es el gran problema de la ética y política aristotélicas, problema que está en la base misma de su filosofía. "¿Cómo puede justificarse el servicio a la comunidad si la contemplación es solitaria y se alcanza por la actividad filosófica?"⁸² La solución se encuentra en una concepción dualista de la sociedad que no deja de plantear nuevos problemas; la sociedad tiene que ser "colectiva", es decir, es una existencia colectiva de los hombres, y es "secundaria" con respecto al fin último (la **beatitud**): lo "colectivo" indica la subsunción de la felicidad individual dentro de la felicidad de la **polis** (primacía de la especie sobre el individuo), una y otra felicidad son la misma.⁸³ "Secundaria" porque la vida según "la virtud moral" es inferior a la vida según "el entendimiento". Las virtudes morales (prudencia, justicia, etc.) están ligadas a las relaciones entre los hombres y por ello a las pasiones y al cuerpo (de ahí su inferioridad). En cambio, el sabio se ocupa del entendimiento, del **nous**, que en ningún modo se relaciona con el mundo sublunar; así la vida contemplativa es lo único que nos diferencia de los animales.⁸⁴

La negatividad del cuerpo y el énfasis en el alma (Platón) o el **nous** (Aristóteles) propias del dualismo antropológico indoeuropeo, nos llevan a la inconsistencia sobre el bien común (pero en el fondo es una tremenda incompresión del ser del hombre), colocando la vida intersubjetiva en un segundo plano. A su vez, se establecen las bases para el solipsismo al privilegiar la función solitaria del individuo para alcanzar el conocimiento y la felicidad. El ámbito histórico queda prácticamente anulado por la doctrina del eterno retorno: no hay historia sino eterna repetición de lo Mismo.

80. Véase Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, X, 7, 1177 a 25.

81. Véase *ibid.*, I, 2, 1101 b 24.

82. E. Dussel, *HH*, p. 15.

83. Véase Aristóteles, *Política*, 1324 a 5.

84. Véase Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, 1178 b 26ss.

4. El humanismo semita: la Metafísica de la Alianza y la unidad antropológica ética

A la *Weltanschauung* indoeuropea, Dussel opondrá la cosmovisión de los pueblos semitas y en particular la hebrea. Si en los indoeuropeos el cosmos era un todo divino en donde no había lugar para la libertad, considerando al hombre en su corporalidad ("carnalidad" dirían los hebreos) como algo despreciable (corruptible), privilegiando el alma inmortal y sosteniendo una ética aristocrática (como Platón en la *República*), pues sólo el sabio o filósofo es merecedor de la felicidad; en los pueblos semitas tenemos una concepción unitaria del hombre, el cosmos es creado por un único dios personal (YHWH o Alá, para hebreos o musulmanes respectivamente) en contra del eterno retorno, postura a la cual llamará Tresmontant "metafísica creacionista"⁸⁵ y que permite hablar de la novedad histórica y de la evolución: "el mundo se encuentra en un estado de génesis que llamamos tiempo y es de carácter irreversible, tiene un comienzo y apunta a un final, la temporalidad escatológica es enfatizada por el mesianismo bíblico";⁸⁶ además encontramos una antropología de la carne (*básar*) y una ética comprometida con el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero (con "el Otro" dirá Levinas).

En el *HS*, comenzado en 1961 "en las montañas de Damasco, ante el inmenso desierto arábigo",⁸⁷ ya podemos apreciar claramente la influencia de Heidegger (autor clave junto con Levinas y Marx); en la "Hipótesis de investigación" (escrita en 1964) Dussel indica que "la destrucción de la historia de la ontología no debe olvidar este momento [la entropología filosófica]; dicho olvido sería también un olvido del ser".⁸⁸ En el *HH* también hay una alusión a Heidegger en la página 18: "tenemos conciencia de haber abordado en este capítulo la cuestión de la antropología sólo a un cierto

85. "La noción bíblica de creación es la clave de la teología bíblica y de la metafísica bíblica, de la teología y de la metafísica cristianas. El Absoluto, según la Escritura, según el judaísmo, el cristianismo y el Islam, no es el mundo. El Absoluto es el creador del mundo. La relación que existe entre el Absoluto y el mundo es una relación de creación", C. Tresmontant *Orígenes de la filosofía cristiana*, p. 32.

86. C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, pp. 7-8.

87. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", p. 81.

88. E. Dussel, *HS*, p. XI.

nivel; nos faltaría, y esperamos hacerlo en trabajos futuros, plantear la cuestión a un nivel propiamente ontológico. Es decir: ¿cuál fue el "sentido del ser" para los griegos? ¿Cómo comprendieron su ontológica bipolaridad, su finitud, su *Dasein*?"⁸⁹ Pero esta nota es posterior a la redacción de la obra, esto es, Dussel la agrego tiempo después de haberla terminado definitivamente queriéndola entender desde el nuevo horizonte que se le planteaba ya en 1973; ahí mismo nos remite a sus obras *Para una des-trucción de la historia de la ética* y *Para una ética de la liberación latinoamericana*, obras posteriores por muchos años a la elaboración del HH. Lo que hace Dussel es retomar las tesis del HH para su ética de la liberación; no podemos decir, entonces, que en esa obra junto con el HS, se encontraran incoados los temas centrales de los años 70's, sería pecar de anacrónicos y forzar demasiado los textos y las ideas que contienen. Podemos, en cambio, ver en ellas tesis que Dussel recobrará bajo otro horizonte interpretativo y que le darán resultados mucho más fructíferos a los que obtuvo bajo el paradigma ontológico heideggeriano que en ética dió como resultado *Para una des-trucción...*⁹⁰

Ahora bien, en la "hipótesis de investigación" del HS, Dussel nos adelanta brevemente el tema de DAC: "y esta diferencia [entre las *Weltanschauungen* helénica y semita] es tanto más importante para explicar después la influencia que el pensamiento semita tendrá dentro del cosmopolitismo alejandrino y del Imperio Romano, para llegar a constituir tanto el Imperio Bizantino como el Sacro Imperio Romano, ambos de inspiración cristiana".⁹¹ De paso afirma la tesis central de los tres humanismos: en los indoeuropeos, semitas y cristianos se encuentran los elementos necesarios para comprender el "ser" de América Latina; sin embargo, la preponderancia semita es clara pues su importancia no se limita al mundo occidental sino también al mundo en su totalidad: América Latina es la primera cristiandad colonial y África y Asia son en su mayoría de fe islámica.

89. E. Dussel, HH, p. 18.

90. Esta cuestión la estudiaremos con más detalle en el apartado 1 del capítulo 10 III.

91. E. Dussel, HS, p. XI.

"La cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundaria-mente [92], el mundo hispanoamericano) es el fruto de un proceso histórico cuyo **foco** conductivo fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la **civilización** greco-romana. No admitimos entonces que la cultura medieval sea la **síntesis** de dos términos dialécticos: lo greco-romano y lo judeo-cristiano, subsumidos en la Europa de Carlomagno, constituyendo así la novedad de nuestra cultura. Preferimos afirmar, y es lo que pretendemos demostrar, que nuestra cultura es la **EVOLUCIÓN** orgánica de una tradición, que ha sido 'orientada' substancialmente por el **foco intencional** del judeo-cristianismo". 93

Asimismo, defiende la originalidad de las estructuras intencionales del judeo-cristianismo frente a la influencia del helenismo. Muchos historiadores de la filosofía como Jaeger, von Harnack, Brehier, etc., vieron tal choque como una suerte de "síntesis" o "fusión". La defensa de Dussel será más explícita en DAC, en el HS se propone más bien establecer las bases para tal crítica.

Para Dussel no es lícito colocar a los pueblos semitas bajo la categoría "general" de "pueblos orientales", pues mutila su contenido esencial (en clara alusión a Dilthey y Hegel); no se pueden proponer y aplicar esquemas **a priori** a la realidad histórica (tesis que nos recuerda al Marx de la **Miseria de la filosofía** y de los **Grundrisse**), sino hay que seguir un método evolutivo-histórico (se tendría que agregar: hermenéutico y antropológico) que de cuenta con más fidelidad de la realidad sin llegar a rápidas -y fáciles- generalizaciones que eliminan la diversidad cultural.

"Lo que existen son diversas familias culturales, tanto en Asia como en Europa, África o América, que entran en contacto, dialogan, se combaten, hasta se destruyen, o, a veces, realizan un sincretismo difícil de discernir. No existe, entonces, una unidad geográfica como 'mundo oriental'. Ese mundo oriental está dividido en un sinnúmero de tradiciones, pueblos y estructuras concierciales, que nos impiden una rápida generalización". 94

En la **Weltanschauung** semita, Dussel encuentra una solución al problema del bien común; los semitas, por su antropología unitaria, no caen en las ambigüedades del dualismo indoeuropeo. "Es, entonces, una posición **sui generis** entre el dualismo antrópico de los griegos y el dualismo o pluralismo jerárquico (los 'poderes') óntico-ético de las regiones iránicas".⁹⁵ Posición paralela a la sostenida por

92. Claro es que Dussel aun no pensaba en una "transmodernidad".

93. E. Dussel, HS, pp. 1-2.

94. Ibid., p. 3

95. Ibid., p. 21.

Tresmontant:

"La metafísica bíblica -como Israel en medio de las naciones- ocupa un lugar excepcional entre las demás metafísicas: la de la India, la de Grecia o la del Occidente no cristiano. Es una metafísica aparte. Tiene su estructura propia, su punto de partida y sus tendencias personales. Podría decirse que posee una **naturaleza** esencialmente diferente de las demás metafísicas, las metafísicas de las naciones". 96

En la antropología hebrea se da una dialéctica entre dos elementos: la carne (**básar**) y el espíritu (**rúaj**) "que le permite mente ner inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana que se expresa con la palabra **néfesh**". 97 **Néfesh** designa el principio individual de vida, el "yo viviente": la vitalidad secreta y personal del hombre. La antropología hebrea es una antropología de la carne, de la carnalidad (no de la "corporalidad" pues una noción griega que viene de **soma**). El **rúaj** indica la naturaleza **sui generis** del hombre: su relación con **YHWH**. **Néfesh** y **básar** forman una totalidad viviente, mientras que el **rúaj** es el principio vital que pertenece al Creador y que a la muerte del hombre el retirado por Él; es decir, por el **rúaj** se establece una relación con **YHWH**, Él actúa en él; por eso el **rúaj** y no el **néfesh** es el que se vincula con la doctrina de la resurrección. El **néfesh** designaría la identidad personal viviente en tanto que el **rúaj** es el principio mismo de vida. 98

Con la influencia del helenismo el **básar** será interpretado como **soma** y el **néfesh** como **psykhé**, dando lugar a un dualismo mitigado. La antropología de la carne se mantendrá a pesar del influjo heleno, en el cristianismo; esto es, el dualismo arremeterá después del cristianismo aunque antes hubo algunas excepciones que ya se indicaran. Por ejemplo el Apostol Juan dice claramente que "el Verbo se hizo **carne**" (1, 14) y no "cuerpo"; a su vez, se habla de la resurrección de los muertos y no de los cuerpos. Pablo mantiene, a pesar de utilizar en ocasiones la terminología griega, el núcleo antropológico hebreo. 99 En general, para los apóstoles el hombre es una entidad indivisible que, sin embargo, presenta dos niveles diferentes: por un lado, la carne y lo vital (**néfesh**) designan al hombre primero terreno (sabiduría terrena); por otro, el hom

96. C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, p. 7.

97. E. Dussel, *HS*, pp. 26-27.

98. Véase *ibid.*, pp. 26-30.

99. Véase *ibid.*, p. 32.

bre segundo que se relaciona con YHWH a través de su *rúaj* (sabiduría espiritual). En ningún modo lo anterior sugiere un dualismo, pues el *néfesh-básar* son uno con el *rúaj*, siendo este último el medio de relación con el Señor trascendente.

A la unidad antropológica hebrea le sigue una ética monista de base creacionista. Todo ha sido creado por YHWH y los actos humanos se remiten al hombre mismo. En este sentido señala Tresmontant:

"El mundo que vemos no procede de dos principios, sino de uno solo. La idea de creación evita así el dualismo como el panteísmo. El mundo sensible no está tarado a causa de una materia esencialmente opuesta a Dios, y por tanto mala. El mundo sensible y múltiple es excelente. La multiplicidad de los seres no tiene nada que ver con una materia que habría desparamado el Uno. La fecundidad de lo real está bendecida. El mundo y todo lo que contiene han sido creados por la palabra de Dios. El mundo no está vacío de significados. Lo sensible no se opone a lo inteligible. Lo sensible es constitutivamente inteligible. La existencia humana no se define como una caída y una enajenación en un mundo que la materia hace malo y del que hay que huir en la medida de lo posible. El hombre no está constituido por dos sustancias: un *alma* desterrada de un *cuerpo*. El hombre ha sido creado corpóreo, y todo el organismo coopera a su vida psíquica y espiritual. La antropología bíblica proporciona los principios y la ilustración concreta de una psicología no cartesiana, que resuelve el problema psico-fisiológico del modo más moderno y positivo. Puesto que lo sensible y la existencia corporal no son cosas malas en sí, la virtud no consiste en huir de este mundo y la salvación requiere algo distinto de una ascesis natural". 100

Este filósofo francés tiene gran influencia sobre Dussel, influencia transmitida por una temprana amistad entre ambos.¹⁰¹ Tresmontant señala la oposición que hay entre la *Weltanschauung* hebrea y la griega. Si para estos últimos el mundo es trágico (todo ya está determinado por el *Hado*), para los hebreos la creación indica ante todo libertad; el mal es resultado de ella y no del designio de una fuerza omnipresente. Así, Ricoeur nos puede indicar respecto al mito adámico (opuesto al mito prometéico):

"El único mito propiamente antropológico es el mito adámico; éste comprende tres rasgos característicos: el primero consiste en que el mito etiológico atribuye el origen del mal a un *antepasado* de la humanidad actual, dotado de condiciones homogéneas con la nuestra [...]. El segundo rasgo característico del mito adámico consiste en que el mito etiológico de Adán representa el intento supremo de *desdoblar* el origen del bien y del mal. Este mito se propone establecer sólidamente un origen *radical* del mal distinto del origen más *original* de lo bondad de las cosas [...]. Por fin, el tercero

100. C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, p. 8.

101. Véase E. Dussel, "Claude Tresmontant" en *Sapientia* (Buenos Aires), n. 76 (1965), pp. 128-139.

y último rasgo consiste en que el mito adámico subordina a la figura central del hombre primordial otras figuras que tienden a descentrar el relato, aunque sin llegar a eclipsar la supremacía de la figura de Adán [...]; así introduce otros personajes, como el Adversario, la serpiente, que más tarde se convertirá en el diablo, y a Eva, que representa la figura rival del Otro, de la serpiente o del demonio". 102

La *Weltanschauung* hebrea es dramática: es la libertad del hombre el origen del mal; su rebelión contra la ley de YHWH. "Y aquí el pueblo judío se aparta de todos los mitos egipcios o babilónicos, haciendo del hombre la causa del mal de la humanidad".¹⁰³ En el **corazón**¹⁰⁴ reside la posibilidad tanto del mal como del bien. Los apóstoles, conscientes de sus propios contenidos antropológicos, afirmaron por ejemplo: "por un solo hombre entro el pecado en el mundo y por el pecado la muerte (**Romanos**, 5, 12); lo mismo Jesús de Nazaret: "bienaventurados los puros de corazón porque verán a Dios" (**Mateo**, 5, 8).

Si en el dualismo antropológico indoeuropeo la intersubjetividad queda relegada a un segundo plano dado el carácter solipsista de la **solitaria bonitas**, la antropología hebrea permite su ejercicio en un primer nivel en la Metafísica de la Alianza.

Desde Hegel, pasando por Marx, es conocida la tesis de que una conciencia se reconoce por medio de otra (lucha de conciencias); ese reconocimiento que en Hegel desemboca en la "dialéctica" del Amo y del esclavo, cobra un sentido más concreto con Marx: el filósofo de Tréveris sostuvo que los individuos se da en cuanto tal en el seno de una comunidad; el hombre está desde siempre (**a priori** concreto) en comunidad siendo la familia la más pequeña de ellas y la nación una de las más grandes. Ya vimos que Aristóteles también propuso algo semejante pero no supo salvar la ambigüedad que suponía su antropología dualista que sustentaba, a su vez, a la ética y política.

En la cultura semita la relación entre los individuos y su comunidad tendrá como base un **diálogo** que se consolida en la Alianza con YHWH; el hebreo en su experiencia existencial cotidiana interioriza la promesa de Aquel a su pueblo: el pacto entre Abraham y YHWH establece la relación del Yo trascendente de Dios con un Tú que será extensivo a un todo un pueblo.

102. P. Ricoeur, **Finitud y culpabilidad**, pp. 383-385.

103. E. Dussel, **HS**, pp. 41-42.

104. Véase *ibid.*, p. 43: "el 'corazón hebreo ve, es decir, cumple una función

"Abraham no se comprende a sí mismo como un mero **yo-presente**, sino esencialmente como un **nosotros-futuro**; o de otra manera como un 'yo' con **personalidad incorporante** [...]. Abraham tiene un doble término de su relación inter-concienal: el Yo primario de Yahveh y el **No-sotros** de un pueblo del cual es ya su totalidad fundamental. O si se quiere, más bien, el Yo y un **vosotros** en donde el **tú** de Abraham es el origen, el fundamento y el constituyente (constituyente no con respecto al Yo, que es primero, sino al **vosotros** que es escatológico). Ésta es ya la **estructura metafísica** esencial de la conciencia hebrea, el fundamento del 'mundo' del hombre hebreo, en cuanto a las relaciones intersubjetivas se refiere". 105

Así, la ley del hebreo (**tórah**) no será la del griego (**nómos**); para este último la ley de la **polis** responde a un orden cósmico semejante a las leyes que rigen el orden de la Naturaleza. En cambio para el hebreo la ley es establecida intersubjetivamente por medio de la Alianza entre **YHWH** y su pueblo, fortaleciendo las lazos entre los individuos y su comunidad, pues se reconocen como partícipes de esa promesa y su cumplimiento en un futuro escatológico.

"Esta ley [**tórah**] es absoluta y exclusivamente intersubjetiva. Se opone a la Naturaleza: 'No te prosternarás ante ídolos' (Génesis 5,9) Constituye, en cambio, todos los tipos de relaciones intersubjetivas (que incluyen también la 'carne') para afianzar al grupo, a la comunidad, al pueblo. Debemos desde ya, comprender la originalidad total de esta ley exclusivamente intersubjetiva". 106

Los profetas cumplirán la función de exigir y llevar la relación con **YHWH** a una interiorización individual; es decir, trasladarán la moral colectiva a la conciencia de cada miembro de la comunidad, no permitiendo así la disolución de éstos en la misma. La importancia de la prédica profética como acto reconocimiento y ejemplo ético estará presente en el Dussel de la **Ética de la Liberación** el profeta es el modelo del hombre bueno que sabe oír al Otro y hacer que oigan la palabra del necesitado, es un maestro de la Alteridad.¹⁰⁷ Con los profetas los hebreos entran en la etapa "adulta" de su individualismo comunitario. La constitución de la Nueva Alianza

rectora, judicativa, operante, y no meramente afectiva o tendencial. Es en el secreto de la conciencia moral ante la Ley donde se juega el drama del destino humano; conciencia, interioridad, entraña, donde nace todo bien y todo mal".

105. *Ibid.*, pp. 49-50.

106. *Ibid.*, pp. 51-52.

107. Véase E. Dussel, **FEL-II**, parágrafo 22: "El bien ético como justicia": "El ejemplo típico de la meta-física de la Alteridad es el del 'buen samaritano' que ad-virtió al Otro (al robado y casi muerto en la vera del camino); el samaritano es allí un **profeta**, es el que descubre al Otro más allá de su cotidiana Totalidad de samaritano, para quien, obviamente, ese judío era un enemigo", p. 57.

exige una opción individual ante la historia; lo individual siempre está en miras de construir una nueva comunidad avalada por la voluntad de **YHWH**:

"¡Mira! Vienen días -es la expresión de Yahveh-, y ciertamente celebraré con la casa de Israel y con la casa de Juda una Nueva Alianza [...]. Y ciertamente llegaré a ser su Dios, y ellos mismos llegaran a ser mi pueblo". (*Jeremías*, 31, 31-33)

"Una de las contribuciones más fecundas del espíritu judío a la cultura universal es, no solamente haber asociado el tiempo y el espacio en el nivel de los grandes valores existenciales, de tal manera que se haya podido decir que el espacio vital de Israel haya sido reducido a su duración pura, sino también haber situado el tiempo en una dimensión histórica constructiva".¹⁰⁸ Y en efecto, los hebreos lograron concebir al tiempo como histórico en virtud de la doctrina de la Creación. El universalismo hebreo se fundó en esta concepción del cosmos como creado por un Dios que lo trasciende, que se encuentra más allá de la Naturaleza, y como tal **YHWH** es el señor de la historia y del tiempo. Asimismo, tal postura soluciona el problema del bien común que en los griegos y en los indoeuropeos en general, queda irresuelto.

"Yahveh es el bien común absolutamente 'bien' y universalmente 'común', tanto por ser creador, como por su presencia (*shamáh*) en su pueblo en el presente, como por la promesa futura de su bendición eterna".¹⁰⁹

La realidad cósmica en los semitas es temporal y contingente; todo lo creado, como tal, pudo llegar a no-ser. En el **HS**, Dussel, al igual que Tresmontant y Teilhard de Chardin, sostendrá la noción de creación como **cosmogénesis**.

"El cosmos, creado por Yahveh a lo largo de un período caótico inicial, se ha ido progresivamente ordenando (a través de ciertas etapas) hasta permitir al hombre habitarlo. En primer lugar, dicho cosmos no es eterno, sino que posee un principio; en segundo lugar, no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando; en tercer lugar, tanto el mundo como el hombre, siendo criaturas, no poseen por naturaleza (por nacimiento) ninguna con-naturalidad con el Creador".¹¹⁰

La noción de "creación" me parece clave en el pensamiento de

108. André Neher, "El concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía" en Ricoeur--Larrie, *Las culturas y el tiempo*, p. 169.

109. E.Dussel, **HS**, p. 59.

110. *Ibid.*, p. 83. Véase también C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, cap. II: "La creación del mundo", pp. 21-55; del mismo autor, *Los orígenes de la filosofía cristiana*, "metafísica de la creación en los primeros siglos de la era cristiana", pp. 43-86.

de Dussel, pues a partir de ella obtiene una concepción de la historia permanentemente abierta (la "novedad alterativa" en el contexto de la Meta-física de la Alteridad). El ámbito de la temporalidad, entendida como acontecer histórico-escatológico, se sustenta en una visión creacionista del cosmos, lo que da pie, a su vez, a una concepción evolucionista de la realidad (no estática, sino siempre en cambio) -aquí se acerca esta línea de reflexión con la de Henri Bergson, en **La evolución creadora**- que encuentra lugar tanto en la filosofía como en las ciencias modernas.

*

"Ciertamente, después del Hombre, la Vida cesado de inventar especies nuevas. Pero la Evolución continúa, en un nuevo estadio, según modalidades nuevas, en la antropogénesis todavía inacabada. La antropogénesis continúa la biogénesis, la cual prosigue la obra de la cosmogénesis. Es ésta una teoría científica de una importancia considerable para el filósofo; significa nada menos que esto: la creación continúa, en el Hombre y con el Hombre. Es la enseñanza constante de las Sagradas Escrituras, de San Juan y de San Pablo. Teilhard, en un plano científico, y al nivel de las apariencias, nos muestra cómo la obra de la creación continúa ante nuestros ojos por la génesis del Hombre". 111

Para Eliade la concepción histórica, de la temporalidad, en los hebreos no deja de estar ligada a una concepción teológica del mundo: la historia es considerada como una teofanía; detrás de cada gran acontecimiento (una guerra, una plaga, etc.) podía entreverse la voluntad de Yahveh. Los profetas ampliaban y afirmaban el inevitable castigo que Yahveh daría a su pueblo por medio de imágenes aterradoras que eran interpretadas como catastrofes, obteniendo así una profunda significación religiosa; los acontecimientos se transforman en elementos de una "teofanía negativa", de una lógica en la que la ira de Yahveh jugaba el papel principal.

"Así, por vez primera, los profetas valoran la historia, consiguen superar la visión tradicional del ciclo -concepción que asegura a todas las cosas una eterna repetición- y descubren un tiempo de sentido único [...]. Los hechos históricos se convierten así en 'situaciones' del hombre frente a Dios, y como tales adquieren un valor religioso que hasta entonces nada podía asegurarles. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios". 112

El vínculo con Dios es, pues, histórico y no mítico; la Alianza es referencia de un acontecimiento real e histórico. La relación

111. C. Tresmontant, **Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin**, Taurus ediciones, Madrid, 3ª edición 1964, p. 33.

112. M. Eliade, **El mito del eterno retorno**, p. 98. Subrayado nuestro.

*[ha]

entre el mundo y Dios tendría así dos niveles: una relación contradictoria pues Dios trasciende al mundo; y una relación de inmanencia ya que Éste a pesar de su lejanía se encuentra presente en toda la creación e interviene en ella. Los descubrimientos de la biología, de la paleontología y de la astrofísica apuntan a una significación del cosmos de acuerdo a la doctrina de la creación: el tiempo como evolución; el mundo físico aparece como en evolución irreversible, refutando definitivamente las metafísicas del eterno retorno; así, pues, la ciencia moderna y su concepción de la materia se encuentran más cercanas a la metafísica hebrea que a la griega.¹¹³

Nassé Adam, 'hagamos al hombre' dijo Yahveh, introduciendo en la creación a la libertad; la historia se constituirá en torno al hombre y su relación con Dios; no hay arquetipos o eterno retorno, sino la voluntad de la humanidad de proyectarse en lo que su propia acción le acarree; esta libertad se encuentra presente en todo el humanismo semita.¹¹⁴

La experiencia del exilio en el desierto tendrá un profundo significado para los hebreos; la dura vida desértica le permitirá a Israel interiorizar su finitud: la miseria y contingencia de la vida humana ante la gloriosa trascendencia de Yahveh.

113. Véase C. Tresmontant, **Estudios de metafísica bíblica**: "si el mundo es eterno, o si, por el contrario, es esencialmente temporal, es algo que debe encontrarse inscrito por alguna parte en su textura y debe ser legible en las leyes mismas de la Astrofísica, la Física y la Biología", p. 56 y ss. También E. Dussel, "Claude Tresmontant", art. cit., pp. 130ss.

114. En su magnífico libro **El camino del pensar de Martin Heidegger**, Alianza Editorial, Madrid, 1986, Otto Pöggeler señala la importancia decisiva que tuvo el cristianismo primitivo en el pensamiento de Heidegger. En su curso de Friburgo de 1920- 1921 (invierno) titulado **Einführung in die Phänomenologie der Religion** ("Introducción a la fenomenología de la religión"), Heidegger se ocupó de la experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana, resaltando el carácter único de la concepción histórico-temporal del mismo. El análisis parte de las epístolas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los Corintios. Cito un párrafo del comentario de Pöggeler pues me parece pertinente para esclarecer la postura cristiana (que mantiene inalterable el núcleo intencional hebreo) ante la historia: "La fe del cristianismo primitivo experimenta la vida en su factualidad; como dice el joven Heidegger, esa fe se da en la experiencia fáctica de la vida, es esa experiencia vital misma. Pero la experiencia fáctica de la vida es 'histórica'; entiende la vida historicamente o, como diríamos hoy, 'como acontecer histórico' [...]. Gracias a la meditación sobre la religiosidad del cristianismo primitivo como modelo de la experiencia fáctica de la vida adquiere Heidegger los conceptos rectores que ponen de relieve la estructura de la vida fáctica", como dirá más tarde, de la existencia 'fáctica'", p. 40. Véase también E. Dussel, **FEL-II**, pp. 141-146.

"La lógica del monoteísmo, del Dios 'absolutamente Otro', que el hombre reducido a su justo límite descubrió en el desierto, donde la **vida** se percibe como radicalmente autónoma del mundo, y donde la **conciencia** toma de sí misma una consideración extrañamente dramática; la lógica del monoteísmo mostrará ser el fundamento de la demitificación del cosmos, sobre la cual podrá nacer un día la civilización técnica y adultamente humanista". 115

La concientización sobre la finitud del hombre y el carácter histórico del cosmos lleva a los hebreos a un humanismo que se puede resumir en los siguientes términos:

- a) la contingencia (finitud) del hombre y su permanente esperanza en un futuro escatológico -cumplimiento de la promesa de Yahveh.
- b) dominio del hombre sobre toda la creación.
- c) descubrimiento de la dignidad personal a través de la Alianza y la interiorización de la obra divina; valoración de la intersubjetividad como la obra más perfecta del universo.
- d) existencia del hombre como totalidad única y viviente entendida como "carne".
- e) de esta carne-viviente se ha originado el mal en el mundo por el ejercicio de su libertad.
- f) nuevo comienzo histórico y no mítico que Yahveh instaaura con su pueblo: la Alianza con Abraham; de aquí se desprenderá una bipolaridad social: el pueblo de la Nueva Alianza y el pueblo de los gentiles. El cristianismo salvará esta diferencia con su universalismo en donde los gentiles podrán participar también de la Nueva Alianza.

Yahveh como bien común histórico y escatológico es el fundamento de una moral unitaria, antidualista. El individuo deberá permanecer en **solidaridad** con la comunidad para alcanzar junto con ella el cumplimiento de la promesa del Creador; no hay **solitaria** bonitas, sino "servicio del profeta en el amor".¹¹⁶

Ante la situación trágica del griego que viendo en toda la Naturaleza la presencia de dioses, era incapaz de transformarla, el hebreo la tenía a su disposición, era capaz de transformar ese mundo según su libertad (posición dramática). "No es ya el Prometeo encadenado, sino que es el Adán tentado".¹¹⁷

115. E. Dussel, **HS**, p. 113.

116. **Ibid.**, p. 121. Subrayado nuestro.

117. **Ibidem**.

5. El humanismo de la cristiandad: entre la unidad y el dualismo antropológico

1) La comprensión del ser como base explicativa para las **Weltanschauungen**

Al final del **HS**, Dussel adelanta -como ya apuntamos- algunas tesis fundamentales que desarrollará en el **DAC**. En el epílogo: "Sobre la filosofía 'implícita' en el semitocristianismo" (pp. 123-126), ya indica la confusión de niveles interpretativos de una cultura en la cual incurren los historiadores de la filosofía al tratar el choque entre lo greco-romano y lo semitocristiano como una síntesis. E. Brehier, en su **Historie de la philosophie** (II, VIII, p. 494, citado por Dussel), dice que durante los primeros cinco siglos de nuestra era nunca hubo una filosofía cristiana propiamente dicha, sino más bien una tabla de valores intelectuales "en modo alguno original y distinta a los pensadores paganos". El error se encuentra en no saber distinguir los distintos niveles que constituyen una **Weltanschauung**. En el caso de Brehier, no hay una distinción entre la "filosofía constituida" y la "estructura antropológica": la "tabla de valores" expresa ya una estructura antropológica bien definida que puede sustentar una filosofía; es decir, el semitocristianismo y el helenismo tienen distintas **Weltanschauungen**, sustentadas en supuestos radicalmente opuestos; la comparación entre ellas se debe hacer a un mismo nivel: tabla de valores semitocristiana-tabla de valores helénica, y no como lo hace Brehier: tabla de valores semitocristiana-filosofía constituida helénica.

La filosofía helénica es, pues, una filosofía más entre otras; la **Weltanschauung** que la conformó tiene ciertos contenidos intencionales que permiten llamarla "helénica"; en el caso de los hebreos no se puede hablar de "filosofía hebrea" antes de la era cristiana que es cuando se dan los primeros pasos en ese sentido con un Filón de Alejandría. De lo que sí se puede hablar es de una "tabla de valores" que implica una comprensión existencial del mundo y que es opuesta a la helénica.

La "filosofía hebrea" se dará, tardíamente, en el cristianismo; ello se deberá a que el hombre hebreo no entra en conflicto consigo mismo tempranamente; como ya señalaba Tresmontant, el hebreo, dada su postura creacionista, no se ocupó de los problemas propios del indoeuropeo como el origen del mundo, de la materia, la eternidad de las cosas y el alma, el eterno retorno, etc., sino en la interiorización de su monoteísmo creacionista y en la Alianza histórica con Yahveh; el carácter nacionalista del judaísmo (la bipolaridad social entre los miembros de la Alianza y los gentiles que les permitirá a los hebreos durante mucho tiempo mantenerse fuera de las influencias extranjeras) será superado por el universalismo cristiano (ya presente en el judaísmo pero ambiguo por ese sesgo nacionalista del que hablamos). Con la apertura del cristianismo a otras culturas se rompe la cerrazón de la tradición hebrea con respecto a las naciones gentiles; es en este proceso cuando la *Weltanschauung* semitocristiana se relaciona con la helénica y no antes.

"Será en la 'existencia cristiana' donde nacerá una nueva filosofía, pero no ya por el conflicto entre la cultura mediterránea y la indoeuropea, sino entre la **existencia cristiana** y el **pensamiento helénista**. Quizá alguien pueda ya adelantarse y pensar que la filosofía cristiana será una **síntesis**, una mezcla, una novedad radical entre lo judío y lo helénico. Pensamos que no es así, y esperamos demostrarlo en otros trabajos.

La existencia cristiana, el 'mundo' cristiano, la *Weltanschauung* cristiana, las estructuras ontológicas de la conciencia cristiana, serán la **plena evolución** del pensamiento semita, del pensamiento hebreo". 118

El DAC quiere indicar el momento de la **constitución** de la antropología cristiana como horizonte explicativo que permitirá el surgimiento de la filosofía cristiana. Dussel quiere llenar un vacío fundamental del cual no se han percatado los historiadores de la filosofía; "se pasa de la filosofía griega a los autores cristianos del siglo IV [...]. Se pasa por alto nada menos que el momento de la constitución de la estructura intencional del pensamiento cristiano y, en nuestro caso, de la antropología cristiana".¹¹⁹ Este olvido tiene como fondo el confundir la estructura intencional de la vida cotidiana con la filosofía como ciencia.

118. *Ibid.*, p. 123, subrayado nuestro.

119. E. Dussel, "Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta fines del siglo XIV" en *Eidos* (Córdoba), n. 2 (1970), p. 18.

Ahora bien, en la "introducción" del DAC, Dussel nos presenta un método de investigación para interpretar a una *Weltanschauung*; consiste en distinguir cuatro niveles constitutivos. El primero corresponde a la comunidad o grupo cultural (I); el segundo es el horizonte intencional o mundo en el que subyacen estructuras bien definidas como valores, órdenes de símbolos, comprensión del mundo, etc., de un modo jerarquizado (II); en tercer lugar se encuentran los contenidos intencionales objetivados en el lenguaje (III); y, cuarto, en los instrumentos lógicos de expresión (IV). Este método de investigación le viene sugerido a Dussel por la obra exegetica de Claude Tresmontant; en su libro *La métaphysique du Christianisme et la crise du trezième siècle*,¹²⁰ Tresmontant quiere dar cuenta de la **metafísica cristiana** en el siglo XIII a través de los Padres y Doctores cristianos. Ahí el filósofo francés hace una distinción metodológica que, creo, está en la base del análisis dusseliano sobre la relación entre lo helénico y lo semitocristiano en particular, pero que se proyectó a toda su obra antropológica-filosófica en general. Comentando el libro arriba citado, Dussel señala:

"Para ello [es decir, para el análisis de la metafísica cristiana en cuanto tal] 'es necesario distinguir claramente entre lo **aparential**, el aparato cultural, lingüístico, las modas intelectuales de la época, y las **estructuras metafísicas profundas constitutivas**' (pp. 17-18) [del libro de Tresmontant]. A nuestro criterio, éste es el gran mérito de nuestro joven autor". 121

La distinción de Tresmontant correspondería a los niveles II, III y IV, las estructuras metafísicas constitutivas están -como ya lo señalará Ricoeur en *Historia y verdad*- "ocultas" en lo más profundo de ese pueblo o cultura: es su nivel fundamental.

La influencia de Heidegger (el de *Ser y tiempo*) es mucho más fuerte en el DAC que en las otras obras, tanto que se hace piedra de toque de la interpretación antropológica de Dussel. Y en efecto, a lo largo de ella las explicaciones de base -las tesis principales- se apoyan en la ontología fundamental; recordemos que Jolif toma a la ontología fundamental de Heidegger como *conditio sine qua non* de la antropología filosófica.

120. Editado por Seuil, París, 1964.

121. E. Dussel, "Claude Tresmontant", *art. cit.*, p. 135.

Las "compresiones del ser" mientan la comprensión del mundo cultural en donde se vive; el horizonte de mi mundo -ya sea hebreo o griego- constituye mi comprensión del ser;¹²² entonces, podemos hablar de distintas "comprensiones del ser", de distintas estructuras intencionales; explicarlas es ya dar cuenta de la *Weltanschauung* misma. Toda cultura tiene unas estructuras pre-dadas -no en el sentido heideggeriano de la "constitución preontológica" del *Dasein*, sino en el de "pre-científicas" y "pre-filosóficas"-¹²³ que orientan a sus demás producciones culturales, entre ellas la filosofía. La experiencia cotidiana contiene esas estructuras y actúa como condicionante de todo pensar filosófico explícito. Esto debe tenerse muy en cuenta para comprender la intención de Dussel en el DAC: para él toda filosofía, aun la griega, se da dentro de esas estructuras intencionales.

Si la filosofía se encuentra condicionada por tales estructuras, entonces en ella hay implícitamente una adopción de las tesis principales de aquellas; es decir, en la filosofía se mantienen los contenidos intencionales aun de raigambre mítica, pues son lo "ya sabido desde siempre", lo pre-dado; Eliade ya indicaba esto con respecto a Platón; Dussel nos señala con respecto a el Estagirita: "el mismo Aristóteles, que no sólo descubrió las articulaciones de la ontología y de la lógica como andamiaje de la filosofía como ciencia, sino que las aplicó de manera prototípica, admite la 'divinidad' del alma en sus primeros escritos, o la 'eternidad' y divinidad del *nous*; defenderá siempre la eternidad de las esferas y su carácter de parte del mundo divino".¹²⁴ Estos principios corresponden a las estructuras intencionales del pueblo griego que actúan como fundamentos o axiomas míticos incuestionables. Entonces ¿por qué hablar de filosofía griega como si fuera la filosofía? ¿Es que se va a tomar la **actitud natural** de Platón y Aristóteles como la actitud natural que todo filósofo debe tener? La filosofía griega

122. En este sentido escribió Wittgenstein: "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo", *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial 5.6, p. 143; asimismo Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* nos dice que el "lenguaje es la morada del ser" (Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981, p. 76).

123. Véase A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haya, 1961.

124. E. Dussel, DAC, p. 22.

no puede entenderse como un ejercicio de la inteligencia natural, sino que se le debe ubicar y reestudiar a la luz de sus supuestos míticos. Por ello escribe Dussel: **"me niego a sólo considerar la experiencia cotidiana de los griegos (indoeuropea) como la única realidad de donde deba partir la filosofía. La filosofía puede partir, con su pensar originariamente dialéctico, negativo o positivo, desde cualquier cotidianidad: la azteca o inca, la griega o hebrea"**.¹²⁵

2) Humanismo hebreo, antropología cristiana y la helenización

"Nuestra tesis es la siguiente: la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión, cayéndose así en un dualismo mitigado".¹²⁶

Ello significa dos cosas: a) que la comprensión cristiana del hombre no es producto de un sincretismo o síntesis entre lo greco-romano y lo semita (en contra de von Harnack, Jaeger, Grousset, etc.), y b) que el enfrentamiento entre estas dos culturas no es a nivel filosófico (como piensa Brehier), sino a nivel de "comprensiones del ser" que es mucho más fundamental: "el enfrentamiento del cristianismo ante la 'filosofía' helénica no es el de una filosofía contra otra filosofía, sino que fue la oposición clara de una estructura intencional con otra estructura intencional, es decir, la de un sistema implícitamente filosófico, ejercido al nivel del mundo cotidiano, ante otro sistema que había llegado a ser también explícitamente filosófico".¹²⁷ El enfrentamiento de un griego y un hebreo apunta a un choque de "comprensiones del ser"¹²⁸ que en sí encierran axiomas, principios revelados o míticos

125. E. Dussel, "Prólogo" a **Filosofía ética de la liberación**, La Aurora, Buenos Aires, 3ª edición, 1987, p. 7. Negrillas nuestras.

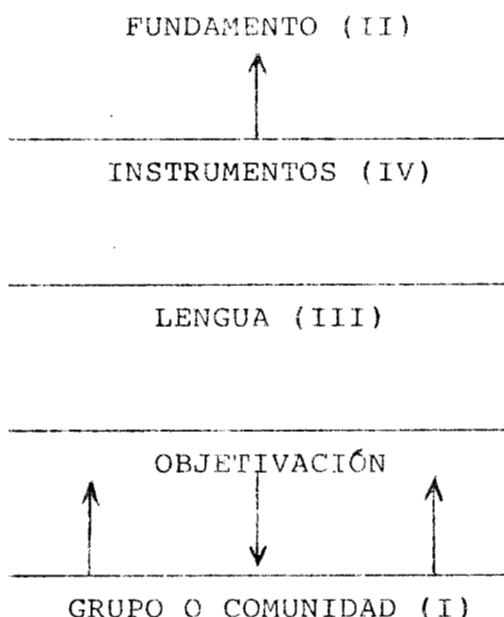
126. E. Dussel, **DAC**, p. 17.

127. **Ibid.**, p. 19.

128. Buen ejemplo de ello se encuentra en los **Hechos** de los apóstoles, especialmente 17, 18ss.

que están instrumentados en distintos principios lógicos. Para Dussel el problema va más allá de lo que Gilson, Maritain, Brehier o Tresmontant han propuesto para solucionarlo.

Ahora bien, el cristianismo es el resultado de una evolución homogénea que va del humanismo hebreo, inaugurado por Abraham, hasta el Nuevo Testamento. La helenización de la que hablaremos se produce a un nivel del aparato lógico y lingüístico, dejando incólume el fundamento metafísico (como lo denomina Tresmontant) judeo-cristiano. Para tener una idea aproximada del complejo problema que trata Dussel en el DAC, reproducimos los niveles de análisis de una *Weltanschauung*, también véase la tabla que ilustra el proceso de helenización en los cuatro niveles de la *Weltanschauung* judeo-cristiana en la misma obra p. 36.



*Esquema 1- Cuatro niveles interpretativos de la cultura (tomado de E. Dussel, DAC, p. 15).

Es claro que no podemos hacer un análisis completo de la obra, pero si señalaremos lo fundamental.

El judaísmo palestinese, de vital importancia pues en el se gestará el cristianismo, empieza a sufrir poco a poco el influjo del helenismo a pesar de conservar el talante hebreo; se considera -dentro de esta tradición- al hombre como una totalidad, un microcosmos, manteniendo el **status** propio que le había otorgado la an-

tropología hebrea. Sin embargo, junto al *néfesh* y al *rúaj*, nociones claves en el humanismo hebreo, aparece el término *nashamah* que empieza a designar el alma tal y como la entendían los griegos. Así, el hombre pasa a tener una parte inmortal y copartícipe de la divinidad.

"La influencia helenista de la que hablamos se había ya hecho sentir desde hacía un siglo. En efecto, el libro de la *Sabiduría*, del siglo I a.J.C., escrito en el medio alejandrino, nos manifiesta una antropología de un escriba hebreo influenciado evidentemente por el *Pedro*, cuando nos dice: 'El cuerpo (*soma*) corruptible deprime el alma (*psyjé*), la morada terrestre aturde el espíritu con mil pensamientos'.

129

La antropología hebrea mantendrá, a pesar de todo, su consistencia; el judaísmo palestino aceptará la doctrina de la resurrección, rechazando la helenización del *nashamah*: la resurrección, la bienaventuranza escatológica se obtiene por la existencia total del hombre y no por su alma inmortal.¹³⁰ Filón de Alejandría es el mejor ejemplo de la influencia helénica en la antropología hebrea. Filón acepta la doctrina de la doble creación de raigambre platónica: Dios crea primero a un Adán celeste perfecto, y después crea al hombre terrestre corruptible y mortal, autor del pecado original. Esto le lleva a una postura ambigua; por un lado, Filón acepta el dualismo platónico al defender la doctrina de la doble creación, y por otro, se mantiene fiel a las tesis principales del pensamiento hebreo pues no niega la creación del hombre por Dios, el origen del mal en la libertad del hombre, etc.

"Este filósofo hebreo poseyó conciencia explícita de la diferencia entre comprensión existencial y filosofía, entre la experiencia pre filosófica del ser que determina el tratamiento filosófico del mismo ser en cuanto pensado. Toda una estructura intencional de la vida cotidiana estaba posibilitando la aparición de una filosofía nueva".

131

Las estructuras intencionales pre-filosóficas de los cristianos primitivos serán las mismas que la de los hebreos, pero aquellos tendrán una mayor firmeza en su comprensión antropológica debido a la cristología. Y en efecto, la doctrina mesianica, su papel fundamental antropológico aunado a su función histórica, llevaron al cristianismo a proyectar su base antropológica más allá de la

129. E. Dussel, *DAC*, p. 39.

130. Véase *ibid.*, p. 40.

131. *Ibid.*, p. 43.

hebrea. La "carne" (**básar**), es la piedra de toque de la antropología tanto cristiana como hebrea. La afirmación de Juan, "El Verbo se hizo carne", inicia propiamente la interpretación antropológica cristiana. "Verbo" no mienta al **lógos** griego, sino al **dabar** hebreo, a la **palabra** de Dios y según esto, Dios asume la condición humana por su propia expresión creadora. La "carne" no indica el **soma** griego, designa al término **sárx** -que proviene de **básar**- que se refiere a la totalidad viviente del hombre. Entonces, la antropología de Juan -idéntica a la de Pablo según Dussel- estaría señalando dos órdenes: el orden divino que el **dabar** muestra como revelación, y el orden de la totalidad humana (**sárx**) que se denota con la "carne". Dios se en-carna, asume la condición humana para instaurar un nuevo orden que permite al hombre tener una doble opción: estar dentro de la Nueva Alianza o fuera de ella. "No se trata de dos elementos al interior de la individualidad antropológica, sino de dos categorías: Totalidad (carne), Alteridad (Palabra, Espíritu)".¹³²

El **dabar**, la palabra, el espíritu tiene una función clave en la antropología cristiana; señala el ámbito escatológico sólo posible por la acción del Mesías: la resurrección y el Reino de Dios.

"'El Verbo se hizo carne' significa entonces que Dios mismo se reveló a sí mismo irrumpiendo en la totalidad de la historia del hombre. como historia de la carne, y transformándola en historia del espíritu o Reino de Dios".¹³³

Cuando Jesucristo se llama a sí mismo "hijo del hombre" y "siervo de Yahveh", señalaba su carácter único y excepcional: hombre que sufre y que libera a la vez. El sufrimiento, impensable para Dios, adquiere un nuevo sentido con Jesucristo que por su sufrimiento y sacrificio instaura una Nueva Alianza con toda la humanidad. El hecho de que Dios por medio de Jesucristo se reencuentra con la humanidad asumiendo su misma condición, rompe, de alguna forma, con el carácter inefable de la figura divina. Jesucristo al sufrir y morir como hombre prepara el camino para que la humanidad acceda al Reino de Dios; es, entonces, una figura escatológica espiritual, por un lado, y un hecho histórico, por otro. Con Jesucristo el hombre eleva su condición al orden del Reino divino o de la Nueva Alianza que apunta a un universalismo sin trabas.

132. *Ibid.*, p. 46.

133. *Ibid.*, p. 47.

El hombre, según lo anterior, es "imagen de Dios"¹³⁴ por participación voluntaria, por acceder a formar parte de la Nueva Alianza. En el Nuevo Testamento, el hombre se asemeja a lo divino, participa de Él gracias a la intervención de Jesucristo que por el Espíritu (*dabar*) llega a ser "imagen" de Dios. "No existe entonces dualismo entre alma y cuerpo, sino bipolaridad entre el hombre terrestre y el espiritual; entre el hombre desciente del pecado de Adán y el hombre resucitado como imagen de Dios".¹³⁵ La humanidad histórica puede llegar a ser imagen de dios pero ello depende en última instancia en el uso de su libertad.

La doctrina de la resurrección afirma la unidad escatológica del ser humano como creado *ex nihilo*, y está presente en todo el Nuevo Testamento; sólo un pasaje de Lucas muy ambiguo (16, 19-31) se refiere a la permanencia de un "algo" del hombre en el Hades (*Seol*): "también el rico murió y fue sepultado. Y en el Hades él alzó los ojos, mientras existía en tormentos".¹³⁶

La imagen escatológica del Mesías como fundador de una Nueva Alianza, señala el ámbito en el que el hombre llegará a elevarse a un nuevo orden; lo espiritual como el Reino de Dios es el fin último escatológico, la promesa cumplida de Yahveh; el hombre carnal es el hombre histórico sufriente, el hombre espiritual es el que ha aceptado, por medio de Jesucristo, ser miembro de una Nueva Alianza que se proyecta a un tiempo escatológico.

Se debe tener presente que para el cristiano, al igual que para el hebreo, la existencia es un don de Dios: ser creado es un don otorgado por la libertad de YHWH.¹³⁷ Con el cristianismo se mantiene esta estructura intencional fundamental: Jesucristo otorga la resurrección, la ofrece a la humanidad en su totalidad (*Juan* 11, 25). La resurrección se mantiene coherente con la base antropológica hebrea. La inmortalidad -tal y como queda sugerida por Lucas- casi no aparece en los Evangelios; como apunta Dussel, sólo en dos ocasiones se habla de "inmortalidad" y en ambas son atributos exclusivamente divinos.

134. Véase al respecto E. Dussel, *DAC*, pp. 47ss. También C. Tresmontant, *Orígenes de la filosofía cristiana*, "Antropología cristiana": pp. 126-139.

135. E. Dussel, *DAC*, p. 50.

136. Véase E. Dussel, "Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta fines del siglo XIV", *aer. cit.* También *DAC*, pp. 50-51.

137. "Según ciertos sistemas teosóficos antiguos y modernos, la creación habría sido un momento necesario en la génesis del Absoluto, la cosmogonía habría

"En I Corintios 15, 33 se opone el reino de la carne, corruptible, a la inmortalidad que puede revestirse el que herede el Reino de Dios; en I Timoteo 6, 16, aún más claramente, se dice: Jesucristo, 'el único que posee la inmortalidad'. De ningún modo se deja ver que el hombre posee la inmortalidad como una nota de su naturaleza (aunque tampoco niega esto)". 138

La doctrina del ser creado, del ser finito, se refleja en la actitud cristiana y hebrea ante la muerte; contrariamente a la postura indoeuropea que pensaba que por poseer un alma inmortal podía -por medio del conocimiento o algún otro tipo de ascesis- aspirar a cierta divinidad, el cristiano se enfrentaba a la muerte como resultado de la desabedencia a YHWH; "por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y con el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron" (Romanos, 5, 12). La muerte es un hecho que espanta y hace llorar. Jesús mismo se angustió ante ella. No hay para el cristiano el paso de un mundo a otro; la muerte es el fin de la existencia. He aquí la importancia de la resurrección. "Si no hay resurrección todo no tiene sentido. Jesucristo vence con su muerte a la muerte, pero la experimenta en su radical anonadamiento. La esperanza de la resurrección no quita a la muerte su sentido profundo y dramático. Estamos ante una antropología radicalmente distinta a la indoeuropea o griega". 139

La Nueva Alianza, que ya habían anunciado los profetas, se cumple con la muerte y resurrección de Jesucristo, brindándole a toda la humanidad la posibilidad de ser partícipe de ella (el paso del particularismo nacionalista judío al universalismo cristiano es claro en los Evangelios aunque hay algunas partes en ellos donde Jesús parece mantener una postura de rechazo con respecto a los gentiles). Aquí ya no hay una posición aristocrática al modo platónico, sino que el cristianismo ofrece la salvación a todos los hombres de todas las naciones (Mateo, 28, 16-20).

sido teogonía, la génesis del mundo se habría impuesto al Absoluto por una necesidad, interna o externa, por una necesidad de desarrollo o una exigencia de toma de conciencia. El pensamiento cristiano ortodoxo ha rechazado todos estos temas teogónicos. La creación es **don**, la creación es **gracia**, la primera gracia. El Absoluto es **agape**. La creación es la obra, la expresión del **agape** de Dios. Al rechazar los mitos teogónicos immanentes a las especulaciones gnósticas, desde Valentin hasta Hegel, el pensamiento cristiano ortodoxo protegió su concepción de Dios", C. Tresmontant, **Orígenes de la filosofía cristiana**, p. 69.

138. E. Dussel, **DAC**, p. 51, nota 53.

139. **Ibid.**, p. 52.

El movimiento judeo-cristiano mantendrá como contenido último o fundamento, las estructuras semito-cristianas (al igual que el judaísmo palestinese y el Nuevo Testamento). Los Evangelios tuvieron como lengua de expresión el griego y ello no mermó en modo alguno su contenido intencional esencial, pues sus instrumentos lógicos pertenecían a la teología hebrea. El judeo-cristianismo también utilizará el griego pero su instrumental lógico será la teología hebrea apocalíptica; en este sentido escribe Dussel:

"las estructuras o categorías antropológicas pre-filosóficas dadas al pensamiento judeo-cristiano o a los padres apostólicos tienen, ciertamente, exigencias racionales precisas, un análisis reflexivo y argumentativo de alta complejidad, de coherente racionalidad, de no menor cultura que la de otros autores helenistas. No conocían, efectivamente, las doctrinas de los filósofos griegos, pero manejaban perfectamente la estructura del pensamiento del judaísmo tardío; **otro modo de racionalidad**. Se confunde racionalidad humana con filosofía griega, y se cree que la filosofía era filosofía a secas, pero en verdad, incluía igualmente una teología y axiomáticamente una teosofía". 140

El judeo-cristianismo tiene una visión claramente jerarquizada del cosmos; el hombre se encuentra situado en la tierra abajo de los ángeles y el Verbo. Dussel señala que tal jerarquización del cosmos apunta a una teología judía con fuertes influencias helénicas: las jerarquías celestes sugieren la presencia del platonismo medio, de los movimientos gnósticos y de los herméticos. La introducción de una angelología empieza a debilitar la noción antropológica del hombre como unidad, como carne, para considerarlo cada vez más como alma. Asimismo, se habla ya de la supervivencia del alma después de la muerte y de la conciencia de los muertos,¹⁴¹ aceptando, tácitamente, cierto dualismo. Al igual que en el judaísmo palestinese, en el judeo-cristianismo se "filtrarán" tesis dualistas pero en general, se mantendrá la doctrina de la resurrección en su carácter escatológico, negando la inmortalidad del alma. "La resurrección es la más fuerte doctrina escatológica de esta tradición".¹⁴²

Pero el dualismo no dejará de estar presente de una u otra forma (mitigado); la concepción indoeuropea-trágica sobre el mundo parece cobrar sentido en las doctrinas judeo-cristianas de las Ta-

140. *Ibid.*, p. 55.

141. Véase *ibid.*, p. 56.

142. *Ibid.*, p. 57, nota 74.

blas celestes o Libros del destino, sobrepujando la imprevisibilidad histórica propia de los semitas; a su vez se introduce la bipolaridad cósmica entre el mal y bien, llevando a una moral de corte ascético. En el judeo-cristianismo hay tanto una aceptación de las estructuras básicas hebreas como de algunas tesis helenísticas, "se trata de una antropología indecisa".¹⁴³

Podemos concluir que la antropología cristiana en el Nuevo Testamento considera al hombre como una totalidad viviente, como carne en un primer orden; el espíritu señala el orden de la Nueva Alianza. La carne se origina en el "primer Adán", padre de los hombres. El espíritu viene instaurado por el "segundo Adán": Jesucristo, que por medio de la resurrección llevará a los hombres a su estado definitivo. Como señala Dussel, la visión antropológica cristiana sitúa al hombre en un horizonte temporal implícitamente histórico: en un pasado (el "primer Adán"), un presente (el "segundo Adán" donador de espíritu), y un futuro (promesa de la resurrección en un tiempo escatológico). Hasta aquí se mantiene intacta la estructura antropológica hebreo-cristiana a pesar de utilizar la lengua griega. La helenización comenzará con los apologistas que tendrán como instrumentos lógicos ya no a la teología hebrea, sino a la filosofía helénica.

En el enfrentamiento de la comprensión cristiana y la helénica, la primera adopta el instrumental lógico de la segunda, comenzando por una crítica a los valores fundamentales del mundo heleno-romano. Los apologistas¹⁴⁴ llevarán a cabo esta tarea destructora. Recordemos, ante todo, que la helenización ya se había producido muchos años antes de los apologistas; en la traducción al griego de los libros sagrados hebreos realizada por los Setentas, comienza la helenización, de manera débil, de los conceptos religiosos. En el siglo I a. de C., el **Libro de la Sabiduría** de Salomón es el mejor ejemplo de la influencia helénica en la cultura hebrea.¹⁴⁵

143. *Ibid.*, p. 58.

144. Sobre los apologistas puede consultarse J. Quasten, *Patrología*, tomos, I y II, BAC, Madrid, 1962-1965. También Ruíz Bueno, *Padres apologistas griegos*, BAC, Madrid, 1954.

145. Véase A. Michel, "El judaísmo y la sabiduría" en *Historia de la filosofía* t. III, Siglo XXI, México, 1972, pp. 46-47.

Los apologistas querían demostrar la racionalidad del cristianismo con los mismo instrumentos lógicos de la cultura helénica; eran filósofos cristianos a su modo, que se enfrentaron a los filósofos griegos. Este choque de racionalidades es uno de los más importantes en la historia de la humanidad. Ahora bien, Taciano -uno de los primeros apologistas- mantuvo los dos órdenes propios de la antropología hebrea y cristiana, dándole el adecuado significado a los términos **básar** y **rúaj**; también sostuvo la creación **ex nihilo** en contra de la eternidad de la materia, el eterno retorno y el monismo ontológico. "No es la materia sin principio, como Dios, ni por ser principio igual en poder a Dios, sino que ha sido creada, y no por otro ha sido creada, sino por el que es Creador de todas las cosas".¹⁴⁶

Arístide, Atenágoras, Justino, entre otros apologistas, utilizarán el instrumental lógico helénico, pero mantendrán, en algunos casos con ambigüedad, su fundamento original. Justino, en especial, es uno de los apologistas que más coherente se mostro con su fundamento: acepta la creación **ex nihilo**, la unidad del hombre, la doctrina de la resurrección, etc. Teófilo, Taciano y Atenágoras tematizarán de diversas maneras la postura de Justino; todavía Clemente de Alejandría conservará el núcleo intencional hebreo-cristiano. En cambio su discípulo Orígenes caerá en el dualismo.

"Con Orígenes, en cambio, la influencia griega hace perder a éste ciertas tesis tradicionales del pensamiento judío y cristiano. Llega a decir que 'antes de la creación del mundo, todas las substancias inteligentes eran puras, los demonios, las almas y los ángeles... (después) Dios creó el mundo presente y ligó el alma al cuerpo como castigo... Es evidente que hay una pre-existencia de los pecados del alma, pecado a partir del cual cada uno recibe lo que es justo...' (citado por Epifanio, *Paranesis* 64, 4; PG XLI, col. 1076). Por una falta, las almas cometen una **apostásis** de Dios, produciéndose así la **ensomátosis**, pero se abre después la puerta a una liberación definitiva en la **apokatástasis** universal (cuestión tratada en el *Peri Arion* III; PG XI, col. 249-342)".¹⁴⁷

A partir de Orígenes se acentúa el dualismo que campeará al nivel de la expresión lingüística y lógica, pero que no podrá modificar el fundamento último; en esta "trampa" nace el humanismo de la cristiandad, una cultura que se fundará en la **expresión** dualista de los indoeuropeos: desde un Orígenes o Tertuliano hasta un Descartes o un Kant, el dualismo será el modo de comprender al

146. Taciano, *Discurso contra los griegos*, citado por Dussel en DAC, p. 64.

147. E. Dussel, "algunos aspectos de la antropología cristiana", art. cit., p. 32.

hombre. La tesis de Dussel sobre la helenización de la antropología cristiana podría resumirse así: "es una visión unitaria del ser del hombre por sus últimos contenidos expresada en un sistema lógico dualista".¹⁴⁸ Es en los tres primeros siglos después de Cristo cuando se va gestando el pasaje del cristianismo a la cristiandad.

"Este pasaje significa lo siguiente: el cristianismo orientó la constitución de una **nueva cultura** (la **cristiandad**) que no es sino una totalidad de mediaciones (lengua, instrumentos lógicos, sistemas económicos y políticos, pedagógicos, eróticos, etc.) en vista de un proyecto existencial fundamental. Ese proyecto fundamental era una **cierta comprensión del hombre**. Dicha comprensión fundamental era cristiana, pero **revestida de mediaciones equívocas y culturales**. Uno de esos momentos equívocos de la **cultura** que hemos denominado **cristiandad** es el dualismo antropológico. Es como una trampa exigida por el proceso de aculturación del cristianismo en las culturas mediterráneas. Trampa que permitió, por otra parte, la conversión del núcleo mítico fundamental de las culturas greco-romanas, pero trampa que mostrará su equívoco con los siglos, y de cuyas limitaciones sólo en el presente comenzamos en ciertos niveles a liberarnos, por la agonía de la **cristiandad** (que no es el **cristianismo**)". 149

No hay, pues, síntesis o sincretismo entre lo greco-romano y lo semito-cristiano, sino que éste último será el fundamento de una nueva cultura: la cristiandad. La descomposición de la concepción unitaria del hombre propia del cristianismo, sufrirá una ruptura teórica por la utilización del lenguaje e instrumentos lógicos helenísticos que desembocará en un dualismo **mitigado**. "La comprensión bíblica es unitaria. La expresión filosófica se había hecho dualista. La comprensión bíblica exige la resurrección escatológica. La doctrina helenista y filosófica afirmaba la inmortalidad. ¿Cómo ser dualista en el campo filosófico y defender en el campo de la comprensión cristiana la unidad entrevista pero nunca claramente formulada? Estos eran los interrogantes de toda una tradición de la cristiandad que había caído en 'la trampa del dualismo'".¹⁵⁰

La antropología cristiana, su concepción del hombre como unidad viviente y la creación **ex nihilo**, cobrarán singular importancia en la concepción dusseliana de la **persona**.

148. E. Dussel, **DAC**, p. 159.

149. **Ibid.**, p. 160.

150. **Ibid.**, p. 231.

- 3) La originaria experiencia de la Alteridad como Creación y la persona en el cristianismo: ¿hacia la exterioridad?
(replanteamiento *a posteriori* de la cuestión por Enrique Dussel)

En las "Palabras preliminares" a el DAC, señala Dussel:

"Este trabajo estuvo definitivamente terminado en 1968. Sin embargo, no se pudo editar hasta 1974, y esto gracias a una colaboración de la Comisión Asesora de Promoción de la Investigación (CAPI) de la Universidad Nacional de Cuyo. Los seis años transcurridos han sido esenciales para el autor, ya que desde 1970, gracias al movimiento intelectual surgido en América Latina y a los movimientos históricos de liberación, una transformación radical de la actitud teórica se produjo, surgiendo así lo que ya se denomina la "filosofía de la liberación". A la luz de esa "ruptura teórica", que supone la superación de la ontología europea, el presente trabajo, aunque era válido, debía ser reimplantado en un nuevo horizonte. Pero ello hubiera significado una modificación total de la obra. Lo hemos, sin embargo, creído innecesario, ya que con cambiar algunos términos fundamentales, y escribir de nuevo los parágrafos 85 y 86 adquiere un nuevo sentido toda la investigación, que había permanecido no sólo en un nivel óntico sino que no había superado la ontología, que es la raíz de todo dualismo". 151

Emmanuel Levinas -no solamente él pero sí el más importante- significa la "ruptura teórica" de la que habla Dussel; antes de conocer la obra del lituano, Dussel no había tematizado la cuestión de la persona como exterioridad o alteridad; la había tratado pero desde la perspectiva de un "humanismo cristiano". Esto es claro en el HS y en el DAC antes del párrafo 85. Su humanismo cristiano se presenta como una consecuencia de la adopción de los fundamentos antropológicos del semito-cristianismo que a la luz de la antropología filosófica respondían con más certeza y claridad a los problemas e incertidumbres sobre el hombre en la actualidad -asunto en el cual concordaba con Tresmontant y Teilhard de Chardin.¹⁵² En un artículo de 1964, escrito en Münster, titulado "La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica",¹⁵³ Dussel se refiere a ese humanismo cristiano: la intersubjetividad de los miembros de la comunidad, la toma de conciencia sobre sí, el significado de la Creación de la historia, del Absoluto, etc., a la luz de él habla de "conciencia latinoamericana": "nosotros debemos recular, tomar aliento, tomar distancia, oponernos a Latinoamérica, tomar conciencia de nues-

151. *Ibid.*, p. 11. subrayado nuestro.

152. Véase E. Dussel, "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina" en *ALDL*, pp. 67-81.

153. En *ibid.*, pp. 135-143.

tra existencia, de nuestra interioridad, de nuestra intersubjetividad [...]. Si decíamos que no existe una exposición suficiente de la evolución de la conciencia latinoamericana, mucho menos existe una exposición de la evolución de la conciencia latinoamericana desde la perspectiva de una cosmovisión cristiana".¹⁵⁴ Es interesante en este sentido, un artículo suyo de 1962: "Pobreza y Civilización",¹⁵⁵ en donde entiende a la pobreza -tema fundamental de la **Ética de la liberación**- como el carácter esencial del profeta y siervo auténtico de Yahveh. La pobreza como negación de todo particularismo posesivo apunta al ámbito escatológico donde se realiza el bien común de la humanidad. "La pobreza así entendida, afectiva y aun sufrida, significa un enriquecimiento, como conciencia de sí mismo, de respeto de la persona del otro, no como 'propietario', sino como 'alguien' que posee una dignidad inalienable".¹⁵⁶ Entonces la pobreza es **conditio sine qua non** para la interiorización que de sí mismo pasa al otro. "La pobreza, la libertad del cristiano con respecto a todos los instrumentos culturales (materiales o espirituales) es el profetismo que no se deja encerrar en la prisión que una cultura edifica necesariamente en torno a sí misma".¹⁵⁷ ¿Sugieren estas líneas algo así como la exterioridad del pobre con respecto a una totalidad cultural? Creo que sí pero hay una profunda ambigüedad pues la pobreza parece ser más bien una virtud que una calamidad; al pobre hay que sacarlo de su estado: liberarlo. Sobre la cuestión Dussel señalará ocho años después:

"El rico' es la Totalidad totalizada, 'lo Mismo' como voluptuosidad de haber asimilado al Otro como 'lo otro' di-ferido ('Maldito de vosotros los ricos..., los repletos... los que reís..., los honrados'; Lucas 6, 24-26) y por ello sin Alteridad. Esa Totalidad **cerrada** es el fundamento de la guerra. En cambio: 'Bienaventurados los pobres... los hambrientos..., los que lloran..., los odiados...' (*ibid.*, 6, 20-22); aquí se significa así a lo incompleto que se **abre** 'al Otro' y que en su miseria no se cierra; es, por lo menos, el dispuesto a la Alteridad. Pero los que realmente se encuentran en la **adecuada** 'analéctica de la Alteridad' son los que tienen 'hambre y sed de justicia..., los misericordiosos..., los artesanos de la paz..., los perseguidos por causa de la justicia...' (*Mateo*, 5, 6-10). Éstos, no sólo no se cierran (los ricos) o están en disponibilidad de apertura (los pobres), sino que obran por justicia (cuando un padre, maestro, pro-feta... juega su vida, no sólo por la amistad, sino por jus-

154. *Ibid.*, pp. 142-143.

155. En *ibid.*, pp. 144-151.

156. *Ibid.*, p. 147.

157. *Ibid.*, p. 148.

ticia debida al Otro como otro, al hijo, al discípulo, al pueblo, a la viuda, al huérfano, al extranjero, al enemigo, **al pobre**". 158

Estas líneas hablan por sí mismas. En el artículo de Dussel el pobre no es todavía descubierto como oprimido y/o excluido aunque si se puede entrever el carácter de "exterioridad" del mismo pero desde otro supuesto (el humanismo cristiano); el pobre ahí es más bien el ejemplo del hijo de Dios (**Romanos 8, 21; Salmos 69, 33; Samuel 2, 8; Lucas 9, 18; Corintios 6, 10; etc.**).

A lo largo de el **DAC** podemos encontrar tesis pertenecientes a la ruptura teórica; por ejemplo en la página 44 Dussel señala sobre el Verbo: "'Verbo' se dice en griego **lógos** y es traducción del hebreo **dabar** que significa tanto **palabra** como **exterioridad**"; en la página 46 habla de totalidad (carne) y Alteridad (palabra, espíritu); en la página 50 anota: "existe una sola humanidad histórica, un sólo mundo, la **carne**, la totalidad, pero antepuesto a la trascendencia divina, orden divino del **lógos** eterno, de la imagen por naturaleza del Dios creador: la **Alteridad**"; en la página 58 indica que el orden de la Nueva Alianza es la Alteridad; en la página 156 podemos encontrar una apretada síntesis de lo que para Dussel significa la doctrina de la Creación para la noción cristiana de persona:

"El sentido del ser descubierto a la luz de la experiencia metafísica de que **ex nihilo omne ens qua ens fit** mediante la actividad creante que participa el ser, permite al cristiano descubrir al hombre en su radical unidad. El ser que el hombre es, es **uno**; es una creatura contingente sin nada absolutamente permanente, cuyo antecedente último es la sola libertad creante o la "**nada**". La unidad de la comprensión antropológica del cristiano queda así asegurada por la visión del hombre dentro del horizonte de un mundo creado; ser unitario **ex nihilo**, temporal, entidad dinámica. No se admitirá jamás la pre-existencia del alma, ni la inmortalidad, ni la divinidad natural y eterna del alma, ni la maldad intrínseca de la materia, ya que es creatura del mismo creador".

La palabra -interpretada dentro de la **Weltanschauung** semito-cristiana- es la libertad-Nada del Absolutamente Otro: **YHWH**. Quisiera hacer aquí un pequeño paréntesis. Horacio Cerutti en su **Filosofía de la liberación latinoamericana**, nos dice lo siguiente:

"Las distinciones de Dussel entre la tradición helénica y judeocristiana se basan en gran medida en el texto de Thorleif Boman: **Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen**. Gotinga Vandenhoeck, 1954 [...]. Sin embargo, este libro de Boman ha merecido el siguiente juicio crítico por parte de José Severino Croatto: 'se ha exagerado en atribuir casi conexclusividad esa virtud de la palabra-que-se-hace a la cosmovisión semítica' [...], para agregar de inmediato en nota 35 que 'es la impresión que deja la lectura de la obra, por demás excelente...' de Boman. 'El hecho se debe -siempre según Croatto-a que Boman no sale del marco semítico; lo que es distinto de

griego clásico aparece así como 'original'. Esta es la única referencia de autoridad que he hecho. La observación de Croatto tiene **toda la autoridad que le confiere el ser un especialista consumado en la temática en cuestión. Con esta observación mucho de la armazón lógica de la ética de Dussel se tambalea**". 159

Según esto, para Croatto y Cerutti, la interpretación de Boman -y por ende la de Dussel- de la cosmovisión semita exagera lo "original" de su estructura intencional; exagera nada menos que la doctrina de la Creación, fundamento último de la cultura semito-cristiana. Ahora bien, si Croatto piensa que lo semita en realidad no es una comprensión del mundo original con respecto a la griega clásica ¿no está cayendo en el mismo error que Emile Brehier sobre la filosofía cristiana? Boman es citado dos veces en el HS: página 75 y página 87; en ésta última, en la nota 29, Dussel se refiere explícitamente al "interesante análisis de T. Boman" sobre la diferencia entre la cosmovisión hebrea y griega, apoyándose en los aspectos verbales del verbo "ser" en hebreo (**haiah**). "Una nueva diferencia estriba en el diverso contenido y función de la 'palabra' (**dabar**) hebrea y el **lógos** (griego)". En el DAC Boman vuelve a ser citado dos veces: en la página 146 y en la página 153 en el contexto de la doctrina de la Creación. "El sentido profundo de los pueblos semitas, del hebreo en particular y aún más coherente del cristiano es la clara definición de una doctrina creacionista que propone la absoluta alteridad del Dios único [...]. Esto indica ya **un sentido del ser muy distinto al de los indoeuropeos y helenistas en particular**". (DAC, pp. 145-146). Entonces Boman, al igual que un Tresmontant, un Ricoeur, o un Eliade, estudia un nivel preciso de la cultura hebrea: el lenguaje y este remite a una comprensión del ser. Así la "referencia de autoridad" de Cerutti no me parece lo suficientemente convincente; Croatto afirma algo que debería de exponerse con más claridad y detenimiento pues ¿acaso pretende rebatir toda la obra de Boman, Tresmontant, Ricoeur y del mismo Dussel con lo que para él parece una exageración? ¿Exageración de una estructura intencional propia de una cultura? ¿O también piensa que las culturas azteca, inca, o china tampoco son originales? En fin, creo que Cerutti apresura conclusiones en su afán de rebatir a Dussel pues se necesita mucho más que una "referencia de autoridad" para "tambalear" la armazón lógica de la ética dusseliana.

Ahora bien, en el párrafo 83 del DAC -"La noción de persona en la cristiandad"-, Dussel expone cómo la noción de persona puede constituir una "metafísica" (creo que aquí pensaba en "metafísica" al modo de Tresmontant: como estructuras fundamentales intencionales que dan sentido a una cosmovisión). "El nivel cuerpo-alma permite todavía el dualismo, el nivel metafísico de la persona se evade del dualismo y exige, al menos, afirmar el ser de la persona a uno de los dos términos: al alma. Hay radicalmente un nivel metafísico del hombre como persona. Este nivel no existe en el pensamiento griego, incluyendo a Aristóteles".¹⁶⁰ Dussel habla, pues, de dos niveles en la cita: el nivel de los instrumentos lógicos y el nivel del fundamento último. La noción de persona es usada aquí en el estricto sentido de unidad antropológica y todavía no se habla de "exterioridad" o "alteridad", términos que se introducen conservando el sentido ordinario que les da Levinas; en el HS no se utiliza esta terminología aunque nociones como "trascendencia", "revelación", etc., podrían sugerir cierta semejanza con la usada por el Levinas de **Totalidad e infinito**, pero Dussel las usa refiriéndose siempre estrictamente a Yahveh. Entonces, no podemos decir que en el HH y en el HS se encontraron las tesis de la ética dusseliana (de la liberación): él las tematizará bajo la influencia de Levinas y no antes; baste con leer las "palabras preliminares" a el DAC.

Para la antropología cristiana la persona mienta a un ser concreto y singular (único), y no a una idea o especie. El cristiano se enfrenta a individuos concretos, a personas en un solo mundo y, escatológicamente, más allá de él. La persona es una noción que los griegos e indoeuropeos no conocían pues el dualismo antropológico con fundamento ontológico monista no permitía su tematización adecuada. Las disputas cristológicas, específicamente las referidas a la naturaleza del Verbo (Arrio, Ireneo de Lyon, pero sobre todo Tertuliano), inauguraron el problema de la persona junto con el de la Trinidad.¹⁶¹ Permitaseme hacer de nuevo un pequeño paréntesis. Pienso que en este sentido la obra de Miguel Servet podría ofrecer interesantes críticas al dogma trinitario. En 1531 Servet publica **De erroribus trinitatis** ("Errores de la Trinidad") y afirma: "no usaría la palabra Trinidad, que no se halla en las Escrituras, y

160. E. Dussel, DAC, p. 271.

161. Véase *ibid.*, pp. 271ss.

sólo parece perpetuar un error filosófico". No puedo extenderme en el asunto pues no es el tema ni el lugar para ello; sólo quiero indicar que las tesis de Servet contenidas en los **Errores de la Trinidad** (el texto en latín dice: **De erroribus trinitatis libri septem**, publicado en Hagenau, 1531; traducción holandesa de Reiner Telle, 1620, e inglesa de Earl M. Wilbur en 1932; la referencia arriba citada la tomo del siguiente libro), en la **Restitución del cristianismo** (traducción A. Alcalá y L. Betés, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980 -el título es una clara crítica a la **Institución** de Calvino) y en las **Treinta cartas a Calvino** (Castalia, Madrid, 1980) mantienen la línea de reflexión del cristianismo primitivo (sobre todo de los apóstoles y algunos padres de la Iglesia), valdrían la pena ser tomadas en cuenta seriamente (dicho sea de paso, comparto totalmente su postura).

Resumiendo las disputas cristológicas en torno a la naturaleza del Verbo, Dussel señala que: "la persona del Verbo es así un centro de atribución de sus actos, de su ser. Es la persona la que tiene cuerpo y alma; es la persona a quien se imputa el castigo y mérito [...]. Estamos todavía en el nivel teológico. Sin embargo, bien pronto, esta noción pasará a la cotidianidad de la cristiandad, y desde ella será tematizada progresivamente la naciente filosofía cristiana".¹⁶²

Todavía Dussel expone la doctrina de Boecio¹⁶³ sobre la persona dentro del tema cristológico. Boecio definirá así a la persona: como substancia individual de naturaleza racional; "de este modo [dice Dussel] se ha llegado a expresar, con el instrumental lógico del siglo VI d.J.C., en el mundo latino, la peculiaridad de esa substancia que es el hombre, que desde ahora recibirá el nombre de persona".¹⁶⁴

El descubrimiento de la persona como exterioridad comienza en la cristiandad en la obra de Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino; para Dussel en estos autores, pero especialmente en el último, se "vislumbra" por vez primera la noción de la persona libre del dualismo mitigado propio de la cristiandad; "¡En su conciencia

162. *Ibid.*, p. 274.

163. Véase E. Dussel, "La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica", *Sapientia* (La Plata, Buenos Aires), n. 83 (1967), pp. 101-126. También *DAC*, pp. 274-279.

164. E. Dussel, *DAC*, pp. 276-277.

concreta de metafísico y cristiano -entre los años 1256 a 1266- se pasará por primera vez en la filosofía ejercida por cristianos latinos, del dualismo mitigado a una auténtica expresión unitaria del hombre!".¹⁶⁵ En la **Summa teológica** escribe el Aquinatense: "el individuo en sí mismo indistinto, pero distinto de todo otro. La persona, en toda naturaleza, significa aquello que es distinto en esa naturaleza: en la naturaleza humana significa **esta carne, estos huesos y esta alma**, que son los principios individuales del hombre".¹⁶⁶

El problema fundamental en el pensamiento de la cristiandad fue la adopción de los aparatos lógicos y la lengua de la ontología griega; al no saber exponer con las categorías de la filosofía griega nociones como la de persona, se cayó en un dualismo mitigado que encubrió por siglos el núcleo intencional del cristianismo. La metafísica ahora cobra para Dussel el sentido que le da Levinas: lo que está más allá del ser, de la Totalidad. La metafísica significa así la superación de la ontologización de la antropología cristiana y el redescubrimiento del ámbito de la Alteridad originaria: el Otro.

"Desde los padres de la Iglesia, incluyendo en esto a Boecio y al mismo Tomás de Aquino, se había perdido la categoría interpretativa metafísica de los profetas y Jesús que podríamos denominar 'exterioridad', 'alteridad': el Otro como otro. La noción de persona nombra, exactamente, el ámbito que se encuentra más allá del horizonte del mundo, del ser, y por lo tanto, más allá de la ontología".¹⁶⁷

El Otro es la persona -"noción que impidió siempre a la cristiandad caer en el dualismo radical".¹⁶⁸ Levinas es "el otro inicio"; en virtud de él, Dussel "descubre" el ámbito metafísico de la exterioridad de la persona. El "cara-a-cara" levinasiano le hace re-descubrir en el judeocristianismo la experiencia alterativa originaria en la Metafísica de la Alianza; en el HS utiliza los términos buberianos de Yo, Tú y Vosotros y no "cara-a-cara": Levinas es quien le ayuda a tematizar estas relaciones desde un nuevo horizonte (la Alteridad).

165. E. Dussel, "Algunos aspectos de la antropología cristiana" art. cit., p. 39. También DAC, pp. 281-282.

166. S. Th., I, q. 29, a. 4, c., citada por Dussel en el DAC, p. 281.

167. E. Dussel, DAC, p. 282.

168. Ibid., p. 283.

4) ¿Griegos **versus** judeo-cristianos? ¿Ontología **versus** Metafísica?

No quiero anticipar temas que serán estudiados más adelante, pero es menester hacer unas indicaciones que harán más claro el desarrollo del trabajo.

Sin duda alguna, Dussel desde el **HH** ya perfilaba una severa crítica a la cultura griega, su piedra de toque fue en ese trabajo la inconsistencia teórica del bien común. En el **HS** cobra conciencia de la fuerte oposición entre los semitas y los indoeuropeos; la cultura griega con todos sus hitos comenzaba a tambalearse para Dussel. Si bien es cierto que nuestro filósofo no logro llegar a esta postura por sí mismo, también es cierto que no dependió **exclusivamente** de lo hecho por otros autores; en este sentido escribe en el **HS**:

"En todos los niveles, tanto antropológicos como metafísicos o éticos, los griegos y los semitas se oponen abiertamente. Aunque parezca extraño, estas oposiciones no han sido tratadas sistemáticamente por ningún filósofo en la historia de la filosofía, sino sólo implícita o indirectamente. Tenemos conciencia de penetrar a un campo nuevo de la historia de las **Weltanschauungen**, y por ello muchas de nuestras conclusiones podrán ser mejoradas, pero no creemos que podrán ser radicalmente dejadas de lado.

Si hemos seguido el camino de algunos pensadores contemporáneos -pensamos en Rohde, Dilthey, Tresmontant, Ricoeur-, no nos hemos sentido dependientes de ninguno de ellos a lo largo de nuestra investigación. Muy por el contrario, a partir de la hermenéutica de uno u otro texto, nos hemos separado de sus puntos de vista". 169

Ahora bien, la negación dusseliana de considerar a lo griego como el modo propio del filosofar está ya presente en el **HS**; ahí nos dice con respecto a una afirmación de Julian Marías sobre la actualidad de la filosofía griega en el mundo contemporáneo: "Nos atreveríamos por el contrario a decir que hoy no existe quién integralmente piense con las estructuras 'esenciales' de la **Weltanschauung** griega. Mientras que, es evidente, el método lógico griego o el instrumental es universalmente practicado. Pero una filosofía no es un instrumental o método".¹⁷⁰ De modo que los contenidos intencionales de Occidente se encuentran en los semitas: será la cristiandad tanto latina como bizantina la base del Imperio caroligno y de la Europa moderna (en tanto que acontecimiento regional), América Latina fue la primera cristiandad colonial a nivel mundial. Asimismo, las ciencias modernas confirman con sus descubrimientos las tesis crea-

169. E. Dussel, **HS**, p. 122. Subrayado nuestro.

170. **Ibid.**, p. 87, nota 26.

cionistas de los semitas: el universo está haciéndose (cosmogénesis). En ello coincide Dussel totalmente con Levinas: los dos critican lo griego desde lo semita, afirmando el talante único de tal pensar.

"La gran fuerza de la idea de creación, tal y como la presenta el monoteísmo, consiste en que esta creación es **ex nihilo**, no porque represente una obra más milagrosa que la información demiúrgica de la materia, sino porque el ser separado y creado no ha salido simplemente del padre, sino que él es **absolutamente Otro**". 171

Levinas otorgará un nuevo sentido a lo hecho por Dussel en el **HH** y en el **HS**; si nuestro filósofo había criticado a los griegos desde el nivel de las **Weltanschauungen**, con ellitiano lo hace -y no sólo a ellos, sino a toda la modernidad filosófica- desde el nivel ético entendido como "filosofía primera": meta-física. En el **DAC**, más que en ninguna otra obra, se ve el cambio de una problemática antropológica a una estrictamente ética. "Se habrá observado que no hemos usado indistintamente ontología y metafísica. En esta distinción hemos, precisamente, indicado el horizonte ontológico del ser griego y la exterioridad metafísica de la realidad del Otro en la experiencia judeo-cristiana".¹⁷² Antes de conocer la obra de Levinas Dussel se refería a lo ontológico en un sentido positivo,¹⁷³ después de leer a Levinas opone lo ontológico a lo metafísico de un modo estricto. Y creo que es así como debemos entender el desarrollo del pensamiento de Dussel: antes de Levinas-después de Levinas. El lituano es la "ruptura teórica" de la que nos habla en el **DAC** (p.11). ¿Hay, pues, continuidad -entendida como desarrollo de una misma temática- en el pensamiento de nuestro filósofo? Pienso que no; antes de Levinas -como se ha expuesto hasta ahora brevemente- su **preocupación fundamental** era dar cuenta del "ser" de América Latina y de su lugar en la historia universal. Así, por ejemplo, encontramos la siguiente afirmación en el **HS**: "se trata de una **problemática** [el análisis de las estructuras intencionales semitas] que, a primera vista y sin medir las consecuencias, pareciera del todo alejada de las preocupaciones **del hombre contemporáneo latinoamericano**; pero, si indagamos un poco más profundamente los **contenidos** mismos de

171. E. Levinas, **Totalidad e infinito**, p. 87.

172. E. Dussel, **DAC**, pp. 282-283.

173. Véase por ejemplo: **DAC**, pp. 260ss., "La ontología fundamental"; **HS**, pp. XI-XII, "Hipótesis de investigación"; *ibid.*, p. 93, nota 44 en donde habla de "ontológico" en el sentido de Heidegger y de "metafísico" en el sentido de Claude Tresmontant.

nuestra conciencia actual, si pretendemos fundar los valores de nuestra propia cultura, entonces comprenderemos que no se trata de una investigación gratuita e inútil, sino de gran necesidad para abarcar científicamente **los supuestos de nuestro "mundo" latinoamericano**".¹⁷⁴ Ahí mismo, en la nota 1, señala que en su curso de **Historia de la cultura** en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), ya había estudiado en el sentido de una pre y proto-historia lo que en el **HS** exponía en el nivel del núcleo ético-mítico.

En su artículo aparecido en **Revista de Occidente**, "Iberoamérica en la historia universal", vuelve a tocar el tema del subcontinente en el sentido de una "concientización" o "interiorización" de nuestro pasado.¹⁷⁵ Similar intención tiene su escrito "¿Tiene el ser latinoamericano pasado y futuro?" (en **ALDL**): "El ser de América, su mundo, está falto de una comprensión suficiente de su pasado, y por ello de su presente y futuro. Falto de una esperanza en su futuro, carece del entusiasmo para indagar su pasado. Pero mientras no tome **conciencia plenaria de la totalidad de su ser histórico**, pasado milenario, presente crítico y futuro universal, se debatirá en la noche que nos ha dejado el siglo XIX".¹⁷⁶ "Escatología latinoamericana" I y II¹⁷⁷ siguen esta misma línea de reflexión al igual que "La toma de conciencia cristiana en Latinoamérica" (también en **ALDL**).

Entonces podemos decir que en Dussel -antes de 1969- el tema de lo latinoamericano se centra en dos aspectos: el ontológico y el historiográfico, que por lo general van juntos. No olvidemos, sin embargo, que en **1492:...**, vuelve a recuperar estos temas pero ahora dentro del contexto de la ética de la liberación. La influencia de Leopoldo Zea, recordará Dussel, fue importante en esos años: "la obra de Zea **América como conciencia** me impactó de tal manera que desde aquel momento hasta hoy todo mi intento es justamente posibilitar la 'entrada' de América Latina en la historia mundial. De

174. E. Dussel, **HS**, pp. XI-XII.

175. E. Dussel, **art. cit.**, pp. 86-87.

176. E. Dussel, **ALDL**, p. 34.

177. En **ibid.**, pp. 37ss.

bo agradecer a Zea el haberme enseñado que América Latina está fuera de la historia".¹⁷⁸

Sin embargo, no hay que suponer que la cuestión de la **liberación latinoamericana** se le presentó a Dussel después de la lectura de Levinas, en modo alguno. "Ya en 1968, más en 1969, se comenzó a hablar de la doctrina de la dependencia. En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de 'sociología de liberación'? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?".¹⁷⁹ Esto es, Dussel comenzó a trabajar la cuestión de la liberación pero bajo supuestos ontológicos heideggerianos, así la búsqueda del "ser" latinoamericano devendrá en el descubrimiento de un ser oprimido y explotado. Levinas le permitirá la adecuada tematización del problema, como veremos más adelante. La ontología de Heidegger campeará hasta 1970 en el pensar de Dussel y sólo la obra del lituano lo despertará de tal "sueño". En el interín, Dussel intentará la elaboración de una ética ontológica, profundizara en la dialéctica hegeliana y, por fin, bajo circunstancias históricas únicas,¹⁸⁰ escribe la ética de la liberación tal y como la conocemos hoy.

178. E. Dussel, "El proyecto de una 'filosofía de la Historia latinoamericana' de Leopoldo Zea" en **Concordia**, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monographien **Für Leopoldo Zea** (Aachen, Alemania) n. 7 (de la serie), (1992), p. 30, nota 11.

179. Véase p. 16, nota 45 del presente trabajo

180. Véase **ibid.**, capítulo I.

CAPÍTULO III

PRIMEROS PASOS DE UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

1. Heidegger y la destrucción de la historia de la ética

La obra del filósofo de Messkirch es de vital importancia en el pensamiento de Dussel; aquí señalaremos la estrecha relación que hay entre la propuesta de una ética ontológica por parte de éste y la ontología fundamental que Heidegger presenta en *Sein und Zeit* (en adelante *SuZ*).¹

Como ya se indicó, Dussel comienza a conocer la obra de Heidegger a través de la antropología filosófica; en su artículo de 1966 "Situación problemática de la antropología filosófica", Heidegger es citado tres veces: en dos ocasiones con relación a *SuZ* y una vez con *Ueber der Humanismus* (en adelante *UdH*),² señalando que este último escrito "nos interesa para la antropología".³ La ontología fundamental cobrará una importancia decisiva para Dussel; en los apartados anteriores se ha señalado la importancia creciente que va adquiriendo Heidegger en la obra antropológica de Dussel; el *DAC* es la última obra de corte estrictamente antropológico que patentiza su gran influencia. La pregunta forzosa es; ¿cómo pasa la propuesta heideggeriana de la antropología a la ética? Para responderla es necesario aclarar dos cuestiones: primero, qué es la ontología fundamental tal y como la expone Heidegger en *SuZ*; y, segundo, cómo se relaciona ésta con la destrucción de la historia de la ontología occidental; sólo explicitándolo podremos entender el propósito de Dussel al escribir *Para una de-strucción de la historia de la ética*.

1. La bibliografía sobre el asunto es inmensa; véanse, entre otras obras, A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, UAP, México, 2ª edición, 1986; O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986; J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Minuit, París, 4 volúmenes aparecidos en años distintos; etc.

2. En castellano, *Carta sobre el humanismo* en *Humanismo y existencialismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981.

3. E. Dussel, *art. cit.*, p. 114, nota 27.

Heidegger se planteo como primerísima cuestión a elucidar en **SuZ** el desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del ser,⁴ esto es, buscar la respuesta a lo que se quiere decir con "ser". Aclarar la cuestión lo llevó a la elaboración, como paso previo necesario, de una ontología fundamental del **Dasein**, del ser del hombre, que por su preeminencia ontológica (como veremos enseguida) con respecto al ser (su condición preontológica dice equívocamente Heidegger), era necesario analizar. Sin embargo, el responder a dicho cuestionar involucraba de una forma u otra, un diálogo con el pasado filosófico, con la historia de la filosofía; pues en dicho pasado, como metafísica, se comenzaron a acumular las capas encubridoras del ser que desembocarían en una onto-teo-logía (tanto en Hegel como en Nietzsche). Para Heidegger la metafísica occidental tiene su origen en el error ontológico entre ser y ente. Y es a partir de esta tesis que podemos entender el planteamiento heideggeriano de una destrucción de la historia de la ontología; destrucción que ya se anunciaba en el parágrafo 6 de **SuZ**. Y en efecto, el pensar y responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser es, a su vez, un preguntar al pasado filosófico, forzándolo a que nos entregue lo que mantiene oculto. Por ello Heidegger dirá que "es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la fuerza. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora".⁵

La recuperación por el sentido del ser es un diálogo que es destructor, pues la destrucción de la historia de la ontología en tanto que historia acontecida de la metafísica occidental posibilita el establecimiento de una base firme para responder al mencionado interrogar originario: la ontología fundamental. Es decir, destrucción de la historia de la ontología y ontología fundamental se refieren mutuamente en una relación de necesidad

4. Véase M. Heidegger, **SuZ**, p. 10, cito por la edición castellana: **El ser y el tiempo**, FCE, 2ª edición, 1971; prefiero abreviar **SuZ** pues el artículo "el" -según Heidegger- ontifica el sentido tanto de ser como de tiempo, por ello hablará después de "se da ser", véase al respecto **Tiempo y ser** en **Eco** (Bogotá, Colombia), número de febrero de 1971, pp. 345-376.

5. M. Heidegger, **Kant y el problema de la metafísica**, FCE, 2ª edición, México, 1981, p. 172.

Heidegger afirma que la pregunta por el ser ha caído en el olvido y ello debido a que en el nacimiento mismo de la filosofía -como metafísica-, la pregunta quedó trastocada por el error en la diferencia ontológica. Según Heidegger es Platón quien inaugura la metafísica occidental en cuanto tal. Platón no mantuvo la pregunta por el ser en su original condición (del ser en tanto que ser), sino que la sustituyó por el ser de un ente (la Idea). El discurso de la metafísica se mueve, es lo que es, por la constante confusión entre ser y ente.⁶ Volver a preguntar por el ser y no por el ser de lo ente supone un ir más acá (el paso atrás) de la metafísica. "La diferencia de ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. Por ello, el paso atrás va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica".⁷

SuZ explicita la estructura de la pregunta que interroga por el sentido del ser que "está hoy caída en el olvido".⁸ Hay que volver a preguntar pero de un modo originario. La metafísica colocó al ser como lo impensado pues su error en la diferencia ontológica no le permitía formular la pregunta, no podía preguntar por el ser pues se preguntaba por el ser de lo ente. La pregunta por el ser se consideró superflua y comprensible de suyo; "ser" es el más universal de los conceptos pero también el más vacío; no se le puede aplicar la definición aristotélica de diferencia específica y género próximo. Heidegger señala tres prejuicios que subyacen al olvido por la pregunta por el sentido del ser: a) la universalidad del concepto de "ser", pero "es más bien el más oscuro";⁹ b) lo indefinible del concepto "ser", mas "la indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello";¹⁰ c) la comprensibilidad de suyo de "ser", pero "el hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término".¹¹

6. Véase M. Heidegger, "De la esencia del fundamento" en *Ser, verdad y fundamento*, Monte Avila editores, Caracas, 1968, p. 7, pp. 20ss.

7. M. Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 115.

8. SuZ, p. 11.

9. Ibid., p. 13.

10. Ibidem.

11. Ibidem.

Así, pues, Heidegger pasa a analizar la estructura de tal cuestionar. El preguntar busca conocer por lo que se pregunta, aquello que motiva la pregunta orienta a la misma; asimismo, el preguntar involucra al que pregunta de modo que el preguntar como conducta de un ente tiene el carácter de una "manera de ser". Y "como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición".¹² Entonces, nosotros tenemos una cierta comprensión del ser, de "término medio" dice Heidegger,¹³ pero que no es suficiente para responder a una interrogación terminante por el sentido de la misma.

La vía de acceso para un adecuado preguntar por el ser, se da por medio de un ente privilegiado, el único ente que tiene una preeminencia en el desarrollo de tal pregunta; es aquel que lo va en su ser el mismo preguntar, "aquel ente que somos en cada caso nosotros mismos".¹⁴ *Dasein* es el término con el cual denota el autor de *SuZ* a este ente *sui generis*.¹⁵ Así, la comprensión del ser es el carácter determinante del *Dasein*; lo que puede sugerir que nos movemos en una especie de círculo. Sin embargo, Heidegger señala que "en la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay un *circulus in probando*, pero sí una notable 'retro-preferencia' de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente".¹⁶ El *Dasein* tiene, según esto, una preeminencia ontológica con respecto al interrogar por el ser; es decir, está ya siempre con relación al ser. Por ello el sentido del ser será adecuadamente planteado si se hace previamente un análisis del ente que comprende el ser; tal análisis lo llama Heidegger "analítica existencial".¹⁷ La relación con el ser significa existencia. "El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el 'ser-ahí', lo llamamos 'existencia'".¹⁸ Para

12. *Ibid.*, p. 14.

13. Véase *ibid.*, p. 15.

14. *Ibid.*, p. 16.

15. Véase A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, op. cit., pp. 268ss.

16. *SuZ*, p. 18.

17. *Ibid.*, p. 21.

18. *Ibid.*, p. 22.

Heidegger la esencia del **Dasein** radica en su existencia.¹⁹ El análisis existencial del **Dasein** pregunta por las estructuras ontológicas del mismo, es decir, por los distintos modos de ser de este ente que Heidegger llama "existenciales". Lo existencial mienta a Heidegger a lo óntico, mientras que lo existencial designa a lo ontológico.²⁰ La analítica existencial intentará dar cuenta de las estructuras del ser de la existencia del **Dasein**; así, ella es la piedra de toque para una adecuada elaboración de la pregunta que interroga por el ser. La primacia del **Dasein** tanto óntica (por su peculiar relación con el ser: su existencia), ontológica (en tanto que se determina por su existencia es ontológico: comprensor-del-ser), como óntico-ontológica (por su comprensión del ser de sí mismo y de los demás entes, y por ello mismo *conditio sine qua non* de toda ontología), nos lleva a la siguiente conclusión: "la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás [tiene] que buscarse en la analítica existencial del 'ser ahí'".²¹

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la ontología fundamental con la destrucción de la historia de la ontología? Para el Heidegger de **SuZ** la forma adecuada de abordar la cuestión del sentido del ser era por medio de un análisis del **Dasein**, así la determinación del ser de este ente era el paso previo para una comprensión del ser "en general". Junto a la analítica existencial Heidegger coloca una destrucción de la historia de la ontología; "ontología fundamental y destrucción de la historia acontecida de la ontología forman juntas 'la doble tarea de la elaboración de la cuestión del ser'".²²

La pregunta que interroga por el ser no ha sido respondida y, sobre todo, ha caído en el olvido a instancia del error en la diferencia ontológica; desde los griegos (Platón y Aristóteles principalmente) la pregunta por el ser mienta al ser del ente. La ontolo-

19. Sobre esto escribe Heidegger en **UdH**: "La frase capital de Sartre sobre la preeminencia de la existencia frente a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de 'existencialismo' como título adecuado a esta filosofía. Pero la frase capital del 'existencialismo' no tiene nada, ni en lo más mínimo, en común con la frase de **Sein und Zeit**; aparte del hecho que en **Sein und Zeit** no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essentia* y *existentia*, pues se trata allí de aclarar y preparar algo previo", p. 82.

20. Véase **SuZ**, p. 22.

21. **Ibid.**, p. 23.

22. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., p. 54.

gía fundamental supone entonces la historia acontecida de la metafísica²³ en el sentido de que el pasado, la historia, forman una parte constitutiva del *Dasein*. "El 'ser-ahí' es en su ser fáctico, en cada caso, como era y 'lo que' era. Expresamente o no es su pasado".²⁴ La destrucción de la ontología apunta, según esto, a un desmontaje de lo transmitido por la tradición. La historia de la ontología ha colocado en el lugar del ser a un ente (la idea, el sujeto, Dios, etc.), ocultando la pregunta por el ser en su originalidad. "Si ha de lograrse en punto a la pregunta que interroga por el ser el 'ver a través' de su peculiar historia, es menester abalndar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la **destrucción** del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo **siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser**, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante".²⁵

Como sabemos, la segunda parte de *SuZ* proyectaba esta destrucción de la historia de la ontología en algunas estaciones específicas, claves de esta historia: la doctrina de Kant acerca del esquematismo, el fundamento ontológico del "*cogito sum*" cartesiano y el tratado aristotélico del tiempo.²⁶

Destruir es a la vez descubrir: la destrucción de la ontología explícita adecuadamente la condición del *Dasein* y pone en su verdadero carácter la explanación del sentido del ser desde un preguntar más originario. "La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira **positiva**: su función negativa resulta indirecta y tácita".²⁷

La destrucción de la ontología sería, a su vez, destrucción de la historia de la metafísica en tanto que pone en evidencia el error que subyace al mismo despliegue de la cuestión del ser en

23. Para comprender en que sentido habla Heidegger aquí de "metafísica", señalo una líneas de **Kant y el problema de la metafísica**: "Esta [la metafísica] no es solamente un 'conocimiento del ente como ente', sino también un conocimiento de la región suprema del ente, desde el cual se determina el ente en total", más adelante nos dice: "**La fundamentación de la metafísica en total quiere decir: revelación de la posibilidad interna de la ontología**", pp. 17-21; de ahí la relación estrecha que hay entre estos términos en la primera época de Heidegger, cosa que no se mantendrá después del "viraje".

24. *SuZ*, p. 30

25. *Ibid.*, pp. 32-33.

26. Véase *ibid.*, p. 50

27. *Ibid.*, p. 33.

Occidente: el error en la diferencia ontológica. abrir paso a la ontología fundamental a partir de la destrucción de la ontología dice: manifestar en su correcta formulación las bases para una metafísica más acá de la ontología tradicional. Así, la ontología que nace griega, aunque no se le designa con tal nombre, sino con el de **philosophia prima**, llegará a albergar en sí una doble cuestión como **metaphysica generalis** -el conocimiento del ente en general o en su totalidad- y como **metaphysica specialis** -el conocimiento de las distintas regiones del ente y que tradicionalmente se dividió en los tópicos de Dios, la Naturaleza y el hombre, y que serían asignados a la teología, cosmología y psicología respectivamente. Si la teología se ocupa del **summum ens**, la ontología, como **metaphysica generalis**, se ocupa del **ens commune**. Desde los griegos, pasando por la escolástica (Suárez y sus **Disputaciones metafísicas** son la mejor expresión de esta época al decir de Heidegger), hasta llegar al mismo Hegel e incluso a Nietzsche,²⁸ la ontología encubre la peculiar constitución del **Dasein** aplicándole categorías que no le son propias; de ahí la concepción del ser como "asistencia", "permanencia", **ousía**, o "ante-los-ojos" como dice Heidegger. Se critica a la tradición el no haber dado cuenta de la constitución ontológica del **Dasein** como paso previo para toda ontología. "Los problemas de la ontología griega tienen que buscar, como las de cualquier ontología, su hilo conductor en el 'ser-ahí' mismo".²⁹

Dussel, en **Para una des-trucción de la historia de la ética**, retoma la propuesta heideggeriana pero ahora desde una problemática distinta a la antropológica.

"Desde enero de 1970 comence en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraba. Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano -aunque también-, sino la historia de los acontecimientos".

28. En "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" heidegger da cuenta del error originario que subyace a la filosofía hegeliana en tanto que asigna el asunto propio del pensar al ser entendido como sustancia y sujeto: Dios es comienzo y resultado, es decir, "Hegel piensa el ser en su más vacía vacuidad, en lo más general. Al mismo tiempo, piensa el ser en su plenitud totalmente consumada [...]. El pensamiento, el pensar, es evidentemente, y según una antigua tradición el tema de la lógica. No cabe la menor duda. Pero también es indiscutible que Hegel, fiel a la tradición, encuentra al asunto del pensar en lo ente en cuanto tal y en su conjunto", p. 125. Sobre Nietzsche véase M. Heidegger, **Nietzsche**, especialmente tomo II, Editions Gallimard, París, 1971.

29. **SuZ**, p. 36.

tencimientos populares reales (historia en el sentido de la historia universal o historia hispanoamericana). La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una **Destrucción de la historia de la ética**. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana". 30

Pero no sólo la terminología permanecía dentro de la problemática heideggeriana, sino que el fundamento mismo de la cuestión se encontraba formulado desde el horizonte que Heidegger había establecido en **SuZ** y en **UdH**.

Ya desde **SuZ** Heidegger perfilaba una crítica destructiva -como desmontaje-³¹ al "dominio de la subjetividad" que tiene su origen en la metafísica occidental. La subjetividad del sujeto considerada como sustancia es inaugurada como tal por Descartes,³² de ahí que se haga necesario una parada en la destrucción de la ontología en los supuestos no pensados que sustentan la concepción cartesiana del "ego cogito"; Descartes omotió, como toda la tradición, la pregunta por el sentido del ser, y por ende no se cuestionó por el sentido del ser del ente llamado hombre. "La metafísica no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha planteado hasta hoy la metafísica, sino que es una pregunta inabordable para la metafísica como metafísica".³³ Ésta a sustituido el ser por un ente, ya sea Dios, el sujeto, la sustancia, etc., "este poner uno por otro es propio de la metafísica".³⁴

Con Descartes la subjetividad del sujeto se coloca como el **fundamentum inconcussum** del mundo; de ahí la crítica velada, no explícita en **SuZ** a Husserl: el sujeto transforma al mundo en correlato de sus **cogitationes**, otorgándole el ser mismo; a partir de Kant todo ente pasará a convertirse en objeto que constituye un sujeto trascendental, cuasi absoluto. Con la aparición de esta nueva base egológica o cogitativa comienza el mundo moderno propiamente dicho, el mundo de la representación y de la ciencia moderna.³⁵ No es ex-

30. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", **art. cit.**, p. 86.

31. Véase al respecto R. Fornet-Betancourt, "Entrevista a Walter Biemel" en **Revista de filosofía** de la Universidad Iberoamericana (México), n. 66 (1989), pp. 338ss.

32. Véase M. Heidegger, **Nietzsche**, tomo II, pp. 128ss.

33. **UdH**, p. 75.

34. **Ibid.**, p. 76.

35. Véase J. Beaufret, **Dialogue avec Heidegger**, tomo II, pp. 186-187.

traño que Heidegger viera en la metafísica de la subjetividad el antecedente inmediato de la metafísica de la técnica, propia del mundo actual.³⁶ En suma: con la metafísica de la subjetividad el sujeto se convierte en la medida universal del conocimiento y del ser de las cosas. Por ello es necesario su destrucción, mostrar en su original condición la constitución ontológica propia del *Dasein* que se esconde en la capa encubridora del "ego cogito". El *Dasein* no reduce al mundo a un correlato de sus *cogitationes*, sino que se encuentra "en el despejo del ser", en eso consiste su existencia.³⁷ El paso atrás heideggeriano señala un ir más acá de la relación sujeto-objeto; Dussel retoma la cuestión para su ética ontológica y estará presente en FEL-I. Asimismo, J.C. Scannone se apoyará en el paso atrás para la crítica y superación de la modernidad filosófica -con idéntica intención lo retoma Dussel en su proyecto.³⁸

Ahora bien, Dussel mantiene la intención original de Heidegger en *Para una de-strucción de la historia de la ética* (en adelante *PDE*); por medio de ella (la destrucción) dejar al descubierto el verdadero sentido del ser. pensaba nuestro filósofo que al igual que la pregunta por el sentido del ser se mantuvo oculta por el error en la diferencia ontológica, asimismo la ética ontológica se fue gestando en las distintas éticas filosóficas que sólo anunciaban en parte una constitución esencial de la misma (las "determinaciones directivas del ser"), es decir, las éticas de la historia de Occidente son momentos epocales de una sola ética ontológica.

"La 'ética' de la que hablamos no es ni el *ethos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas y grupos, ni las éticas filosóficas dadas en la historia de Occidente, sino una ética ontológica (*ethica perennis*) cuya historia se ha ido freguando en el oscuro ontano de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *ethos* concretos. Lo mismo es decir: 'destrucción de la historia de las éticas filosóficas' que 'descubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica'.³⁹

Para Dussel la destrucción es una búsqueda de lo olvidado, una apropiación de la tradición en la forma de un desmontaje que permita

36. Véase M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", UAP-CIF; también "La época de la imagen del mundo" en *sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 2ª edición, 1969, pp. 68ss.

37. *UdH*, p. 76.

38. Véase J.C. Scannone "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje" en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., pp. 245ss.

39. E. Dussel, *PDE*, p. 163.

poner en su correcta originalidad lo encubierto. "La de-STRUCCIÓN de la historia no es sino la actitud apropiada por la que se re-conquista, en contra de la en-cubridora interpretación vulgar de la historia, el sentido olvidado que fue instaurado por los grandes genios culturales del pasado, es decir, donde esos hombres **eran-en-el-mundo**".⁴⁰

El **ethos**, como la estructura intencional propia del hombre en el mundo, de verselas con él, pertenece a una cultura, a un pueblo, pero es en sí el carácter personal de cada hombre; así el **ethos** es una manera propia del existir, es una "tonalidad existencial". La ética sería, según esto, un momento más de este **ethos** pero expresado ya un nivel temático. La ética filosófica es un pensar meditativo y metódico y, si se quiere, científico, pero sigue siendo un modo más de ser-en-el-mundo. Toda ética, aún la filosófica, se da en un contexto y se agota en él. "Al fin, todas las éticas filosóficas griegas [como cualquier ética] fueron un pensar de-structor o crítico del **ethos** griego -es decir, pensaron los últimos supuestos, pero de su mundo históricamente determinado".⁴¹ El mundo histórico condicionaría, no absolutamente, el papel crítico de la ética; la ética de Aristóteles, Platón, Agustín, Hume, Kant o Nietzsche, expresan un **ethos** propio que es irrebasable en un sentido histórico. Sin embargo, tales éticas filosóficas "descubren y ponen a la luz del día una **estructura ontológica fundamental** que es ya una ética igualmente ontológica pero desdibujada bajo el ropaje, a veces nuevamente encubridor, de muchos corolarios propios a tal o cual cultura".⁴² Eso que no está condicionado por su mundo histórico es una parte de la ética ontológica que se gesta en la historia misma de la filosofía. "Es necesario dejar lo griego de las éticas griegas, lo cristiano de las éticas cristianas, lo moderno de las éticas modernas y ante nuestros ojos aparecerá una antigua y siempre fundamente **ethica perennis** que es necesario hoy des-cubrir-la, pensar-la, exponer-la".⁴³ PDE quiere iniciar el camino para elaborar y fundamentar tal ética; su tarea todavía indicativa e introductoria versará sobre las éticas filosóficas situadas en su **ethos**. Los análisis de Aristóteles (pp.

40. *Ibid.*, p. 165.

41. *Ibid.*, pp. 166-167.

42. *Ibid.*, pp. 167-168.

43. *Ibid.*, p. 168.

177ss.), Tomás de Aquino (pp. 201ss.), Kant (pp. 231ss.), y de la ética axiológica moderna _Scheler, Hartmann- (pp. 275ss.), se hacen desde los supuestos de la ontología fundamental y de la destrucción de la historia de la ontología; la noción de **ethos** servirá como clave hermenéutica para dicha tarea. No viene al caso exponer la interpretación dusseliana de estas éticas pues extenderíamos innecesariamente el presente trabajo; basta con señalar que Dussel siempre tuvo en mente: a) la destrucción de la subjetividad moderna, b) enmarcar las éticas desde el horizonte de la ontología fundamental,⁴⁴ y c) poner en evidencia la gestación de una ética ontológica de corte estrictamente heideggeriano.

"La ética ontológica demuestra temática y metódicamente, filosóficamente, de la estructura ontológica que el hombre es, y, por ello, y al mismo tiempo, dicha estructura ontológica es una estructura ética: las notas esenciales del hombre, no sólo en tanto emergen de dicha esencia sino en tanto se las apropia libremente como posibilidades, constituyen la moralidad ontológica. Dicha estructura de la cotidianidad es el **tema** de la ética-ontológica".⁴⁵

¿De dónde le viene a Dussel la idea de una ética ontológica? Sin duda alguna le es sugerida por **UdH**; en ella señala Heidegger que:

"pensar la verdad del ser significa simultáneamente: pensar la **humanitas** del **homo humanus**. Vale la **humanitas** al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico. Pero si la **humanitas** está tan esencialmente en el campo visual del pensar del (=en el) ser ¿no tendrá entonces la 'Ontología' que ser completada por una 'Ética'".⁴⁶

Y más adelante agrega:

"Allí donde la esencia del hombre es pensada tan esencialmente -esto es: únicamente desde la pregunta por la verdad del ser- pero sin que el hombre sea considerado el centro de los entes. allí ha de despertar el hambre de indicaciones obligatorias y reglas que digan de qué modo debe vivir históricamente el hombre experimentando a partir de la ec-sistencia hacia el ser. Reclama con mayor empeño ser satisfecho el deseo de una Ética, cuando se eleva a lo desmedido, no menos que la oculta, la para todos visible desorientación del hombre".⁴⁷

Heidegger piensa que la ética como disciplina filosófica oculta la originaria cuestión del ser; junto a Platón y Aristóteles, la ética se proyecta como una ciencia; el pensar se convierte en "filo-

44. "La ética es sólo un pensar meditativo, un capítulo final de la ontología fundamental", E. Dussel, **PDE**, p. 311.

45. **Ibid.**, p. 168, nota 9.

46. M. Heidegger, **UdH**, pp. 107-108.

47. **Ibid.**, p. 108.

sofía" y ésta en ciencia: "nace la ciencia y se esfuma el pensar".⁴⁸ Para el oriundo de Messkirch, los filósofos anteriores a Platón nunca necesitaron de la tematización del saber en una disciplina especializada; no había "lógica", "física", o "ética", y, sin embargo, lograron pensarlas mejor. "La '**Physis**', empero, la pensaron [los mal llamados "presocráticos"] con una profundidad y amplitud que toda 'Física' posterior no logró jamás alcanzar. Las tragedias de Sófocles -caso de que tal comparación sea lícita- encierran el **ethos** más originariamente en su decir que las prelecciones de Aristóteles sobre 'Ética'".⁴⁹ Aquí tenemos el origen mismo del planteamiento ontológico de una ética tal y como la expone Dussel en PDE. Udh es así, junto con SuZ, el fundamento del proyecto ético-ontológico de Dussel. Mas si queremos encontrar sintetizado el germen de tal proyecto, leamos estas líneas de Udh;

"Si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra **ethos**, el término 'Ética' quiere decir que piensa en la estancia del hombre, siendo aquel pensar que piensa la verdad del ser como el originario elemento del hombre en cuanto ec-sistente, y que es ya en sí la **ética originaria**". 50

La ética ontológica debe pensar no el ser de lo ente (se movería en el mismo error de la metafísica occidental), sino la verdad del ser; la ontología fundamental sería el primer paso para pensar en su originariedad al ser. De ahí que Dussel se apoye en ella -que implica necesariamente la destrucción de la historia de la ontología: ontología fundamental, destrucción y cimentación de la ética ontológica se remiten a una sola cuestión: a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Sin embargo, para Heidegger el preguntar por la verdad del ser se encuentra más acá de toda ontología y de toda ética: "Este pensar [el que pregunta por la verdad del ser] -digo- no es en sí Ética ni Ontología. Por eso pierde su base en este ámbito la pregunta por la relación entre una y otra".⁵¹ La verdad del ser condiciona desde su horizonte la "ec-sistencia" del hombre, la esencia de la **humanitas**, pero no tiene un carácter ni teórico ni práctico, se dirige al ser en cuanto tal. "Este pensar es, en cuanto es, el recor-

49. *Ibid.*, p. 109.

50. *Ibid.*, p. 112. Negrillas nuestras.

51. *Ibid.*, p. 113. Negrillas nuestras.

dar (=pensar [**Andeken**]) el ser, y nada más".⁵² El hombre está en el despejo del ser, o lo que es lo mismo, el hombre "ec-siste", es a partir del ser. El antihumanismo del Heidegger de **UdH** es patente. Dussel, por su parte, en ningún modo sigue a pie juntillas la propuesta de aquel: no puede compartir su antihumanismo porque la ética piensa al hombre, no puede pensar otro ente pues dejaría de ser lo que es; creo que en **PDE** ya se perfilaba una crítica a la postura antihumanista de Heidegger a pesar de seguir muchos de sus supuestos; el nivel antropológico, siempre fundamental para Dussel, quedará reivindicado en **PDE** y se hará piedra de toque de la ética de la liberación.

El paso de la antropología a la ética en Dussel se explica entonces por la misma manera en la que Heidegger plantea el problema de una ética originaria u ontológica en **UdH**; la antropología filosófica quería dar cuenta del hombre entendiéndolo como parte fundamental y constituyente de toda **Weltanschauung**: a partir de él se explicaría tal o cual estructura intencional histórica; la ética, en el sentido heideggeriano de **UdH**, explícita de manera más originaria esa posición: en tanto que "ec-sistente" a partir de la verdad del ser. No es raro, pues, que Dussel se apoye en el **DAC** en la ontología fundamental; era menester aclarar el sentido del ser del hombre para dar cuenta de su misma constitución (es el **circulus in probando** al que aludía Heidegger en **SuZ** y que mejor llamó "retro-preferencia"), de su **humanitas**. La ética piensa la estructura esencial del hombre en cuanto tal y la antropología filosófica pasa a ser un momento interno de ella.

Así, la destrucción de la historia de la ética cobra para Dussel el carácter de una tarea necesaria para cimentar una ética ontológica; la crítica a la metafísica de la subjetividad comenzada por Heidegger en **SuZ** y continuada especialmente en el **Nietzsche**, es retomada por Dussel en el sentido de una conciliación entre el hombre y el ser: su "ec-sistencia". La metafísica de la subjetividad, que inaugura Descartes y llega -como lo muestra Dussel- hasta Sartre,

52. *Ibid.*, p. 114. Sobre la cuestión puede consultarse M. Heidegger, **Kant y el problema de la metafísica**, parágrafo 37, "La idea de una antropología filosófica" en donde señala: "La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa", p. 179.

tiene su culminación en la figura de Hegel; debe ser superada mostrando que se funda en un modo más originario que la relación sujeto-objeto: en el existir del hombre como ser-en-el-mundo.⁵³ En **SuZ**

Heidegger indica cómo la metafísica se empeño siempre en definir al hombre a partir de determinaciones que le eran extrañas, sin atenerse a la pregunta por su ser "hasta el punto de concebirse este ser como 'comprensible de suyo'".⁵⁴ La antropología filosófica, por esto mismo, debe estar precedida por la ontología fundamental.

2. La dialéctica hegeliana

"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**".⁵⁵

Esta obra (que citaremos como **DH**) será ampliada y cambiará su título a **Método para una filosofía de la liberación**. El mismo Dussel señala la diferencia entre una y otra edición de la obra:

"Si pudieramos definir en pocas palabras la diferencia de la primera y segunda edición diríamos lo siguiente: en la primera, nos movíamos todavía ingenuamente en el ámbito de la ontología, que permite no sólo la guerra sino que diviniza la injusticia y hace imposible la ética de la liberación. En esta segunda, **después de haber descubierto la meta-física o ética de la liberación**, vamos volviéndonos sobre nuestro pasado y descubrimos, cada vez con más claridad, la importancia de la generación inmediata poshegeliana y la novedad y genialidad de los grandes políticos de los pueblos de la periferia".⁵⁶

Entonces, en la **DH** Dussel aun no había logrado tematizar adecuadamente lo que llamará el "método analéctico". Levinas lo lleva a descubrir la exterioridad meta-física del Otro y su carácter intrínsecamente ético; y como indica él mismo, es también por el lituano que "vuelve" al pasado y **redescubre** en Feuerbach, Marx, Kierkegaard, y, especialmente, en el viejo Schelling la cuestión de la exterioridad. En la **DH** Dussel dedica pocas páginas a estos pensadores (de la 123 a la 126), y sólo en la segunda edición (**MFL**) estu-

53. Sobre la crítica de Heidegger al "ego cogito" cartesiano puede consultarse P. Ricoeur, "Heidegger y la cuestión del sujeto" en **Hermenéutica y estructuralismo**, Editorial Megapolis, Buenos Aires, 1971, pp. 125ss.

54. **SuZ**, p. 61.

55. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", art. cit., p. 86.

56. E. Dussel, **Método para una filosofía de la liberación** (en adelante **MFL**), utilizo la tercera edición de la Universidad de Guadalajara, México, 1991, pp. 13-14.

diará con mayor amplitud el tema. Esto nos indica al menos dos cosas: primero, que en esta obra (DH) no hay una idea clara y definida -aunque ya sugerida- del método analéctico; y, segundo, que Dussel ya intuía inequívocamente el problema de la superación de la ontología tanto hegeliana como heideggeriana a través de Levinas, pues la DH es, ante todo, una severa crítica a tal postura en el sentido de mostrar sus límites. "Por nuestra parte, superando en esto no sólo la posición sartreana sino también la heideggeriana, intentaremos una nueva formulación de la cuestión dialéctica para recuperar una 'exterioridad' despreciada por el mismo pensamiento existencialista, que, por su parte, ha dejado ya atrás a la modernidad subjetualista".⁵⁷

En la DH encontramos que Dussel quiere dar cuenta de la dialéctica como método del pensar y del existir mismo; ello supone una cierta postura por parte de Dussel para su lectura de Hegel; en lo que sigue expondré esta interpretación para luego señalar la importancia de Schelling, los poshegelianos, Sartre y Zubiri.

1) Hegel y la dialéctica: Ser y Nada son lo Mismo

Para Dussel la dialéctica nace griega,⁵⁸ y es con Aristóteles con quien cobra un sentido fundamental.

"La dialéctica, para Aristóteles, es, radicalmente, el arte del **des-cubrimiento** o de la verdad del ser; es un des-cubrir lo que está cubierto. Del **factum**, el hecho dado **a priori**, la cotidianidad, la dialéctica va 'hacia' lo que está oculto; el des-cubrir lo oculto va a constituir un movimiento, un discurso a través de un camino (**Weg** en alemán **hodós** en griego: **méthodos**: camino que se atraviesa). El des-cubrir el ser como proceso es un método".⁵⁹

La noción de dialéctica ha estado presente en toda la historia de la filosofía, desde los griegos, los neoplatónicos (Plotino), las filosofías de la cristiandad (Agustín, Erígena, Eckhart, de Cusa) hasta la época moderna (Kant, Fichte, Hegel, Marx); no pretendo en

57. E. Dussel, DH, p. 11.

58. Véase *ibid.*, p. 13.

59. *Ibid.*, p. 16.

modo alguno indicar ese largo y sinuoso camino en el uso de la dialéctica -que no siempre gozó de la estima de sus contemporáneos-, sin embargo, me parece pertinente hacer unas indicaciones para acotar nuestro tema.

Sabemos que Aristóteles conoció la dialéctica por medio de su maestro Platón y éste, a su vez, por los sofistas. La dialéctica era concebida por los griegos en general como un arte del diálogo; mas Aristóteles le concedió la paternidad de tal disciplina a Zenón de Elea,⁶⁰ pues para el Estagirita la tesis de Zenón sobre la imposibilidad del movimiento presenta un argumento dialéctico por excelencia: lleva tanto al diálogo como a la contradicción.⁶¹ La dialéctica era en los griegos, pues, un arte de la refutación, de la argumentación y de la interrogación que tiene como fin el conocimiento de lo verdadero.⁶² Es injusto, por lo tanto, que Kant en la **Crítica de la razón pura** considerará a la dialéctica como una lógica de la apariencia, del error:

"Por muy diferente que haya sido la acepción en que los antiguos tomaron la ciencia o el arte de la dialéctica, su puede colegir, partiendo de la forma en que efectivamente la empleaban, que no significaba para ellos sino **lógica de la apariencia**. Se trataba de un arte sofístico para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus fecciones intencionadas, de modo que se imitaba el método del rigor que prescribe la lógica en general y se utilizaba su tópica para encubrir cualquier pretensión vacía. Se puede, pues, anotar, como advertencia segura y útil, que la lógica general, **considerada como organon**, es siempre una lógica de la apariencia, esto es, una **lógica dialéctica**".⁶³

Dussel, oponiéndose en esto a Kant, considera a la dialéctica griega - y la aristotélica especialmente- como un método "positivo" en tanto que lleva al des-cubrimiento y no a la apariencia como creyó el filósofo de Königsberg. En Aristóteles ya se encuentra la idea de la dialéctica como criterio entre lo lícito o lo ilícito en

60. Véase Diógenes Laercio, **Vidas de los filósofos más ilustres**, Porrúa, México, 1984, VIII, 51; XI, 5.

61. Véase Aristóteles, **An. pr.** I. 1, 24 a 20ss.: "[La proposición] es dialéctica cuando en forma de pregunta comprende las dos partes de la contradicción, o cuando bajo la forma del silogismo admite lo aparente y lo probable, como se dirá en los **Tópicos**".

62. Véase **DH**, p. 16.

63. I. Kant, **Crítica de la razón pura**, Alfaguara, 6ª edición, Madrid, 1988, cito como es común por la primero y segunda edición y abrevio: **KrV**, A 61, B 86.

el uso de la razón,⁶⁴ lo que Kant llamará "dialéctica trascendental": "La segunda parte de la lógica trascendental tiene que ser una crítica de esa apariencia dialéctica. Esta parte se llama dialéctica trascendental, no como arte de producir dogmáticamente semejante apariencia (un arte que, desgraciadamente, es muy corriente en no pocas fantasmagóricas metafísicas), sino como una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico".⁶⁵

Considero que Dussel reivindica la dialéctica griega ante la severa crítica kantiana de la **KrV**. Ahora bien, para Dussel la dialéctica -tal y como la entiende el Estagirita- es el punto de partida de toda ciencia y de la filosofía en la medida que posibilita en cuanto tal la comprensión del mundo. Esta afirmación un tanto fuerte queda justificada en el primer capítulo de la **DH**; ahí se expone cómo la dialéctica es un **méthodos** que parte -en contra de Platón- de lo cotidiano, de la "comprensión existencial" cotidiana (**ex endóxon**), en busca de lo verdadero.⁶⁶ La dialéctica -como argumentación- concluye algo a partir de lo aceptado por todos -como en el argumento de Zenón de Elea-; ese hecho es lo **a priori** concreto del razonamiento dialéctico. Dussel señala que esta posición aristotélica fue considerada "despreciable" por partir de la opinión común, de la **doxa** platónica; el modo propio del conocer se consideró, por el contrario, el demostrativo-apodíctico, propio de las ciencias.⁶⁷ Sin embargo, el conocimiento dialéctico se encuentra antes del conocimiento científico: el **factum** del cual parte el saber dialéctico mienta el "mundo-de-la-vida" al modo husserliano, mundo pre-dado que hace posible la ciencia y demás "modos de ser" del hombre.

"La ciencia parte de lo conocido por evidencia; pero la evidencia se funda en la cotidianidad dentro de la cual el principio es considerado (a veces con mera convicción histórico-cultural), evidente. La dialéctica es lo **primero**, es el arte inicial u originario, pre-

64. Una posición totalmente contraria a la de Dussel con respecto a la dialéctica aristotélica es la de José Ferrater Mora, en su **Diccionario de filosofía** escribe el filósofo español: "Y hasta sucede que la dialéctica es tomada por Aristóteles en un sentido peyorativo, no solamente como un saber de lo meramente probable, sino un 'saber' (que es, por supuesto, un 'pseudo-saber') de lo aparentemente tomado como real" y agrega: "El sentido positivo de la dialéctica resurgió, en cambio, con el neoplatonismo", tomo I, p. 797 (editado por Alianza, Madrid, 1986).

65. I. Kant, **KrV**, A 63, B 88.

66. Véase E. Dussel, **DH**, pp. 16-17.

67. Véase Aristóteles, **An. pr.** I, 1, 24 a 30; **Et. Nic.**, VI, 3, 1139 b 31; también E. Dussel, **DH**, p. 18.

vio al acto posterior, en el caso que lo hubiera, de la ciencia.
**En este caso la dialéctica sería la introducción a la filosofía
 'como ciencia'".** 68

La ontología fundamental -según Dussel- constituiría los elementos esenciales del movimiento originario del método dialéctico: "La ontología fundamental, como su nombre lo indica, es una descripción radical que abre explícitamente un horizonte último a partir del cual podrán pensarse todos los entes. Par Aristóteles ésta era exactamente la tarea de la dialéctica".⁶⁹ Para el Estagirita, la explicitación de esos elementos se limitaba a la clarificación de los supuestos que permiten la comprensión temática de lo cotidiano; en cambio, la interpretación existencialista (la ontología fundamental) va más allá en el sentido que da cuenta del ser mismo de lo cotidiano y del ente emplazado en él: el hombre, colocando las bases para toda posible tematización, Así lo ha señalado Alphose de Waelhens al designar a estas estructuras como "pre-científicas" y "pre-filosóficas", corrigiendo a Heidegger que las había considerado como pre-ontológicas.⁷⁰

La dialéctica, según esto, estaría antes de la ciencia y de la filosofía misma; es el modo por el cual se logra salir de la ingenuidad aparential, "salida que le es imposible a la ciencia por ser un modo de ser en el mundo, mundo que la ciencia no puede pensar refleja y metódicamente".⁷¹ Si líneas arriba hablamos de que para Dussel la dialéctica tenía un sentido "positivo" en tanto que posibilita el des-cubrimiento, él mismo le designa ahora un carácter "negativo" pero en el sentido kantiano: "La dialéctica es negativa, no es ascendente ni descendente, es más bien penetrativa o perforante, ya que niega la determinación absolutizante que hace del ente en la cotidianidad algo cerrado, clauso, absoluto. La dialéctica que no de-muestra nada, lanza y relanza el proceso admirativo que pasa de lo obvio cotidiano al ser oculto".⁷²

68. E. Dussel, *DH*, pp. 18-19. Negrillas nuestras.

69. *Ibid.*, p. 24.

70. Véase A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, op. cit., p. 203, citado por Dussel en el *DAC*, p. 148, nota 50.

71. E. Dussel, *DH*, p. 25.

72. *Ibidem*. Aquí Dussel está señalando que la dialéctica no es un método de comprobación o demostración -como algunos pueden llegar a pensar-, sino que más bien es un método expositivo o descriptivo de un proceso como es el caso de Hegel: el movimiento dialéctico describe el autodesenvolvimiento del absoluto y no demuestra nada. Véase también W. Kaufmann, *Hegel*, op. cit., p. 170: "La dialéctica hegeliana es, en el mejor de los casos, un método expositivo, no un método de descubrimiento".

En el carácter fundaméntador de la dialéctica según la interpretación dusseliana, se deja entrever la influencia del Heidegger de **SuZ**; y en efecto, en el párrafo 3 de dicha obra se afirma:

"La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan". 73

Por ello escribe Dussel: "[el método dialéctico] es un saber de los orígenes de la filosofía y las ciencias, es lo que hemos llamado una **ontología fundamental**". 74

La dialéctica debe pasar de lo cotidiano, de lo aparential a una comprensión fundamental del ser que Dussel designa, siguiendo a Heidegger, "comprensión existenciaria". En suma: "la dialéctica, entonces, es para Aristóteles un método o un camino originario que partiendo de la cotidianidad se abre al fundamento: al ser". 75

Lo anterior nos sirve para comprender desde qué horizonte leerá Dussel a Hegel y, por ende, cómo explicará su dialéctica.

El tema de la dialéctica en Hegel es uno de los más complicados y tratados en la literatura filosófica sobre el oriundo de Stuttgart. Autores como Lukács han encontrado en el **Fragmento del sistema** 76 de Frankfurt (1800), una clara formulación de la dialéctica hegeliana: "está claro que este texto [el **Fragmento**] nos presenta ya la forma desarrollada de la dialéctica hegeliana, aquella concepción de la contradicción por la cual Hegel se levanta por encima de todos sus predecesores al mostrar que la contradicción es el principio más profundo de todas las cosas y de sus movimientos". 77 Dussel, por su parte, considera que la dialéctica ya se encontraba presente en el joven Hegel como una teología: la crítica temprana de Hegel a la moral kantiana en sus escritos de religión (Berna y Frankfurt), mostraban el manejo de la dialéctica pero en una problemática teológica de fondo; así en **El espíritu del cristianismo y su destino** 78 nos "encontramos, ya explícitamente, con el método dialéctico aplicado a una cuestión moral". 79 Asimismo, Landgrebe, señala que "Hegel,

73. M. Heidegger, **SuZ**, p. 21.

74. E. Dussel, **DH**, p. 27.

75. **Ibid.**, p. 30.

76. Véase G.W.F. Hegel, **Escritos de juventud**, FCE, México, 1978, pp. 399-405.

77. G. Lukács, **El joven Hegel**, Grijalbo, México, 1985, p. 229.

78. Véase **Escritos de juventud**, pp. 287-383.

79. E. Dussel, **DH**, p. 68.

teólogo de Tubinga, no partió de los problemas de la filosofía especulativa, sino de la **discusión crítica de la situación religiosa y política de su época**. Se trata del problema de la fosilización de la doctrina cristiana en la 'positividad' en que deja de ser un poder configurador de la vida, amenazando siempre con convertirse en fe muerta, en mera letra cuyo contenido se contrapone irreconciliablemente al saber fundado en la intelección racional".⁸⁰ Y en efecto, la problemática religiosa y política en el joven Hegel nos muestra que en esta etapa comienzan a gestarse las bases de su dialéctica; Dussel, al igual que Landgrebe, encuentra el germen de ella en el período teológico de Berna y Frankfurt. La unidad entre lo infinito y lo finito es el tema central en el Hegel de esos años. La "fosilización" del cristianismo tiene como fondo una cuestión esencial para Hegel: el desgarramiento entre el hombre creyente y el hombre racional, entre el **homo noumenon** y el **homo fenomenon** de la kantiana **Crítica de la razón práctica**, lleva irremediabilmente a la **positividad**⁸¹ de la religión. Hegel ve en Kant⁸² la máxima expresión de la religión y moralidad positivas; la objetividad universal y conceptual del imperativo categórico frente a la subjetividad que ama y siente mienta una oposición entre la ley positiva de la religión y la subjetividad del hombre. Tal oposición debe ser **conciliada** por medio de una unidad de las mismas en un momento superior. Jesús será la conciliación entre la inclinación-ley y el sujeto-objeto.⁸³ ¿Qué quiere decir esto último? La inclinación se refiere a la

80. L. Landgrebe, "El problema de la dialéctica" en *Fenomenología e historia*, p. 106.

81. Para Hegel la esencia y finalidad de toda religión verdadera "es la moralidad de los hombres", **La positividad de la religión cristiana** en *Escritos de juventud*, p. 74. Jesús, en este sentido, era maestro de una religión estrictamente moral, no positiva, es decir, una religión no fundada en la autoridad (que para Hegel el prototipo era la ley judía y la moral kantiana). Lo positivo es heteronomía, mandato fuera de sí; los mandatos cominan al individuo, piden una obediencia total, vacía de amor y alegría; Jesús "opuso el hombre a la positividad de los judíos", **El espíritu del cristianismo** en *ibid.*, p. 318; es decir, opuso la subjetividad a la objetividad vacía de la ley: eliminar la positividad de la misma es mostrar que se funda en el hombre mismo y no en algo fuera de él.

82. La moralidad kantiana no podía relacionar lo infinito con lo finito, sino que desde un principio los separaba; "el reino de la moralidad kantiana es el reino de los opuestos irreconciliables: lo demuestra la conclusión de la dialéctica de la razón práctica. La vida, el ser y el amor nos habren en cambio a otro orden, extranjero", E. Dussel, *DH*, p. 69.

83. Véase *ibidem*.

subjetividad del hombre que siente y ama, la ley al abstracto objetivo, conceptual y universal del imperativo categórico (la positividad); la conciliación es supresión (**Aufgehoben**) de la oposición y recuperación en una unidad que la abarca en un todo; lo mismo sucede con la relación sujeto-objeto: en la relación religiosa debe haber amor, debe ser "viva", si Dios es comprendido como un objeto, como correlato de mi intencionalidad religiosa, ello no podrá darse. Yo-sujeto me contrapongo a un objeto-Dios; Dios tiene que ser tomado como sujeto, como algo "viviente". Tal reconocimiento que me lleva del Dios-objeto-muerto al Dios-sujeto-vivo es el **amor**, en base a él es como el hombre y Dios, lo finito y lo infinito se pueden conciliar, tener una relación viviente. Fe es amor y amor, en este caso, unidad de lo separado: el individuo se sabe como diferente del Otro y, sin embargo, unido a Él. "El amor es, por tanto, 'ser uno en el ser-separado'".⁸⁴

Es aquí donde comienza, implícitamente, por medio de la relación entre lo finito y lo infinito, la dialéctica hegeliana tal y como será desarrollada en Jena. "Hasta ahora Hegel no se ha inspirado ni en Fichte ni en Schelling para interpretar sus textos; Hegel se inspira en lo aprendido en su escuela de Tübingen para criticar al Kant de la **Crítica de la razón práctica**. Sin embargo su pensar dialéctico está ya presente".⁸⁵ Entonces, Dussel se opone a la tesis lukacsiana de que la dialéctica comienza como tal en el **Fragmento del sistema**. Tanto Dussel como Lukács proponen una periodización del desarrollo intelectual de Hegel que nos puede ayudar a comprender sus respectivas tesis.

1. "Período teológico (republicano)" (Berna 1793-1796) para Lukács y "Prehistoria del sistema" para Dussel que abarca hasta 1800.
2. "Período de Frankfurt" (1797-1800) para Lukács en donde ve el comienzo de la dialéctica, y todavía "prehistoria del sistema" para Dussel aunque piensa que en este período ya había en Hegel aun antes del **Fragmento** un método dialéctico explícito.

84. L. Landgrebe, *op. cit.*, p. 108.

85. E. Dussel, *DH*, p. 70. "Esto explicará que el Hegel definitivo pueda incorporar a Kant, pero no desde la sola apercepción trascendental sino igualmente desde sus facultades (la sensibilidad, el entendimiento y la voluntad práctica). El acceso al ámbito de la conciliación dialéctica es, para el joven Hegel, y lo será siempre, una conversión existencial o moral", *ibid.*, pp. 70-71.

3. "Período de Jena" (1801-1803) para Lukács en donde se fundamenta el "idealismo objetivo" de Hegel y "Movimiento dialéctico propedéutico del sistema" para Dussel que extiende hasta el año de 1807 (Bamberg).
4. "Período de la ruptura con Schelling" (1803-1807) para Lukács en donde se da el cambio definitivo en Hegel con respecto a Fichte y a Shelling; hasta aquí llega la periodización de Lukács en **El joven Hegel**, por obvias razones; Dussel agrega otro período:
5. "Movimiento dialéctico del sistema" desde 1808 hasta su muerte (Nürnberg, Heidelberg y Berlín).⁸⁶

Roger Garaudy encuentra -al igual que Lukács- a la dialéctica en el período de Frankfurt: ahí el filósofo de Stuttgart elabora una concepción histórica, dialéctica, de la positividad. Algo se vuelve positivo cuando pierde el espíritu que le da sentido; por ello la religión, las instituciones, los pueblos mismos se "positivizan" al perder los contenidos últimos que los animaban. "La noción de positividad está por anticipado muy próxima a la de alienación, que en su momento será el eje del pensamiento de Hegel en la época de Jena y de la **Fenomenología del espíritu**".⁸⁷ Garaudy destaca el traslado de la problemática religiosa-política de la positividad en el Hegel de Berna a la propiamente histórica en el período de Frankfurt.⁸⁸ En fin, podemos decir que hay dos posturas en los autores que hemos tratado hasta ahora -incluyendo a Dussel-: los que aceptan el "período teológico" como inicio de la cuestión dialéctica (Dussel, Landgrebe) y los que la encuentran en Frankfurt (Lukács, Garaudy).

Para Dussel, el **Fragmento** expresa ya la noción de "totalidad" sin "exterioridad" a través de la unión de lo infinito con lo finito, tesis que "será negada tanto por Kierkegaard, por Heidegger como por Levinas".⁸⁹ Con respecto a éste último escribe -nueve años después que Dussel- el francés Pierre-Jean Labarriere:

86. Véase E. Dussel, **MFL**, p. 105; también H. Marcuse, **Razón y revolución**, Alianza editorial, 3ª edición, 1976, pp. 33-34 en donde encontramos otra periodización semejante a la de Dussel.

87. R. Garaudy, **Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel**, ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973, p. 43.

88. Véase *ibid.*, pp. 44ss.

89. E. Dussel, **DH**, p. 73.

"En cuanto a Emmanuel Levinas dire que, oponiendo el 'infinito' del pensamiento a una 'totalidad' demasiado pronta a encerrarse en sí misma, no renuncia, sin embargo, a desarrollar un discurso que, más sensible a la ineductibilidad de las rupturas y diferencias, se despliega, pese a todo, siguiendo un auténtico esfuerzo de coherencia. ¿Cuáles pueden ser, pues, esta inteligencia del concepto y esta práctica del discurso que, lejos de reducir lo distinto a lo idéntico, viven en realidad de tomar en cuenta y de presentar una alteridad en cuanto tal? Pienso que también a este propósito un 'retorno' a Hegel permitiría esbozar nuevas pistas".⁹⁰

Labarriere piensa que la interpretación levinasiana de Hegel en **Totalidad e infinito** yerra en cuestiones importantes -que no menciona-; podemos decir, sin embargo, que, efectivamente, en Levinas hay una "rebelión" contra la ontología hegeliana-heideggeriana que reduce todo al concepto o al ser; Dussel fue uno de los primeros en dar cuenta de ello y proyectarlo a un ámbito más que ético, geo-político. Ahora bien, en la etapa de Jena (1801-1806) Hegel comienza a aplicarse a problemas estrictamente filosóficos. Para Dussel es en estos años cuando la dialéctica hegeliana da sus primeros frutos. Hay que tener presente que la lectura dusseliana de la dialéctica de Hegel está condicionada por una noción aristotélica-heideggeriana de la misma; dialéctica es para Dussel el método que va al fundamento mismo del asunto, que da cuenta del ser atravesando diversos niveles. En la **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**⁹¹ Hegel "usa ya un método dialéctico en la historia de la filosofía, porque no expone simplemente la doctrina de sus antecesores, sino que busca el fundamento desde el cual surgió dicho pensar".⁹² (nótese que, efectivamente, Dussel está interpretando a Hegel desde Aristóteles y Heidegger). En esta obra Hegel habla de la escisión como fuente del estado de necesidad de la filosofía, y de la fijación de lo absoluto por parte del entendimiento,⁹³ es decir, para Hegel la filosofía es la expresión de los términos fijados por el entendimiento que se contraponen pero

90. P.-J. Labarriere, **La "Fenomenología del Espíritu" de Hegel. Introducción a una lectura**, FCE, México, 1985, p. 14, véase también nota 10, pp. 252-253.

91. Edición castellana de Alianza editorial, Madrid, 1989.

92. E. Dussel, **DH**, p. 74.

93. "En el poner absoluto, el entendimiento imita a la razón y, de esta forma, se da incluso a sí mismo la apariencia de la razón, aunque los [términos] puestos estén en sí contrapuestos y sean, por tanto, finitos. El entendimiento hace esto con mucha mayor claridad cuando fija y transforma el acto racional de negar e un producto; lo infinito, en cuanto contrapuesto a lo finito, es un tal término racional, puesto por el entendimiento; de por sí expresa, en cuanto racional, únicamente el acto de negar lo finito. Al fijarlo, el entendimiento lo contrapone absolutamente a lo finito; y la reflexión, que se había elevado hasta la

que no logran superar este estadio; el entendimiento mantiene estáticos los opuestos, no busca la unidad previa a la escisión. "El saber encontrar el nivel de la previa unidad, del absoluto, es justamente la tarea dialéctica". ⁹⁴

La razón, contrariamente al entendimiento, asume las oposiciones fijadas por éste y las suprime. ⁹⁵ Dussel señala que el entendimiento es una facultad inferior, óptica que mienta la pluralidad de los entes en tanto que busca fijar las oposiciones y absolutizar las para explicar la realidad; el entendimiento es estático; la razón es dinámica: se mueve en un ámbito superior desabsolutizando lo fijado y proyectándolo a un nivel conciliatorio donde se suprimen las oposiciones. La crítica a Fichte radicaría en que el Yo absoluto contrapuesto al no-Yo ha sido fijado, una parte ha sido tomada por el todo. Dussel señala que: "Hegel no aplica dicho método [el dialéctico] por tesis, antítesis y síntesis. Nunca lo ha usado de esa manera. Las nociones que usa son 'afirmación', 'negación' y 'negación de negación' -todo esto en su pensar definitivo". ⁹⁶ Dussel conoce profundamente la dialéctica hegeliana por que no cae en el lugar común de considerarla en la estereotipada ecuación "tesis-antítesis-síntesis", ⁹⁷ fórmula que sólo aparece en una ocasión en toda la obra de Hegel: en el tomo III de sus **Lecciones sobre la historia de la filosofía** y refiriéndose -en un sentido un tanto despectivo- a Kant.

"Por consiguiente, Kant traza de antemano como un esquema general el ritmo del conocimiento, del movimiento científico, y sienta por todas partes tesis, antítesis y síntesis, es decir, las modalidades del espíritu, por medio de las cuales es este espíritu, como algo que se distingue conscientemente". ⁹⁸

Walter Kaufmann señala que Kant, efectivamente, utiliza los términos de "tesis" y "antítesis" -en el capítulo II del libro se-

la razón al asumir lo finito, se ha rebajado así, de nuevo, hasta hacerse entendimiento, al fijar en la contraposición el hacer de la razón; y encima tiene la pretensión de ser incluido en esta recaída racional", G.W.F. Hegel, **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**, op. cit., p. 13.

94. E. Dussel, **DH**, p. 74.

275. "La razón se pone en contra de la fijación absoluta de la escisión que realiza el entendimiento, y ello tanto más cuanto que los [términos] contrapuestos absolutamente han surgido incluso de la razón", Hegel, op. cit., p. 14.

96. E. Dussel, **DH**, p. 76.

97. H.G. Gadamer formula con precisión los tres momentos del movimiento dialéctico hegeliano sin recurrir a esta ecuación equívoca, véase **La dialéctica de Hegel**, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988, p. 31.

98. G.W.F. Hegel **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, tomo III, FCE, México, 1977, p. 459.

gundo de la dialéctica trascendental en la **KrV**, A 406, B 433ss-, pero no el de "síntesis". Fue Fichte el introductor del triple paso y Schelling llegó a utilizarlo, pero Hegel "no empleó ni una sola vez los tres términos juntos para designar tres estadios de ningún razonamiento ni exposición alguna de ninguno de sus libros. Tampoco nos ayudan a entender ni su **Fenomenología**, ni su **Lógica**, ni su filosofía de la historia, pues impiden una comprensión libre de prejuicios de lo que hace (al meterlo a la fuerza en un esquema que se encontraba disponible, a su alcance, pero que desdén deliberadamente)".⁹⁹ Entonces, autores como Lukács, Garaudy y el mismo Landgrebe cometen un grave error al atribuirle a Hegel este estereotipo de la dialéctica que nunca encontraremos en sus obras. Quisiera destacar aquí el error de Karl R. Popper; en su conocida obra **La sociedad abierta y sus enemigos** Popper pretende devastar por medio de una crítica "magistral" (según Bertrand Russell) a todos aquellos que de algún modo u otro, impiden o ponen en peligro el proyecto de una "sociedad abierta"; Hegel es uno de ellos. Popper, que se ufana de conocer el fundamento mismo de los pensadores que trata, escribe:

"Ese desarrollo [de la razón] tiene lugar **dialécticamente**, vale decir, con un ritmo de tres tiempos. En primer lugar, se sustenta una **tesis**; ésta producirá una crítica, y sus adversarios, al afirmar su opuesto, darán forma a la **antítesis**; por fin, del conflicto de estas dos concepciones, surge la **síntesis**...".¹⁰⁰

Al parecer Popper no hizo una lectura profunda y seria de Hegel, pues la idea tan trillada de la dialéctica como "tesis-antítesis-síntesis" no es de Hegel, sino de Fichte, lo que nos hace pensar que su crítica no es tan "magistral" como creyó Russell y parece más bien superficial. Dussel, en cambio, demuestra conocer a Hegel pues niega el estereotipo dialéctico que -como dice Kaufmann- no nos permite comprender adecuadamente su filosofía.

En Hegel tendremos dos momentos esenciales: primero, el momento dialéctico que es indicado por la escisión de los opuestos; segundo, el momento especulativo o de la supresión y superación de las oposiciones,¹⁰¹ todo ello indicado ya en la **Diferencia**.

Ahora bien, al igual que Heidegger, Dussel se centrará en la "Introducción" de la **Fenomenología del espíritu** para explicar la concepción hegeliana de la dialéctica en ella. Como sabemos, la "In-

99. W. Kaufmann, **Hegel**, pp. 163-164.

100. K.R. Popper, **La sociedad abierta y sus enemigos**, Paidós, Buenos Aires, 1967, dos tomos, tomo II, p. 26.

101. Véase E. Dussel, **DH**, p. 76.

roducción" fue escrita junto con la totalidad de la obra, y el "Prólogo" se agregó tiempo después; así, la "Introducción" "parece que encierra el primer pensamiento del que salió toda la obra".¹⁰² Por ello Dussel la comentará de manera "especial". Heidegger en su comentario a la "Introducción" -que abarca 10 páginas- ocupa más de 70 páginas para su explicación (!!). Esto nos da una idea de lo complejo que es Hegel; en lo que sigue indicaré los puntos claves del análisis de Dussel sobre la dialéctica en la etapa propedéutica y estrictamente sistemática de Hegel.

En la **Fenomenología** Hegel parte del **factum** de la experiencia, de la conciencia natural que in-volutivamente llegará al absoluto, o como dice Hyppolite: "la **Fenomenología** es el itinerario del alma que se eleva al **espíritu** por medio de la **consciencia**".¹⁰³ Por ello dice Dussel que es un proceso in-volutivo, inmanente a la propia conciencia; este proceso o movimiento de la conciencia natural al absoluto será descrito por la **Fenomenología** que finaliza con la identificación -conciliación- de saber y verdad, esto es, con el ser, punto de partida de la **Ciencia de la lógica**. La **Fenomenología** es, pues, una propedéutica en tanto que sirve de introducción a la filosofía misma, al sistema; en este sentido escribe Hegel:

"En mi **Fenomenología del espíritu**, que por esta misma razón, al publicarse, ha sido designada como primera parte del sistema de la ciencia, se ha trazado el **método**, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su **dialéctica** hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo".¹⁰⁴

La **Fenomenología** es un estudio de las experiencias inmanentes de la conciencia, es decir, de los distintos estados que atraviesa para llegar al saber absoluto; la conciencia debe salir de su inmediatez, de su naturalidad, ir más allá de la experiencia común o cotidiana; en este proceso sufre "la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la **duda** o, más propiamente, el camino de la **desesperación**".¹⁰⁵ La conciencia natural (inmediata, común o cotidiana) se desenvuelve al nivel óntico del entendimiento, percibe sólo la opo-

102. J. Hyppolite, **Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel**, Ediciones Península, 2ª edición, 1991, p. 7.

103. *Ibid.*, pp. 13-14.

104. G.W.F. Hegel, **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**, Porrúa, México, 1980, p. 22.

105. G.W.F. Hegel, **Fenomenología del espíritu**, FCE, México, 1966, p. 54.

sición fijada por éste; debe superarla y avanzar a un nuevo estadio para alcanzar, poco a poco, el saber filosófico. En otras palabras: la conciencia deja atrás a la cotidianidad, a lo aparential, para llegar al fundamento mismo, al ser. El entendimiento debe dar lugar a la razón; esto no significa que lo cotidiano se pierda. "Es decir, no porque lo cotidiano tenga mezclado el error y se encuentre perdido en las oposiciones inconciliadas del entendimiento, se debe descartar todo nivel de lo empírico. Hegel recupera, con Aristóteles y Kant, el **factum** como punto de partida. No dejará entonces de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento, y comenzará a partir de ellos un camino dialéctico".¹⁰⁶

En la pérdida de su verdad -que encontraba en la experiencia inmediata- la conciencia no experimenta algo puramente negativo: al perder esa verdad se encuentra en la posibilidad de encontrar otra; el error, la duda, el escepticismo de la conciencia es un momento de la verdad, del proceso que la llevará al saber absoluto.¹⁰⁷ "La dialéctica comienza entonces por negar la cotidianidad, pero no para im-plantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o allende, sino para alcanzar in-volutivamente una totalidad aquende".¹⁰⁸ La salida de la inmediatez apunta, ante todo, a la supresión de las oposiciones fijadas por el entendimiento. Dussel recurre a Heidegger para explicar tres proposiciones fundamentales sobre la conciencia en la "Introducción" de la **Fenomenología**, a saber, "la conciencia es para sí su propio concepto", "la conciencia se da su medida a ella misma", y "la conciencia se examina a sí misma".¹⁰⁹

La conciencia llega a ser concepto de sí misma al salir de su inmediatez, cuando el en sí y el para sí coinciden totalmente en la conciencia. La conciencia es su propia medida en tanto que lo conocido es inmanente a ella. La conciencia se examina a sí misma en tanto que la relación concepto-objeto es inmanente a ella, de ahí que verifique su adecuación con el objeto sin salir de sí misma; al no coincidir el objeto con el concepto, la conciencia busca otro que cumpla con tal identidad pues el saber debe ser igual a la ver-

106. E. Dussel, **DH**, p. 79.

107. Véase **Fenomenología**, p. 55.

108. E. Dussel, **DH**, p. 80.

109. Véase M. Heidegger, **El concepto hegeliano de experiencia en Serdas perdidas**, pp. 152ss.

va más allá al proponer a la razón como la que supera las oposiciones fijadas por el entendimiento y lanzarlas en el movimiento dialéctico del sistema.

Al final de la **Fenomenología** Hegel alude ya la circularidad del sistema al enfatizar que el desenvolvimiento (o más precisamente, autodesenvolvimiento) del espíritu tiene un carácter de recuerdo (**Erinnerung**). El absoluto es resultado y comienzo del mismo movimiento dialéctico que subsume al ente -determinándose por lo tanto- y buscando un nuevo saber: "En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de la autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado -el anterior, pero renacido desde el saber-, es el nuevo ser ahí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu".¹¹⁶ El recordar es, a su vez, conservar; el absoluto, en virtud de ese movimiento, se relanza siempre a un nuevo ciclo dialéctico. "Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta".¹¹⁷ En la **Enciclopedia** encontramos también esta noción de circularidad del sistema: "La filosofía se nos manifiesta como un **círculo que gira sobre sí mismo que no tiene comienzo** en el sentido que las otras ciencias tienen, de modo que su comienzo sólo se refiere al sujeto que se resuelve a filosofar, pero no a la ciencia misma".¹¹⁸

El proceso comienza con la conciencia inmediata o natural y culmina -en la **Fenomenología**- con la identidad de saber y verdad. La **Ciencia de la Lógica**¹¹⁹ inicia con el ser y esto es ya un nuevo proceso: "El sistema comienza en el absoluto como lo totalmente carente de determinación, lo indeterminado, para desarrollar dialécticamente un círculo".¹²⁰ Del absoluto se llega a una escisión o plurificación que dará como resultado un ente determinado (el **Dasein**) que será nuevamente reincorporado -subsumido- al absoluto -del cual salió- pero ya purificado de las determinaciones finitas: lo finito es llevado dialécticamente hasta lo absoluto y en el ca-

116. G.W.F. Hegel, **Fenomenología del espíritu**, p. 473.

117. **Ibidem**.

118. G.W.F. Hegel, **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**, op. cit., p. 13.

119. G.W.F. Hegel, **Ciencia de la Lógica**, Hachette, Buenos Aires, 1956.

120. E. Dussel, **DH**, p. 90.

dad; esta búsqueda de la conciencia por un nuevo objeto es ya un proceso dialéctico. A la luz de lo anterior se comprenderá la siguiente afirmación de Hegel; "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia".¹¹⁰ Es decir, la dialéctica es la experiencia fundamental de la conciencia en tanto que ella al probar su saber en el objeto, no siendo coincidente con él, lo niega, apareciendo ante ella un nuevo objeto que da lugar a un nuevo saber; hay un desaparecer y un aparecer: "Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él".¹¹¹ La dialéctica es el movimiento que aniquila las determinaciones finitizantes del absoluto que son fijadas por el entendimiento, abre a la conciencia a nuevos objetos y, por ende, a nuevos saberes. "En este caso la dialéctica es el motor mismo del proceso y la causa de los nuevos objetos, es una **experiencia** espiritual, la experiencia por excelencia [...]. La experiencia es el movimiento dialéctico y éste el ser del ente, ya que el ente es el objeto como sabido".¹¹²

La conciencia presenta en el proceso un doble aspecto: la conciencia que no se da cuenta del proceso que vive y la conciencia que sabe que está sabiendo -la conciencia filosófica.¹¹³ En este sentido escribe Hyppolite: La **Fenomenología** de Hegel es al mismo tiempo **descripción** de la consciencia fenoménica y comprensión de esta consciencia por el filósofo".¹¹⁴ Así, la propedéutica a la ciencia es ya ella misma ciencia: "Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la **experiencia de la conciencia**".¹¹⁵ Para Dussel Kant -en la **KrV**- se quedó a medio camino pues no logró superar el ámbito del entendimiento. Hegel subsume a Kant al considerar como momentos de la conciencia a la sensibilidad y al entendimiento;

110. G.W.F. Hegel, **Fenomenología del espíritu**, p. 58.

111. *Ibid.*, p. 59.

112. E. Dussel, *DH*, pp. 84-85.

113. Véase Hegel, *op. cit.*, p. 60.

114. J. Hyppolite, **Génesis y estructura...**, p. 26, nota 57.

115. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 60. Por ello escribe Dussel: "Hegel puede ahora proponernos el sentido total de la **Fenomenología del espíritu** o el inicio del filosofar que parte de la conciencia natural y se eleva al saber absoluto (el sistema mismo)", *DH*, p. 86.

mino las oposiciones finitas son suprimidas por el propio movimiento del sistema; en la **Ciencia de la Lógica** Hegel designa con el término **Aufheben** el paso de las contradicciones suprimidas a un nivel superior en donde se encuentran conciliadas en una unidad abaricante.

"**Aufheben** tiene en el idioma alemán un doble sentido, ya que significa lo mismo que conservar, **mantener**, y a la vez lo mismo que cesar, **poner fin**. El mismo conservar encierra en sí algo negativo: que algo se saca de su inmediatez y, por tanto, de una existencia abierta a las influencias exteriores, para mantenerlo -así, pues, lo sublimado es algo al mismo tiempo conservado, que sólo ha perdido su inmediatez, pero que no por ello se ha aniquilado". 121

Aufheben significa la preservación de los opuestos en una nueva verdad que los concilia. "De esta manera la dialéctica se convierte, frente a las unilaterales abstracciones del entendimiento, en el abogado de lo concreto. El universal poder de síntesis de la razón no sólo escapaz de mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que puede sublimar también las oposiciones de la realidad".¹²² Dussel señala que más que un círculo el sistema representa un círculo de círculos en tanto que cada miembro determinado, al estar dentro del mismo movimiento, es una reflexión sobre sí que retorna al comienzo y, por ende, es inicio de un nuevo momento.¹²³ Comentando un fragmento de la "Introducción" de la **Ciencia de la Lógica**, Dussel concluye que para Hegel:

"El ser del ente, la cosa como cosa, o el objeto en cuanto tal -que por otra parte es la única entidad que le concede- es el pensar mismo. El estar pensando algo, su actualidad misma como concepto 'constituye su esencia'. Esta esencia, que la cosa es, es idéntica al contenido del pensar o del concepto; es más: son lo mismo. Como ya hemos dicho más arriba el ser del ente es la actualidad misma del pensar". 124

Todo esto parecería apuntar a una superación de la subjetividad moderna, pero no es así; para Hegel la contraposición sujeto-objeto sólo puede ser suprimida en la conciliación que acontece únicamente en el absoluto. La subjetividad originaria es el absoluto: la sustancia como sujeto.

Ahora bien, el ser indeterminado produce lo ente;¹²⁵ tal pro-

121. G.W.F. Hegel, **Ciencia de la Lógica**, op. cit., cap. I, C, 3, nota.

122. H.G. Gadamer, **La dialéctica hegeliana**, op. cit., p. 133.

123. Véase E. Dussel, **DH**, pp. 91-92.

124. **Ibid.**, p. 94.

125. "El ser es el concepto puramente ensí; las determinaciones del ser son, en tanto son [los entes, **Seiende**] y en su distinción opuestas a otras; su determinación ulterior (la forma de la dialéctica) es un pasar a otras". G.W.F. Hegel, **Enciclopedia**, op. cit., p. 53.

ducción es un proceso de alteridad y diferenciación que se enmarca dentro del movimiento dialéctico del absoluto,¹²⁶ esto es, es el autodesenvolvimiento del absoluto que despliega su interioridad como totalidad totalizante: dialéctica inmanente e involutiva del absoluto sin exterioridad real alguna. Al salir de sí mismo se produce una escisión de donde "manan" (como en Plotino pero en un sentido menos místico y más inmediato), se originan los entes; en la diferencia ontológica se da, pues, lo óntico y la negación de la pertenencia del ser. El pensar hegeliano es, para Dussel, la continuidad y remate de la tradición filosófica indoeuropea en el modo de ser cierto como subjetividad; el ser como lo visto, como presenciabilidad ("ante-los-ojos" decía Heidegger) alcanzó su mejor expresión en Plotino; éste y Hegel serían así la mejor expresión del panteísmo emanantista indoeuropeo.

Para Hegel la tradición indoeuropea¹²⁷ tiene como defecto el no saber llegar a la determinación de la sustancia como sujeto y espíritu.¹²⁸ El absoluto como espíritu mienta la multiplicidad de espíritus en los cuales se determina y que son "encarnados" en la humanidad. "La idea absoluta o el espíritu absoluto es una posibilidad (*Möglichkeit*) que se auto-expresa por los espíritus humanos en la historia -siendo la evolución cósmica y biológica una preparación".¹²⁹ Cosmos e historia serían momentos internos del absoluto; éste como sujeto es la subjetividad infinita: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente **resultado**, que sólo al **final** es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, **sujeto**, o devenir de sí mismo".¹³⁰ La subjetividad absoluta, la sustancia como sujeto, significa el espíritu que piensa y se piensa a sí mismo:¹³¹ Dios mismo, "quien se ha revelado en el mundo y re-

126. Véase E. Dussel, *DH*, p. 97.

127. Véase G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, parágrafo 573.

128. Véase *ibid.*, p. 302.

129. E. Dussel, *DH*, p. 105.

130. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 16.

131. "La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto", *Enciclopedia*, p. 304. "El todo, el absoluto o el concepto como idea hace en sí como un espacio vacío y dentro de esta íntima exterioridad se despliega a sí mismo [...]. Es una dialéctica involutiva sin real exterioridad", E. Dussel, *DH*, p. 97.

velado no sólo en sus tres Personas, sino en la multiplicidad del ente".¹³² El ser, el absoluto, la sustancia, el sujeto, el espíritu, la Idea, el todo son lo mismo, pero considerados desde perspectivas distintas; así escribe Hegel: "Es verdad que la filosofía tiene algunos objetos en común con la religión, por ser objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad".¹³³

Pero ¿cuál es la relación del ser con la nada? El ser y la nada son lo mismo para Hegel. "Este ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente es la nada".¹³⁴ El ser como lo inmediato indeterminado se identifica con la nada y con su devenir: "La nada es, pues, considerada como este inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser, como de la nada, es, pues, la unidad entre ambos. Esta unidad es el devenir [...]. El ser y la nada son lo mismo".¹³⁵ El puro ser, sin determinación alguna es la "soledad sin vida",¹³⁶ y Dios como suma esencia es la nada misma.¹³⁷

"El **ser** es todo, pero **nada** en particular. Este lenguaje se acerca más a la mística del budismo o de Juan de la Cruz que a la contradicción lógica: el ser y la nada, aquí, no son en verdad contradictorios, porque el ser es el horizonte trascendental y como tal indeterminado e indeterminable (por cuanto trascendental), y la nada, **en otro aspecto**, es nada de ente tal o cual. La distinta referencia aniquila la contradicción: se trata de lo mismo bajo **dos aspectos diversos**".¹³⁸

En el devenir del absoluto es negada su indeterminación apareciendo lo ente, lo múltiple entitativo y finito, y como tal cambia, es un otro del ser, produciéndose una oposición entre lo infinito y lo finito: éste último por más que cambie indefinidamente nunca podrá alcanzar la infinitud real; la determinación produce la escisión entre lo ente finito y el ser infinito como indefinido (mala infinitud), mas el movimiento dialéctico relanza el proceso al suprimir

132. L. Landgrebe, "El concepto de sistema en Hegel" en *Fenomenología e historia*, op. cit., p. 83.

133. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, p. 1.

134. *Ibid.*, p. 54.

135. *Ibid.*, p. 55.

136. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 473.

137. "De acuerdo con esto la Lógica debe entenderse como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro; y este reino es la verdad tal y como es en y por sí misma, sin ropajes. Por lo tanto, puede decirse que dicho contenido es la exposición de Dios tal y como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito", G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., p. 66.

138. E. Dussel, *DH*, p. 108.

la oposición finito-infinito dentro de sí. La dialéctica es el movimiento que "arrastra" las oposiciones y las supera en momentos más elevados. Sin embargo, todo el proceso es inmanente a la interioridad del absoluto. "El infinito idéntico a sí mismo es negado en su determinación por la diferenciación determinante (*Dasein*); éste por su parte, ya diferenciado, es negado en sus determinaciones y se retorna así al infinito como identidad".¹³⁹ Entonces, la dialéctica niega las determinaciones fijadas por el entendimiento; la razón concilia las oposiciones absolutizadas dándole al proceso motilidad -como dice Marcuse.¹⁴⁰

En Hegel no hay alteridad real, no hay exterioridad en tanto que toda determinación es incluida como un momento más del auto-desenvolvimiento del absoluto: el ser opuesto a la nada deviene en ente. Dussel señala que el método dialéctico hegeliano tiene un doble movimiento, un doble punto de partida y de llegada: primero, el método referido como movimiento de la conciencia es una introducción a la filosofía en tanto que es supresión de la inmediatez (sensibilidad y entendimiento); segundo, el método referido como movimiento del sistema, del absoluto que es descrito en la *Ciencia de la Lógica*;¹⁴¹ la dialéctica es negación de las determinaciones y positivamente es la superación y conciliación en un todo abarcante.¹⁴²

"La dialéctica es el movimiento *immanente* del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e *in-volutivamente* alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber como filosofía descubre, por su parte, el movimiento *immanente* de Dios mismo que se desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia".

143

139. *Ibid.*, p. 113.

140. Véase H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.

141. "La lógica hegeliana es la génesis absoluta del sentido, de un sentido que es su propio sentido, que no se opone al ser del que es el sentido sino que es sentido y ser a la vez. Esta génesis es como un crecimiento orgánico, una perpetua reproducción y amplificación de sí", J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, UAP, México, 1987, p. 220.

142. Charles Taylor distingue dos dialécticas en Hegel: una histórica y otra ontológica; ésta última correspondería a la *Lógica* y al movimiento dialéctico estricto, véase *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983, pp. 108-133.

143. E. Dussel, *DH*, p. 120.

2) El último Schelling, los poshegelianos y la superación de la dialéctica (hacia el descubrimiento de la exterioridad)

En la **DH** Dussel dedica muy pocas páginas a Schelling y a los poshegelianos -Feuerbach, Marx y Kierkegaard-; en cambio, en el **MFL** se amplía considerablemente su estudio, el motivo: a través de Levinas redescubre la cuestión de la exterioridad en estos pensadores como una crítica y superación de la dialéctica hegeliana. Ya vimos que en Hegel hay una reducción de los entes al ser en tanto que son considerados como determinaciones internas del absoluto; los existentes son asumidos, suprimidos y superados por el movimiento dialéctico del espíritu que es inmanente a él. Es decir, en la dialéctica de Hegel no hay alteridad o exterioridad como realidad: el ser y la nada como tales son lo mismo y en su devenir lo abarcan todo. Sin embargo, entre los entes que existen hay uno *sui generis*: el hombre; la filosofía hegeliana no da cuenta de esta existencia única ya que el problema de algo dis-tinto, libre del autodesenvolvimiento del absoluto, era impensable para ella. La verdad, lo real es el Todo, la razón, el espíritu. La lucha de conciencias -lo más cercano en Hegel a la cuestión de la otredad ética- es considerada desde el monismo ontológico del sistema; las conciencias particulares son momentos internos del Todo, la pluralidad de conciencias particulares -la multiplicidad de lo ente para Hegel- se resuelve en la unidad abaricante y conciliadora del absoluto.

La exterioridad es sólo pensable como un ámbito teológico, antropológico y ético: esto pensaron implícitamente Schelling y los poshegelianos, ya sea desde una teología de raigambre creacionista, desde una antropología de corte naturalista, o desde una economía de inspiración humanista; en este sentido debemos entender el "regreso" que hace Dussel, a través de Levinas, a ellos.

"En realidad Hegel me había preocupado desde París, gracias a Jean Wahl, pero ahora necesitaba mejorar mi instrumental dialéctico. Fue un gran paso adelante y preparaba el camino a otros pasos. De hecho, en 1971 comencé un seminario que continué después [bajo supuestos levinasianos] sobre los poshegelianos: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, en especial entre la conferencia de Schelling en Berlín en 1841 y los Manuscritos de 1844. Estos tres años son claves para el pensamiento crítico universal". 144

144. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", art. cit., pp. 86-87.

Los párrafos 17 al 20 de **MFL**, correspondientes a Schelling, Feuerbach, Marx y Kierkegaard respectivamente, analizan su postura desde la clave hermenéutica de la exterioridad.

a) Schelling

En su obra **El asalto a la razón**, Lukács hace interesantes indicaciones sobre las reacciones que tuvieron Marx y Engels sobre la exposición de la "filosofía positiva" de Schelling al ocupar la cátedra de filosofía en la universidad de Berlín tras la muerte de su otrora amigo Hegel.

"Es importante [...] poner de manifiesto cuán claramente supieron penetrar y descubrir [Marx y Engels] la mendacidad demagógica contenida en la llamada 'filosofía positiva' de Schelling. En aquella carta a Feuerbach que más arriba citábamos, escribe Marx: 'A los románticos y místicos franceses les grita [Schelling, G.L.]: 'Yo, la asociación de la filosofía y la teología'; a los materialistas franceses: 'Yo, el destructor de la dogmática, en una palabra Yo... Schelling'".¹⁴⁵

Engels, por su parte, califica a la filosofía de Schelling de reaccionaria pues pretende "meter de contrabando en la ciencia libre del pensamiento, las fantasías gnósticas".¹⁴⁶

La filosofía positiva de Schelling es el comienzo de la disolución del hegelianismo, un ataque frontal al imperio de la razón absoluta: "La filosofía **positiva** arranca de lo que se halla, sencillamente, **al margen de la razón**, pero la razón sólo se somete a esto para recobrar de nuevo, directamente sus derechos".¹⁴⁷ Podemos apreciar aquí que Schelling afirma una exterioridad a la razón absoluta hegeliana, esto es, a una razón en particular, por ello la acusación que la hace Lukács de irracionalista es injusta -lo mismo pienso de Marx y Engels-, pues como señala Dussel:

"Sin embargo, no se tiene suficientemente en cuenta que dicha noción [irracionalismo] -lo mismo que la de nihilismo, ateísmo, etc.- es equívoca: puede significar el rechazo radical de toda razón, valor o Dios, o sólo la **negación de la razón, valor o 'dios' vigente**. En este segundo sentido sólo se negaría un cierto orden, horizonte o mundo, que en realidad se mueve al nivel óntico de un sistema establecido".¹⁴⁸

145. G. Lukács, **El asalto a la razón**, op. cit., p. 138.

146. *Ibid.*, p. 139.

147. F.W.J. Schelling, **Sämtliche Werke**, Stuttgart, secc. II, t. III, p. 247, citado por Lukács en op. cit., p. 151.

148. E. Dussel, **MFL**, p. 121.

Schelling vió en la filosofía de la identidad hegeliana una ontología que negaba a los entes pues la verdad es la verdad del Todo y un ente sólo **es** en tanto que llega a ser subsumido en el auto desenvolvimiento del espíritu; la ontología hegeliana es negativa ya que los entes son pensados como meras posibilidades; Schelling busca superar la negatividad hegeliana para descubrir un ámbito positivo, y así escribe: "La divinidad consiste en ser el **Señor del ser** y es la máxima función de la filosofía, partiendo del puro ser, ascender hasta el Señor del ser".¹⁴⁹ Ya en sus lecciones de 1836 sobre el empirismo filosófico señalaba que en Descartes ya se encontraba la reducción -que más tarde seguirá Hegel- del ser al pensar: "'Todo otro **ser** que no fuera idéntico con el pensar (**das mit dem Denken identische**) es dudoso' y por ello es sólo reconocido 'en el pensar el **ser** objetual (**vohandene Sein**) como lo sabido'".¹⁵⁰ El Señor del ser mienta un creacionismo **ex nihilo** al modo del judeocristianismo, creación desde la libertad del Creador; Éste es trascendente a todo, se encuentra siempre más allá del ser, es exterioridad absoluta (no deja de sorprendernos la similitud del último Schelling con Levinas en este punto).

La identificación de la razón con el ser y de este con Dios en Hegel -constituyendo lo que Heidegger calificaría como onto-teología- lleva a una totalidad ontológica sin exterioridad, sin libertad; en cambio, la afirmación de un Dios creador del ser le permite a Schelling pensar en una superación, teológica, del ser como subjetividad. Dussel señala que la crítica de Schelling a Hegel ya se encuentra en su obra de 1827 **Hacia una historia de la filosofía moderna**, ahí se nos dice que al identificar Hegel razón, ser y Dios reduce todo a un resultado lógico; citemos un parrafo que sintetiza el sistema hegeliano a través de la figura de la Trinidad.

"Dios, el Padre, antes de todo, es el puro concepto lógico [como apunta Hegel al comienzo de la **Ciencia de la Lógica**], que se identifica con la categoría del **ser**. Ese Dios debe manifestarse, porque su esencia incluye ese proceso necesario; dicha revelación o alienación de sí mismo [**devenir** en la terminología de la **Lógica**] en el mundo es Dios, el Hijo. Pero Dios debe subsumir o retrotraer sobre sí esa alienación: es negación de su puro ser lógico; negación que se cumple por medio de la humanidad en el arte, la religión y cumplidamente en la filosofía; ese espíritu humano es igualmente el Espíritu

149. F.W.J. Schelling, **Philosophie der Offenbarung (1841-1842)** clase XII; Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 172, citado por Dussel en **El último Marx**, op. cit., p. 353.

150. F.W.J Schelling, **Werke**, V, 279 citado por Dussel en **MFL**, p. 123.

Santo, por el que Dios cobra por primera vez conciencia de sí mismo". 151

El movimiento del absoluto, como movimiento dialéctico, es puramente lógico, inmanente a sí mismo y como concepto es el puro ser. El ser como punto de partida y resultado es una tautología vacía que dice: el ser es todo porque el todo es el ser; por ello dirá Schelling que la "'la filosofía de la identidad' hegeliana confunde lógica con ontología".¹⁵² Hegel reduce la existencia a la esencia como momentos internos de ella -por eso que la existencia sea entendida como posibilidad-; en cambio, la filosofía positiva schellingiana "emerge desde la existencia (*von der Existenz aus*); de la existencia, es decir, del **actu**: acto-ser".¹⁵³ Dussel ve en la filosofía positiva de Schelling la postulación de un nuevo método que ya no es el dialéctico; éste método -el dialéctico- describe el movimiento inmanente, como autodesarrollo, del absoluto; lo **positivo** es buscar un más allá del ser, encontrar al Señor del ser. Schelling nunca tuvo conciencia de este nuevo método que Dussel llamará "analéctico". La crítica de Lukács es injusta pues el que Schelling buscará una salida a la postura panteísta del ser hegeliano no significa que rechazará a la razón, sino a una que se había absolutizado. Así, no es la misma filosofía la de Schelling o Kierkegaard que la de Schopenhauer o Nietzsche; aquellos proponen un rebasamiento del ser abriendo "el camino a una nueva edad histórica" mientras que estos critican al orden desde una ontología aristocrática y dominadora.¹⁵⁴

Schelling se opondrá a Hegel al criticar severamente el fundamento mismo de su filosofía: la Idea o Espíritu como Dios -como más tarde dirá Marx: "la crítica de la religión es la premisa de toda crítica".¹⁵⁵ Y efectivamente, para Hegel Dios es el centro de la filosofía y del saber, es punto de partida y punto de llegada (recordemos el parágrafo 1 de la **Enciclopedia**). Schelling se ubica en un nivel teológico, al igual que Kierkegaard, y desde ahí hará su crítica a Hegel; el nivel antropológico, fundamental para la ética

151. F.W.J. Schelling, *Werke*, Munich, Schroeter, t. V, p. 198, citado por Dussel en *El último Marx*, p. 352.

152. F.W.J. Schelling, *Werke*, V, 204s. citado por Dussel en *MFL*, p. 124.

153. F.W.J. Schelling, *Werke*, V, 745-746, citado por Dussel en *Hacia un Marx desconocido*, op. cit., p. 292.

154. Véase E. Dussel, *MFL*, p. 125.

155. K. Marx, *En torno a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel* en K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1986, p. 3.

de la liberación, será estudiado por Feuerbach bajo la influencia de Schelling. Ahora bien, la filosofía positiva recobra lo histórico de la existencia en contra de la tesis hegeliana de que lo real es el concepto y la idea.¹⁵⁶ La existencia no puede deducirse de la idea absoluta, es externa ella -como nos lo mostrará en seguida Feuerbach. La revelación es el modo de acceso al Señor del ser, y la fe es su instrumento esencial; es revelación porque Dios sólo puede ser mostrado a través de ella, y la fe vence cualquier duda.

"Schelling propone su superación [de la razón ontológica] en un empirismo material que parta positivamente de la historia de la simbología de los pueblos (mitología) y que ausculte meta-físicamente las condiciones de posibilidad de la revelación de la libertad que trasciende la capacidad misma de la razón. Esa existencia real, sensible y experimentable a **posteriori**, es un **más allá** de la ciencia, de la razón o de la filosofía como ontología. La **fe**, en su sentido meta-físico y no teológico, es un abrirse entonces a la libertad infinita del otro absoluto (unilateralidad evanescente de un puro teologismo como después acontecerá igualmente con Kierkegaard) que al menos nos marca un camino de superación de la ontología imperial europea".¹⁵⁷

En suma: Schelling crítica a Hegel porque identificó al ser -la totalidad ontológica- con la realidad, incluyendo la alteridad absoluta del Señor del ser. La dialéctica se mueve -como filosofía negativa- de lo cotidiano, de la totalidad vigente al fundamento: al ser; la exterioridad de la que nos habla Schelling es teológica y no antropológica, su método es ex-volutivo: parte del **factum** y avanza hasta un más allá de la totalidad ontológica; es, pues, un método meta-físico.

b) Feuerbach

David Strauss denominó "derecha hegeliana" e "izquierda hegeliana" a los discípulos del gran filósofo de Stuttgart que empezaron a agruparse en dos posturas antagónicas con respecto -no sólo pero sí principalmente- a la religión. La derecha hegeliana (en la que militaron K.F. Göschel, F. Rosenkranz y J.E. Erdmann) tendía a

156. F.W.J. Schelling, *Werke*, VI, 745, citado por Dussel en *MFL*, p. 125.

157. E. Dussel, *MFL*, p. 127; "Al Señor del ser" se llega no ya por la razón. La razón alcanza hasta el límite de su propia finitud. Sólo por la revelación se puede alcanzar aquello que no es irracional, pero que supera el orden de la razón, del ser, internándose en el 'pleno misterio'", E. Dussel, *El último Marx*, p. 354. Véase N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960, t. I. pp. 217-247.

a justificar por medio de la filosofía del maestro las verdades de la religión; en cambio la izquierda, aparte de criticar la religión como mito (Strauss, Feuerbach), opuso a la concepción hegeliana de la historia una interpretación "materialista" en función de las necesidades humanas (Marx y Engels). Sin embargo, los matices de la juventud hegeliana son más vastos y tienen más representantes (Hess, Herwegh, Köppen, Gutzkow, Börne, Ruge, Rutenberg, etc.). Destacan -entre la izquierda hegeliana- Strauss con su **Vida de Jesús** (1835), Bauer que con planfetos demostraba su postura antihegeliana y anticristiana (creyendo, tal vez, que eran lo mismo), y Ruge que dió tintes políticos al movimiento. La izquierda hegeliana rompe en tres niveles con la filosofía del maestro: en filosofía niegan el determinismo de la concepción histórica, en religión rechazan la tradición cristiana adoptando una postura atea extrema -como Feuerbach-, y en política adoptaron una postura decididamente revolucionaria rechazando el reformismo.¹⁵⁸

Feuerbach estudió en Berlín con Hegel y Schleiermacher; pero tempranamente comienza su crítica al cristianismo y a la filosofía hegeliana; el método utilizado por él en su crítica sigue siendo de corte hegeliano pero en un sentido no inmanentista, ex-volutivo como en Schelling. En este pensador encontraremos una postura que pretende rebasar la totalidad de la filosofía hegeliana desde un ámbito antropológico pero sin lograrlo: queda atrapado en ella ya que la exterioridad que postula es óntica y no meta-física.

En **La esencia del cristianismo** Feuerbach hace una crítica a la religión cristiana desde una postura naturalista o materialista (óntica) pero utilizando la terminología de Hegel. Ahí nos dice que "el secreto de la teología es la antropología",¹⁵⁹ todo lo que los hombres conocen de Dios es sólo una visión mistificada de sí mismos.¹⁶⁰ "Nuestro filósofo se vuelve contra la totalidad vigente y pensada por Hegel, y la desdiviniza, la profana, se declara ateo de un tal ídolo".¹⁶¹ Feuerbach piensa que tras la religión hay un

158. Véase al respecto L. Kolakowski, **Las principales corrientes del marxismo I. Los fundadores**, Alianza Editorial, Madrid, 2ª edición, 1985, pp. 88ss.

159. L. Feuerbach, **La esencia del cristianismo**, Juan Pablos editor, México, 1971, p. 10.

160. "La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, por su Dios conoces al hombre; ambos son idénticos", *ibid.*, p. 25.

161. E. Dussel, **MFL**, p. 130.

ateísmo o afirmación de la humanidad;¹⁶² sin embargo, llega a identificar a Dios con el "dios" hegeliano y al cristianismo con la cristiandad alemana-prusiana. Para Feuerbach la religión es la desunión del hombre consigo mismo ya que considera a Dios como algo opuesto a él; Dios no es el hombre y el hombre no es Dios. Todo lo que sea Dios no lo es el hombre; mas en la religión el hombre pone su propio ser y por ello hay que dar cuenta de esta discordia entre el hombre y su propio ser. La alienación religiosa consiste en autodespojarse de los propios atributos y proyectarlas a una divinidad que no es tal sino el resultado de los mismos. Dussel ve en esta postura una crítica al **fetichismo** de la divinidad hegeliana.

"Este ser no es otra cosa que la inteligencia -la razón o el entendimiento. Dios, considerado como punto extremo del hombre, como ser no humano, es decir, como ser personal -es la esencia objetivada de la inteligencia. La esencia pura, perfecta, impecable, divina, es la conciencia de la inteligencia con respecto a su propia perfección. **La inteligencia no sabe nada de los sufrimientos del corazón; no tiene concupiscencia, pasiones, indigencias y por eso mismo no tiene defectos y debilidades como el corazón**". 163

Feuerbach recupera la noción semitocrisiana de **corazón** como parte esencial del hombre: su conciencia moral. La corporalidad, la existencia determinada del hombre que ama y sufre es reivindicada en estas líneas ante la impasible divinidad hegeliana que no come y no siente (semejante crítica hará Levinas a Heidegger). El nivel antropológico está en un primer orden en el pensamiento de Feuerbach. La exterioridad, más allá del ser-dios hegeliano, es la sensibilidad de ese **corazón**; la concepción feuerbachiana del hombre se encuentra, insistimos, muy cercana a la antropología antidualista del semitocrisismo.¹⁶⁴

La vuelta a la sensibilidad, a los sentidos y los sentimientos le permitan a Feuerbach recuperar el aspecto corporal -de corte antropológico- que en Schelling estuvo ausente totalmente. Lo real

162. La concepción de la religión feuerbachiana será severamente criticada tanto por Marx como por Engels; este último señala que: "Donde el verdadero idealismo de Feuerbach se pone de manifiesto, es en su filosofía de la religión y en su ética. **Feuerbach no pretende, en modo alguno, acabar con la religión: lo que quiere es perfeccionarla**", F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Cuadernos de Pasado y Presente, n. 59, Buenos Aires, 1975, p. 39, negrillas nuestras.

163. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 47, negrillas nuestras.

164. Véase L. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* ("Contra el dualismo de cuerpo y alma, carne y espíritu"), tomado de H.J. Braun, *L. Feuerbachs Lehre von Menschen* (Stuttgart) 1971 en C. Fernández (comp.), *Los filósofos modernos. Selección de textos*, BAC, Madrid, 1976.

es decubierto por las condiciones materiales o sensibles del conocimiento porque el hombre no sólo es una conciencia que pone al mundo como un resultado de su ejercicio; el hombre es una unidad corporal que al igual que conoce, siente.¹⁶⁵

"No se trata, entonces, ni de un materialismo ingenuo que identifica la realidad con la pura materia (como entidad inerte cósmica no espiritual) ni con el panteísmo de la materia afirmado por Engels en la **Dialéctica de la naturaleza**. Feuerbach recupera entonces, contra Descartes y Hegel, la corporalidad humana y la sensibilidad de la realidad, y, contra Schelling, sitúa antropológicamente la alteridad. Su método dialéctico es sensible antropológico".¹⁶⁶

En su obra de 1842 **Necesidad de una reforma de la filosofía**, Feuerbach habla de una filosofía para una edad nueva de la humanidad (quizá Dussel tomó de aquí la idea de que la filosofía de la liberación inaugura una edad nueva, "la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial");¹⁶⁷ esta filosofía nacerá de las exigencias de la humanidad, partirá de la cotidianidad sensible, sin negarla, y se internará en ella. La filosofía negativa, especulativa, no tiene lugar aquí. El **cogito** o el espíritu que no tiene cuerpo ni necesidades, ni dolor es una simple quimera. La filosofía comienza en la sensibilidad corporal, en la carne o, como dice Eduardo Subirats, es la "filosofía hecha carne".¹⁶⁸

165. Xavier Zubiri propuso interesantes tesis en torno a lo que llamó la **inteligencia sentiente**; para el gran filósofo español, la filosofía ha cometido una "logificación de la inteligencia", es decir, ha privilegiado a la intelección en el modo del **lógos** predicativo, dándose una "intelección concipiente" que concibe y juzga a partir de lo dado por lo sentidos pero que pretende una superioridad con respecto a estos. Zubiri, discípulo de Husserl y Heidegger (al igual que Levinas), se guía por el análisis fenomenológico pero lo radicaliza al proponer que la **realidad** se encuentra en un nivel previo a la conciencia y la relación cognitiva; para él el inteligir mismo es sentiente en la medida en que lo primario de éste es la aprehensión sentiente de lo real como real; el concebir y el juzgar son modos derivados de la acción intelectual a partir de la sensación o impresión de la realidad. Hegel y Descartes -y el mismo Husserl- habrían cometido la logificación del inteligir al considerar el pensar como el que accede al ser de las cosas; Feuerbach sería, según creo, uno de los pocos en darse cuenta de que el conocer no es algo separado del sentir -que son lo mismo- sin caer en un grosero materialismo o sensualismo. Véase X. Zubiri, **La inteligencia sentiente**, Sociedad de publicaciones, Madrid, 1980; también J. Conill "Por la fenomenología a la metafísica. X. Zubiri" en **El crepúsculo de la metafísica**, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 209-238.

166. E. Dussel, **MFL**, p. 131.

167. E. Dussel, **FEL-I**, p. 12.

168. E. Subirats, "Prólogo" a L. Feuerbach, **Tesis provisionales para la reforma de la filosofía y Principios de la filosofía del futuro**, Editorial Labor, Barcelona, 1976, p. VII.

"El comienzo de la filosofía no es Dios, no es lo absoluto, no es el ser como predicado de lo absoluto o de la idea -el comienzo de la filosofía es lo **finito, lo determinado, lo real**. Lo infinito no puede pensarse de ningún modo sin lo finito. ¿Se puede pensar la cualidad, definirla, sin pensar en una **cualidad determinada**? Por consiguiente, lo primero no es lo indeterminado sino lo determinado: pues la cualidad determinada no es otra cosa que la cualidad rela; a la cualidad pensada le precede la cualidad real". 169

En sus **Tesis** Feuerbach afirma que "la filosofía del futuro tien como misión conducir a la filosofía del reino de las 'almas de saparecidas' al reino de las almas encarnadas y vivas",¹⁷⁰ reafirmando su postura "materialista" que considera al cuerpo, a la carne como principio de toda filosofía en contra de aquellas que piensan que las cosas son puras ideas; a dicha filosofía hay que "hacerla descender de la beatitud del pensamiento divino, carente de necesidades, a la miseria humana";¹⁷¹ el ámbito antropológico se encuentra a la base de la filosofía fuerbachiana pues busca "la humanización de Dios -la transformación y disolución de la teología en antropología".¹⁷²

Para Dussel Feuerbach no logra superar la totalidad ontológica de la humanidad como tal, es decir, no piensa una exterioridad meta-física, una antropología no ontológica; el ateísmo de Feuerbach va dirigido en contra del panteísmo hegeliano que identifica a la idea con Dios, y con el de Spinoza que considera a Dios como sustancia y sustrato material. En su antropología muestra la exterioridad del objeto de la sensibilidad frente a la representación o pensar puramente teórico;¹⁷³ la sensibilidad nos conduce al amor, a los sentimientos -rompe con el solipsismo teórico-; nos lleva a un otro que es un tú, dejando atras la absolutización del cogito solitario hegeliano.

169. L. Feuerbach, **Tesis provisionales para la reforma de la filosofía**, op. cit., p. 11.

170. **Ibid.**, p. 29.

171. **Ibid.**, p. 30.

172. **Ibid.**, p. 31.

173. "Unos **thalers** los tengo tan sólo en la **cabeza** [los pienso], mientras que a los otros los tengo en el **bolsillo**; aquellos sólo existen **para mí**, éstos, en cambio, también para los **otros** -pueden sentirse y ser vistos; y sólo existe lo que es, a la vez, para mí y para los otros, sólo aquello en lo que acordamos yo y el otro, lo que no sólo es mío sino **general**. En el pensamiento como tal me hallo en identidad conmigo mismo, soy señor absoluto [...]. Pero cuando se trata, en definitiva del ser de un objeto, entonces ya no puedo pedir consejo únicamente a mí mismo, sino que tengo que escuchar testigos **distintos de mí**", L. Feuerbach, **Principios de la filosofía del futuro**, op. cit., pp. 72-73.

Por medio de la sensibilidad conocemos la realidad¹⁷⁴ y por ello lo verdadero y lo real deben ser sensibles.¹⁷⁵ El pensamiento no otorga realidad a algo. La sensibilidad se encuentra antes del ser como pensar, como subjetividad absolutizada. La crítica de Feuerbach a Hegel consiste en que éste dejó a un lado, por el carácter inmanente in-volutivo del sistema, el nivel de la sensibilidad: recordemos que a pesar de que Hegel parte del **factum** de la experiencia el sistema comienza como tal con el ser en la **Ciencia de la Lógica**, y la **Fenomenología del espíritu** es sólo una propedéutica al mismo; el **factum** a fin de cuentas se pierde. En cambio, la filosofía de Feuerbach "es un empirismo que partiendo del empirismo schellingiano permanece en el nivel puramente cósmico (lo sensible como cosa), pero que remata en una antropología (el hombre como sensibilizado)".¹⁷⁶ Feuerbach toma como base de la filosofía del futuro al hombre en su existencia corporal y sensible.¹⁷⁷ Lo sensible, el amor, la voluntad son caracteres humanos que están desde un principio más allá de la especulación absolutizadora hegeliana. El arte, la religión y la filosofía son modos de ser del hombre y no momentos internos de un espíritu absoluto; cada uno de ellos expresa la sensibilidad, afectividad, amor, tristezas, alegrías, del ser del hombre. El hombre no puede considerarse como un ser solitario, va en en contra de su naturaleza: "El filósofo humano dice, por el contrario, : también en el pensar, también como filósofo, soy hombre entre los hombres [...]. La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el Yo y el 'Tú'".¹⁷⁸

174. "Probar que algo es sólo tiene el sentido de que este algo **no es solamente pensado**" en *ibidem*.

175. "Lo real en su realidad o en tanto que realidad es lo real en tanto que objeto de los sentidos, es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad, son idénticos. Sólo un ser sensible es un ser verdadero, un ser real" en *ibid.*, p. 86.

176. E. Dussel, *MFL*, p. 134.

177. "La nueva filosofía no se funda, pues, en la divinidad, es decir, en la verdad de la razón sólo para sí misma, sino que se funda en la divinidad, esto es, en la **verdad de la totalidad del hombre**. En otras palabras, ella se funda por supuesto en la razón, pero en la razón cuya **esencia** es la **esencia humana**; por consiguiente, no en una razón **carente de esencia, de color y de nombre**, sino en una razón **embebida de la sangre del hombre**. De ahí que donde la vieja filosofía decía: sólo lo **racional** es lo **verdadero y real**, la nueva filosofía diga, por el contrario: sólo lo **humano** es lo **verdadero y lo real**; pues sólo lo humano es lo racional; **el hombre es la medida de la razón**", L. Feuerbach, *Principios...*, p. 104

178. L. Feuerbach, *Principios...*, p. 110.

Feuerbach logró plantear con efectividad un horizonte allende del especulativo hegeliano¹⁷⁹ como antropología; para la ética de la liberación esto es fundamental pues el Otro es siempre alguien concreto y real que sufre en su carne la miseria y el hambre. Sin embargo, el tú del que nos habla Feuerbach ya mienta una familiaridad, es decir, considera al Otro no como un Otro, sino como un alguien que puedo reconocer dentro de mi horizonte; la postura feuerbachiana a pesar de postular una exterioridad al ser especulativo, cae dentro de una comunidad sin exterioridad real antropológica, alterativa. Pensar al Otro como Otro va más allá del tuteo.¹⁸⁰

c) Marx

Karl Marx no utiliza un método,¹⁸¹ a nivel formal, distinto al de Hegel: el método dialéctico; pero por su **contenido** sí es radicalmente innovador.¹⁸² Para el Dussel de estos años (1970-1974)

179. Engels considera que Feuerbach no pudo superar en modo alguno a Hegel: "Feuerbach se quedó a mitad del camino, por abajo era materialista y por arriba idealista; no venció críticamente a Hegel, sino que se limitó a echarlo a un lado como inservible, mientras que, él mismo, frente a la riqueza enciclopédica del sistema hegeliano, no supo aportar nada positivo, más que una ampulosa religión del amor y una moral pobre e impotente", en **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, p. 47.

180. Esto lo veremos con más detalle en el próximo capítulo.

181. Para una exposición **in extenso** sobre el método de Marx véase E. Dussel, **La producción teórica de Marx**, op. cit., "El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto", pp. 48-63, que tendremos presente a riesgo de caer en anacronismos pues en el **MFL** Dussel no hace un análisis profundo de Marx en comparación con la obra citada, y, huelga decir, cada una se sustentan en supuestos distintos; recordemos que cuando Dussel escribe el **MFL** mantenía una postura antimarxista, **La producción teórica de Marx**, en cambio, es el resultado de la segunda gran ruptura en su desarrollo filosófico.

182. "Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana [...]. En él [Hegel] la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle la vuelta para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística", K. Marx, **El capital**, I, Siglo XXI, México, 14ª edición, 1984, "epílogo a la segunda edición", pp. 19-20; como veremos esta tesis la comienza a elaborar desde los **Grundrisse**.

la novedad de Marx consistía en la introducción de la noción de **realidad**. Sin embargo, la diferencia del método de Marx con respecto al de Hegel no solo radica en dicha noción que, como sabemos, en Hegel era entendida como una exteriorización del espíritu absoluto, era "puesta" por la razón, sino que en que Marx, como lo muestran excelentemente las tres obras de Dussel sobre él, el método parte del no-ser, de la exterioridad real y antropológica siguiendo de alguna forma a Schelling,¹⁸³ para luego elaborar dialécticamente el resto de la investigación. En el **MFL** Dussel no tenía idea de lo cercano que estaba Marx del problema de la exterioridad y de la alteridad; su tratamiento en esta obra del oriundo de Tréveris es más bien tradicional: "La categoría de totalidad [en Marx], como tal, no ha sido superada. La posibilidad de un sistema que surgiera **desde fuera**, desde la exterioridad del capitalismo es imposible".¹⁸⁴ Aquí Dussel considera, al igual que Lukács, Kosík, Korsch, Althusser, Marcuse o Habermas, que la totalidad es el horizonte último, fundamental de Marx. En cambio, en **El último Marx** encontramos una tesis opuesta: la exterioridad es la categoría esencial del pensamiento marxiano,¹⁸⁵ lo cual ratifica nuestra tesis de la ruptura tanto epistemológica como ontológica en Dussel.

En los **Grundrisse** Marx nos habla de su método por primera vez en forma explícita. La crítica de Hegel consiste en que para él lo real es resultado del pensar; para Marx, por el contrario, lo real, lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones.¹⁸⁶ **El pensamiento es resultado de la realidad**. "Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se

183. "De manera que podemos asimismo decir que lo que Hegel hizo en filosofía, Marx lo realizó (invirtiéndolo desde Schelling, con o sin conciencia, eso no es lo esencial) en economía. Es decir, lo que Schelling criticó de Hegel en filosofía fue tomado por Marx explícitamente en economía y está filosóficamente implícito en su 'núcleo racional' ético-filosófico. Este 'núcleo' adeuda a Schelling más que a Hegel: **es esencialmente schellingiano** y sólo formalmente hegeliano", E. Dussel, **El último Marx**, p. 344. A esto se refiere Dussel cuando habla en el **MFL** de la distinción formal/contenido del método marxiano pero sin saber que el contenido, lo esencial, le venía de Schelling y no tanto de la noción de realidad.

184. E. Dussel, **MFL**, p. 144.

185. Véase E. Dussel, **El último Marx**, pp. 334-384.

186. Véase K. Marx, **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858**, Siglo XXI, México, 16ª edición, 1989, t.I, p. 21. También véase E. Dussel, **La producción teórica de Marx**, p. 52.

mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual".¹⁸⁷ Años antes Marx criticaba al maestro en el mismo sentido: "El sujeto que se sabe como autoconciencia absoluta, es, por tanto, Dios, el Dios absoluto, la idea que se sabe y se confirma. El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de este hombre real oculto y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado mantienen, por tanto, entre sí, la relación de una inversión absoluta".¹⁸⁸

El trabajo adquiere para Marx en los *Grundrisse* una importancia esencial: ha llegado a ser la manera propia de transformar la realidad: "El trabajo se ha convertido, entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como particularidad suya".¹⁸⁹ Marx, en su concepción de la realidad como algo transformable, supera la posición de Feuerbach de lo sensible, de la sensibilidad o empirismo estático-contemplativo que sólo busca la verificación del proceso de realización. La transformación de lo real por medio del trabajo apunta a una concepción dinámica de la dialéctica en un sentido totalmente nuevo, jamás pensada por Hegel; lo real como lo producido ya se anuncia en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1844: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".¹⁹⁰ Hegel es criticado junto a Feuerbach pues ambos concibieron la realidad como contemplación -desde un punto de vista idealista y materialista respectivamente-, mas no como actividad de la praxis humana.¹⁹¹ Para Dussel lo que él llama la "laboriosidad" expresa el ser de la filosofía marxiana; la "laboriosidad" entendida como el ser indeterminado -al modo hegeliano- produce por su "escisión" un ente determinado como mercancía o valor económico.

187. *Ibid.*, p. 21-22.

188. K. Marx, "Manuscritos económicos-filosóficos de 1844", cuarto manuscrito, en Carlos Marx, Federico Engels: *Obras fundamentales*, t.I: Marx: escritos de juventud, FCE, México, 1982, p. 659.

189. K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 25.

190. K. Marx, "Tesis sobre Feuerbach" en F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, tesis 11, p. 73.

191. "El defecto fundamental de todo materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica", tesis 1 en *ibid.*, p. 71.

Por ello señala Dussel: "Lo real no es un *para* visto y tocado ante el apetito del hambriento; lo real es el *para* producido por el trabajo del hombre como condición de posibilidad para ser visto, tocado y poder por la ingestión saciar efectivamente el hambre".¹⁹² Lo real es lo producido por el trabajo; lo que significa que en Marx lo real mienta el entorno cultural, la realidad de los objetos y relaciones que se establecen a partir de las comunidades humanas históricas. Hay una relación hombre-naturaleza que por medio del trabajo es transformada, es decir, la naturaleza deviene cultura para el hombre; el trabajo se convierte de esta forma en el horizonte último de la realidad cultural o económica.

"Recuérdese [nos dice Dussel] que 'cultural' significa aquí transformación del cosmos natural en instrumento humano. *Kultur* en alemán. Por su parte *economía* viene del griego *oikía* (casa) y significa igualmente la transformación que se realiza de la naturaleza por medio del trabajo (originariamente, para Aristóteles, por ejemplo, es sólo *economía doméstica*: para Marx es esencialmente *economía política* [...])."¹⁹³

Así, todo aquello que contiene en sí el trabajo del hombre, que ha sido transformado por éste, es considerado como objeto con valor y como tal es una mercancía.⁹⁴

En los *Grundrisse* Marx señala que el método de lo abstracto a lo concreto en ningún modo es la manera de apropiarse de la realidad, de lo concreto mismo.¹⁹⁵ Hay que distinguir entre dos planos: primero, el pensar y, segundo, lo concreto en cuanto tal; uno y otro no deben ser confundidos. El pensar puede o no concordar con la realidad; el método de Marx, al contrario del hegeliano, busca "corresponder al proceso histórico real".¹⁹⁶ Conocer lo real es que concuerde lo pensado con lo concreto: *adaequatio mentis et rei*.

Para tener un conocimiento adecuado de la realidad es necesario que "el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como *premisa*".¹⁹⁷ Esto es, todo conocimiento está condicionado, supone elementos que influyen directamente en su proceso y efectividad; tales elementos están en la realidad; en este sentido

192. E. Dussel, *MFL*, p. 137.

193. *Ibid.*, p. 173, nota 139.

194. Véase K. Marx, *El Capital*, I, Siglo XXI, México, 14ª edición, 1984, pp. 43ss: "La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fuera".

195. Véase K. Marx, *Grundrisse*, p. 22.

196. *Ibid.*, p. 23.

197. *Ibid.*, p. 22.

escribe Marx criticando a sus contemporáneos: "A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea".¹⁹⁸ Ya vemos sugerida en estas líneas la tesis marxiana sobre la influencia decisiva que tienen las condiciones materiales sobre la producción espiritual, intelectual de una época determinada: lo concreto condiciona el pensar. En la misma obra citada arriba Marx muestra cómo junto a la producción y reproducción de la vida del hombre aparece la ideología.

"La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real [...]. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres en su proceso de vida real. Y si entoda la ideología los hombres y sus relaciones **aparecen invertidos** como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida [...]. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia".¹⁹⁹

Para Marx el mundo cotidiano, como lo pre-dado o el a priori concreto histórico, condiciona el pensar teórico. A esto se refería Dussel en PDE cuando decía que las éticas filosóficas nacen y se agotan en su **ethos** histórico. El pensar en cuanto tal es histórico; se encuentra inmerso en un mundo que lo condiciona y le imprime un sentido determinado. Ahora bien, Dussel encuentra que Marx entiende la realidad como lo material en tanto que puede ser trabajada y, por ende, transformada. "La materialidad de la realidad no es otra cosa que la posibilidad de ser trabajada, el poder ser **materia de trabajo**, objeto maleable a la manualidad".²⁰⁰ La relación hombre-naturaleza, como economicidad, parecería ser la relación que Marx privilegia, pero en realidad, como el mismo Dussel lo mostrará más tarde, el discurso de Marx es esencialmente ético: no es una relación poiética el centro de su reflexión, sino una relación ética, persona a persona.²⁰¹ entonces es errada la afirmación que

198. K. Marx-F. Engels, **La ideología alemana**, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974, p. 18.

199. *Ibid.*, pp. 25-26.

200. E. Dussel, **MFL**, p. 140.

201. Véase E. Dussel, **El último Marx**, "El Capital es una ética", pp. 429ss. El carácter ético de la obra de Marx se encuentra presente desde los **Manuscritos económicos-filosóficos de 1844**; ahí, en unas cuantas líneas señala una cuestión -a 154 años de haber sido pensada- terriblemente actual: "Nosotros partimos de un hecho económico **actual**. El trabajador se **empobrece** más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción. El trabajador se con-

hace Dussel en el **MFL**; ahí apunta que: "El factor libertad queda no adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de alteridad (y con ello se transformaría **ipso facto** en una analéctica)",²⁰² lo que confirma que su lectura de Marx estaba guiada más bien por la tradición marxista que por su propio intuir filosófico.

En el conocimiento de lo real utilizamos categorías; ellas expresan lo que la realidad es para nosotros sin ser la propia realidad, por ello "las categorías expresan [...] formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto y que por lo tanto, **aun desde el punto de vista científico**, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella como tal".²⁰³ El conocer sólo representa a la realidad más no le da origen ni se iguala con ella. Entonces en Marx hay explícitamente un método dialéctico que parte del **factum** de la experiencia, lo que él llama una "representación caótica", y asciende hasta el fundamento -el ser- para luego descender de nuevo para comprender lo que antes era caótico como una "rica totalidad de múltiples determinaciones y rela-

vierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se **valoriza** el mundo de las cosas y en relación directa con ello, se **desvaloriza** el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce a sí mismo y produce al obrero como una **mercancía** y hace esto, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho sólo expresa lo siguiente: que el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como **algo ajeno**, como una **potencia independiente** del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la **objetivación** del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la **desrealización** del trabajador, la objetivación se manifiesta como la **pérdida y servidumbre del objeto**, la apropiación como **enajenación**, como **alienación**.

Hasta tal punto se manifiesta la realización del trabajo como desrealización, que **el trabajador se ve privado de la realidad hasta la muerte por hambre**", K. Marx, **Obras fundamentales**, op. cit., p. 596, negrillas nuestras.

202. E. Dussel, **MFL**, p. 140.

203. K. Marx, **Grundrisse**, p. 27. Marcuse tiene razón al afirmar que en Hegel "las categorías culminan con el orden existente", esto es, el sistema hegeliano a través de categorías puramente lógicas pretende aprehender la realidad, sin darse cuenta que son un resultado de la misma; "mientras que en Marx se refieren [las categorías] a la negación de este orden. La teoría de Marx es una 'crítica' en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente", H. Marcuse, **Razón y revolución**, p. 255.

ciones",²⁰⁴ es decir, obtenemos una "totalidad concreta" que es "unidad de lo diverso".²⁰⁵ Para Dussel, sin embargo, Marx no logra superar a la totalidad ontológica: el trabajo como horizonte de comprensión de lo económico es la realidad misma. "Ser es trabajar".²⁰⁶

"La superación de la totalidad burguesa tiene en su interioridad, como uno de sus momentos negados en absoluto, al proletariado. Es decir, la potencialidad **interna** al todo del sistema burgués es ya el futuro de la historia. Dicho futuro dialéctico, despliegue de lo mismo y desde lo mismo es aparentemente novedad: al fin será un momento aparecido desde Europa capitalista y como superación del capitalismo [...]. [En Marx] la ontología dialéctica sigue rigiendo y el proceso dialéctico es formalmente, como para Hegel, el despliegue creciente con salto cualitativo (porque cuantitativo) del ser, ahora como trabajo [...]. En Marx el ser es la laboriosidad o el trabajo como tal. Con esto hemos superado la religiosidad etérea de Schelling, pero hemos perdido la exterioridad al ser: la libertad del otro que puede trabajar desde más allá de la totalidad burguesa, por ejemplo desde Latinoamérica, Africa, China, Asia. Marx ha dado un inmenso paso que permite implementar al proceso concreto creciente de los pueblos pero no logra superar ni la **totalidad** como categoría última ni el **país** o la nación como horizonte de su análisis (de hecho, y aunque en sus últimos años fue vislumbrando la realidad del tercer mundo)".²⁰⁷

d) Kierkegaard

Sören Kierkegaard fue uno de los muchos asistentes -como Bakunin, Burckhardt, Engels y Feuerbach- a las clases de Schelling en Berlín sobre la "filosofía positiva".²⁰⁸ Dussel encuentra en el da-

204. K. Marx, *Grundrisse*, p. 21.

205. *Ibidem*.

206. E. Dussel, *MFL*, p. 143.

207. *Ibid.*, p. 144; para la postura de Marx sobre la "periferia" véase E. Dussel, *El último Marx*, "Del último Marx a América Latina", pp. 238-293.

208. Marcuse ha resaltado la contribución de Schelling, junto con Stahl, al llamado "positivismo"; la filosofía positiva schellingiana sería, según Marcuse, la base del filosofar de Comte: "El mismo Comte derivó el método positivo de los fundamentos de la filosofía positiva". Pero ¿en qué radica la influencia de Schelling en este movimiento más estrictamente? Al parecer en que postulaba una filosofía que no pasaba por alto a la existencia, real y concreta, y a la experiencia, convirtiéndolas en los principios de un nuevo filosofar: "Concluye [Schelling] declarando que la gran tarea de la filosofía alemana sería la de superar la metafísica apriorística a través de un 'sistema positivo', que transformaría finalmente la filosofía en una verdadera 'ciencia de la experiencia'"; entonces la relación entre el positivo de Schelling y el de Comte estribaría en que "Existe en ambas filosofías una tendencia común a oponerse al dominio del apriorismo y a restaurar la autoridad de la experiencia", H. Marcuse, *Razón y revolución*, pp. 315-317.

nés la formulación filosófica más cercana a la postura de Schelling. Ya vimos que para los jóvenes hegelianos, en especial para los de la "izquierda", Schelling fue un "reaccionario"; en cambio, Kierkegaard encontrará en su filosofía algo más que un "irracionalismo" de talante místico. Sin embargo, el autor más influyente en Kierkegaard no será tanto Schelling, sino Trendelenburg; de aquel tomará la distinción entre la filosofía positiva y la negativa para criticar a la filosofía hegeliana sin llegar a una postura antirracional, esto es, buscó en Schelling una forma de superar el hegelianismo mostrando que era sólo la absolutización ilícita de un sistema puramente lógico que no daba cuenta de la existencial individual.

"Kierkegaard estaba de acuerdo con Schelling en 'irrumper hasta la realidad' sólo en tanto que apoyaba su propia idea de que el método de Hegel estaba fuera de lugar cuando quería tratar de manera comprensiva del mundo de los hechos, del movimiento real, de la libertad. Pero no podía seguir a Schelling en sus charlas teosóficas sobre la tristeza primitiva de Dios y el desenvolvimiento del universo a partir del seno divino. Para Kierkegaard estas especulaciones 'positivas' eran el ejemplo típico de cómo se echan a perder tanto la metafísica como el dogma, cuando se trata la metafísica dogmáticamente y el dogma metafísicamente". 209

Lo existente en cuanto tal no puede ser aprehendido por ningún sistema especulativo idealista, aun el de Schelling. Parece extraño, por lo tanto, que Kierkegaard, teniendo tan presente la existencia como algo concreto y particular -el *Dasein*-, halla dado un tremendo salto de la totalidad ontológica, que identificó con el sistema hegeliano, a un ámbito teológico, eliminando de tajo la alteridad antropológica que Feuerbach había recuperado y que Marx supo asimilar; el danés es, pues, un retroceso con respecto a ellos.

En el *Post-scriptum a la migajas filosóficas* Kierkegaard critica la noción hegeliana de sistema como vacía, puramente lógica y abstracta;²¹⁰ aquí encontramos resonancias schellingianas pero es Trendelenburg quien llevará a Kierkegaard a criticar a Hegel de esta manera; el sistema hegeliano, como un todo exclusivamente lógico que quiere tematizar a la realidad, contiene muchas contradicciones; una de ellas es que el sistema comienza como tal con el ser indeter

209. J. Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1976, p.123.

210. "a) un sistema lógico es posible; b) un sistema existencial es imposible", S. Kierkegaard, *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas (Concluding Unscientific Postscript)*, Princeton University Press, Princeton, 1941, p. 99, citado por J. Collins en *op. cit.*, p. 301, nota 20. Esta afirmación de Kierkegaard resalta su convicción de que ningún "sistema" puede dar cuenta de la realidad, la lógica excluye la existencia real, es indiferente a ella.

minado, principio lógico absoluto del sistema, mas toda doctrina debe tener supuestos en los cuales sus postulados se apoyen; la realidad sería ese supuesto **a priori** condicionante y concreto pues a partir de ella el pensador -el filósofo- abstrae sus categorías -como nos lo ha mostrado Marx-; el error de Hegel consistiría en que confundió su **concepto de realidad** con la **realidad existente**. Otra contradicción es que Hegel toma el movimiento del pensar como el movimiento de la realidad misma, lo conceptual por lo real. Así, "Tredelenburg fomento la vena innata de realismo y empirismo de Kierkegaard".²¹¹

Lo que Kierkegaard llamó lo estético del hombre consiste en la actitud puramente contemplativa que rechaza la acción; el esteta -el contemplador- mira la historia universal como un marco abstracto de pensar especulativo, esto es, considera a lo histórico como una simple manifestación de sí mismo; la crítica a Hegel radica en que la filosofía de la identidad que éste postula en la historia niega el movimiento real de lo existente; lo real es acción, y no contemplación que se satisface a sí misma "como espíritu absoluto". La "negación de la filosofía", como dice Marcuse, por parte de Kierkegaard significa la búsqueda de un más allá del racionalismo absolutizador hegeliano que no logra tematizar lo existente individual: como apuntó Feuerbach, la razón hegeliana no tiene necesidades ¿cómo puede dar cuenta de lo existente individual si desconoce su naturaleza?

La existencia de la subjetividad como ética, subjetividad ética, significa en Kierkegaard la relación que mantiene ésta con una totalidad mayor, a saber, con la universalidad objetiva de la ley o la norma. Es decir, el individuo en su estadio ético mantiene estrechos vínculos con los demás por medio de leyes o normas que todos comparten; "Lo ético es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos, lo cual puede expresarse todavía de otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante [...]. La tarea ética consiste en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad. Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general poco, y sólo puede

211. J. Collins, *op. cit.*, p. 126.

reconciliarse con lo general reconociéndolo".²¹² Dussel encuentra en el paso de lo estético a lo ético una superación de la totalidad hegeliana: lo subjetivo propio del estadio ético va más allá de la objetividad estética. Lo ético es tomado por Kierkegaard en un sentido neokantiano: como la obediencia u obligación de la voluntad particular a la ley universal, por ello "la superación de lo ético-relación obligada del individuo en lo general o la totalidad ética- significa afirmar al hombre como subjetividad individual existente, el único (*Einzelh*)".²¹³

Para Kierkegaard la existencia (**Eksistens**) cobra una importancia crucial pues en ella radica su crítica a Hegel, en éste la **Existenz** estaba dialécticamente subordinada al **Dasein** y a la **Wirklichkeit**; el individuo no es algo necesario sino que simplemente es una **Existenz** como **Dasein**. Un sistema puramente lógico y abstracto como el de Hegel no puede conocer lo real y concreto pues precinde de la existencia y de las determinaciones existenciales; la identidad hegeliana entre lo finito y lo infinito se hace así imposible pues el pensar especulativo no toma la existencia como determinada sino que la des-finitiza, esto es, la niega como existencia real y la proyecta a un ámbito lógico en donde lo temporal y lo contingente no tiene lugar, es aniquilado. Entonces, tenemos en Kierkegaard dos ámbitos totalizantes: el estético y el ético. La fe será el modo de superarlos y abrise a una exterioridad teológica y no ya antropológica.

Los modos auténticos del ser son: el de Dios y el de los individuos existentes. **Eternidad** y **existencia** mientan a Dios (infinitud) y a los entes concretos particulares (finitud), éstos participan del Creador al recibir la existencia por su acción. La incapacidad de Hegel para entender el movimiento real se traduce aquí en su identificación del ser con el pensar y de éste con Dios. Ahora bien, la vía de acceso a Dios es la fe: "La fe es una paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general".²¹⁴ Ésta supera la totalidad tanto estética como ética y nos lleva de manera direc-

212. S. Kierkegaard, **Temor y temblor**, Losada Buenos Aires, 1968, p. 60, citado por Dussel en **MFL**, p. 147.

213. E. Dussel, **MFL**, p. 147.

214. S. Kierkegaard, **op. cit.**, p. 61, citado por Dussel en **MFL**, p. 148.

ta a una relación con Dios. En Kierkegaard la exterioridad se nos presenta cuando los individuos llegan a Dios por medio de su fe, no hay mediaciones en el proceso pues es una relación estrictamente teológica que sólo involucra al creyente y a Dios. Al respecto señala Dussel: "Puede verse, como en Feuerbach, que es la cristología a lo que Kierkegaard apunta, y por ello, aunque su alteridad es teológica, es al mismo tiempo antropológica en la persona humana de Cristo. Sin embargo, es todavía un Cristo sin la configuración o condicionamiento histórico concreto: no es una auténtica alteridad antropológica, el pobre extranjero, el pobre oprimido".²¹⁵

La alteridad en Kierkegaard es de corte estrictamente teológico, la encontramos en el estadio religioso. El Otro absolutamente Otro es Dios y el hombre en tanto creatura se proyecta a ese ámbito allende al ser hegeliano. Por eso para el danés ningún sistema puede dar cuenta de lo existencial y de Dios; lo especulativo pervierte el carácter propio de lo existente, lo vacía de su realidad: "El pensamiento sistemático es una antítesis de la manera que Dios tiene de conocer e incluir en sí el mundo de la existencia temporal. Él da a los existentes **su ser**, que es un devenir, en tanto que el Sistema anula las condiciones mismas que permiten el devenir real".²¹⁶ Lo existencial se refiere en Kierkegaard siempre a la subjetividad individual del hombre. La importancia del danés para Dussel, según creo, no se relaciona en modo alguno con la que pudiera tener para el "existencialismo"; es una importancia que sólo una postura no europea puede valorar: "Por nuestra parte queremos recuperar la superación misma de la ontología pero por medio del momento antropológico que fue mejor descubierto y trabajado por Feuerbach y Marx".²¹⁷

3. Desde la fenomenología ¿más allá de la ontología?: Sartre y Zubiri

215. E. Dussel, *MFL*, p. 149.

216. J. Collins, *op. cit.*, p. 147.

217. E. Dussel, *MFL*, p. 149.

Como hemos visto hasta ahora, la dialéctica como método parte del **factum** de la experiencia; tanto Aristóteles como Hegel toman la experiencia cotidiana, que uno llama **ta endoxa** y otro "conciencia natural" o "inmediata", como el punto de arranque genético del proceso dialéctico. Dussel plantea aquí una cuestión de suma importancia: ¿en qué dirección debe ir el movimiento del proceso?, ¿debe ser un movimiento in-volutivo que va hacia la conciencia del sujeto como interiorización?, ¿o debiera ser, por el contrario, un movimiento ex-volutivo como trascendencia "hacia el ser que se im-pone (y que no puede ser fundamentalmente **puesto** por el sujeto)"?²¹⁸ Nuestro filósofo vió en la fenomenología de Husserl el primer intento de llevar a la subjetividad a una postura más cercana a la trascendencia; sin embargo, no será Husserl quien consumará este "pasaje", sino su discípulo Heidegger.

Será Husserl -según Dussel- quien planteará la cuestión dialéctica con un sentido "renovado", con nuevos contenidos. Al igual que Aristóteles, Husserl comienza su análisis con el **factum** de la experiencia: "El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece **dentro** de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos "**natural**", queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con **una sola palabra: es el mundo**".²¹⁹ La fenomenología como método pretende ir de las cosas a su esencia, a su mismo ser,²²⁰ es una ciencia de esencias, y por ello la llama "pura" o "trascendental", eidética entonces²²¹ que no toma a los hechos en cuanto naturales, sino "purificados" por medio de la **epojé** fenomenológica:²²² la transformación de los fenómenos naturales a esencias es lo propio del método fenomenológico.²²³ La **epojé**

218. *Ibid.*, p. 150.

219. E. Husserl, *Ideas*, op. cit., p. 17.

220. "Las significaciones que únicamente pudieran ser vivificadas por intuiciones remotas e imprecisas, inauténticas [...] no podrán satisfacerlos. **Nosotros queremos volver a las cosas mismas**". E. Husserl, *Recherches logiques*, t. II, 1ª parte, PUF, París, 1961, citado por A. Dartigues en *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1975, p. 23.

221. Véase E. Husserl, *Ideas*, p. 10.

222. Véase *Ibid.*, p. 73.

223. Véase al respecto E. Levinas, "Reflexiones sobre la 'técnica fenomenológica'" en *Cahiers de Royaumont*, op. cit., p. 89: "La reducción fenomenológica abriría, tras la visión ingenua de las cosas, el campo de una experiencia radical, que dejaría aparecer la realidad en su estructura última".

lleva a distinguir a la fenomenología de todas las demás ciencias; éstas se ocupan de los entes tales y como se les presentan "naturalmente", mientras que la filosofía -entendida como fenomenología- debe buscar el sentido último, fenomenológico-trascendental de la realidad.²²⁴ Entonces, "la fenomenología como 'filosofía primera' es toda ella una doctrina del método, método dialéctico dentro de la metafísica de la modernidad; es también un modo de in-volución",²²⁵ pues el **ego cogito** "puro" o "fenomenológico" se transforma en la **"base de juicio última y apodícticamente cierta, sobre la cual ha de fundarse toda filosofía radical"**.²²⁶ Éste tiene como **cogitatum** a la esencia de las cosas y no a la cosa natural. La esencia de la cosa queda subsumida en la subjetividad del **ego** que se encuentra separada de la actitud natural del mundo. "Así, la actitud fenomenológica, con su **epojé**, consiste en que **conquistó el último punto de vista pensable de la experiencia y el conocimiento, en el cual me convierto en el espectador no participante de mi yo y mi vida-de-yo naturales-mundanos, la cual por ello es solamente un fragmento particular o una capa particular de mi vida trascendental descubierta**".²²⁷ La fenomenología tiene, según lo anterior, como tema la esencia, el ser del objeto, su fundamento es la subjetividad pura y el acceso metódico, dialéctico lo constituye la reducción.²²⁸

Para Dussel es Heidegger quien en 1913 comienza decididamente a superar la subjetividad moderna que en Husserl había llegado a su climax.

"La 'fenomenología pura' es la 'ciencia fundamental' de la filosofía, acuñada por aquélla. 'Pura' quiere decir: 'fenomenología trascendental'. Pero con 'trascendental' se alude a la 'subjetividad' del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos: 'subjetividad' y 'trascendental' indican que la 'fenomenología' se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la 'subjetividad trascendental' accedía a una determinabilidad más original, universal".²²⁹

224. Véase E. Husserl, **Meditaciones cartesianas**, Tecnos, Madrid, 1988, parágrafo 8.

225. E. Dussel, **MFL**, p. 150.

226. E. Husserl, **Las conferencias de París**, UNAM, México, 1988, pp. 8-9.

227. **Ibid.**, p. 20.

228. Sobre lo dicho véase A. de Muralt, **La idea de la fenomenología**, UNAM, México, 1963; A. Metzger, "La situación presente de la fenomenología" en **Revista de Occidente** (Madrid), n. 65 (1928), pp. 178-209.

229. M. Heidegger, "Mi camino en la fenomenología" en **Zur Sache des Denkens**, Max Niemeyer, Tübinga, 1969, pp. 81-90, trad. de F. Duque, p. 4.

En la temprana concepción heideggeriana de la "facticidad", de la vida fáctica, la crítica a la subjetividad moderna es clara; Heidegger parte de la cotidianidad pero no realiza una in-volución sino que busca permanecer y proyectarse en ella, es decir, la cuestión es ahora la tematización de la experiencia natural como ámbito en donde se encuentra la totalidad del ser del hombre: la trascendencia. Ya hemos mencionado que Heidegger vió en la experiencia cristiana de la vida el prototipo de la existencia fáctica;²³⁰ la facticidad es, pues, el punto de arranque de Heidegger que en *SuZ* será debidamente explicitado. El *Dasein* como lo existente propiamente dicho indica ya su carácter privilegiado con respecto a la comprensión del ser, su constitución óntico-ontológica; a partir del *Dasein* el movimiento dialéctico se dirigirá a la trascendencia del mundo cuyo horizonte es el ser que se manifiesta.

"Lo onto-lógico significa aquel horizonte o nivel que engloba, comprende al ente. Lo dia-léctico es aquel movimiento que atraviesa (día-) el horizonte establecido. Pero el último horizonte mundano es el ontológico, el ser que se manifiesta y funda todo el orden óntico o intramundano. El movimiento dia-léctico es entonces un cierto movimiento que atravesando el orden u horizonte meramente óntico alcanza y se abre a lo onto-lógico. La dialéctica se manifestará así como un movimiento ontológico en último término". 231

Si para Husserl el sujeto trascendental pone "entre paréntesis" el mundo por medio de la *epojé*, para Heidegger el hombre es el ahí (*Da*) del ser, es un ente que ec-siste en su facticidad; el ser no se funda en modo alguno en el pensar, sino que éste se funda en el ser. Heidegger, al proponer una estructura no ya existencial sino existenciaría que subyace al hombre como estructura ontológica, pasa de la fenomenología a una hermenéutica de la facticidad.

"Bajo el término de una 'hermenéutica de la facticidad' Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro 'cogito' como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida". 232

230. Véase al respecto O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., pp. 38-48.

231. E. Dussel, *MFL*, p. 153.

232. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 4ª edición, 1991. p. 319; véase también M. Heidegger, *SuZ*, p. 48.

La finitud del hombre, que involucra la comprensión del ser y la hermenéutica de su facticidad,²³³ señala el carácter de intotalización del mismo; la comprensión del ser como horizonte último de sentido es llamado por Dussel "ámbito de la comprensión dialéctica-existencial del ser", el pensar tal ámbito lo denomina "método dialéctico existencial"; son dos niveles dialécticos que indican la interpretación de lo ente de una totalidad-intotalizada desde el horizonte del ser.

"El orden de la comprensión existencial es dialéctico, porque en toda comprensión derivada y en la interpretación del ente, éste es tomado como un todo [...]. El orden de la comprensión existencial es igualmente dialéctica como ontología fundamental, porque toda cuestión planteada debe ser lanzada hacia el horizonte fundamental, hacia el ser como horizonte del ente. El método fenomenológico de Heidegger invierte la dirección: fenómeno es lo que aparece, en la obviedad cotidiana, como mera apariencia, como este ente. A través de lo que aparece como mera apariencia se debe abrir un horizonte donde el ser se muestre. El método fenomenológico es así una hermenéutica que implanta el ente desde el ámbito del ser".²³⁴

Con ello Heidegger supera la subjetividad moderna: no hay identidad entre lo existencial y lo existencial, entre realidad y pensar; lo cotidiano se afirma en el fundamento más no lo pone, le es anterior como un **a priori** concreto. Dussel piensa que a partir del planteamiento heideggeriano se abren tres posibilidades diferentes para superar el horizonte del mundo como ontología; todas ellas se hallan contenidas en **SuZ**: la primera se refiere a la cuestión de la mundanidad del mundo (parágrafos 14-18), la segunda a el "ser-ahí", la mundanidad y la "realidad" (parágrafos 43-44), y la tercera a la cuestión del "**Mit-sein**". del "ser-con" que mienta la relación con el Otro como libertad in-comprensible. La primera posibilidad Dussel la trata a partir de Jean-Paul Sartre, la segunda a partir de Xavier Zubiri, y la tercera a partir de Emmanuel Levinas. Cabe indicar que estos autores se formaron dentro de la "escuela" fenomenológica.

La obra de Sartre que nos interesa aquí no es **El ser y la nada**, en donde se coloca en la tradición subjetualista de la modernidad desde las bases puestas por Husserl y en cierto sentido por Heidegger -su subtítulo reza así: **Ensayo de ontología fenomenológica**-,

233. Véase M. Heidegger, **Kant y el problema de la metafísica**, op. cit., pp. 28ss.

234. E. Dussel, **MFL**, p. 156.

sino **La crítica de la razón dialéctica**, obra que "no puede ser considerada, desde el punto de vista del género, como un tratado de ética; pretende ser una fundamentación del marxismo como filosofía de la historia".²³⁵ En ella el horizonte del mundo va a ser tratado como una totalidad intotalizada a partir de la razón dialéctica.

"La Razón dialéctica no es ni razón constituyente ni razón constituida, es la Razón que se constituye en el mundo y por él, disolviendo en ella a todas las razones constituidas para constituir otras nuevas, que supera y disuelve a su vez. Es, pues, a la vez, un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos de racionalidades; la certidumbre de poder superar siempre se une aquí con la disponibilidad vacía de la racionalidad formal: la posibilidad siempre dada de **unificar** se convierte para el hombre en la necesidad permanente de totalizar y de ser totalizado, y para el mundo en la necesidad de ser una totalización cada vez más amplia y siempre en curso".²³⁶

La dialéctica es un proceso que nunca llega a ser definitivo, clauso, pues siempre se abre un nuevo horizonte que debe ser abarcado y comprendido, la totalidad no llega a totalizarse, sino, como dice Sartre, se mantiene abierta y en curso. En Hegel, por el contrario, la totalidad se totaliza, se cierra sobre sí misma como algo apodíctico, ya sabido desde siempre.

"En él [Hegel] la dialéctica no tiene necesidad de probarse. En primer lugar se ha colocado -cree él- en el comienzo del fin de la Historia, es decir, en este instante de la Verdad que es la muerte. Es hora de juzgar, ya que **después** no habrá nada que pueda discutir ni el filósofo ni su juicio. La evolución histórica reclama este Juicio Final, ya que se termina en el que habrá de ser su filósofo. Así queda hecha la totalización: sólo falta hacer la raya. Pero además -y sobre todo- el movimiento del ser es uno con el proceso del saber; entonces, como muy bien lo dice Hyppolite, el Saber del Otro (objeto, mundo, naturaleza) es un saber de sí recíprocamente".²³⁷

Para Sartre el nivel de la comprensión indica la apertura existencial, es decir, en la comprensión del mundo, en mi experiencia cotidiana obtengo el sentido de lo que es una totalidad: mi mundo, que es, sin embargo, abierto; para el filósofo francés la **praxis** tiene una función esencial en el proceso dialéctico, ella es el modo de comprender el mundo de una manera previa a la intelección o tematización teórica.

"La dialéctica como lógica viva de la acción no puede aparecer en una razón contemplativa; **se descubre durante la praxis y como un**

235. C. Amorós, "Sartre" en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, op. cit., p. 327.

236. J.P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963, p. 153.

237. *Ibid.*, p. 154.

momento necesario de ésta, o, si se prefiere, se crea de nuevo en cada acción (aunque éstas sólo aparezcan sobre la base de un mundo totalmente constituido por la **praxis** dialéctica del pasado) y se vuelve método teórico y práctico cuando la acción que se está desarrollando se da sus propias luces". 238

Dussel resume el pensar dialéctico de Sartre en tres cuestiones claves: primera, para Sartre no hay posibilidad alguna de una "dialéctica de la naturaleza" como la llegó a sostener Engels: "el error de Engels consiste en haber creído que podía deducir sus leyes dialécticas de la Naturaleza con procedimientos no dialécticos: comparaciones, analogías, abstracción, inducción. De hecho, la Razón dialéctica es un todo y debe fundarse a sí misma, es decir, dialécticamente".²³⁹ Segunda, la dialéctica se cumple únicamente en el nivel de la **praxis** como dialéctica real; el mundo como horizonte se encuentra siempre en relación con esta dialéctica práctica que, a su vez, evita caer en las absolutizaciones como la de Hegel que atribuye el proceso histórico a una entidad allende de la experiencia, pues la **praxis** siempre pertenece a los individuos. De modo que se puede hablar de una cierta circularidad²⁴⁰ entre los individuos, su **praxis** y la historia que en su conjunto constituyen un momento más del proceso dialéctico, momento fundamental que le otorga movimiento y novedad; "esta circularidad es dialéctica cuando el individuo, condicionado por el conjunto, introduce dialécticamente algo nuevo en el todo. Pero cuando no hay progreso todo cae en una situación 'práctico-inerte', situación antidialéctica por excelencia. Es la senilidad, la serialidad, el quietismo, la tumba histórica, el proceso dialéctico histórico muerto".²⁴¹ Tercera, el conocer sobre dicha dialéctica real e histórica es ya un método dialéctico que da cuenta del desarrollo histórico-universal; la razón dialéctica no se identifica con la comprensión dialéctica cotidiana, sino que la incluye como un momento interno de ella. La **praxis**, como el ejercicio propio de la comprensión dialéctica cotidiana, tiene al saber dialéctico como un "instrumento" que tematiza lo óntico y lo funda en el horizonte ontológico de la totalidad.

238. *Ibid.*, p. 170.

239. *Ibid.*, p. 167.

240. Véase *ibid.*, p. 199.

241. E. Dussel, *MFL*, p. 159.

"Si la Razón dialéctica existe, sólo puede ser -según el punto de vista ontológico- **la totalización en curso**, donde esta totalización ha tenido lugar, y -según el punto de vista epistemológico- la permeabilidad de esta totalización a un conocimiento cuyos movimientos por principio sean totalizadores. Pero como no se puede admitir que **el conocimiento totalizador** venga a la totalización ontológica como una nueva totalización de ésta, **es preciso que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización**, o, si se prefiere, que la totalización comprenda a sí misma su retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso de conjunto". 242

En suma, para Sartre el mundo, como horizonte ontológico, es una totalidad en proceso de totalización que nunca llega a su término. La historicidad como el carácter propio de la finitud del hombre es entendida como inacabamiento, es decir, la dialéctica es el proceso que relanza con nuevos contenidos a la historia. "El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado". 243

En el párrafo 43 de *SuZ*, Heidegger toca el problema de la realidad; la concepción de los entes intramundanos como "presencialidad" indica que el ser ha cobrado el sentido de realidad como **sustancialidad**. La objetualidad se vuelve así parangón del ser.

"Si el término 'realidad' mienta el ser de los entes 'ante los ojos' dentro del mundo (**res**) -y no se comprende con él ninguna otra cosa-, ello significa para el análisis de este modo de ser lo siguiente: sólo será posible traducir en conceptos ontológicos el ser de los entes **intramundanos** una vez aclarado el fenómeno de la 'intramundinidad'. Mas este se funda en el fenómeno del **mundo**, que por su parte es inherente, como elemento estructural del 'ser en el mundo', a la estructura fundamental del 'ser ahí'". 244

La realidad se encontraría, según lo anterior, fundada en la mundanidad. El mundo como horizonte ontológico significa que lo real cobra el sentido de un modo de ser en el mundo, entonces la realidad gira, en último término, en la estructura existencial del **Dasein**: "Es menester demostrar que la 'realidad' no sólo es una forma de ser **entre** otras, sino que se halla ontológicamente en una determinada relación de fundamentación con el 'ser ahí', el mundo y el 'ser a la mano'". 245

Para Xavier Zubiri la cuestión de la realidad es radicalmente

242. J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 179.

243. E. Dussel, *MFL*, p. 160.

244. M. Heidegger, *SuZ*, p. 229.

245. *Ibid.*, p. 222.

distinta, en su obra **Sobre la esencia** nos habla de la realidad como **sustantividad** pero entendiéndola como una suficiencia de suyo, como **esencia**; es decir, para Zubiri la realidad es un conjunto de notas constitutivas que mientan lo propio de las cosas en cuanto **teles**, su **quidditas**.

"La esencia es la realidad verdadera. Es decir, dentro de lo esencia-ble hay algunas realidades, no todas, que son 'verdaderas', a diferencia de otras que no lo son. ¿Cuáles son éstas que llamamos 'verdaderas realidades'? Estas serían las realidades 'esenciales' [...]. El ámbito de lo esencia-ble es el ámbito de la realidad. Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee". 246

Zubiri mantiene en su planteamiento una noción dialéctica de la Naturaleza como evolución. Con respecto a Aristóteles, Zubiri señala que:

"[Para él] las formas son inmortales (Metafísica L, 1067, b 9); se engendran y se corrompen **pero no devienen**. Pues bien, a diferencia de Aristóteles **hay que afirmar que la forma misma** deviene, es decir, que en la génesis esencial existe un proceso trans-formal, una verdadera trans-formación de la forma misma [...]. Se trata de que toda esencia constitutiva tiene como momento metafísico e intrínseco suyo, el ser además de algo constitutivo de una **sustantividad**, una 'potencialidad' genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta". 247

La evolución para Zubiri cobra una importancia fundamental pues a partir de ella explica la continuidad progresiva de las esencias específicas, "fundantes".

"La originación de las esencias específicas por meta-especialización es lo que llamamos 'evolución' [...]. La evolución es un carácter estructural estrictamente metafísico: desde el punto de vista de una metafísica intramundana, la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen precisamente porque en su contenido constitutivo son inalterables. El ámbito de las específicas no sólo es orden, sino que es 'genésis esencial'". 248

La metafísica de la esencia de Zubiri es una metafísica genética pues postula la tesis de que la evolución esencial se desarrolla en una línea de especificidad; la génesis biológica, entendida como evolución, consiste en que la generación de otro ente o ser vivo éste contiene notas esenciales nuevas en su esquema constitutivo,

246. X. Zubiri, **Sobre la esencia**, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, pp. 101-104; véase también J. Conill, *op. cit.*, p. 226 y X. Zubiri, **La inteligencia sentiente**, *op. cit.*, pp. 200ss.

247. X. Zubiri, **Sobre la esencia**, pp. 260-261.

248. *Ibid.*, p. 256.

lo que da lugar a un nuevo **phylum**, es decir, una especie nueva.²⁴⁹

La esencia, como aquellas notas constitutivas e individuales de las cosas, nos lleva, al querer conocer el ser de las cosas, a un proceso de inacabamiento, pues lo esencial se nos escapa: siempre aparecieran nuevas notas que por límites de nuestro conocer permanecían ignoradas (la ciencia es el mejor ejemplo de este constante des-cubrir). La dialéctica de la Naturaleza, como evolución, involucra una dialéctica mundana que apunta a un constante avance sobre el horizonte actual de la comprensión de las cosas en tanto que reales, un proceso de intotalización. La realidad no es objetualidad de los entes dentro de mi mundo, como creyó Heidegger, sino más bien, como piensa Zubiri, es el carácter de las cosas que es de suyo, independientemente de que se manifieste o no a mí, la realidad es un ámbito previo a mi intelección: el ente indica cierta tematización en cambio la "cosa" como real indica una anterioridad a mi comprensión del mundo.

"Para Heidegger el ser es el 'elemento' en que se mueve todo acto de comprensión. Comprender una silla es comprenderla como 'siendo' silla; aprehender un puro número es aprehenderlo como 'siendo' número, etc.; incluso lo que llamamos realidad no sería sino un tipo de ser. El ser sería la luz especial en la cual y según la cual accedemos a las cosas. Al dejarlas en sí mismas, ellas nos inundan correlativamente, con la luz de su ser, nos dan su ser. A diferencia del ente, el ser no sólo está siendo en su darse, sino que sólo 'es' en este su darse. Más aún, es él quien 'da', es el dar mismo; es decir, no hay ser sino en el **Da-sein**. Pero esto es insoportable.

La realidad está presente no sólo como algo que 'está' presente ahí, sino presente como un **prius** a su presentación misma. Y es en este momento de prioridad en el que está fundado, como algo inexorable, eso que llamamos 'dejar' a la cosa en su realidad [...]. La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, 'ser' es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma". 249

Así, la realidad se constituye como una exterioridad desde la cual el ser de las cosas ad-viene, nos sobrepasa y nos hace concientes de nuestra finitud pues la evolución de lo físico-biológico de lo real como dialéctica impide que conozcamos las cosas en sí mismas, siempre se nos escapan dejándonos en la incompreensión de su constitución; lo individual de la cosa, sea un árbol, una hormiga o una bacteria, nunca lo llegaremos a conocer **totalmente**, ¿cómo sabemos que hemos encontrado una nota esencial constitutiva en una cosa? ¿Cómo sabemos que ya conocemos toda sus notas? "Por esto, la

249 **Ibid.**, pp. 446-447.

aprehensión de una esencia constitutiva es inexorablemente problemática y progrediente".²⁵⁰

Como apunta Dussel, no estamos aceptando la incognoscibilidad de la realidad, sino que a partir de la finitud del conocimiento del hombre reconocemos que las cosas en tanto constitutivamente reales guardan una considerable exterioridad con respecto a nuestra aprehensión de ellas. Este ámbito "oculto" (por ahora) de las cosas apunta hacia un progreso y hacia un futuro que se mantendrán abiertos e intotalizados dado el carácter de mi comprensión que se limita a otorgarle sentido a un mundo reducido, a mi mundo. El cosmos, lo allende a mi comprender, es la exterioridad que encierra en sí una infinidad de probabilidades que se traducen en nuevos conocimientos y -¿por qué no?- en nuevos mundos.²⁵¹

4. La aportación de H. Marcuse y E. Bloch: la politización de la ontología

"Entroncada con la fenomenología, y sin contradecir el intento de Levinas, los análisis de la Escuela de Frankfurt -en especial y en primer lugar Marcuse, pero después Habermas, Adorno, Horkheimer- y de Ernst Bloch nos permitían ir realizando los primeros pasos de una filosofía política que tomaba muy en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales. Como puede verse el marxismo influía cada vez más pero de manera lateral. En especial por la teoría de la ideología que la veníamos practicando a nivel de la historia del pensamiento".²⁵²

El marxismo de Marcuse, así como el de Bloch, es de carácter **sui generis**. Marcuse militó en su juventud en las filas de la socialdemocracia alemana pero la abandonará en 1919 tras la muerte de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. En Friburgo estudiará con Heidegger cuya influencia es explícita en su primer obra **Ontología de Hegel y teoría de la historicidad**, de ahí que Masset indique que el marxismo de Marcuse tenga una fuerte tendencia hegeliana y heideggeriana.²⁵³ El problema al que se enfrentó Marcuse junto a

250. *Ibid.*, p. 352.

251. Para una introducción al complejo pensamiento de Zubiri véase G. Marquinez Argote, **En torno a Zubiri**, Studium, Madrid, 1965, especialmente pp. 82-130.

252. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", art. cit., pp. 87-88. Véase *ibid.*, "Una década argentina" art. cit., p. 28.

253. P. Masset, *op. cit.*, p. 78.

a los demás representantes del marxismo "europeo" (Lukács, Korsch) fue la disvinculación del sujeto histórico del marxismo -el proletariado- del proceso revolucionario real. Lukács en **Historia y conciencia de clase**, enfatiza cómo el proletariado necesita de una mediación teórica para realizar su proyecto, es decir, el proletariado como sujeto de la historia requiere del auxilio de un agente exterior a él: el partido; éste le proporcionará las bases teóricas para el proceso revolucionario, la guía que necesita para complementarlo. El partido es el portador de la conciencia de clase. El sujeto portador de la conciencia de clase no se identifica con el sujeto realizador de la misma, se llega así, a concebir el proceso de concientización como una especie de ilustración por parte del partido, vanguardia del proletariado que a fin de cuentas es el que porta la visión real de la historia. En esta crisis del marxismo, pues al elevarse el partido por encima del proletariado sustituía inequívocamente al sujeto histórico del proceso revolucionario -el materialismo histórico era cuestionado desde sí mismo-, el problema de la mediación entre la teoría y la práctica, entre la propuesta filosófica del marxismo y las vías políticas que lo llevarían a realizarse, parecen indicar que el proletariado dejaba de ser, en las sociedades occidentales, la esperanza de un cambio radical de las mismas.

"Cuando la joven generación de críticos frankfurtianos afronte tan compleja situación procederá, al menos, a dos importantes intervenciones en el seno de la tradición del marxismo: en primer lugar, se deberán reinterpretar los conceptos con los que se analizan los principios empíricos, materiales e históricos, de la sociedad contemporánea y, por ello, se deberán leer los instrumentales de la teoría marxista a la luz de las nuevas circunstancias, necesidades y análisis suministrados por unas ciencias sociales que habrán de ser, a su vez, reconsideradas y reinterpretadas; en segundo lugar, será necesario caracterizar de nuevo las relaciones entre la teoría reconstruida y la sociedad, una vez que no cabe acudir a las mediaciones (el proletariado, el partido, la anterior autocomprensión del marxismo filosófico) ya obsoletas o inexistentes". 254

De ahí que Marcuse entienda a Marx desde la problemática propia de su "escuela": la teoría crítica. El marxismo como un instrumento de crítica radical contra el orden establecido se encuentra, sin embargo, y al menos en Marcuse, sobrepujado por el freudismo; y en efecto, el aspecto filosófico del psicoanálisis -la metapsico-

254. C. Thiebaut, "La Escuela de Frankfurt" en Victoria Camps (ed.) **Historia de la ética**, pp. 452-453, tomo III.

logía freudiana- contiene una riqueza crítica para con la civilización que Marcuse no dudó en tomarla como piedra de toque de su análisis; el concepto de "represión"²⁵⁵ es clave para una severa crítica a la sociedad moderna, postura que tendrá como fondo una intención marxista. "El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental. De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión".²⁵⁶

La importancia de Marcuse para Dussel radica en dos cuestiones fundamentales. Por un lado, la crítica que hace a la tradición marxista ortodoxa y en especial al marxismo soviético.²⁵⁷ Y por otro lado, su postura radical, revolucionaria, a través del freudismo y su interpretación de Marx, con respecto a la irracionalidad²⁵⁸ de las sociedades capitalistas avanzadas. Las obras que influyeron en la politización de la ontología, llevando las problemáticas abstractas a un ámbito geopolítico son, sin duda, **El hombre unidimensional** y **Un ensayo sobre la liberación**;²⁵⁹ estas obras pertenecen a la etapa "norteamericana" de Marcuse en la que se acerca

255. "Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y la de muerte [Eros y Tánatos], la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable en el individuo", S. Freud, **El malestar en la cultura** en **Obras completas**, t. III, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 3ª edición, 1984, p. 3059. Véase también P. Ricoeur, **Freud: una interpretación de la cultura**, Siglo XXI, México, 8ª edición, 1990, especialmente pp. 261-267; G. Friedman, **La filosofía política de la Escuela de Frankfurt**, FCE, México, 1986, pp. 90-95.

256. H. Marcuse, **Eros y civilización**, Sarpe (colección "Los grandes pensadores"), Madrid, 1983, p. 27.

257. Véase H. Marcuse, **El marxismo soviético**, Alianza editorial, Madrid, 1969.

258. "Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto de la razón. Y sin embargo esta sociedad es irracional como Totalidad", H. Marcuse, **El hombre unidimensional**, edición de Planeta Agostini Barcelona, 1985, pp. 19-20, sobre esto véase P. Masset, *op. cit.*, pp. 26-29: "'El estado de bienestar' es capaz de elevar a tal punto el nivel de vida que el margen de libertad y oposición será en él cada vez más reducido. Por lo tanto, del futuro del Estado de bienestar depende la posibilidad de bloquear o no la revolución necesaria", p. 27.

259. edición castellana de Joaquín Mortiz, México, 1975. En el "Prólogo" escribe: "Los jóvenes militantes saben o presienten que lo que está en juego es simplemente su vida, la vida de los seres humanos que se ha convertido en objeto de diversión en manos de los políticos, los administradores y los generales. Los rebeldes quieren sustraerla de esas manos y hacerla digna de vivir...", p. 9

a los movimientos de liberación de Europa y simpatiza con los del Tercer Mundo (Vietnam y Cuba principalmente), ello se debe al problema que el marxismo no pudo solucionar: la crisis del sujeto histórico de la revolución. A diferencia de los marxistas que siguieron empeñados en ver en el proletariado del Primer Mundo a los auténticos revolucionarios (como Benjamin), Marcuse reconoció que había otras fuerzas potencialmente revolucionarias y "aceptó los movimientos estudiantiles y tercermundistas como las grandes opciones históricas frente al proletariado".²⁶⁰

En *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse subraya cómo los movimientos estudiantiles y, en general, los movimientos nacionales de liberación en el Tercer Mundo, apuntan a la sustitución del viejo proletariado industrial del sueño marxista por un nuevo sujeto histórico nacido de las contradicciones del mismo sistema capitalista.

"Con respecto al movimiento estudiantil, una inclinación básica en la propia estructura de la sociedad industrial avanzada favorece el desarrollo gradual de dicha comunidad de intereses [se refiere a la coalición de obreros y estudiantea]. El proceso a largo plazo que, en vastas áreas de la producción material tiende a reemplazar el pesado trabajo físico por energía mental, técnica, hace aumentar la necesidad social de trabajadores inteligentes, preparados científicamente; una considerable parte de la población estudiantil es clase trabajadora en potencia -una 'nueva clase trabajadora'-, no sólo no eliminable, sino vital para el crecimiento de la sociedad existente. La rebelión de los estudiantes hiere a esta sociedad en un punto vulnerable; por consiguiente la reacción es enconada y violenta".²⁶¹

La comparación del mayo francés de 1968 con el octubre de ese año en México y el mayo de Córdoba de 1969, se hace forzosa. Como ya apuntamos en el capítulo 1, la juventud protagonizó, no sólo en el Primer Mundo, los movimientos revolucionarios más importantes de esos años; los estudiantes y jóvenes, sean franceses, americanos, mexicanos o argentinos constituían una primerísima fuerza revolucionaria. Por ello, para Marcuse, los movimientos de liberación nacionales de Latinoamérica, Asia y Africa ahora encarnan ese sujeto histórico perdido para el marxismo.

"En Vietnam, en Cuba, en China, se defiende y se lleva adelante una revolución que lucha por evitar la administración burocrática del socialismo. Las fuerzas guerrilleras de América Latina parecen animadas por este mismo impulso subversivo: la liberación".²⁶²

260. G. Friedman, *op. cit.*, p. 245

261. H. Marcuse, *op. cit.*, p. 63.

262. *Ibid.*, p. 7.

El cambio del sujeto revolucionario del proletariado de las sociedades avanzadas a los movimientos estudiantiles y de liberación del Tercer Mundo²⁶³ no implica dejar de lado la teoría marxista, sino que mantiene el núcleo de la misma.²⁶⁴ Cabe señalar que Cerutti en su obra ya citada, en el tratamiento que da a Marcuse se empeña en hablar de los "estudiantes", los "intelectuales" y del "proletariado" sin mencionar para nada a los frentes de liberación nacional y guerrillas, además que sin explicación alguna afirma que Marcuse tergiversa la teoría de Marx, pero si **renovar** -que es lo que hace tanto Marcuse como Bloch- es para Cerutti tergiversar, creo que podría tener razón, pero no creo que sea el caso.²⁶⁵

Otro punto que quisiera destacar -y que será tratado en el último capítulo- es que en Marcuse encontramos una pregunta clave y fundamental para la ética de la liberación:

"¿Se puede **justificar una revolución** como buena, conveniente y oportuna, quizá incluso necesaria, no sólo en **sentido político** (como útil a ciertos intereses), sino también en **sentido ético**; es decir, justificarla pensando en el hombre en cuanto tal, en el potencial del hombre dentro de una situación histórica dada?" 266

El cambio de un sistema a otro (entiendo por "sistema" una totalidad social histórica vigente), de una totalidad inhumana e injusta a una nueva éticamente mejor por medio de un proceso de liberación tiene que ser justificado, o mejor dicho, fundamentado, si es que la ética de la liberación²⁶⁷ desea alcanzar una fortaleza histórica que mantenga incólumes sus bases y supuestos; adelantando

263. Los factores subjetivos y objetivos del proceso histórico de la transformación coinciden en el Tercer Mundo, cosa que no sucede en el Primer Mundo: el factor objetivo, la base humana del proceso de producción y reproducción del sistema -el proletariado- se pone ante la base subjetiva, la conciencia política que propugna la **intelligenstsia**, como antagónica. "Los dos factores históricos sí coinciden en vastas áreas del Tercer Mundo, en donde los Frentes de liberación Nacional y las guerrillas luchan con el apoyo y la participación de la clase que es la base del proceso de producción, a saber, el proletariado predominantemente agrario y el incipiente proletariado industrial", H. Marcuse **Un ensayo sobre la liberación**, p. 61. Los frentes de liberación servirían como catalizadores del cambio a un nivel tanto material como ideológico, véase *ibid.*, p. 84.

264. Véase P. Masset, *op. cit.*, p. 82.

265. Véase H. Cerutti, *op. cit.*, pp. 159-161.

266. H. Marcuse, "Ética y revolución" en **Ética de la revolución**, Taurus, Madrid, 1969, p. 141.

267. ¿Podríamos hacer un paragón entre ética de la liberación y ética de la revolución? Es tentador pues en el fondo mientan lo mismo: un cambio radical de la totalidad/sistema vigente, pero las mediaciones podrían ser distintas.

temas, pensamos que responder a la pregunta sobre la justificación de una revolución o proceso de liberación es medir, de una vez por todas, el alcance y efectividad real de la ética de la liberación.

El factor utópico que se encuentra implícito en el cambio revolucionario y que está presente en Marcuse,²⁶⁸ lo hallamos expresado plenamente en la filosofía de Ernst Bloch. Marxista *sui generis*, Bloch puede ser considerado como el "filósofo de la utopía", piedra de toque de su ontología, ética, antropología y marxismo. Doctor a los veintitrés años con un trabajo sobre Rickert, conocerá a Simmel, Weber y al Lukács.²⁶⁹ Para 1917 escribirá *El espíritu de la utopía*, obra en la que encontramos el tema fundamental de su filosofar: lo "aún-no-consciente" como elemento utópico esencial del hombre y que extenderá a la realidad a través de una ontología de la "posibilidad" o del "aún-no",²⁷⁰ asunto que será sistemática y ampliamente tratado en su monumental *El principio esperanza*.²⁷¹ y es su propuesta de la utopía, tanto en su aspecto ontológico como antropológico, pero sobre todo en sus implicaciones políticas, la que está presente en la ética de Dussel.

No podemos ocuparnos, por razones obvias, del complejo y rico sistema blochiano; solamente indicaré dos puntos en los cuales logró influenciar a Dussel. Un primer punto, esencial, es la concepción de la utopía. Comprender el papel que Bloch le asigna implica que nos remitamos a su idea de la realidad. Su ontología, abreviando salvajemente la cuestión, es dinámica, rechaza por principio las ontologías que presentan al ser como estático, clauso y se inclina por las interpretaciones de la realidad como historia, de ahí que interprete al ser como dentro de un proceso situado espacio-temporalmente, destacando la temporalidad en su modalidad del futuro co-

268. Véase H. Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1969.

269. Al decir de J.A. Gimbernat, Bloch influyó decisivamente en unas de las obras principales de Lukács, *Historia y conciencia de clase*, véase "Introducción a Ernst Bloch" en *En favor de Bloch*, Taurus, Madrid, 1979, p. 30.

270. Véase al respecto la excelente obra de J.Mª.G. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1977, especialmente pp.59-93, ahí se nos indican y explican las categorías fundamentales de la ontología de Bloch: el "no" (categoría de origen), el "aún-no" (categoría de temporalidad), la "nada" (categoría de aniquilación) y la "posibilidad" (categoría de lo real).

271. E. Bloch, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, tomo I, 1977.

mo modo propio del devenir. La realidad concebida como materia,²⁷² se rige por un proceso que tiende a un autotranscenderse:

"Interpretada la realidad como un proceso 'hacia adelante' (*nach Vorn*) finalizado **a priori** en su misma inmanencia, Bloch se apresta a examinar los mecanismos que rigen aquel proceso. Saliendo al paso del evolucionismo, del revisionismo y del reformismo, que interpretan el proceso como una adición continua de determinaciones, sin rupturas ni hiatos con respecto a la realidad ya acontecida, Bloch mantiene que la estructura del proceso es dialéctica o, lo que es lo mismo, aparece determinada por la presencia de un "**Nichts**" (nada) immanente que, como ya decía Hegel anula las determinaciones logradas en busca del predicado real adecuado a las exigencias del "**Das**" impulsor y siempre actuante. El proceso se ofrece así como un Chronos implacable que devorará a sus hijos mientras no nazca el verdaderamente real y deseado".²⁷³

Así, la realidad consiste no en el ser como "presencialidad", sino como **acontecer**, ser es acontecer y, fundamentalmente, **posibilidad**: **ser según posibilidad y ser en posibilidad**; la primera aseveración mienta el análisis crítico que permite determinar lo que ahora es realizable y/o alcanzable, la segunda señala el factor utópico de la expectativa de lo podría ser alcanzado, posibilidad siempre abierta al futuro que impide tomar lo alcanzado como un estadio definitivo. O en otras palabras: por un lado, lo que está condicionado materialmente, y, por otro, lo que se encuentra materialmente abierto, en apertura.²⁷⁴ En este orden de cosas, el marxismo es para Bloch el que lleva a cabo la realización del ser como posibilidad:

"Una prueba de la potencia y verdad del marxismo es el hecho de que ha desplazado hacia delante las nubes de los **sueños**, pero sin haber por eso extinguido el fuego implícito de ellos, sino al contrario, habiéndolo intensificado por medio de la **concreción**. La conciencia y el saber de la intención de espera tienen así que resistir la prueba como inteligencia de la esperanza, en medio de una luz immanente que se trasciende así misma dialécticamente y materialmente. Y así también es la **función utópica** la única función trascendente que ha quedado y la única que merece quedar: una función trascendente sin transcendencia".²⁷⁵

Como es sabido, Bloch se opone decididamente a Freud, en la cita de arriba "sueño" nos indica una tesis fundamental: éste contrapone el "sueño diurno" al "sueño nocturno" de Freud. Para el fundador del psicoanálisis, los deseos instintivos que no son sa-

272. "El ser, como historia y proceso, pero no el espíritu, sino la materia, es la única realidad" J.A. Gimbernat, *op. cit.*, p. 39.

273. M. Ureña Pascual, *Ernst Bloch ¿un futuro sin Dios?*, BAC, Madrid, 1986, p. 6.

274. Véase J.A. Gimbernat, *op. cit.*, p. 41.

275. E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.*, p. 135.

tisfechos permanecen incumplidos a merced del principio de realidad, culminando en un mecanismo de represión que llega hasta el inconsciente ("lo-ya-no-consciente" para Bloch); los sueños son una manera privilegiada de expresión de estos instintos reprimidos, así en la conciencia actual del Yo no hay nada nuevo puesto que todo está considerado como un pasado tanto ontogenética como filogenéticamente. En cambio para Bloch, los sueños diurnos son la anticipación "aún-no-consciente" de un futuro deseado, esto es, en dicho sueño objetivamos una carencia -el **hambre** para Bloch- y la proyectamos a un ámbito en donde será satisfecha y que está a punto a realizarse, se trata, pues, de una nueva clase de conciencia.

"La teoría blochiana de los sueños se inscribe en el marco general de su antropología. El instinto fundamental "**hambre**" provoca la conciencia soñadora. Su meta es la felicidad suprema, consistente en la identificación escatológica entre el hombre y la naturaleza, meta hacia la que el hombre tiende impulsado y orientado por la **esperanza**. En el ámbito de la conciencia, como cualquier otra parcela de lo real, el dato primario es la carencia (**Nicht-Haben**) y su secuela inmediata el "**hambre**" como tendencia hacia un algo. a paliar la carencia en el ámbito de la conciencia acuden los sueños diurnos. Estos son imágenes inadecuadas del futuro en el presente". 276

El **hambre** del pobre, del oprimido le lleva, como veremos enseguida, a tener la **esperanza** de un **futuro** mejor, futuro que alcanzará por una **praxis** revolucionaria;²⁷⁷ todo esto viene explícitamente en Bloch. Dussel, sin duda alguna, supo apreciar el valioso aporte que haría este autor a su ética, tan afín en contenidos. Ahora bien, la estructura del ser es posibilidad y como tal puede llegar a no realizarse -a no-ser-, el mundo no está constituido de hechos irreversibles y acabados, sino que es un futuro posible. La conciencia anticipadora, la que sueña sueños diurnos, tiene como sustrato este mundo en posibilidad. En Dussel encontramos un planteamiento muy semejante pues ¿acaso no habla de la alteridad como una novedad histórica real? ¿No plantea decididamente su ética de la liberación el problema de la construcción de nuevas totalidades utópicas, o con más precisión, de nuevas totalidades históricoposibles? Aquí entramos al segundo punto esencial. Ver en la utopía un modo de anticipar lo "aún-no-presente", significa antes que nada,

276. J.Mª.G. Gómez-Heras, op. cit., p. 162; véase también Bloch, El principio esperanza, op. cit., pp. 102ss.

277. "Las condiciones objetivas para la lucha están dadas por el hambre del pueblo; es la reacción a esa hambre", Ernesto "Che" Guevara, "¿Cuba, excepción histórica o vanguardia en la lucha revolucionaria?" en Obras revolucionarias, Era, México, 1979, p. 520.

una crítica destructora de la totalidad vigente. Los sueños de lo que habla Bloch son soñados por el Tercer Mundo como sueños de justicia, de no más hambres, sueños de un mundo mejor. En el soñar despiertos, en el ayuno de lo que deseamos, la esperanza y la praxis juegan un papel fundamental.

Como dijera Heidegger alguna vez: "Pero la meditación humana puede reflexionar en que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior, pero al mismo tiempo tiene que ser de una esencia emparentada con lo que está en peligro",²⁷⁸ asimismo junto a la esperanza crece el temor de la no-realización. La realidad del hombre, de sus proyectos está amenazada; a lo utópico le es inherente la amenaza, el temor pues lo anhelado, el "no-lugar" que buscamos realizar sólo es alcanzado al final, en el proceso no hay nada que garantice que el porvenir, tal como lo deseamos, sea cumplido, sólo contamos con la esperanza -respaldada por nuestra praxis- de que así sea. Las grandes ecatombes como la conquista de América, los campos de concentración nazi y cientos de sucesos más, nos muestran que el factor utópico de un mundo mejor puede ser cortado de tajo por apologistas de una "sociedad abierta". "Para que la utopía del fin no sea una gran farsa deberá ser alcanzada alguna vez. Bloch piensa que allí reside lo que en el marxismo se ha llamado Reino de la libertad".²⁷⁹ Sin embargo, Dussel no compartió este teleologismo optimista blochiano, pues para él la utopía en cuanto tal es un "modelo de imposibilidad" como veremos en el último capítulo.

La esperanza, la más humana de las emociones según Bloch,²⁸⁰ tiene un significado especial: ser esencialmente revolucionaria. El hambre como lo que impulsa a soñar diurnamente también lleva a luchar por alcanzar eso que nos satisfaga. A la praxis revolucionaria le es inherente un carácter utópico a insistencia de la esperanza; ella es un elemento fundamental en la metodología de Bloch pues como elemento subjetivo transforma la realidad en acontecer

278. M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, art. cit., p. 67.

279. J.A. Gimbernat, *op. cit.*, p. 46.

280. "La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como éste, ni, menos aún, está encerrada en un anonadamiento. El efecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, les da puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior", E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.*, p. 81, comparece con Romanos 5,5, la similitud es asombrosa.

histórico, en **Historia**, siendo así esencia de la naturaleza humana: posibilidad de la realización del hombre. La esperanza en un futuro de la humanidad más perfecta éticamente y materialmente hablando debe ser entendida en Bloch dentro de los márgenes del marxismo, como **"utopía concreta"**,²⁸¹ pero no sólo el marxismo, sino también los movimientos juveniles y las grandes movilizaciones sociales se inscriben en el espíritu utópico; ellos son el factor subjetivo de la historia que, como ya vimos con Marcuse, es trasladado del proletariado occidental del primer mundo a las movimientos de liberación del Tercer Mundo. En virtud de estos movimientos la humanidad no pierde su movilidad y dinamismo que extiende a la realidad en su totalidad. La recuperación de lo subjetivo nos lleva a una valoración del hombre y su papel en el mundo.

Las implicaciones éticas y políticas del pensamiento de Bloch, como podrá apreciarse, son importantes para una ética como la de Dussel. Por un lado tenemos la crítica social y por otro el talante revolucionario; el sueño diurno, al crear un mecanismo de anticipación -el factor utópico-, realiza una crítica al sistema vigente desde un "no-lugar", lo pone en la evidencia ética de su perversión al mostrar que no ha sabido colmar el hambre de los individuos que buscan satisfacerla proyectándola a un estado de cosas en donde no será más, vía una praxis revolucionaria. "La conciencia crítica y la praxis revolucionaria se vinculan a un futuro entrevisto como plenitud, y a un presente experimentado como alienación".²⁸²

Entonces para Bloch la utopía es algo alcanzable por medio de una praxis que se mantiene viva, activa por la esperanza, utopía, praxis y esperanza se refieren mutuamente y se condicionan. Dussel retomará la cuestión pero mantendrá una posición distinta a la de

281. "Para Bloch el marxismo humanista es el heredero legítimo de los sueños utópicos expresados en otros tiempos en los mitos, en las religiones reformistas y en las revoluciones. El marxismo convierte un 'utopía concreta', liberada del mito y la superstición, las esperanzas de los místicos y el espíritu revolucionario de los reformadores", J.Mª.G. Gómez-Heras, *op. cit.*, pp. 38-39. Sobre la relación de Bloch con el marxismo véase J.A. Gimbernát, *op. cit.*, pp. 29-35; J.Mª.G. Gómez-Heras, *op. cit.*, pp. 15-42; M. Ureña Pastor, *op. cit.*, pp. 3-20 en donde se analiza la relación de Bloch con el marxismo ortodoxo y la Escuela de Frankfurt, así como con las distintas teologías (política de Metz, de la esperanza de Moltmann, de la liberación -Gutierrez y Assmann-) y filosofías cristianas (Rahner, Camerino, etc.); A. Schmidt, "El principio esperanza" en *En a favor de Bloch*, *op. cit.*, pp. 75ss.

282. J.Mª.G. Gómez-Heras, *op. cit.*, p. 220.

Bloch con respecto a la "utopía concreta", apoyándose en las tesis de Hinkelammert. En suma: la esperanza y su carácter implícitamente utópico, junto a la praxis revolucionaria, son los temas blochianos que Dussel recupera para su ética de la liberación, ética que, al igual que Bloch, piensa en una nueva edad de la humanidad, en un **nuevo hombre**.²⁸³

283. Así escribe el poeta Omar Cabezas con respecto a los hombres y mujeres que lucharon en la revolución sandinista: "Entre nosotros no había egoísmo. Como que la montaña y el lodo y la lluvia también, la soledad, como que nos fueron lavando un montón de taras de la sociedad burguesa. Nos fueron lavando una serie de vicios. Allí aprendimos a ser humildes porque no sólo no vales ni mierda ahí adentro, aprendes a apreciar los valores estrictamente humanos que ahí van saliendo afuera, y poquito a poco se van muriendo todas las lacras, por eso decimos que la génesis del **hombre nuevo** está en el **FSIN**. El **hombre nuevo** empieza a nacer como hongos, con los pies engusanados, el **hombre nuevo** empieza a nacer con la soledad, el **hombre nuevo** empieza a nacer picado de zancudos, el hombre empieza a nacer hediendo [...]. Por dentro, a fuerzas de golpes violentos todos los días, viene naciendo el hombre con la freccuscura de las montañas", **La montaña es algo más que una inmensa estepa verde**, Editorial Nueva Nicaragua, Managua, 1982, p. 99, citado por Dussel en **El último Marx**, p. 289. El hombre nuevo es aquel que lucha por sí y por el Otro para alcanzar que una "no-lugar" se convierta en realidad, véase también E. Bloch, "El hombre del realismo utópico" en **En a favor de Bloch**, op. cit., pp. 121-141. Sobre la crítica de Dussel a Bloch sobre la utopía véase **FEL-II**, pp. 97-107.

CAPÍTULO IV

APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN
DE ENRIQUE DUSSEL

Como señalamos en la "Introducción" del presente trabajo, nuestra intención es mostrar los supuestos en que se sustenta la propuesta ética de Dussel; con Emmanuel Levinas llegamos al momento en que es tematizada la ética de la liberación tal y como la conocemos hoy: como una meta-física de la Alteridad. Lejos de analizar la riqueza conceptual que supone la ética de Dussel aquí sólo queremos señalar la importancia fundamental que tuvo el lituano en su pensamiento y aproximarnos a algunos aspectos de su ética: el Otro y su concreción; el Otro como criterio ético universal; el principio universal y concreto de la ética de la liberación, además de situar el **status** teórico-ético de la tesis levinasiana del Otro a partir de Dussel y Kant mismo.

1. El Otro inicio: Emmanuel Levinas y la exterioridad como ámbito ético

"Sin embargo, el que me permitió, alguien siempre da el disparo cuando se está preparado y 'me despertó del sueño ontológico' (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas, **Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad** [...]. Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses (ya que a los veinticuatro años fue alumno de Husserl y de Heidegger en Freiburg y que en su tesis de 1929 crítica ya al Heidegger de *Sein und Zeit*, y que traduce personalmente para Husserl sus **Meditaciones cartesianas** para sus conferencias de París en 1930) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas. La 'exterioridad del Otro', del pobre, se encuentra, desde siempre más allá del ser".¹

Al comienzo del capítulo anterior indicamos que el regreso que hace Dussel a la generación inmediata después de Hegel -los poshege-

1. E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", art. cit., p. 87.

lianos- y al último Schelling, así como a Sartre y a Zubiri, responden a una sola problemática: en contrar en esas filosofías los antecedentes de un planteamiento que se sitúe allende del ser de la ontología y de la dialéctica; tal "arqueología" sobre la exterioridad y la alteridad le fue posible a partir del conocimiento de la obra de Levinas. No podemos detenernos en mostrar las diferencias que hay entre la propuesta de Levinas y la de estos autores, diferencias que se multiplicarían con creces pues sus respectivas filosofías responden a fines distintos; sin embargo, salta a la vista lo que comparten: un intento de superar tanto la filosofía de Hegel como la de Heidegger, por un lado, y el proponer una apertura permanente en el horizonte del mundo y de la historia desde una problemática ética de fondo, por otro. Estos aspectos se conjugan para ofrecernos distintos frentes de filosofar que pueñan por no caer en una concepción cerrada e inmóvil de la realidad y la historia. Mas con Levinas tenemos una propuesta mucho más vasta e importante -ya veremos por qué- que las anteriores pues en él hay una explícita tematización de la exterioridad en cuanto tal entendiéndola como ámbito ético estrictamente y, por ende, antropológico; su importancia para la ética de la liberación es tal que sin él Dussel difícilmente hubiera podido superar su estadio ontológico. Siendo tan rico y complejo el pensamiento levinasiano, abordaremos la cuestión de la siguiente manera: como no pretendemos un análisis agotador del lituano (asunto que trataremos en un futuro próximo), sólo nos limitaremos a indicar aquellos aspectos de su filosofar que impactaron en Dussel, de ahí que nos centremos en su obra *Totalidad e infinito* (en lo sucesivo **TI**).

En el desarrollo intelectual de Levinas se pueden distinguir tres períodos: el período filosófico-fenomenológico (1929-1951) que se caracteriza por un profundo estudio de Husserl y de Heidegger, y de polémica con ellos, cuyas obras más representativas son *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*,² *De l'Existence à l'Existant*,³ *Le Temps et l'Autre*⁴ y *En découvrant l'existence*

2. Vrin, París, 3ª edición, 1970.

3. Editions de la Revue Philosophique, Artuad, París, 1947.

4. Cahiers de la Revue Philosophique, Artuad, París, 1948, trad. cast., *El tiempo y el Otro*, Paidós, I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1993.

avec Husserl et Heidegger;⁵ un segundo período de investigación personal (1952-1964) representado por artículos como "Le Moi et la Totalité"⁶ y su gran obra *Totalité e infini*; el tercer período (1966-1979) corresponde a un acercamiento mayor del discurso filosófico y del teológico que en los otros períodos se mantuvo separado, representado por obras como *Quatre lectures talmudiques*,⁷ *Humanisme de l'Autre homme*⁸ y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.⁹ Por su parte Félix Duque propone otra división que en lo esencial es igual a la de Vazquez Moro; también son tres períodos: el primero de 1930 a 1949 al que llama *erótico*, el segundo de 1949 a 1961, período *ético*, y el último que se extiende de 1961 hasta la actualidad, período de la *trascendencia metafísica*.¹⁰ La influencia de Levinas sobre Dussel se ubica en el período ético; el de la *trascendencia metafísica* es importantísimo pues en él Levinas desarrolla en toda su riqueza los planteamientos de TI en DOMS, sin embargo, como fue una obra que no influyó directamente en Dussel, al menos en el Dussel de la primera ética (pues actualmente nuestro filósofo se encuentra reelaborándola y DOMS juega un papel esencial, equiparable al jugó en su momento TI), sólo la aludiremos en relación con la problemática de TI, sin pretender agotarla.

1) Ontología y Metafísica

La ontología es un discurso del ser (ὄντολογία) cuyo movimiento es dialéctico. No repetiremos lo dicho en el capítulo anterior,

5. Vrin, París, 1967.

6. En *Revue de métaphysique et de morale*, n. 4 de 1954, trad. cast., "El Yo y la Totalidad" en E. Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en Otro*, Pre-Textos, Valencia, pp. 25-51.

7. París, 1968. Editions de Minuit.

8. Montpellier, 1972 (ya dimos referencia de la trad. cast.).

9. Martinus Nihoff, La Haya, 1978, trad. cast. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, en adelante DOMS, sobre esta periodización véase U. Vazquez Moro, *El discurso de Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, Publicaciones de la Universidad Pontificada de Comillas, Madrid, 1982, pp. 9ss.

10. Véase F. Duque, "Introducción" a E. Levinas, *El tiempo y el otro*, op. cit., pp. 38-40. Véase también D.E. Guillot, "Emmanuel Levinas, evolución de su pense-

pero recordemos que tanto para Hegel como para Heidegger es el ser quien otorga sentido a los entes. La "escisión" hegeliana produce a los entes como momentos internos del autodesenvolvimiento del espíritu; el **Dasein** es a partir del ser y los entes son a la luz del **Lichtung**.¹¹ La alteridad en la historia de la metafísica occidental fue entendida siempre -salvo heroicas excepciones- como un despliegue interno -diferente- del fundamento ontológico; el ser se coloca como otro, pero es solamente una "escisión de sí", un ponerse a sí mismo. Para Plotino la alteridad es emanación de la Unidad Absoluta,¹² así como para Hegel la Naturaleza es alteridad de la Idea o espíritu: "La Naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro (**Anderssein**). Como la idea es, de este modo, la negación de sí misma y exterior a sí, la Naturaleza no es exterior sólo relativamente respecto a la Idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la **exterioridad** constituye la determinación en la cual ella es como naturaleza".¹³ La exterior-

miento" en E. Dussel-D.E. Guillot, **Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas**, op. cit. Para una bibliografía completa sobre Levinas véase P. Sugar, op. cit., pp. 255-274, revisada por el propio Levinas.

11. "Para Heidegger, la comprensión reposa en última instancia sobre la apertura del ser. Mientras el idealismo de Berkeley hallaba en el ser una referencia al pensamiento a causa de los contenidos cualitativos del ser, Heidegger percibe su inteligibilidad en el hecho en cierto modo formal de que el ente es -en su operación de ser, en su propia independencia-. Ello no implica una dependencia previa respecto de un pensamiento subjetivo, sino una suerte de vacante que espera a su titular, que está abierta merced al hecho mismo de que el ente es. Así es como Heidegger describe, en su estructura más formal, las articulaciones de la visión en las que la relación del sujeto y el objeto se encuentra subordinada a la relación del objeto con la luz -una luz que no es objeto-. La inteligencia del ente consiste, entonces, en ir más allá del ente -precisamente hasta lo abierto- y percibirlo **en el horizonte del ser**. Es decir, que la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal", E. Levinas "¿Es fundamental la ontología?" en **Entre Nosotros**, op. cit., pp. 16-17. Este arrastrar el ente por parte del ser es lo que Levinas llamará **violencia** en tanto que no se toma al ente en su singularidad y especificidad propia sino que se le subsume a una instancia mayor que lo "despersonaliza", lo aliena, como veremos en seguida.

12. Véase Plotino, **Eneada**, V, I, 4.

13. C.W.F. Hegel, **Enciclopedia**, op. cit., p. 120. Remito al estudio que hicimos en el capítulo anterior sobre la dialéctica hegeliana así como de la ontología de Heidegger.

ridad es entendida como determinación propia del ser y la alteridad en tanto que "ser-otro" son momentos del movimiento dialéctico: "La negación, no ya como la nada abstracta, sino como un ser determinado, es un **algo**, es solamente la forma para esta algo: es el ser como **otro**".¹⁴

Para Levinas esta ontología es **violencia**: pensamiento totalizador es violencia totalitaria pues acontece un abasallamiento del ente por el ser. "La filosofía occidental ha sido muy a menudo una **ontología**: una reducción del Otro al Mismo".¹⁵ 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 dis-tinto,¹⁶ como algo no sólo otro, sino absolutamente Otro. La trascendencia, dentro de la ontología, es medida desde el fundamento remitiéndose siempre a él; pensar en un Otro absolutamente Otro es imposible aquí pues lo diverso es tal con referencia al ser. Así, para Levinas la guerra, la violencia por excelencia, muestra tangiblemente lo que parecía un discurso abstracto. "La faz del **ser** que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina a la filosofía occidental".¹⁷ Y al igual que la guerra arrebató al individuo de su propia personalidad y lo pone en manos de una política totalizante que lo absorbe en acontecimientos que le son ajenos, asimismo la ontología subsume a los entes.

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 mí ámbito ontológico

14. *Ibid.*, p. 58.

15. E. Levinas, *TI*, p. 67.

16. Véase sobre los términos "di-ferencia" y "dis-tinto" E. Dussel, *FEL-I*, p. 120: "La palabra castellana 'di-ferencia' nos remite a la latina compuesta de **dis-** (partícula con la significación de división o negación) y al verbo **ferre** (llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de **dis-**, y del verbo **tingere**: pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad lo comprende".

17. E. Levinas, *TI*, p. 48.

entendido como "mundo", como totalidad de sentido; su alteridad se encuentra al alcance de mi comprensión existencial, esta alteridad es óntica 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.¹⁸ En cambio

"El Otro metafísicamente deseado no es 'otro' como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este 'yo', este 'otro'. De estas realidades, puedo nutrirme y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo **totalmente Otro**, hacia lo **absolutamente Otro**".¹⁹

El deseo por el Otro, como deseo metafísico, es algo que no puedo colmar dentro de la totalidad, pues desde siempre se encuentra más allá de ella, es "deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del Otro".²⁰ Como señala acertadamente Derrida, esta noción levinasiana del deseo es totalmente anti-hegeliana²¹ pues para Hegel la subsumción del Otro dentro de la idea es un momento constitutivo del mismo. "Necesidad" y "deseo" serían los conceptos que en el fondo separan a Hegel de Levinas. La intencionalidad del ego que toma al mundo como correlato **-cogitatum-** así como la necesidad puramente afectiva no logran aprehender el deseo metafísico ya que no logran rebasar la violencia conceptual de la totalidad. El deseo metafísico cobra en Levinas tintes teológicos y escatológicos al hablar del Otro como huella de Dios. Sin embargo, podemos retomar la propuesta del Otro como absolutamente Otro en su sentido positivo, a saber, como trascendencia.²² Ésta mienta una distancia -que es inadecuación-

18. Véase E. Dussel, **FEL-I**, nota 332, pp. 182-183.

19. E. Levinas, **TI**, p. 57.

20. **Ibid.**, p. 58.

21. "[El deseo levinasiano] no designa el movimiento de negociación y de asimilación, la negación de la alteridad necesaria en primer término para llegar a ser 'conciencia de sí', 'cierta de sí' (**Fenomenología del espíritu** y **Enciclopedia**). El deseo es por el contrario, para Levinas, el **respeto** y el **conocimiento del Otro como Otro**, momento ético-metafísico que la conciencia debe prohibirse trasgredir", J. Derrida, **"Violencia y metafísica"** en **La escritura y la diferencia**, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 126.

22. "Esta exterioridad absoluta del término metafísica, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí, está supuesta, si no demostrada, por la palabra que trasciende. El movimiento metafísico es trascendente y la trascendencia como deseo e inadecuación, es necesariamente una trascendencia", E. Levinas, **TI**, p. 59.

entre la totalidad y la exterioridad, permitiendo que cada uno de los términos de la relación mantengan su constitución;²³ así la idea de infinito cumple la función de evitar, por la inadecuación que provoca, la no totalización de la exterioridad; el Otro debe mantener siempre un margen de alteridad con respecto a lo Mismo, tal margen posibilita el hecho de la trascendencia.

"El Otro metafísico es Otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia a lo Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo de lo Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo porque al limitar al Mismo, el Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera sería, en el interior del sistema, todavía lo Mismo".²⁴

Levinas no acepta contacto alguno entre el Otro y lo Mismo, 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. "Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre lo Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad".²⁵ De modo que el discurso como lenguaje es originariamente relación ética.²⁶

"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**".²⁷

Se entiende, pues, a la metafísica como lo que está "más allá" de la totalidad ontológica en el sentido de "exterioridad". La relación del Otro con lo Mismo es una relación metafísica. Dussel nos

23. Véase *ibidem.*, "El metafísico está absolutamente separado".

24. *Ibid.*, p. 62.

25. *Ibid.*, p. 64.

26. Véase al respecto E. Feron, "Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas" en *Revue de metaphysique et de morale* (París), n. 1, vol. 82 (1977), pp. 64-87. "Dans **Totalité et infini**, Levinas définissant le langage comme la mise en question éthique du moi, coextensive à la manifestation d'autrui dans le visage. Loin d'être une appellation arbitraire d'un événement étranger à ce que l'on entend spontanément par le terme 'langage', cette définition se justifie à partir de la situation première dans la quelle la totalité constituée par la thème du discours se trouve dérangée en ce que le discours, quel que soit le contenu qu'il véhicule, s'adresse à autrui au-delà de tout concept ou de tout signifié", p. 64.

27. E. Levinas, *TI*, pp. 92-93.

expresa así la cuestión: "Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *fysis* griega), y por ello podría denominarse lo meta-físico, lo transontológico, 'el Otro', como lo **más allá**, siempre **exterior** de lo Mismo".²⁸

Levinas nos habla de la ontología como una teoría que renuncia al deseo metafísico, negación del Otro, teoría que como filosofía a olvidado a la alteridad en el curso del acontecer histórico.

"Lo absolutamente Otro -cuya alteridad pasa por alto la filosofía de la inmanencia en el pretendido plano común de la historia- conserva su trascendencia en el seno de la historia. El Mismo es esencialmente identificación en lo diverso, o historia, o sistema. No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro".²⁹

La síntesis del Otro en el Mismo, propio de la ontología, en donde la conciencia abarca todas las cosas al convertirse en conciencia de sí -que a su vez es una conciencia de todo-, implica que en la propia comprensión del ser de las cosas halla una **violencia originaria** que subyace al ser en tanto otorgador de sentido.³⁰ Aquí se refiere Levinas implícitamente a Hegel y a Heidegger: en ambos hay esa reducción violenta que es síntesis ontológica.³¹ Dussel, siguiendo a Levinas, criticará el solipsismo egológico de la tradición moderna apoyándose en una dialéctica del Otro ante el Mismo como dis-tinto.³²

En Heidegger encontramos una teoría sobre el Otro, específicamente en el parágrafo 26 de **SuZ**; ahí nos dice: "El mundo del 'ser ahí' es un 'mundo con'. El 'ser en' es 'ser con' otros. El 'ser en sí' intramundano de éstos es 'ser ahí con'".³³

28. E. Dussel, **FEL-I**, p. 119.

29. E. Levinas, **TI**, p. 64.

30. Véase E. Levinas, **Ética e infinito**, Visor, Madrid, 1991, p. 69. En **TI** escribe al respecto: "Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que acontece", p. 60.

31. Sobre el concepto de "violencia" implícito en la ontología del Heidegger de **SuZ** véase S. Millán Alfocea "**Sein und Zeit: una metafísica de la violencia**" en **Lectura de Heidegger**, PPU, Barcelona, 1991, pp. 87-108; para las repercusiones políticas y éticas de la misma véase O. Pöggeler, **Filosofía y política en Martin Heidegger**, Alfa, Barcelona, 1984, especialmente pp. 15-76.

32. Véase E. Dussel, **FEL-I**, p. 102.

33. M. Heidegger, **SuZ**, op. cit., p. 135.

La coexistencia, el "ser con" nos lleva a definir el quién de ésta en el mundo: al "se", el impersonal "uno". "'Los otros', a los que 'uno' llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano 'ser uno con otro' 'son ahí' inmediata y regularmente. El 'quien' no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El 'quién' es cualquiera, es 'uno'".³⁴ La existencia cotidiana que se vive en el impersonal "uno" es una existencia inauténtica siendo el verdadero sujeto de la existencia cotidiana el uno mismo (*das Man-selbst*). Martin Buber crítica esta concepción heideggeriana del existir pues el "ser auténtico" implica que el hombre deje de "ser con", de convivir con otros, debe cerrarse sobre sí mismo para llevar una vida "verdadera", de modo que la existencia "auténtica" heideggeriana es una existencia solipsista.

"La Existencia en Heidegger es una Existencia monológica [...]. El hombre con Existencia 'auténtica', en el sentido de Heidegger, el hombre que es 'el mismo', que, según Heidegger, constituye el fin de la vida, no es ya el hombre que vive realmente con el hombre, el hombre que sólo puede llevar una vida real en trato consigo mismo [...]. La Existencia culmina en el 'ser uno mismo'; no existe para Heidegger ningún otro camino óntico por encima de éste. En la filosofía de Heidegger nada ha penetrado de aquello sobre lo que Feuerbach llamó la atención: que el hombre, que la esencia del hombre se halla en la unidad del hombre con el hombre. Con Heidegger, el hombre individual lleva en sí la esencia del hombre y la trae a existencia cuando se convierte en un 'resuelto' 'él mismo'. El 'mismo' de Heidegger es un **sistema cerrado**".³⁵

Para Heidegger el existir auténtico es negación del Otro; dicha concepción se sustenta en una ontología de la **neutralidad** que comprende al ente -al Otro- desde el horizonte del ser. Levinas pone en cuestión a Heidegger desde su metafísica de la alteridad. Como sabemos, para Heidegger el conocimiento del ente apunta a una comprensión del ser³⁶ -y "afirmar la prioridad del **ser** con respecto al **ente**, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía".³⁷ En la relación ontológica se establece una subordinación que es vig

34. *Ibid.*, p. 143.

35. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 3ª edición, 1954, pp. 248-262; véase también P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, op. cit., pp. 212-231 sobre Buber y pp. 248-262 sobre Heidegger.

36. En este sentido escribe Levinas: "El partidario de la ontología presentará aquí una objeción pronunciar **ente**, ¿no es ya insinuar que el ente nos concierne a partir de una revelación del ser y que, por ende, al estar situado en la apertura al ser, está de antemano establecido en el seno de la comprensión? En efecto, ¿qué significa la independencia del ente si no es su referencia a la ontología?", *"¿Es fundamental la ontología?"* en op. cit., pp. 17-18.

37. E. Levinas, *TI*, p. 69.

lencia puesto que en la aprehensión del ser de lo ente -relación de conocimiento- hay un alguien que no es un algo -relación ética-, es decir, la relación ontológica -ser del ente- domina por medio de una relación neutral, de saber, a un ente que es un Otro, una persona. "La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con el Otro como tal, sino la reducción del Otro al Mismo".³⁸ De ahí que Levinas afirme que la ontología, como filosofía del poder que no cuestiona a lo Mismo, sea una filosofía de la injusticia.³⁹ En contra de Heidegger, Levinas sostiene que la relación con el Otro domina la comprensión del ser: "Ese 'decir al Otro' -esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente- precede a toda ontología. Es la relación última del ser. **La ontología supone la metafísica**".⁴⁰ El Otro como lo an-árqui-co, cuestiona la neutralidad ontológica del saber heideggeriano al precederle como crítica.⁴¹

2) Rostro y lenguaje

La fenomenología, entendida como ciencia de los fenómenos, da cuenta de lo que aparece (*φαλυόμενον*), de lo que se muestra como tal en su patentabilidad.⁴² Para Levinas, sin embargo, la noción

38. *Ibid.*, p. 69.

39. Véase *ibid.*, p. 70. "La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente- permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperalista, a la tiranía", *ibidem*.

40. *Ibid.*, p. 71. Negrillas nuestras.

41. "Un cuestionamiento del Mismo -que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo- se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética [...]. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, le metafísica precede a la ontología", *ibid.*, p. 67.

42. "'Fenomenología' quiere, pues, decir: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαλύμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de 'fenomenología'", M. Heidegger, *SuZ*, p. 45.

de rostro está más allá de los esquemas de tematización propios de la fenomenología, pues el rostro no mienta una aparición "fenomenológica" que sea entendida como un mirar que conoce.⁴³ La fenomenología describe lo que aparece en cuanto tal, en su esencialidad, mas el rostro no "aparece" propiamente. "Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético".⁴⁴ El rostro como estrictamente ético nos explica el cambio radical que sufre la ética de Dussel en el capítulo III; en los capítulos I y II de corte ontológico-heideggeriano, se hace una descripción de los entes desde una postura fenomenológica. El ente intramundano aparece en mi horizonte y es comprendido dentro de la totalidad de sentido que constituye mi mundo -la "comprensión existencial" para Dussel-; los entes son entendidos como posibilidades ónticas, es decir, como mediaciones para proyectos. La noción de praxis indica para Dussel el modo propio de "ser-en-el-mundo", sin embargo, es una perspectiva puramente instrumentalista del "ser con"; Dussel habla aquí de la praxis como "trascendencia" en oposición a la propugnada por Levinas pues la entiende como un poder-ser que se-obra en su satisfacción de necesidades (no es deseo metafísico sino simple necesidad dentro de la totalidad), o en otras palabras, es una trascendencia que cumple proyectos de vida.

"Hacer una obra buena', es decir, cumplir en la praxis algo conveniente con el poder-ser, no es sino **pro-ducir algo** para alguien a través de lo cual una posibilidad de mi poder-ser se ha cumplido **y con ello yo soy fácticamente más hombre que antes** (o menos, si la praxis es inadecuada a mi poder ser o si mi poder-ser es inauténtico".⁴⁵

El ontanoar heideggeriano es esta cita es abrumador: Dussel comparte aquí decididamente la violencia ontológica que supone el impersonal "se" o "uno" de Heidegger; la "autenticidad" y la "inautenticidad" se convierten en el fundamento mismo del hombre. El instrumento o útil como medio para ser-me lleva, en Heidegger, a un sistema impersonal de entes que sólo cumplen una función mediata

43. En *SuZ* Heidegger afirma que "La ontología sólo es posible como fenomenología", p. 39, Creo que aquí radica la postura antifenomenológica de Levinas sobre el rostro del Otro, en tanto que la fenomenología encierra una violencia conceptual originaria a sí.

44. E. Levinas, *Ética e infinito*, op. cit., p. 79.

45. E. Dussel, *FEL-I*, p. 95. Negrillas nuestras.

en la cual no hay **personas**, sino **instancias** necesarias para alcanzar **mi autenticidad** (como lo hace notar Dussel en su cita). Levinas someterá a crítica dicha concepción del útil pues éste no agota su existencia en un esquema puramente utilitario, sino que es gozo.

"Vivir de pan, no es pues ni representarme el pan, no obrar sobre él, no obrar por él. Ciertamente, hay que ganarse el pan, de suerte que el pan que como es también por lo que gano mi pan y mi vida. Pero si como mi pan para trabajar y vivir, vivo de mi trabajo y de mi pan [...]. El gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca. La vida que yo gano no es una existencia desnuda; es una vida de trabajo y alimento [...]. Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción (gozo). **El Dasein, según Heidegger, jamás tiene hambre.** El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación". 46

Mas el gozo remite a una concepción egoísta del hombre, pues mi gozo subsume a lo otro como necesidad y al Otro como mi deseo en la relación erótica por ejemplo.⁴⁷ La subsunción del Otro en el gozo anula la trascendencia que se sustenta precisamente en el deseo no satisfecho. Ahora bien, el rostro es lo transcendológico en tanto que desborda la objetivación del conocer ontológico. El encuentro con el Otro, en tanto que alteridad total que no se reduce al gozo y a la relación misma, es un **cara-a-cara** que no está dominado por la **visión del conocer ontológico**, sino mediatizada por el lenguaje. La tradición filosófica occidental ha privilegiado la visión como el modo fundamental de la experiencia "como lo ha hecho notar Heidegger, a partir de San Agustín, usamos el término visión indiferentemente para toda experiencia".⁴⁸

La luz **-lumen-** como lo que permite a la visión tematizar el ser de los entes, es expresada por Heidegger con el término **Lichtung** (el "claro de lo abierto"), "lugar" en donde acontece la ἀλήθεια, la verdad;⁴⁹ en este sentido escribe Levinas: "comprender el ser

46. E. Levinas, **TI**, p. 143 y p. 153. Negrillas nuestras.

47. Para Levinas el Otro sexo (el femenino y esto conlleva ya un machismo) es la muestra más patente de la alteridad del Otro. "La alteridad del Otro está en él y no en relación a mí, se **revela**, pero es a partir de mí y por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella. Accedo a la Alteridad del otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos. La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexión: Otro sexo es una alteridad...", **TI**, p. 140, véase también E. Dussel, **FEL-III**, pp. 50- 121.

48. E. Levinas, **TI**, p. 204.

49. "A este estado de abertura, que es el único que le hace posible a cualquier cosa el ser dada a ver, lo llamamos **die Lichtung** [...]. Sólo en el elemen-

particular es aprehenderlo a partir de un lugar iluminado que él no rellena".⁵⁰

La experiencia con el Otro, por su rostro, acontece 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".⁵¹ 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".⁵²

Levinas hablará⁵³ del rostro como significación sin contexto, es decir, el rostro no puede convertirse en un contenido que el pensamiento abarcaría. El Otro como rostro me cuestiona, me habla y yo respondo de manera que el discurso entre él y yo rompe la totalidad. "El rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia".⁵⁴ Así, rostro y discurso se encuentran estrechamente unidos.

La relación que establecemos con el Otro, a través del lenguaje, no apunta a un monólogo entre iguales, sino a un diálogo con alguien dis-tinto ubicado por encima de mí: "El lenguaje sólo puede hablarse si el interlocutor es el comienzo del discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está en el mismo plano que yo. El interlocutor no es un Tú, es un Usted".⁵⁵

to de la *Lichtung*, sólo en el claro de lo abierto, pueden ser lo que son el ser y el pensar y la misma verdad", M. Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar en Kierkegaard vivo*, op. cit., pp. 127-128.

50. E. Levinas, *TI*, p. 204.

51. *Ibid.*, p. 207.

52. *Ibid.*, p. 63.

53. Véase E. Levinas, *Ética e infinito*, op. cit., pp. 80-81.

54. E. Levinas, *Humanismo del Otro hombre*, op. cit., p. 59.

55. E. Levinas, *TI*, p. 124. "La relación del lenguaje no se reduce a la relación que vincula el pensamiento a un objeto dado. El lenguaje no puede englobar al Otro, el Otro cuyo concepto estamos utilizando en este momento no es invocado como concepto sino como persona [...]. Aquel a quien hablo subsiste tras el concepto que le comunico. Lo que caracteriza al habla es la ausencia de un plano común -la trascendencia-...", E. Levinas, "El Yo y la Totalidad" en *Entre nosotros* op. cit., p. 46.

De aquí se desprende, aunque sin desarrollar, una crítica a las filosofías dialógicas del "Yo-Tú" de Martin Buber y Gabriel Marcel.⁵⁶ En este orden de cosas apunta un estudioso de Buber: "La filosofía de E. Levinas tematizará, de manera rigurosa y profunda, la intuición dialógica, presentándola como discurso estrictamente racional. No en vano es Levinas el discípulo de M. Buber que mejor desarrolla, nuestro juicio, lo positivo de la aportación buberiana, tras someterla a una crítica esclarecedora".⁵⁷ Y efectivamente, para Levinas el tuteo buberiano es ya una relación **recíproca** entre las partes,⁵⁸ relación no original pues el "Yo-Tú" "no permite explicar (tan sólo como aberración, caída o enfermedad) una vía distinta de la amistad".⁵⁹ Buber, sin embargo, es uno de los primeros que antepuso a la relación del objetivismo intelectualista -que Levinas atacará en **TI-**, una relación dialógica como fuente original de sentido. Si como dice Levinas que en Buber y en Marcel encontramos una relación más originaria que la del objetivismo intelectualista, a saber, una relación dialógica que permite atisbar en cierto modo la superación de la ontología, no por ello logran librarse de errores: el más grave es que no pudieron pensar la relación del "Yo-Tú", e incluso la del "Ello", en términos de alteridad absoluta.

"Notos dès maintenant, que tout en rompant, dans la description de la Rencontre ou de la Relation, comme Buber l'appelle, avec une ontologie de l'objet et de la substance, et Buber et Marcel caractérisent la relation Je-Tu en termes d'être. 'Entreles-deux' est un **mode d'être**: la co-présence, le co-esse. A suivre la lettre des textes, l'être, la présence demeurent l'ultime référence du sens". 60

56. Véase al respecto E. Levinas, "Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie" en *Revue Internationale de Philosophie* (París), n. 126 (1978), pp. 492-511; sobre la relación entre la filosofía de Buber y la de Levinas véase Stephan Strasser, "Buber und Levinas. Philosophische besinnung auf einen gegensatz" en *ibid*, pp. 512-525.

57. D. Sánchez Meca, *Martin Buber. Fundamento existencial*, Herder, Barcelona, 1984, p. 66.

58. Véase M. Buber, *Yo y Tú*, "No hay Yo en sí, sino solamente el Yo de la palabra primordial Yo-Tú y el Yo de la palabra primordial Yo-Ello. Cuando el nombre dice Yo, quiere decir uno de los dos", Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 8.

59. E. Levinas, **TI**, p. 92.

60. E. Levinas, "Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie", *art. cit.*, p. 495. Marcel nos habla de una distinción entre **él** y **tú**: el **él** fosiliza al Otro en la impersonalidad objetivante, en cambio el **tú** me lo revela como Otro. "No es la esencia como naturaleza la que yo alcanzo en el tú. En efecto, al tratarlo como él reduzco al Otro a no ser más que naturaleza: un objeto animado que funciona de tal modo y no de tal Otro [...]. **El Otro en cuanto Otro no existe para mí sino en la medida en que yo me abro a él** (o que el es un tú)", G. Marcel, *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 131-132; en esta reducción o dependencia

El "Yo-Tú" de Buber y de Marcel es familiaridad, en cambio en la relación con el Otro, el lenguaje es **interpelación** que rompe con la amistad y pone a los términos en un cara-a-cara, desde el Otro el encuentro es tensión. Por ello, la exterioridad del Otro no permite abarcarlo en una relación familiar o amistosa, la desborda, y sin embargo, en la relación con él, la función ética del lenguaje me impele a establecer un diálogo. "El **decir** es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El **decir** es una manera de saludar al Otro, pero saludar al Otro es ya responder por él".⁶¹ Levinas al señalar que "el lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o la historia",⁶² indica el carácter innovador del Otro como el que pone en cuestión a la totalidad por su precedente ético y su libertad alterativa.

El rostro al hablarme se revela, como dice Levinas, en su desnudez, lo que invita a su aceptación en la relación dialógica, o a su aversión, esto es, el rostro del Otro es el único que nos puede invitar a matar y sin embargo también por él cobra sentido el "no matarás".⁶³ En su desnudez el rostro del Otro clama justicia, me llama desde su miseria, me interpela. Hay, pues, una relación que exige que me responsabilice por el Otro y al responderle ya me estoy haciendo cargo de él; ahora no es mi ser a quien tomo -como explica Dussel en los capítulos ontológicos de su ética-, sino que tomo al Otro sin importar en que medida me realizo. El Otro no hace mi libertad sino que la llama a la responsabilidad, realizarme es pensar que estoy sólo, pero el Otro por su interpelación me pone como verdaderamente libre: "Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarme una imagen, sino en ponerme como responsable".⁶⁴

del Otro con respecto al Yo radica la crítica de Levinas a Marcel. Véase también E. Levinas, "Una nueva racionalidad sobre Gabriel Marcel" en *Entre nosotros*, op. cit., pp. 79-83.

61. E. Levinas, *Ética e infinito*, op.cit., p. 83.

62. E. Levinas, *TI*, p. 208.

63. Véase *ibid.*, p. 212.

64. *Ibid.*, p. 216.

3) Libertad y responsabilidad

Para Levinas, como ya apuntamos, la verdadera trascendencia es la exterioridad del Otro, trascendencia que apunta a un más allá de la neutralidad del ser, la piedra de toque es la subjetividad fundada en la idea de infinito;⁶⁵ dicha subjetividad -a pesar de ser tomada del argumento cartesiano de la tercera meditación metafísica- no es entendida como en la tradición moderna, como sujeto, sino que se centra en su carácter único e irreducible: su corporalidad ética. Le ceguera de la ontología para reconocer esta naturaleza es lo que lleva a la alienación del Otro al Mismo.

La idea de infinito, que encuentro reflejada en el rostro del Otro -como huella de Dios-,⁶⁶ es una resistencia ética que me comina en su miseria y desnudez, por éstas se instaura la proximidad con el Otro, es decir, en la expresividad de su corporalidad desnuda -pues la miseria sólo es posible en alguien, no en algo-, el Otro me llama a la responsabilidad, suscita mi bondad. Responder a su interpelación es responsabilizarme por él pero para Levinas esta acción precede a la misma, es decir, el Otro me condiciona aún antes de la relación, es un "responsabilizarme por..." inesperado, no predecible.

"La responsabilidad para con el Otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo 'anterior-a-todo-recuerdo', de algo 'ulterior-a-todo-cumplimiento'; viene de lo no originario por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia".⁶⁷

Levinas establece una equivalencia o reciprocidad entre la responsabilidad con el Otro y la libertad; ello está en contra de la tesis tradicional de la libertad como *causa sui* o fundamento infundado.⁶⁸

65. Véase *ibid.*, p. 62.

66. "No se trata de una metáfora: en el Otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios. No es una metáfora, no es únicamente de extrema importancia, es literalmente verdadero. No digo que el Otro sea Dios, sino que en su Rostro escucho la Palabra de Dios", E. Levinas, "Filosofía, justicia y amor" en *Entre nosotros*, op. cit., p. 135.

67. E. Levinas, *DMS*, op. cit., p. 54.

68. Véase por ejemplo G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., párrafo 153; M. Heidegger, "De la esencia del fundamento" en *Ser, verdad y fundamento*, op. cit., pp. 47ss. "La libertad es el fundamento del fundamento [...]. La libertad es el abismo (*Ab-grund*) del *Dasein*; véase también J.-P. Sartre, *El ser y la nada*,

La libertad del "para sí", del Mismo, es la muerte del Otro porque es realización egoísta del Yo: piensese en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel en donde el primero necesita enfrentarse y someter al segundo para afirmarse como auto-consciencia.⁶⁹ Levinas entiende la libertad de otro modo: ésta sólo es posible en tanto que hay responsabilidad del Yo por el Otro, "el origen de la responsabilidad en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad".⁷⁰

En contra de Buber, Marcel y las éticas de corte kantiano (como la de Apel, Habermas, Rawls y Tugendhat), Levinas afirma que la relación interpersonal no es simétrica como estos autores piensan: es por **origen asimétrica**; no hay igualdad inicial alguna (¿puede haberla?), pues supondría que la alteridad no es tal sino que se identifica con la totalidad. "La multiplicidad en el ser que se niega a la totalización, pero que se perfila como fraternidad y discurso, se sitúa en un 'espacio' esencialmente asimétrico".⁷¹ Es decir, la relación interpersonal no supone la igualdad de los términos, no se instaura en un espacio homogéneo, la relación es entre dis-tintos. La libertad es posible en tanto que respondo y me responsabilizo por el Otro. Parece que a esta altura del discurso levinasiano la idea kantiana sobre la autonomía se ha invertido: no es el Yo el autónomo, sino que el Otro es autónomo con respecto al Yo y funda la libertad de éste, cobrando el carácter de un imperativo categórico, y por ende, el de una ley moral.⁷² Así, la libertad entendida como autodeterminación es egoísta e injusta, pues el encuentro con el Otro cuestiona el "para sí" exigiendo un "para... otro", y este recibimiento será llamado por Levinas **conciencia moral**. La libertad es, pues, un recibir, responder y responsabilizar-

Alianza/Losada, México, 1990, pp. 575ss., en donde la libertad y la responsabilidad son entendidas desde el "para sí".

69. Véase G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 117ss.

70. E. Levinas, *TI*, p. 214.

71. *Ibid.*, p. 229.

72. Esto lo veremos enseguida, véase también el excelente trabajo de G. Bello, "La construcción de la alteridad en Kant y Levinas" en J. Muquenza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 576-604, el cual tendremos presente.

me por el Otro: "Mi libertad no es la última palabra, no estoy sólo".⁷³

La relación con el Otro no puede ser descrita dentro del contexto de la ontología, y en este sentido Levinas veía ya la insuficiencia del lenguaje tradicional de la filosofía para expresar sus planteamientos.⁷⁴ **DOMS** quiere buscar otro lenguaje que no sea el griego para expresar el **decir** levinasiano, un lenguaje que no gire en torno al ser, un lenguaje más allá de la esencia. La ética cobra así una importancia única pues a partir de su significatividad se logra indicar la naturaleza propia del asunto. "Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que expresa, el plano ético precede al plano de la ontología".⁷⁵ Por ello la metafísica es sólo posible como ética: "La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera".⁷⁶

En la epifanía del rostro se encuentra representada la humanidad entera, el tercero; el rostro del Otro la introduce. "El tercero me mira en los ojos del rostro: el lenguaje es justicia".⁷⁷ La función de justicia que aquí le asigna Levinas al lenguaje radica en que en la relación con el Otro no existen tan sólo dos términos, Yo y el Otro, sino que siempre hay un tercero que de un modo u otro se halla implicado, mediar las consecuencias de la relación y proteger al tercero. **Justicia es amor** y porque el lenguaje me vincula al Otro, la justicia sólo es posible si la relación ética originaria se mantiene incólume.⁷⁸ El rostro es una exigencia ética, la justicia, que condiciona al Mismo ante toda la humanidad.

"¿Cómo es que hay justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del Otro, los que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy yo solo con el Otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero. ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respecto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco

73. E. Levinas, **TI**, p.123. Negrillas nuestras.

74. Véase E. Levinas, **DOMS**, pp. 45-46.

75. E. Levinas, **TI**, p. 214.

76. **Ibid.**, p. 308. Negrillas nuestras.

77. **Ibid.**, p. 226.

78. Véase al respecto E. Levinas, "Filosofía justicia y amor" en op. cit., pp. 133-140.

con el Otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del Otro; de ahí, la justicia. Ésta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial". 79

El tema de la política en Levinas señala, en nuestro caso, el distanciamiento de Dussel de la filosofía del lituano; éste ve en las instituciones políticas el lugar de la realización de la libertad y la justicia, su optimismo es tal que llega a decir que "le abren [a la libertad] la entrada de aire fresco a su desenvolvimiento, a su respiración misma".⁸⁰ La libertad supodría entonces necesariamente a la política pues ella "engendra" y organiza las instituciones; la libertad cobra sentido dentro de la sociedad. La preocupación de Levinas por mantener la relación interpersonal original (el cara-a-cara) dentro de la política y sus instituciones indica, ante todo, la necesidad de "legalizar" la no-violencia hacia el Otro, de tener garantías válidas ante la sociedad para el cumplimiento y respeto de la justicia originaria. Sin embargo, esto parece contradecir la afirmación de Levinas de que la "política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad".⁸¹ La política es presentada en el "prefacio" de **TI** como un arte de ganar la guerra: como inmoralidad, mas al final de la obra ésta cobra una importancia clave. La ambigüedad de este planteamiento es el punto de separación entre Levinas y Dussel; la ambigüedad de aquél y que éste supera radica en las **mediaciones**: de la experiencia del cara-a-cara a su institucionalización hay muchos momentos que deben ser satisfechos y que implican una gama de problemas muy complejos pues es nada menos que el paso de la ética a la política. La concreción del cara-a-cara y la propuesta de una ética vinculada estrechamente a una geopolítica es la diferencia que hay entre Levinas y Dussel, pues a pesar de que en **TI** se tocan en diversas ocasiones cuestiones de índole política, se mantiene la mencionada ambigüedad en el fondo. ¿Es la totalidad violencia hacia la alteridad o no? Pues si Levi

79. E. Levinas, *Ética e infinito*, p. 84.

80. E. Levinas, **TI**, p. 255.

81. *Ibid.*, p. 47. "La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz oculta la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser", *ibidem.*, p. 48

nas quiere ser coherente con su propia filosofía debería negar la relación íntima que él mismo establece entre la alteridad y la totalidad en un nivel concreto (político), es decir, al parecer la oposición entre la ontología y la metafísica se disuelve con las afirmaciones "políticas" de Levinas. Su error consiste, y creo que esto lo ha mostrado bien Dussel, en mantener un discurso que por sus propios contenidos se ve impedido de impactar con efectividad en la realidad entendida geopolíticamente. Me explico. La exterioridad de la que nos habla Levinas es absoluta, no da pie a una relación con la Totalidad pues al hacerlo se reduciría a ella; el lenguaje lleva a cabo la relación pero manteniendo la trascendencia del Otro, de modo que la exterioridad debe recurrir a un conjunto de signos que sean comunes tanto a ella como a la Totalidad pero ¿esto no implica una frontera común entre los términos? Es decir, ¿compartir un lenguaje no implica que lo exterior cae dentro de una tematización que aunque sea por parte de él lo hace comprensible al todo? Estas objeciones están presentes en Derrida.⁸² Nosotros queremos mostrar que la propuesta levinasiana de la otredad ética entendida en un plano de exterioridad absoluta y llevada a una problemática concreta muestra ambigüedades difíciles de salvar; no nos preocupa tanto como a Derrida hacer filosofía de palabras -aunque tiene su utilidad-, sino más bien señalar que el fallo de Levinas radica en que su discurso se debilita al acercarlo al problema concreto de una geopolítica. Si la exterioridad levinasiana no mienta algo espacial, ¿por qué utilizar una noción que lo da entender? Pienso que Levinas -ante la carencia de otro lenguaje- utiliza el término para designar el carácter único del Otro en tanto que no es reducible a ningún sistema, es decir, con él mienta la naturaleza ética del hombre.⁸³ Pero el problema radica en que no acepta bajo ningún término que la alteridad llegue a tornarse en una totalidad, que devenga en una comunidad real e histórica, pues al hacerlo perdería su absolutez. Dussel en cambio, piensa que el Otro es siempre con-

82. Véase J. Derrida, *op. cit.*, pp. 147ss.

83. Como sujeto de la creación el Otro (TI, p. 87) es la finalidad de la misma, esta idea acerca a Levinas, como señala acertadamente F. Guibal, al Kant de la *Crítica del juicio*, en donde sostiene la tesis del hombre como ser moral a partir de la idea de creación; véase I. Kant, *Crítica del juicio*, Porrúa, México, 1981, pp. 361-365, F. Guibal, "Aproximaciones contemporáneas a la cuestión del Otro. II. E. Levinas: el rostro del prójimo y la huella de Dios" en *Revista de Filosofía* (UIA, México), n. 45 (1982), pp. 439-467.

creto y geopolíticamente determinado. "Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como Otro, es decir, filosofa sobre una anti-política de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una 'política de la liberación' [...], no nos muestra como construir el 'nuevo orden'".⁸⁴ Pero ¿construir este nuevo orden no implica violentar al Otro al proponerle ser parte de una totalidad? Sin duda alguna (desde la lógica de Levinas), mas ¿qué pasa si el Otro se mantiene perennemente en su anónima alteridad? Si la tensión entre totalidad e infinito continua sin resolverse, ¿no supone dejar al Otro en una situación inconmensurable? Estos temas lejos de darles respuesta sólo los queremos indicar, pues van más allá de la intención del presente trabajo; pero creo que al menos se ha logrado situar el problema, a saber, que en Levinas el Otro absolutamente Otro sólo puede responder a dos cosas: una, a Dios mismo, pero ello responde más bien a un problema teológico;⁸⁵ otra, al Otro entendido como sujeto-ético y que, siguiendo a Kant, es portador de una dignidad inalienable. Dussel recogerá la segunda (la primera ya se encontraba implícita desde sus estudios sobre los semitas) cuestión y la ubicará en un contexto menos ambicioso que el levinasiano (la "exterioridad absoluta") y que me gustaría llamar "exterioridad relativa", reservando la absoluta a Dios.⁸⁶ Lo anterior significa: alteridad ética no es parangón de inconmensurabilidad, sino de trascendencia. Un último punto. Sin duda alguna Levinas tiene como fondo de su filosofar a la tradición judía que le proporciona los elementos necesarios para pensar en el Otro de una manera no griega, es decir, no ontológica, pero creo que esto ha sido mal interpretado tanto por Derrida como por sus epígonos continentales⁸⁷ pues ven lo ju-

84. E. Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 24.

85. Véase al respecto U. Vazquez Moro, *El discurso de Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, op.cit., el estudioso español elucida la posición de Levinas con respecto a la filosofía, la ética y la teología desde los supuestos talmúdicos y bíblicos a los que obedece la intención levinasiana.

86. Véase E. Dussel, *FEL-V*, pp. 60ss.

87. Véase por ejemplo G. Vattimo "Metafísica, violencia y secularización" en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 63-88; J. Derrida, op. cit., pp. 208-210.

"Da la impresión de que toda la obra de Levinas, incluso (y sobre todo) en las pocas páginas de tono edificante, por ejemplo, de *Totalité et infini*, fuera el esfuerzo por mostrar que la "majestad" del infinito pensada a base de la escatología bíblica no posee rasgos de violencia que, por el contrario son propios del ser metafísico [...]. La violencia de la ontología consistirá entonces en el ejercicio de un poder, de una orden: exactamente cuanto Levinas atribuye a la

dío de Levinas "desde ojos" griegos. La riqueza de la tradición judía y que asoma a la luz en la obra de Levinas, al igual que en Dussel, consiste en sostener una postura creacionista del cosmos y la realidad que permite hablar de **alteridad real** y, por ende, de lo allende al ser.⁸⁸

La violencia ontológica que nos explica excelentemente Levinas, cobra en la actualidad la forma del eurocentrismo -como lo muestra patentemente el texto de Vattimo-, es decir, de una ideología que se autoimpide reconocer lo Otro que ella; lo distinto de otras culturas se reduce a epifenómenos internos de su propia creatividad.⁸⁹ Dussel conciente de ello, realiza una destrucción de la filosofía pero no desde las palabras como Derrida, sino desde los hechos que son, en última instancia, los que constituyen la historia.

2. El Otro como sujeto ético: su concreción

La ética de la liberación pretende pensar no ya la manifestación del Otro, sino su revelación que acontece allende lo ontológico, en una exterioridad⁹⁰ que no invita a la teorización o a la indiferencia del puro conocer, sino que instaura, llama a la responsabilidad. Si el mundo es, ontológicamente hablando, una totalidad de sentido, el Otro es el "sin-sentido", el que trasciende cualquier tematización objetualista. 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 vigente en otro radicalmente nuevo. Es el tema de la revolución o "proceso de liberación" como lo llama Dussel. Mas para que el Otro

alteridad del infinito-Señor", G. Vattimo, *op. cit.* p. 81. Afirmar esto es no reconocer la diferencia última de los contenidos de los judeo-cristianos que ya expusimos de manera salvajemente breve en el capítulo II de este trabajo.

88. Véase E. Dussel, *MFL*, p. 135, "El Otro, intotalizado, intotalizable, es la garantía de la perenne **novedad de lo creado**". Martin Buber en su breve obra **Judaísmo y civilización**, Editorial Tribuna, México, 1973, nos expone el talante único del judaísmo que es irreductible a la lógica de la ontología griega, en la cual tanto Derrida como Vattimo pretender colocar el discurso de Levinas.

89. Véase un buen ejemplo en G. Vattimo, **El fin de la modernidad**, *op. cit.*, pp. 129-144, en lo relativo a la "europización de la Tierra".

90. "La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Podríamos denominar también a este 'más allá' del horizonte del ser del sistema una **trascendentalidad interior**, un 'más allá' del sujeto en el sistema", E. Dussel, **Filosofía de la liberación**, AFYL, México, 1989, p. 52.

se convierta en sujeto del cambio histórico tiene que ser traído del ámbito abstracto en el que Levinas lo ha colocado y pensarlo desde la miseria y opresión situada geopolíticamente. A esto se refiere el propio Levinas al hablar de Dussel: "He conocido a Dussel, que en otra época me citaba muy a menudo, y que ahora está más cercano a un pensamiento político, incluso geopolítico".⁹¹ Si para Levinas el Otro es irreducible al todo, para Dussel 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, es decir, por el Otro y sólo por él, se puede llegar a descubrir la perversidad moral de un sistema, de modo que el Otro es el punto clave de cualquier crítica.⁹²

El paso de una totalidad o sistema a otro nuevo se llevará a cabo por una praxis de liberación o revolucionaria. Esta tesis dusseliana supone una interpretación del Otro más radical que la de Levinas, que podríamos resumir en los siguientes términos.

La concreción del Otro 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 violación ontológica, a excepción de la relación que se establece por medio del lenguaje (del cual vimos su ambigüedad). Sin embargo, más acá del lenguaje se encuentra el **factum** de la dominación y la miseria que situadas en un espacio esencialmente político⁹³ no dejan lugar a ninguna exterioridad absoluta. La superación de Dussel con respecto a Levinas consiste en asumir el carácter ético del Otro dentro de un contexto de acción política-militante, es decir,

91. E. Levinas, "Filosofía, justicia y amor" en *op. cit.*, p. 145.

92. "La 'categoría' ontológica de Totalidad no se descubre sino en el cara-a-cara: desde el Otro. El que piensa el mundo, la **fysis**, como lo único, 'implícitamente' acepta la Totalidad pero no la descubre como tal, como Totalidad. Para pensarla como categoría es necesario pensarla desde el Otro, desde la Alteridad", E. Dussel, **FEL-II**, p. 175.

93. "El espacio como campo de batalla, como geografía estudiada para vencer estratégicamente o tácticamente al enemigo, como ámbito limitado por fronteras, al algo muy distinto a la abstracta idealización del espacio vacío de la física de Newton, o al espacio existencial de la fenomenología. Dichos espacios son ingenuos e irreales, no-conflictivos. El espacio de un mundo dentro del horizonte ontológico es el espacio del centro, del estado orgánico y autoconsciente sin contradicciones por que es el estado imperial. No hablamos del espacio del claus

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, ¿cómo puedo hacerme responsable de alguien que siempre esté más allá de mi alcance? Para que pueda asumir mi responsabilidad con el Otro debe estar a mi lado. La descripción puramente ética del Otro no lleva a nada concreto y real: él me provoca y me llama a la responsabilidad pero como Otro absoluto sigue siendo un pobre al que sólo puedo reverenciar y servir casi litúrgicamente. El problema del Otro en Levinas es que no logra, por su afán anti-totalidad,⁹⁴ concebirlo en un nuevo sistema que podría ser análogo; su absolutez lo deja en el vacío incomprensible del misterio ético. En cambio, para Dussel es:

"Necesario 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 (del griego *rostró*) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el camino de la liberación, llegan a comunicarse históricamente".⁹⁵

No es que la absolutez del Otro haga que la propuesta de Levinas pierda su fuerza, sino que evita que la concreción del Otro sea factible, o en otras palabras, la ética necesita de mediaciones que hagan pertinentes y aplicables sus normas. Esto no quiere decir que confundamos "ética" con "moral". La ética, en cuyo ámbito se sitúa el discurso levinasiano, es esencialmente conceptual, autorreferencial y argumentativa,⁹⁶ ofrece un marco categorial que posibilita el discernir entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo lícito y lo ilícito, etc; la moral mienta lo vigente en las comunidades históricas dadas.⁹⁷ Dussel propugna por una ética

trófobo o del agorófobo. Hablamos del espacio político, el que comprende todos los espacios, los físicos existenciales, dentro de las fronteras del mercado económico, en el cual se ejerce el poder bajo el control de los ejércitos", E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, op.cit., p. 11.

94. La insistencia de Levinas por negar la "totalización" de la alteridad del Otro podría entenderse como una tematización de su experiencia en los campos de concentración nazis. Toda sociedad puede caer en los excesos de los fascismos.

95. E. Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 9.

96. Véase A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 29-30.

97. En FEL-II indica Dussel que "El *ethos* como 'morada' o 'residencia' es más fundamental que el *ethos* o *mos/moris* que sólo significa costumbre. Nada tiene que ver con la diferencia establecida entre *Sittchkeit* (mas bien la *eticidad* por su *étimon*) y *Moralitāt* en el sistema hegeliano que por su parte se distingue claramente de la doctrina kantiana de la *Moralitāt* y la *Legalitāt*", p. 197, nota 1.

que no se quede impotente en el nivel de lo conceptual; para él, creo, una ética que no encarna una moralidad, una práctica factible, no tiene sentido, de ahí la necesidad, la urgencia de una praxis de liberación que concretice lo dicho a un nivel teórico en hechos reales. El problema al que se enfrenta Dussel aquí es tremendo pues se pretende que una ética -la de la liberación- ofrezca criterios últimos a las morales históricas dadas vigentes y las histórico factibles.⁹⁸

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 del cara-a-cara como la primera experiencia ética: experiencia de la vida humana como no funcional. Así, cara-a-cara significa la proximidad 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 exposición (exponerse-a) de una persona ante otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía, raíz misma de toda significación.⁹⁹ La proximidad es epifanía del rostro del Otro que ya no es manifestación, sino revelación. La manifestación es lo propio del fenómeno de la fenomenología: el ser como lo visto. Tenemos de esta manera dos órdenes en Dussel: la manifestación fenoménica que indica el ámbito de lo óntico y el de la revelación que es estrictamente ético-antropológico.¹⁰⁰ Aquí encontramos resonancias levinasianas de la interioridad

98. Este punto que tocaremos enseguida lo desarrolla Dussel en una ponencia titulada "¿Puede legitimarse 'una' ética ante la 'pluralidad' histórica de las morales?" en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 117-132.

99. Véase E. Dussel, *FEL-I*, p. 120.

100. Jiménez Orte sugiere que esta división dusseliana es semejante a la propuesta por Kant entre los fenómenos y los noumenos: "En revenant à la question des ressemblances avec le kantisme, Dussel a établi une division en deux ordres selon ce que nous avons vu: un ordre de la manifestation et un ordre de la révélation (l'épiphany). Kant parlait du *phénomène* et du *noumène* et il situait dans l'ordre nouménal", véase J. Jiménez Orte, *Fondements éthiques d'une philosophie latino-américaine de la libération: E. Dussel*, Université de Montréal, Canada, 1985, p. 43. Quizá pueda sostenerse esto pero para Dussel lo fenoménico es exclusivo de lo óntico, mientras que para Kant podía aplicarse también al hombre; además la revelación del Otro para Dussel no es una incognibilidad total, como sí lo es para Kant el noumeno, por último, Kant mantiene un fuerte dualismo antropológico que le hace concebir lo fenoménico y lo nouménico a la vez en el hombre: el orden de lo moral sólo es posible en el *homo noumenon*.

ética con respecto a la relación ontológica. Asimismo está ya sugerida la tesis de la **razón ética originaria** a partir de la relación de la proximidad.¹⁰¹

El Otro frente a lo Mismo, la Alteridad frente a la Totalidad es aun una relación abstracta en donde los términos se mantienen suspendidos en un espacio irreal cuya frontera la constituye el lenguaje. La abstracción ética levinasiana se cumplimenta con toda su riqueza al ser pensada ahora desde las relaciones concretas que Dussel tematiza entre los individuos.

"La analéctica de la Alteridad se cumple en real concreción entre el varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano. Todos estos encuentros pueden darse en la modalidad del libre-libre (Yo-el Otro), pedagogo-educando (Yo-El Otro inmaduro), dominador-dominado (Se-ello). El primer encuentro se establece entre los que son más distintos y que sin embargo, con 'el Otro' tienden a constituir una unidad que se asemeja a 'lo Mismo': varón-mujer en el mundo doméstico (la casa en latín *domus*). El segundo encuentro, como parte del mundo doméstico y como prolongación pedagógica (lo cultural es el sentido restringido y diverso de lo económico): padres hijo (maestro-discípulo; filósofo-no filósofo; profeta-pueblo; partido político-demos; etc.). Esta última es propedéutica al tercero donde 'el Otro' es lo más distinto: hermano-hermano (lo político). La segunda y tercera posición (que rápidamente se avanza dialécticamente: el hijo, el educado adulto, el nuevo hermano histórico) se cumple desde el orden doméstico hasta el provincial, nacional, regional (latinoamericano en nuestro caso) o internacional como humanidad histórica actual. En todas estas posiciones, como hechos dicho, pueden darse las posibilidades de la relación de **servicio** entre dos libres, de **pedagogía** entre el mayor y el menor, de **dominación** entre el opresor y el oprimido".¹⁰²

Estas relaciones son explicadas ampliamente por Dussel en los tomos III y IV de su ética.

Ahora bien, ¿cómo es que el Otro deviene en parte o momento del todo? Es decir, ¿cómo es que la persona pierde su dignidad y es alienada como parte funcional de un sistema en tanto que oprimido o excluido? La ética de la liberación busca precisamente la afirmación de dicha negatividad: liberación de la parte-sistema como persona. La relación que hay entre las éticas kantianas actuales y la ética de la liberación parece ser -en este sentido- más estrecha en la cuestión del Otro y su dignidad: ambas posiciones (me refiero estrictamente a la ética de la comunicación de Apel) buscan una **fundamentación última de la ética** a través de la postulación de una

101. Este tema, que no se encuentra en la primera ética -al menos explícitamente-, Dussel lo desarrolla actualmente a partir de la obra de Levinas *DMS*, véase E. Dussel, **ética de la liberación (Hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")**, Sao Leopoldo, 1993, inédito.

102. E. Dussel, **FEL-I**, p. 128.

válida universalmente; de modo que este universalismo ético -de fuertes contenidos kantianos- se opondría al relativismo moral y al pluralismo ético de algunas posturas neoaristotélicas y comunitaristas como es el caso de MacIntyre. Sin embargo, aquí se plantea una cuestión que la ética de la liberación a tenido presente desde su inicio: si queremos fundar una ética universal, ¿qué pasa con todos los contenidos morales que sostienen las comunidades históricas vigentes? ¿La distinción que implican será sacrificada en pro de una ética universal? Esto lo trataremos de responder en lo que resta del trabajo.

3. La afirmación ética: el Otro como principio ético universal

Quisieramos tratar la cuestión desde dos propuestas: la de Kant en la *Crítica de la razón práctica*¹⁰³ y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,¹⁰⁴ y la de Levinas para luego centrarnos en la de Dussel (en el próximo apartado), además apuntaremos algunas cuestiones en las que no concordamos con Pablo Sudar en lo que respecta a la relación Dussel-Levinas a la luz de lo escrito hasta ahora. La cuestión más: lo que sigue es resultado de nuestra propia lectura de estos autores y me sorprendió mucho la similitud que había con la propuesta de Gabriel Bello Reguera sobre Kant y Levinas, sin embargo, este estudioso señala puntos que estábamos muy lejos de tematizar.

El punto que nos interesa tocar con respecto a Kant versa sobre la ley moral y su relación con la libertad. En la *KpV*, Kant nos dice que la libertad es ajena a la sensibilidad, tesis que ya nos había presentado en la *KrV* al hacer la distinción entre la voluntad animal y la voluntad libre:

"Una voluntad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, **patológicamente**, es una **voluntad animal (arbitrium brutum)**. La que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo **representables por la razón**, se llama **voluntad libre (arbitrium liberum)**, y todo cuanto se relaciona con ésta última,

103. Edición castellana de Losada, Buenos Aires, 5ª edición, 1990, abrevio *KpV*.

104. traducción castellana de Espasa-Calpe, Madrid, 2ª edición, 1963, cito como *GMS*.

sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de **práctico**". 105

Ahí mismo Kant indica que la libertad se refiere al ámbito de la voluntad pura; en la *KpV* nos dice que un concepto de la razón práctica es aquel objeto representado a merced de la libertad,¹⁰⁶ y por ello "la posibilidad moral debe preceder a la acción, pues entonces su motivo determinante no es el objeto sino la ley de la voluntad".¹⁰⁷ Las categorías de la libertad son, según Kant, modos de la categoría de la causalidad "en la medida en que su motivo determinante consiste en la representación racional de una ley de ella, la cual, como ley de la libertad, se da a sí misma la razón, y así demuestra ser práctica **a priori**".¹⁰⁸

La ley moral, como objetivación de la voluntad práctica,¹⁰⁹ cobra su pleno sentido en la doctrina kantiana del imperativo categórico, en donde lo racional y lo humano se hacen criterios éticos últimos.

"Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es **fin en sí mismo**, constituya un principio objetivo de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. [110] El fundamento de este principio es: **la naturaleza racional existe como fin en sí mismo**. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional, **que para mí vale**; es, pues, al mismo tiempo un principio **objetivo** del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico supremo será, pues, como sigue, **obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio**". 111

105. I. Kant, *KrV*, A 802, B 830. En el "sólo representables por la razón" es-triba la violencia ontológica originaria del discurso kantiano pues el Otro es constituido por la voluntad pura -la razón práctica- a partir de su propia ley racional: el Otro es resultado del Yo legislador; véase P. Jaén Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, op. cit., pp. 80-84.

106. I. Kant, *KpV*, op. cit., p. 64.

107. *Ibidem*.

108. *Ibid.*, p. 72

109. "Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la **representación** de las leyes, esto es, por **principios**; posee una **voluntad**. Como para derivar las acciones de las leyes se exige **razón**, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica", I. Kant, *GMS*, op. cit., p. 59.

110. En este universalismo ético coinciden tanto Dussel y Levinas con Kant, pero los contenidos de sus propuestas los alejan del resto de la teoría ética del filósofo de Königsberg.

111. I. Kant, *GMS*, p. 84.

Detrás de esta formulación del imperativo categórico se encuentra la noción de un ser racional perteneciente a un mundo inteligible sometido a la ley moral.¹¹² El Otro no es ya una alteridad sino que se encuentra englobado en la idea de un mundo dentro del cual el concepto de deber lo hace común al Yo, es decir, el Otro es aprehendido en un concepto racional (el concepto de "humanidad") que no involucra en manera alguna su alteridad real. Kant violenta la alteridad del Otro al someterlo a una conceptualización por medio del imperativo categórico, pues éste es enunciado como universal por un *yo*¹¹³ que hace extensiva su validez a Otros que considera idénticos a sí mismo en tanto que se reconocen en dicho concepto. La división kantiana entre sensibilidad y libertad da pie a un criterio conceptual que violenta la singularidad única del Otro al reducirlo a un esquema racional que no puede dar cuenta de su contenido ético an-árquico, pre-originario. La "racionalidad", la "humanidad" y la idea misma de "moralidad" kantianas serían, pues, para Levinas violencia ontológica: reducción del Otro al Mismo, a la ley moral, al mundo inteligible o al concepto del "ser racional". Con lo dicho podemos establecer los siguientes puntos relevantes.

Primero, que la ley moral kantiana significa para el lituano violencia en tanto conceptualización del Otro. La ética kantiana es esencialmente solipsista puesto que la ley de un *Yo* se constituye como medida y/o criterio de la validez moral. En cambio, para Levinas, el Otro será el criterio último de validez en tanto que es lo pre-originario, anterior a toda relación ontológica, de conocimiento, instaurando una relación metafísica, ética pues. Podemos decir, con Bello, que Levinas sustituye la ley moral kantiana por el Otro y, a su vez, la relación solipsista de la conciencia del Yo con la ley por el cara-a-cara; esto es importante pues modifica profundamente los conceptos kantianos de legalidad y moralidad.¹¹⁴

112. "Y así son posibles los imperativos categóricos, porque la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible", I. Kant, *GM*, p. 123.

113. Aquí radica el aporte de K.-O. Apel en la transformación del sujeto trascendental kantiano en una comunidad de comunicación -vía Pierce- que, sin embargo, también es trascendental, véase *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, especialmente tomo II.

114. Véase I. Kant, *KpV*, p. 88.

Si la ley moral conlleva en Kant la idea de una racionalidad como voluntad práctica que se guía por representaciones de leyes, en Levinas la razón ya no significa dicha conceptualización calculadora y solipsista de la voluntad, sino que mienta la epifanía del rostro del Otro como criterio ético que lleva, antes de cualquier relación, a responsabilizarse por él.

"En el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón. El lenguaje no se limita al sueño mayéutico de pensamientos, comunes a los seres. Enseña e introduce lo nuevo en un pensamiento: la introducción de lo nuevo en un pensamiento, la idea de Infinito: he aquí la obra misma de la razón. Lo absolutamente nuevo es el Otro [...]. El paso de lo **racional** no es una suspensión de lo individual precisamente porque es lenguaje, es decir, respuesta al ser que le habla en el rostro y que no tolera más que una respuesta personal, es decir, un **acto ético**". 115

Levinas realiza aquí una transformación radical -más allá del mismo Apel- de la racionalidad kantiana, estableciendo un nuevo tipo de racionalidad con un fondo dialógico que, sin embargo, supone la relación an-árquica y asimétrica entre el Otro y el Yo, impidiendo la totalización -violentación- que el Yo kantiano llevaba a cabo por medio del imperativo categórico.

"La tematización del rostro deshace el rostro y deshace el acercamiento. El modo según el cual el rostro indica su propia ausencia bajo mi responsabilidad exige una descripción que sólo puede traducirse en el lenguaje ético". 116

Segundo, la tesis levinasiana del Otro implica que la doctrina de la autonomía moral sea sustituida por la de la heteronomía ética: la responsabilidad con el Otro es **a priori** pero no como una forma pura de la voluntad práctica, sino como un hecho real que condiciona al Yo y le lleva a realizar su libertad, de modo que ésta es **a posteriori** a la relación con el Otro. La anarquía y la pre-originalidad del Otro no son, a pesar de ello, fundamento al modo en que la ley moral sustentaba la validez de las acciones del Yo kantiano; lo pre-original del Otro nos libra de cualquier relación de fundamentación solipsista pues constituye un momento intersubjetivo que es anterior a la conciencia o libertad del Yo. El Otro es el otorgador de sentido que es anterior a cualquier tema-

115. E. Levinas, **TI**, p. 232. Negrillas nuestras.

116. E. Levinas, **DOMS**, p. 158. Negrillas nuestras. En esta misma obra escribe: "El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defección misma de la fenomenalidad [...], más desnudo que la desnudez, pobreza, piel a jirones; piel a jirones, huella de sí mismo", pp. 150-151.

tización conceptual, la alteridad es la razón ética pre-primaria.

"La proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, **una razón pre-original** que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, **una razón an-árquica**. Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente por que mi responsabilidad para con el Otro me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación". 117

Tercero, el Otro y la otredad kantianas no son las mismas que las levinasianas. En Kant el Otro es concebido a partir de la representabilidad de la voluntad práctica, esto es, subsumido en el esquema trascendental del imperativo categórico y la ley moral. La legalidad se identifica con el Yo de manera que el Otro queda reducido a una conceptualización que cobra sentido por la ley y el deber. O en otras palabras, en el sentimiento de respeto que implica la ley moral el Otro es afirmado como un fin en sí mismo, como portador de una dignidad inalienable, pero en la construcción del concepto de respeto -el imperativo- es negado en su alteridad y singularidad. Para Levinas la ética debe evitar la reducción ontológica de la alteridad del Otro a una conceptualización universal y vacía, neutra. Las éticas de cuño kantiano como la de Apel, Habermas, Rawls e incluso la del último Tugendhat, no pueden desembarazarse del primado de la autonomía moral. Si en Kant la alteridad del Otro aparece subsumida en la idea de humanidad, racionalidad e incluso en la de Dios, en Levinas se encuentra, desde siempre, más allá de dicha conceptualización, de modo que la ética, ante la responsabilidad a priori del Yo con el Otro,¹¹⁸ se hace heteronomía: el Yo se convierte en rehén de su propia libertad.

"La responsabilidad para con el Otro, responsabilidad ilimitada que no está medida por la rigurosa compatibilidad de lo libre y lo no libre, reclama la subjetividad como **rehén** irremplazable que ella desnuda bajo el Yo en una pasividad de persecución, de rechazo y de expulsión fuera de la esencia, en sí". 119

Con Dussel la crítica de Levinas a Kant -y podríamos extender en ciertos aspectos a las éticas kantianas actuales-, cobra un sentido más radical en tanto que privilegia el momento material,

117. E. Levinas, *DOMS*, p. 247; véase E. Dussel, *Ética de la liberación*. (Hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria"), op. cit., pp. 24ss.

118. "Responsabilidad anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, a la tematización de lo dicho...", E. Levinas, *DOMS*, p. 179.

119. E. Levinas, *DOMS*, 196.

tización conceptual, la alteridad es la razón ética pre-originaria.

"La proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una razón pre-original que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una razón an-árquica. Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente por que mi responsabilidad para con el Otro me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación". 117

Tercero, el Otro y la otredad kantianas no son las mismas que las levinasianas. En Kant el Otro es concebido a partir de la representabilidad de la voluntad práctica, esto es, subsumido en el esquema trascendental del imperativo categórico y la ley moral. La legalidad se identifica con el Yo de manera que el Otro queda reducido a una conceptualización que cobra sentido por la ley y el deber. O en otras palabras, en el sentimiento de respeto que implica la ley moral el Otro es afirmado como un fin en sí mismo, como portador de una dignidad inalienable, pero en la construcción del concepto de respeto -el imperativo- es negado en su alteridad y singularidad. Para Levinas la ética debe evitar la reducción ontológica de la alteridad del Otro a una conceptualización universal y vacía, neutra. Las éticas de cuño kantiano como la de Apel, Habermas, Rawls e incluso la del último Tugendhat, no pueden desembarazarse del primado de la autonomía moral. Si en Kant la alteridad del Otro aparece subsumida en la idea de humanidad, racionalidad e incluso en la de Dios, en Levinas se encuentra, desde siempre, más allá de dicha conceptualización, de modo que la ética, ante la responsabilidad a priori del Yo con el Otro,¹¹⁸ se hace heteronomía: el Yo se convierte en rehén de su propia libertad.

"La responsabilidad para con el Otro, responsabilidad ilimitada que no está medida por la rigurosa compatibilidad de lo libre y lo no libre, reclama la subjetividad como rehén irreemplazable que ella desnuda bajo el Yo en una pasividad de persecución, de rechazo y de expulsión fuera de la esencia, en sí". 119

Con Dussel la crítica de Levinas a Kant -y podríamos extender en ciertos aspectos a las éticas kantianas actuales-, cobra un sentido más radical en tanto que privilegia el momento material,

117. E. Levinas, *DOMS*, p. 247; véase E. Dussel, *Ética de la liberación*. (Hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria"), op. cit., pp. 24ss.

118. "Responsabilidad anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, a la tematización de lo dicho...", E. Levinas, *DOMS*, p. 179.

119. E. Levinas, *DOMS*, 196.

concreto, de la alienación y la dominación geopolíticamente determinada que la totalidad -entendida como un sistema social vigente- ejerce sobre el Otro. Ahora éste es un pueblo, una comunidad e incluso una nación histórica real que incluye al huérfano, la viuda, el pobre y el extranjero levinasianos. El Otro como principio ético universal en la propuesta dusseliana es el pobre y el excluido. La adopción de la transformación levinasiana de la ética de Kant por parte de Dussel señala la condición "poskantiana" (más allá del primado de la autonomía moral subjetualista que se encuentra a la base del liberalismo moderno) de la ética de la liberación. Pero dicha adopción enmarca en un contexto geopolítico e histórico lo que en Levinas y en Kant se sitúa en un nivel puramente argumentativo y autorreferencial.

Antes de centrarnos en las hipótesis fundamentales de la ética de la liberación, quisiéramos indicar nuestro desacuerdo con Pablo Sudar en algunos puntos en la relación Dussel-Levinas.

Sudar en su obra ya citada (véase p. 16, nota 49 de este trabajo), indica la importancia que tiene el pensamiento de Levinas en la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas; por nuestra parte hemos insistido en ello a lo largo de todo el trabajo: Levinas es la piedra de toque que permitió a Dussel elaborar una ética de la liberación sustentada en supuestos radicalmente innovadores. Estoy de acuerdo con Sudar en el sentido de que "en la obra de Dussel se puede detectar con toda claridad la influencia de las ideas base de la filosofía de Levinas, que constituyen a su vez los pilares de la reflexión dusseliana",¹²⁰ asimismo, concuerdo en que Dussel adopta las nociones de "totalidad", "alteridad" y "ética" de manera idéntica a como las usa Levinas. Si uno lee a Dussel y después a Levinas o viceversa, le invade la sensación de familiaridad de los textos: Levinas se encuentra tan "dentro" del discurso de Dussel que en cierta forma ya no necesita citarlo, es el sustrato mismo de su ética. Dussel reexpone el argumento levinasiano de la totalidad con más detalle y cuidado que Levinas, pero a fin de cuentas respeta la idea principal de éste: la violencia que supone para el Otro, pero ahora historizada y geopolíticamente in-

120. P. Sudar, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, op. cit., p. 167.

dicada. "Esta idea, asumida desde Levinas, concreta en su análisis e historizada en América Latina vertebró las obras fundamentales de Dussel y es hermenéutica de toda la historia latinoamericana".¹²¹ La idea de alteridad levinasiana es igualmente asumida por Dussel pero no es una "repetición fiel", como dice Sudar, del lituano. Es cierto que Dussel parafrasea infinidad de veces a Levinas (tanto en **FEL** como **MFL** las referencias implícitas a Levinas son abrumadoras), pero no se limita solamente a ello: la da nuevos contenidos a sus tesis, contenidos que transforman radicalmente la cuestión. Es verdad que "por todo el desarrollo ideológico de la filosofía dusseliana, se puede percibir con toda nitidez la relectura de las ideas vertebrales de Levinas, expuestas en un marco de mayor extensión en la historia de la filosofía moderna y contemporánea, como 'en la concreción' de la historia de América Latina",¹²² mas esta "concreción" no significa continuidad y desarrollo de las tesis de Levinas, sino que es el rompimiento con ellas en el sentido de que Dussel reconoce la insuficiencia del lituano en un plano político-militante y geopolítico, hecho que parece pasar desapercibido para Sudar.

Por lo anterior pensamos que el doctor Sudar no ha sabido apreciar la superación dusseliana de Levinas. La dependencia estructural que existe en el pensamiento de Dussel con respecto a Levinas es innegable, pero afirmar que es "más bien concreción e historización en el contexto latinoamericano del pensamiento de Levinas",¹²³ es reducir a Dussel a epígono de aquél. El nivel político y geopolítico que domina la ética de la liberación no fueron **nunca** pensados por Levinas: como apuntó Dussel, éste no propuso una liberación del Otro, sino que se conformó con revelarlo en su distinción ética. En suma, hay dependencia estructural pero no reducción y desarrollo de lo dicho por Levinas; su discurso no piensa lo político en cuanto tal y mucho menos la liberación: éste es el aporte de Dussel.

121. *Ibid.*, p. 168.

122. *Ibid.*, p. 170.

123. *Ibid.*, pp. 170-171.

4. Un criterio ético absoluto y concreto

1) El método analéctico

En el capítulo anterior habíamos señalado que sólo a partir del conocimiento de la obra de Levinas, Dussel había logrado elaborar el método analéctico; en el **MFL** el pensamiento del lituano es considerado como la superación europea de la dialéctica hegeliana y de la ontología heideggeriana, a partir de esta propuesta -como hemos visto hasta ahora- Dussel constituirá la filosofía de la liberación. El texto del que nos ocuparemos sucintamente, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" es uno de los más difundidos en la obra de Dussel: aparece en el tomo II de **FEL** en el capítulo VI parágrafo 36, en el **MFL** párrafos 25 al 29, en la obra colectiva **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**, pp. 118-137, y en francés aparece como "Pensée analectique en philosophie de la liberation" en **Analogie et Dialectique**, Labor de Fides, Gêneve, 1982, pp. 93- 120.

Dussel comienza la cuestión afirmando que "se trata ahora de dar el paso metódico esencial".¹²⁴ Con Heidegger, pero ya antes con Hegel, habíamos visto que la dialéctica como movimiento del ser era el límite de la comprensión. El horizonte del mundo se presenta como algo irrebasable en tanto que se considera como absoluto. Con Levinas esta tiranía ontológica encuentra una resistencia ética: el rostro del Otro como exterioridad. La recuperación de este ámbito ético fue la tarea que se impuso Dussel al principio del **MFL**; dicho ámbito es un momento antropológico esencial que permite afirmar y a la vez superar, la negatividad del Otro como excluido y/o oprimido, al describir las condiciones de posibilidad de la revelación del rostro del Otro. "La filosofía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histó-

124. E. Dussel, **MFL**, p. 181.

rica".¹²⁵ La Filosofía de Levinas es considerada como el sello de las filosofías modernas, pero, y en armonía con la intención geopolítica de fondo de Dussel, es **todavía europea** y demasiado equívoca, ambigua, lo cual Sudar se niega a aceptar. Si Para Levinas el Otro es absolutamente Otro, inaprehensible en el concepto racional del sujeto, el Otro para Dussel es un pueblo concreto y situado. Para Sudar la equivocidad que le atribuye Dussel a Levinas "no es tal, porque a través del análisis fenomenológico realizado, es base y luz del pensamiento filosófico de Levinas",¹²⁶ es decir, insiste en no reconocer que en él el problema de la liberación es inexistente. "Nuestra superación [escribe Dussel] consistirá en repensar el discurso desde América Latina y desde la analogía; superación que hemos podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo [Levinas] en París y Lovaina en enero de 1972".¹²⁷

El situar el discurso levinasiano en un plano geopolítico estricto ("El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes".)¹²⁸ y dotarlo de un contenido antropológico arraigado fuertemente en una praxis política-militante, llevan a Dussel a cuestiones que no fueron pensadas en modo alguno por Levinas. Es aquí cuando el discurso se hace propiamente dusseliano.

El método analéctico ha tenido cambios en lo que se refiere a su formulación. En el **MFL** Dussel habla de él contraponiéndolo al método dialéctico de la ontología;¹²⁹ el método analéctico se originaría en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del Otro.¹³⁰ La aceptación de la novedad del Otro sería el punto de apoyo para elaborar una lógica no ya ontológica, sino una lógica alterativa. Dussel nos indica que la dialéctica de la ontología sería **negativa** en tanto que no supera

125. *Ibidem.*

126. P. Sudar, *op. cit.*, p. 171.

127. E. Dussel, **MFL**, p. 185.

128. *Ibid.*, pp. 185-186.

129. Véase *ibidem.*, véase también E. Dussel, **Filosofía de la liberación**, 5.2.1.-5.2.5, "Dialéctica negativa", pp. 178-180.

130. Véase **Filosofía de la liberación**, 5.3.1-5.3.4, "Momento analéctico", pp. 180-182. La categoría propia del método analéctico es la exterioridad y comienza metodicamente en el re-conocimiento del Otro.

las contradicciones de la totalidad sino que las conserva. Por el contrario, el método analéctico afirmaría la negatividad del Otro: "El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad **desde el Otro** y para 'servirle' (al Otro) creativamente".¹³¹ Esta sería la **dialéctica positiva** que incluye un momento analéctico: la "ana-dia-léctica". Pero ¿es la analéctica un método distinto al dialéctico? Aquí hay una pequeña ambigüedad pues Dussel habla indistintamente de "momento" analéctico, de "ana-dia-léctica", de "método analéctico" y de "dialéctica positiva"; todos estos términos parecen indicar lo mismo: la afirmación de la negación de la negación (el Otro alienado en el sistema). Dussel escribe en este sentido que:

"En la primera edición de nuestra **Filosofía de la Liberación** habíamos hablado todavía, al igual que en la **Ética**, de un 'método' analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza con la afirmación del Otro, del pobre, del oprimido. El escuchar su voz era el arranque inicial, meta-físico (aquí 'meta' en griego significa más allá: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del ser del sistema vigente).

En la segunda edición cambiamos la palabra 'método' analéctico por 'momento' analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un **momento**, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico **afirma** primero la exterioridad, **desde ella** niega la negación, y emprende hacia el **pasaje** de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es **nueva**; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una **nueva** totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluídos en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluídos en él. En algo 'semejante' (la continuidad con el pasado) en algo 'distinto' (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equívoco: el totalitarismo de la mismidad ha sido superado".¹³²

Entonces, el método de la ética de la liberación parte de la afirmación del Otro, de saber escuchar su voz interpelante; por ello "lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica".¹³³ Aquí volvemos a encontrar resonancias levinasianas en el sentido de que el Otro no puede ser comprendido por una razón teórica, sino exclusivamente por un acto ético que indica la responsabilidad y el amor de servicio para

131. E. Dussel, **MFL**, p. 180.

132. E. Dussel, **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, op. cit., p. 97.

133. E. Dussel, **MFL**, p. 187.

con el éste. "El **saber-oír** es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad de saber-interpretar para **saber-servir** (la erótica, pedagógica, la política, la teológica)".¹³⁴ El servir al Otro en la praxis de liberación estamos asumiendo a Levinas y proyectando su propuesta -y alejándonos de ella a la vez- a una cuestión ausente en él: el de una nueva comunidad más justa.

La incomprensibilidad del Otro, designa su carácter transistémico. "'El Otro' como distinto y exterior al horizonte trascendental de 'lo Mismo' puede proponer algo **nuevo** desde la exterioridad real".¹³⁵ Sin embargo, ésta tiende a la equivocidad, como lo hiciera notar Derrida; Dussel prefiera hablar de **trascendentalidad interna**, noción que toma de Hinkelammert,¹³⁵ pues explica sin la ambigüedad espacial de la "exterioridad" levinasiana, el orden ético del Otro.

2) La ética y las morales

En el "mundo-de-la-vida" o sistema vigente se postulan y aceptan ciertos principios morales que sirven de criterios para discernir lo bueno de lo malo; este mundo como totalidad o sistema es una comunidad histórica que sostiene una **Weltanschauung** que contiene una serie de valores y principios válidos para ella. A lo largo de la historia de la humanidad podemos encontrar diversas "visiones totalizantes del mundo" que sustentan **ethos** con contenidos radicalmente distintos. La moral griega no es la misma que la azteca o la inca. Cada sistema social nace y muere junto con los principios morales que proponía (aunque algunos de ellos logran trascender su contexto histórico), entonces ¿podemos hablar de una propuesta ética que sea válida para toda comunidad histórica-factible así como para las vigentes? ¿No supone eso hacer a un lado la distinción propia que subyace a cada comunidad? Dussel nos aclara la cuestión en un artículo de 1981; ahí nos dice que hay que distinguir -como ya lo hicimos- entre la ética y la moral.

134. E. Dussel, **FEL-I**, p. 125.

135. Véase F. Hinkelammert, **Las armas ideológicas de la muerte**, DEI, San José, Costa Rica, 1977, pp. 61ss.

"Por **ética** denominamos el nivel de las exigencias prácticas válidas para todo hombre en toda situación histórica. Si la historia mundial como totalidad es una, una es la ética. Por **moral** entendemos, en cambio, el nivel concreto que queda delimitado dentro de un sistema histórico (azteca, inca, egipcio, chino, griego, feudal, capitalista, europeo, etc.). Como existe una pluralidad de totalidades histórico concretas, y aún épocas diversas, es un hecho histórico y sociológico que existen **muchas** morales. Ante el hecho de la pluralidad de morales la cuestión es ver cómo, y si es posible, **legitimar una ética válida para toda la historia mundial** como la **omnitudo realitatis** de la existencia humana en concreto". 136

Dussel está tomando partido por una ética racionalista, deontológica y de cierto modo, trascendental, lo que le acercaría mucho a la postura de Apel, especialmente a la sostenida en **"El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética"**,¹³⁷ en el sentido de abogar por una fundamentación última de la ética y, a su vez, se alejaría de las posturas comunistaristas de fuerte contenido irracionalista -al igual que los "posmodernos"-; además Dussel se opondría al decisionismo que es avalado -de un modo u otro- por la escuela popperiana del racionalismo crítico y el reconstructivismo de la Escuela de Erlagen. El racionalismo crítico afirma que los sistemas éticos (que serían más bien morales) deben ser sometidos al principio del falibilismo, esto es, deben ser susceptibles de corrección y perfeccionamiento, así se impide que un sistema devenga en una teoría cerrada y dogmática; Dussel estará totalmente de acuerdo con el racionalismo crítico con respecto a encontrar un punto de apoyo crítico para evitar la "fosilización" de un sistema, que en el caso de Dussel sería el Otro. Sin embargo, el decisionismo no asoma tanto en esta postura, sino en la cuestión de la fundamentación última de la ética, pues tanto Popper como Albert aceptan que la fundamentación última es algo puramente moral en el sentido de que no es justificable: "La decisión por la racionalidad [...] es, en última instancia, una decisión moral de orden superior, que constituye la base de la ciencia y de la ética".¹³⁸

136. E. Dussel, **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, op. cit., p. 119.

137. Véase K.-O. Apel, **La transformación de la filosofía**, op. cit., pp. 341-413; véase también K.-O. Apel-E. Dussel, **Fundamentación de la ética y Filosofía de la liberación**, op. cit.

138. H. Albert, **Ética y metaética**, Cuadernos teorema, Valencia, 1978, p. 50; Para una descripción de la postura del racionalismo crítico y la Escuela de Erlagen en torno a la fundamentación de la ética véase A. Cortina, **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**, Sígueme, Salamanca, 1985, especialmente pp. 37-66.

Ahora bien, la distinción dusseliana entre ética y moral indica los dos ámbitos en los cuales se desarrolla el conflicto entre un sistema vigente y el futuro-factible. El problema de fondo es así el que versa sobre la perversidad ética de un sistema que necesita ser modificado radicalmente para construir uno nuevo en donde la justicia sea éticamente más perfecta. La moral vendría siendo, según esto, la totalidad práctica establecida y reconocida por una estructura política-jurídica y judicial. La ética es la estructura práctica, transistémica o trascendental que establece a partir del oprimido y la inmoralidad del orden vigente y que apunta a la constitución de una totalidad más justa.¹³⁹

El orden práctico vigente se funda en un proyecto que debe cumplir y proteger. Los imperativos prácticos, las reglas morales vigentes, las sanciones legales y el aparato jurídico en la forma de un Estado, son las instancias políticas y cierto modo, tradicionales que posibilitan la realización de dicho **télos**, y se encarnan ante todo en las leyes positivas. La ley positiva que toma constituye el ideario práctico-político de una sociedad y la manera lícita de alcanzar los fines particulares o colectivos dentro de ella, si no fuera así serían sancionados. El despliegue jurídico-político propio de las sociedades liberales (o de las que pretenden serlo) tienen como meta la protección y bienestar de los miembros de estas.¹⁴⁰ Las leyes son los medios legales de coacción para evitar toda posible violentación del sistema, los problemas, pues, deben de ser resultados dentro del marco de la legalidad. Así, la praxis es legal si se atiene a lo que dicta la ley y su deber es cumplir las normas de la ley. Todo esto es una brevísima descripción del funcionamiento real de la política y la estructura jurídica en una sociedad actual. El asunto es el siguiente: ¿puede este sistema político jurídico-político dar cuenta y ejercer justicia sobre todos los miembros de una sociedad? ¿Su finalidad es igual a los proyectos de los otros de la sociedad? ¿Su justicia es efectiva para el Otro? La moral vigente sólo responde, hace "justicia", a un determinado grupo de la sociedad: los grupos de poder

139. Véase E. Dussel, "Ética de la liberación" en *Iglesia viva* (Vitoria), n. 2 (1982), p. 591.

140. Véase al respecto M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1994, especialmente, capítulos I, II, III, y XII.

y los que comparten su proyecto. Por ello habla Dussel de alienación¹⁴¹ en un sistema vigente en tanto que en él se ejerce la violencia a otras personas que no comparten el proyecto.

"En la dialéctica de la Alteridad la cuestión queda perfectamente plateada: el movimiento de alienación es el pasaje del Otro libre a la situación de 'lo otro' oprimido: se pasa de la distinción a la diferencia, de ser un todo libre a una parte dominada. Pero, lo que es más importante, la opresión del Otro ha sido activamente producida por el pasaje de un hombre desde el centro de su autenticidad al ejercicio de la voluntad de poder. Cuando la totalidad por el pecado, el mal, se cierra al Otro, es decir, lo hace una cosa o instrumento a su servicio, se enaltece a sí misma y ejerce el poder alienante en su provecho: 'lo Mismo' diferenciado como el poderoso dentro de la totalidad ('lo Mismo' como totalidad) se ha autoalienado ya que su inalteridad (esto significa igualmente enajenación), su a-versión al Otro, le cierra su propio progreso, su propia perfección en el amor, su crecimiento en el servicio del Otro, el discurso histórico de la novedad creativa. El que ejerce injusta y violentamente la **voluntad de poder** (sea conquistador, aristócrata, burgués o técnico de la sociedad super-desarrollada) se aliena al dominar al que tiene una voluntad oprimida (sea indio, pueblo, proletariado o simple hombre masa de nuestra sociedad tecnificada)".¹⁴²

Reivindicar la dignidad del Otro implica, dentro de la problemática geopolítica dusseliana, optar por una praxis de liberación que posibilite la construcción de una nueva totalidad más justa. Aquí volvemos a encontrarnos con la aguda pregunta que nos hiciera Marcuse en el capítulo III: **¿se puede justificar una revolución tanto en un sentido político como en un sentido ético?** Para justificar tal cambio radical se debe apelar a un criterio ético concreto y absoluto que debe aceptar cualquier moral histórica dada; no puede ser -como en Apel- el **a priori** de la comunicación pues no refleja la situación real de un conflicto; para Dussel es Levinas quien sugiere al Otro, desde su condición intrínsecamente ética, como el que posibilita una ética absoluta, transistémica.

"Sin embargo, Levinas no puede elaborar una **ética política** porque al caer ésta en la ambigüedad de una nueva totalización, la ética dejaría lugar a una nueva moral de la guerra y la opresión. En parte, gracias a la Escuela de Frankfurt, pero mucho más desde la lucha de liberación del pueblo latinoamericano, nos vimos necesitados de elaborar un discurso no sólo de puesta en cuestión de las totalidades morales históricas, sino la construcción de '**nuevas totalidades utópicas**', analógicas y al servicio del pueblo liberado".¹⁴³

141. Véase E. Dussel, **FEL-II**, pp. 42ss.

142. *Ibíd*, p. 49.

143. E. Dussel, **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, op. cit., p. 127.

El Otro se convierte en un imperativo absoluto en la medida que es el factor crítico de todo sistema histórico posible: ¿es inmoral tal sociedad? Encuentra un Otro oprimido y/o excluido. Esta tarea crítica fundamentadora la ha formulado Dussel recientemente en dos principios que no existen en su primer ética -al menos tematizados-, y se derivan de la constitución ética del Otro: el **principium oppresionis** y el **principium exclusionis**.¹⁴⁴

El principio ético y concreto para toda situación posible lo formula Dussel así: "¡Liberémonos! Clama el pobre u oprimido" pues "es el criterio racional **crítico** por excelencia y el único que puede al mismo tiempo incluir el sistema moral y mostrar en su misma formulación la trascendencia interior o la exterioridad ética del sistema futuro, utópico en su positividad y realismo".¹⁴⁵

El Otro oprimido se refiere siempre a una totalidad vigente en la cual es tal, a un sujeto que ejerce la opresión, y a una comunidad de la cual forma parte.¹⁴⁶ El oprimido siempre es una comunidad real dentro de una totalidad o sistema que no reconoce sus intereses dis-tintos; para Dussel siempre va existir -en todo sistema-posible- un Otro oprimido, de modo que la nueva totalidad que se construya a partir de la praxis de liberación también oprimirá y excluirá -consciente o inconscientemente- a Otros¹⁴⁷ lo que nos llevaría a una especie de mala infinitud que, sin embargo, mantiene la intención última de Dussel: no hay fin de la historia entendido como realización de un reino de la libertad.

144. Sobre esto véase E. Dussel, *Proyecto ético filosófico de Charles Taylor*, inédito, pp. 42-53; *ibid.*, *Ética de la liberación (Hacia "el punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")*, inédito, pp. 1-14.

145. E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, op. cit., p. 127.

146. Véase *ibid.*, pp. 127-128.

147. "Contra Levinas esta filosofía [la filosofía de la liberación] afirma la posibilidad de una 'política de la liberación' más allá del horizonte de la 'Totalidad' (es decir, la 'institucionalización' de una 'nueva' Totalidad futura, aunque sea **éticamente ambigua**, es decir, inevitablemente y a la larga un nuevo sistema de dominación)", E. Dussel, "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos", *art. cit.*, p. 29, nota 22; por ello Dussel, en contra de Bloch, piensa que alcanzar la utopía es imposible, ésta sirve más bien como criterio de carácter ético-práctico que posibilita la construcción de la nueva totalidad. La utopía blochiana, así como los puntos de partida de Apel y Rawls, por ejemplo, son "modelos de imposibilidad que demarcan los horizontes de lo **posible**. El Otro es el principio mismo de nuevas totalidades históricas-factibles, pero que conlleva la ambigüedad mencionada, lo que no le resta importancia al papel de la utopía como factor esencial de la praxis de la liberación; véase al respecto F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 1984, especialmente pp. 168-185.

ción".¹⁵² Este principio permite criticar cualquier pretensión de alcanzar un sistema éticamente perfecto (la utopía). Para Dussel nunca podrán todos los afectados por las decisiones de una comunidad hegemónica (sea de la "comunicación" o de otra índole) participar en ellas -directa o indirectamente-; es decir, la no participación fáctica del Otro en las decisiones de una comunidad real es un principio trascendental-concreto.¹⁵³ La imposibilidad de participación efectiva de todos los afectados en una comunidad histórica dada afirma el carácter crítico -como principio de falibilidad- del Otro con respecto a cualquier moral histórica. "Esto sitúa el problema de la validez de la moralidad del 'acuerdo' de manera nueva. Todo 'acuerdo' no es sólo provisorio y falseable, sino éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene finitud constitutiva). 'Procedimentalmente' la primer pregunta que deben de hacerse los participantes es una comunidad de comunicación hegemónica real es: ¿A quién pudimos haber dejado 'fuera' -sin reconocimiento por lo tanto- 'excluidos'?"¹⁵⁴

En el reconocimiento por el Otro comienza, pues, propiamente el proceso de liberación que en su concepto debe incluir la explicitación de los mecanismos de opresión y exclusión de la totalidad vigente, el deber ético de desarticular dichos mecanismos, señalar la manera de salir del mismo, y construir el nuevo sistema "donde el oprimido de ayer sea el ciudadano en la moral justa de hoy".¹⁵⁵

El Otro como principio ético es transistémico como lo muestran los dos principios que Dussel deriva de él y el concepto mismo de liberación pues no se trata de **reformular** el sistema, sino de transformarlo radicalmente, de ahí que sea ético y no moral. A la pregunta de Marcuse podemos ahora responder: Sí se justifica una revolu-

152. Véase E. Dussel, *Ética de la liberación (Hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")*, p. 7.

153. Es trascendental-concreto en tanto que a) es válido para todo sistema históricamente factible -y actual-, de ahí su carácter universal-trascendental y b) se refiere siempre a un sujeto oprimido en un sistema concreto situado geográficamente.

154. E. Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 10.

155. E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, op. cit., p. 128; la ambigüedad que hay en el fondo del planteamiento dusseliano parece ser insalvable en tanto que nunca se llegará a un estadio de perfección ética: siempre habrá la necesidad de un cambio radical, pero ¿es la violencia un medio para alcanzar dicho fin? ¿No caeríamos precisamente en lo que Levinas quería evitar y por ello rehuye la cuestión de una política liberadora?

El criterio ético del **principium oppresiones** apunta a un axioma crítico trascendental-concreto que posibilita la emergencia de nuevas totalidades utópicas. En este sentido hablamos del Otro como principio de fabilidad.

"Ete **principium oppresionis** es absoluto (vale para **todo** sistema existencial o funcional) y es siempre concreto (no es abstracto [como en Kant y Levinas]). Se 'descubre' al Otro negado desde el ethos concreto, desde la '**Sittlichkeit**' vigente, desde el 'mundo' heideggeriano, la vida cotidiana de Taylor. No se puede 'deducir' la esclavitud del esclavo como persona-negada desde el nivel trascendental, abstracto, universalmente **a priori**; al esclavo se lo descubre empíricamente en el sistema esclavista histórico, y en un momento de 'maduración' ética tal que puede reconocerlo fácticamente como el Otro: persona igual, autónoma. La ética de la liberación intenta describir la lógica de la totalidad como totalización (ontología de la 'sociedad cerrada' como la de Popper), y la lógica desde donde el descubrimiento del Otro como negado-oprimido es posible ('la lógica de la Alteridad'). 148

El método analéctico afirma la negatividad del Otro oprimido como parte funcional del sistema, ¹⁴⁹ proyectándolo a un ámbito de "positividad" -realización- que será obtenido por una praxis de liberación; ésta, oponiéndose a la alienación, es el momento activo por excelencia en donde el Otro oprimido se constituye como libre frente a la totalidad. La liberación sólo es posible por una lucha que no necesariamente tiene que ser armada o militar, hay muchos frentes por donde comenzar a liberar al Otro (y a liberarnos a su vez) como el pedagógico -así lo ha mostrado Paulo Freire.¹⁵⁰

El **principium exclusionis** dice: el Otro como el "afectado en la exterioridad", el excluido de la Totalidad vigente, la nada misma para el sistema,¹⁵¹ el excluido de la "comunidad de comunica-

148. E. Dussel, *Ética de la liberación (Hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")*, p. 6.

149. Sobre la noción de "sistema" y "parte funcional" véase N. Luhmann, *Teoría de sistemas*, Alianza/UIA, Madrid, 1981. También I. Izuzquiza, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990.

150. Véase P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1970; *ibid.*, *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Siglo XXI, México, 1984.

151. "Y así, cuando al capital se le ocurre -por una ocurrencia necesaria o arbitraria- deja de existir para el trabajador, éste deja también de existir para sí mismo, se queda sin trabajo, y, por tanto, sin salario, y cómo sólo existe como trabajador, no como hombre, puede echarse a morir, a perecer de hambre [...]. Por eso la economía política ignora al trabajador desocupado, al trabajador hombre situado al margen de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el mendigo, el trabajador desocupado, hambriento, miserable y criminal son figuras que no existen para ella, sino solamente para otros ojos, los del médico, los del juez, los del enterrador, el comisario de la mendicidad, etc., fantasmas que vagan fuera del reino de la economía política", K. Marx, *Manuscritos económicos-filosóficos en Obras completas*, op. cit., p. 606, negrillas nuestras.

ción desde la dignidad del Otro, por él se lucha contra un sistema injusto y se busca la construcción de uno mejor. Marcuse parece estar de acuerdo con nosotros al señalar lo siguiente:

"¿Se puede justificar el empleo de la violencia revolucionaria como medio para el establecimiento y la promoción de libertad y dichas humanas? La pregunta implica un supuesto muy importante, a saber, que **existan criterios racionales para determinar las posibilidades de libertad y dicha humana, a disposición de una comunidad y en una situación histórica específica.** Si no existieran tales criterios racionales sería imposible estimar un movimiento político según sus posibilidades de alcanzar una dimensión mayor o un grado superior de libertad y dicha dentro de una sociedad". 156

Marcuse, a pesar de no poder superar el ámbito del sistema, pues -como dice en la última línea- sigue pensando en el cambio revolucionario a un nivel intrasistémico, nos señala la necesidad de criterios racionales últimos que justifiquen dicha acción; la urgencia de alcanzar grados cada vez mayores de libertad y de moral, de justicia, hace que entren en conflicto formas de "libertad" -como la libertad del liberalismo y la del socialismo, etc.- que apuntan a un estado mejor del mundo; en este sentido escribe Marcuse:

"La ética de la revolución atestigua así la colisión y el conflicto entre dos derechos históricos: de un lado, el derecho de lo **existente**, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la dicha de los individuos; de otro lado, el derecho de lo que **puede ser** y quizá **debería ser** porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia, suponiendo que esto pueda ser considerado como una posibilidad real". 157

El Otro, como fundamento del proceso de liberación, es el criterio que evita la equivocidad de la praxis liberadora. La afirmación del Otro indica que el proyecto es éticamente bueno, si es negado es malo. "El acto bueno es afirmación del Otro, es 'servicio' que se avanza más allá del interés vigente y del proyecto positivo hacia la utopía".¹⁵⁸

La ética de la liberación más allá de Kant, Levinas, Marcuse y Bloch (e incluso Apel), encuentra en el Otro, considerado en su corporalidad sufriente y hambrienta, el criterio concreto de cambio radical de las totalidades vigentes: más allá de Kant pues el Otro

156. H. Marcuse, *Ética de la revolución*, op. cit., p. 143.

157. *Ibid.*, p. 148.

158. E. Dussel, *FEI-II*, p. 98.

no es un **noumenon** que constituyo a través de mi razón práctica; más allá de Levinas pues el Otro no es una exterioridad absoluta que sólo debe reverenciarse sino que es alguien que necesita una vida mejor en una comunidad en donde no se más un Otro oprimido o excluido; más allá de Bloch y Marcuse en tanto que el Otro es lo que viene desde un "más allá" de la sociedad como totalidad y la desquicia con su exigencia de justicia.

La ética de la liberación, como hemos tratado de mostrar indicativamente, supone una antropología y una meta-física de la corporalidad y la sensibilidad:¹⁵⁹ el Otro como momento antropológico constitutivo de todo orden; su punto de partida es la ilegalidad para la moral vigente, es el Otro desconocido y que no tiene derechos en ella y que es, sin embargo, el criterio ético último.

"Respetar al Otro como Otro, libera al oprimido -como exigencia a una conciencia; respetémonos como otros que todo sistema, liberémonos nosotros los oprimidos, son los principios prácticos históricos, concretos y sin embargo absolutos de la ética de la liberación". 160

Pero ¿en verdad el Otro justifica hasta el uso de la violencia para alcanzar un estadio de vida mejor? ¿Mejor para quienes? ¿Qué pasa con los "ciudadanos de la moral justa de hoy" después de un cambio radical? ¿No supone una contradicción decir que el Otro es el criterio ético universal y recurrir en la praxis revolucionaria, a la violencia -como última posibilidad por supuesto- en contra de otra persona? ¿Quién es el Otro? Esta y mil preguntas más podrían quedar en la mente al leer tanto a Dussel como a Levinas; pero siendo este trabajo una simple introducción a un tema tan rico y complicado como es la ética nos damos por satisfechos si logramos que el lector se inquiete y lea personalmente a estos autores y se pregunte por la pertinencia de una ética que piensa en los Otros de la sociedad y de los cuales todos somos su rehén.

159. "El 'hambre' es un momento de la carnalidad negada, de la corporalidad sufriente. El hombre es carne -**basar** en hebreo, que nada tiene que ver con el **soma** o el 'cuerpo' griego, dualista, material, dualismo perverso. Porque el hombre es esencialmente carnalidad, carnalidad inteligente, es que la moral vigente de la dominación niega la sensibilidad en nombre de los valores eternos. En nombre del valor eterno del 'orden' se destruye la 'carne' de los subversivos, de los disidentes", E. Dussel, "Ética de la liberación", **art. cit.**, p. 597.

160. **Ibid.**, p. 598.

Bibliografía

1. Obras de Enrique Dussel

Esta bibliografía no pretende en modo alguno ser agotadora, para ello remito a la compilación de Mariano Moreno **Hacia una bibliografía de la Filosofía de la liberación** (tesis doctoral, España, 1993); aquí sólo nos referimos a las obras citadas y consultadas para el presente trabajo.

DUSSEL, E. **La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles**, Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios, Resistencia-Chaco, 1967.

-----, -. **El bien común. Su inconsistencia teórica**, Universidad Central, Madrid, tesis de doctorado.

-----, -. **Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina**, Estela, Barcelona, 1967.

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

-----, -. **Para una de-strucción de la historia de la ética**, publicado en la revista **Universidad** (Santa Fe, Argentina), n. 80 (1970), pp. 163-328, versión que utilizamos, después será publicado por **Ser y Tiempo**, (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo), Mendoza, 1972.

-----, -. **La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar**, **Ser y Tiempo**, Mendoza, 1972.

-----, -. **América latina: dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano**, Ediciones Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.

-----, -. **Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana**, **Sígueme**, Salamanca, 1974, se trata de la segunda edición de **DH**, la tercera fue publicada por la Universidad de Guadalajara, México, 1991, versión que utilizamos.

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

-----, -. **-D.E. Guillot, Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas**, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1975.

-----, -. **El humanismo helénico**, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

-----, -. **Filosofía ética latinoamericana, t. I: presupuestos de una filosofía de la liberación**, Edicol, México, 1977.

-----, -. **Filosofía ética latinoamericana, t. II: accesos hacia una filosofía de la liberación**, Edicol, México, 1977.

-----, -. **Filosofía ética latinoamericana, t. III: de la erótica a la pedagógica**, Edicol, México, 1977.

-----, -. **Filosofía de la liberación**, Edicol, México, 1977.

-----, -. **Introducción a la filosofía de la liberación**, **Extemporáneos**, México, 1977.

- , -. **Religión**, Edicol, México, 1977.
- , -. **Filosofía de la poiesis**, UNAM, México, 1978.
- , -. **Filosofía de la liberación latinoamericana**, Editorial Nueva América, Bogotá, 1979.
- , -. **Filosofía ética latinoamericana, t.IV: política latinoamericana**, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979.
- , -. **Filosofía ética latinoamericana, t. V: arqueológica latinoamericana (antifetichismo metafísico)**, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979.
- , -. **Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico**, Nueva América, Bogotá, 1980.
- , -. **La pedagógica latinoamericana**, Nueva América, Bogotá, 1980.
- , -. **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**, Nueva América, Bogotá, 1983.
- , -. **Filosofía de la producción**, Nueva América, Bogotá, 1984.
- , -. **La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse**, Siglo XXI, México, 1985.
- , -. **Filosofía de la liberación**, La Aurora, Buenos Aires, 3ª edición, 1987.
- , -. **Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI-UAM-I, México, 1988.**
- , -. **Filosofía de la liberación**, AFYL, México, 4ª edición, 1989.
- , -. **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital**, Siglo XXI-UAM-I, México, 1990.
- , -. **1492: el encubrimiento del Otro**, Ediciones Antropos, Bogotá, 1992.
- , -. **Europa, modernidad y eurocentrismo**, 1992, inédito.
- , -. **Proyecto ético filosófico de Charles Taylor. Ética del discurso y filosofía de la liberación**, 1993, inédito.*
- , -. **"Con" Vattimo "más allá" de Vattimo ponencia presentada en la UAM-I con ocasión de la visita del filósofo italiano**, 1993, inédita.
- , -. **Ética de la liberación (Hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")**, Sao Leopoldo, 1993, inédito.
- , -. **Hermenéutica y liberación. De la "fenomenología hermenéutica a una 'filosofía de la liberación'". Diálogo con Paul Ricoeur.***
- , -. **Una conversación con Richard Rorty... Desde el sufrimiento del Otro**, 1991, inédito. *

2. Artículos

- , -. **"Situación problemática de la antropología filosófica" en Nordeste (Resistencia), n. 7 (1965), pp. 101-130.**
- , -. **"Iberoamérica en la Historia Universal" en Revista de Occidente (Madrid), n. 25 (1965), pp. 85-95.**
- , -. **"Claude Tresmontant" en Sapientia (Buenos Aires), n. 76 (1965), pp. 128-139**
- , -. **"La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica" en Sapientia (Buenos Aires), n. 83, (1967), pp. 101-126.**

* Estos trabajos acaban de aparecer en un libro editado por la Universidad de Guadalajara pero desgraciadamente no lo pude conseguir para dar la referencia.

- , -. "Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta fines del siglo XIV" en *Eidos* (Córdoba), n. 2 (1970), pp. 16-46.
- , -. "Filosofía y liberación latinoamericana" en *Latinoamérica* (México), n. 10 (1977), pp. 83-91.
- , -. "Ética de la liberación" en *Iglesia Viva* (Vitoria), n. 2 (1982), pp. 591-599.
- , -. "Pensée analectique en philosophie de la liberation" en *Analogie et Dialectique*, Labor de Fides, Gêneve, 1982, pp. 93-120.
- , -. "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y el dogmatismo" en *Latinoamérica* (México), n. 17 (1985), pp. 63-107.
- , -. "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación" en *Reflexao* (Campinas), n. 38 (1987), pp. 20-50.
- , -. "Filosofía de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos" en *Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (actas), Universidad de Ciudad Juárez, Chihuahua, México, 1990, pp. 21-41.
- , -. "El proyecto de una 'filosofía de la Historia latinoamericana' de Leopoldo Zea" en *Concordia*, Internationale Zeitschrift für philosophie. Reihe Monographien für Leopoldo Zea (Aachen, Alemania), n. 7 (1992), pp. 24-37.

3. Obras consultadas (se incluyen artículos de revistas y tesis)

- AMIN, S. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989.
- ALBERT, H. *Ética y metaética*, Cuadernos teorema, Valencia, 1978.
- ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968; en francés Pour Marx, Maspero, París, 1965.
- AMORÓS, C. "Sartre" en Victoria Camps (ed.) *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, pp. 327-385.
- APEL, K.-O.-E. Dussel. *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, Siglo XXI, México, 1992.
- APEL, K.-O. *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- ARDILES, O. *Vigilia y Utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente contemporáneo*, Córdoba, 1989.
- , -. *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, 1988.
- ARIAS DE LA CANAL, F. Flores Magón revolucionario. *La revolución mexicana fue anarquista*, G. de Anda, México, 1977.
- ARISTÓTELES. *De Anima. Sobre el alma*, Gredos, Madrid, 1978.
- , -. *De Caelo. Sobre el cielo*, Gredos, Madrid, 1984.
- , -. *Física*, Gredos, Madrid, 1970.
- , -. *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970.
- , -. *Organon*, Gredos, Madrid, 1982.
- , -. *Ética a Nicomaco*, Gredos, Madrid, 1985.
- , -. *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- ARGENTINA A PRECIO DE COSTO; EL GOBIERNO DE FRONDISI, prólogo de R. García Lupo, Ediciones Iguazú, Buenos Aires, 1965.
- ARGENTINA FRENTE A LA DICTADURA DE LOS MONOPOLIOS Y LA OPINIÓN DE LOS COMUNISTAS, XIII Congreso del PCA, Buenos Aires, 1969.
- BACHELARD, G. *Epistemología*, Anagrama, Barcelona, 1973.
- , -. *Filosofía del no*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1984.
- , -. *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México, 1984.

- BELLO REGUERA, G. "La construcción de la alteridad en Kant y en Levinas" en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 576-604.
- BARRERA, R. *Regeneración 1900-1918, la corriente más radical de la revolución de 1910 a través de su periódico de combate: Ricardo Flores Magón*, Práxedes Guerrero, Hadise, México, 1977.
- BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger*, Les éditions de Minuit, París, 1984.
- BERRYMAN, P. *Teología de la liberación*, Siglo XXI, México, 1989.
- BLOCH, E. *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977 (t.I).
- BLONDEL, M. *La philosophie et l'esprit chrétien*, PUF, París 1944 (t.I), 1946 (t.II).
- , -. *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966.
- BUBER, M. *Judaísmo y civilización*, Editorial Tribuna, México, 1973.
- , -. *Yo y Tú*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.
- , -. *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 3ª edición, 1954.
- CARCER Y DISDIER, M. de. *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola*, UNAM, México, 1958.
- CATURELLI, A. *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971.
- CERUTI, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.
- CÓRDOVA, A. *La ideología en la revolución mexicana*, Era, México, 1973.
- EL CORDOBAZO, *LA LARGA MARCHA AL SOCIALISMO*, E.R.P. MONTONEROS, F.A.R., PERONISMO: HISTORIA, Difusión popular, Lima, 1973.
- COLMENARES, I., et al. *Cien años de luchas de clases en México, 1876-1976. Lecturas de Historia de México*, México, 1985.
- COLLINS, J. *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1976.
- CONILL, J. *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- CORTINA, A. *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1989.
- , -. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- DARTIGUES, A. *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1975.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas precedidas por Discurso del método*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1937.
- DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*, Alianza-Emecé, Madrid, 1972.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Cuadernos de Pasado y Presente, n. 59, Buenos Aires, 1975.
- FERON, E. "Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas" en *Revue de metaphysique et de morale* (París), n. 1 vol. 82 (1977), pp. 64-87.
- FERNANDEZ, C. (comp.). *Los filósofos modernos. Selección de textos*, BAC, Madrid, 1976.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- , -. *Modos de hacer filosofía*, Editorial Crítica, Barcelona, 1985.
- FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos editor, México, 1971.
- , -. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Editorial Labor, Barcelona, 1976.
- LA FILOSOFÍA ACTUAL EN AMÉRICA LATINA, Grijalbo, México, 1976.
- FLORES MAGÓN, R. *La revolución mexicana*, Grijalbo, México, 1970.
- FORNET BETANCOURT, R. "Entrevista a Walter Biemel" en *Revista de Filosofía* (UIA, México), n. 66 (1969).
- FREIRE, P. *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Siglo XXI, México, 1984.
- , -. *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1970.
- FRIEDMAN, G. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1986.

- FREUD, S. *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 3ª edición, 1984.
- GADAMER, H.G. *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1988.
- , ---. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 4ª edición, 1991.
- GALILEA, S. *Teología de la liberación. Ensayo de síntesis*, Indo-American Press Service, Bogotá, 1976.
- GARCÍA GUAL, C. "Platón" en Victoria Camps (ed.) *Historia de la ética* 1. De los griegos al Renacimiento, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, pp. 80-135.
- GARAUDY, R. *Dios ha muerto. Estudio Sobre Hegel*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.
- GILSON, E. *Elementos de filosofía cristiana*, RIALP, Madrid, 1977.
- , ---. *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962.
- GIMBERNAT, J.A. "Introducción a Ernst Bloch" en *En favor de Bloch*, Taurus, Madrid, 1979, pp. 29-47.
- GOMÁ, F. "Scheler y la ética de los valores" en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética* 3., pp. 296-326.
- GÓMEZ-HERAS, J.Mª.G. *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- GUEVARA, E. *Obras revolucionarias*, Era, México, 1979.
- GUITAL, F. "Aproximaciones contemporáneas a la cuestión del Otro. II.- E. Levinas: el rostro del prójimo y la huella de Dios" en *Revista de Filosofía* (UIA, México), n. 45 (1982), pp. 439-467.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- HARTMANN, N. *La filosofía del idealismo alemán*, t. I, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
- HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA, Bonum, Buenos Aires, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo en Existencialismo y humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981.
- , ---. "La pregunta por la técnica" en *Espacios* (UAP, México), n. 3 (1983), pp. 54-68.
- , ---. *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- , ---. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1986.
- , ---. *El final de la filosofía y la tarea del pensar en Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- , ---. "Mi camino en la fenomenología" en *Zur Sache des Denkes*, Max Niemeyer, Tubinga, 1969, pp. 81-90; versión castellana de Félix Duque para los asistentes del seminario sobre fenomenología que impartió en la UACH en 1993.
- , ---. *Nietzsche*, Editions Gallimard, París, 1971.
- , ---. *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 2ª edición, 1969.
- , ---. *Ser, verdad y fundamento*, Monte Avila editores, Caracas, 1968.
- , ---. *El ser y el tiempo*, FCE, México, 2ª edición, 1971.
- , ---. "Tiempo y ser" en *Eco* (Bogotá), número de febrero de 1971, pp. 345-376.
- HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- , ---. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1980.
- , ---. *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978.
- , ---. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
- , ---. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, FCE, México, 1977.
- , ---. *Ciencia de la Lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956.
- BELLER, A. *Crítica a la Ilustración*, Península, Barcelona, 1988.

- HINKELAMMERT, F.** Dialéctica del desarrollo desigual, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972, posteriormente publicada por Editorial Universitaria Centroamericana, San José, Costa Rica, 1983.
- , -. Crítica a la razón utópica DEI, San José, Costa Rica, 1984.
- , -. Las armas ideológicas de la muerte, DEI, San José, Costa Rica, 1977.
- HUSSERL, E.** Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Folios ediciones, México, 1984.
- , -. Las conferencias de París, UNAM, México, 1988.
- , -. Meditaciones cartesianas, Tecnos, Madrid, 1986.
- , -. Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, FCE, México, 1962.
- HYPPOLITE, J.** Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel, Península, 2ª edición, 1991.
- , -. Lógica y existencia, UAP, México, 1987.
- IZUZQUIZA, I.** La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo, Anthropos, Barcelona, 1990.
- JIMENEZ ORTE, J.** Fondements ethiques d'une philosophie latinoamericaine de la liberation: E. Dussel, Université de Montreal, Canada, 1985 (tesis de maestría).
- JOLIF, Y.** Comprender al hombre. Introducción a una antropología filosófica, Sígueme, Salamanca, 1969.
- JUSTICIALISMO EN ARGENTINA: LA IDEOLOGÍA POLÍTICA DE JUAN DOMINGO PERÓN,** Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Texas, Austin Texas (s.f.).
- KANT, I.** Crítica del juicio, Porrúa, México, 1981.
- , -. Crítica de la razón pura, Alfaguara, 6ª edición, 1988.
- , -. Crítica de la razón práctica, Losada, Buenos Aires, 5ª edición, 1990.
- , -. Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Espasa-Calpe, Madrid, 2ª edición, 1963.
- KARIZ, F.** La guerra secreta en México, Era, México, 1982.
- KRAUZE, E.** Caudillos culturales de la revolución mexicana, Siglo XXI, México, 1976.
- KAUFMANN, W.** Hegel, Alianza Editorial, Madrid, 4ª edición, 1985.
- KIERKEGAARD, S.** Temor y temblor, Losada, Buenos Aires, 1968.
- KOLAKOWSKI, L.** Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores, Alianza Editorial, Madrid, 2ª edición, 1985.
- KUHN, T.S.** La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México, 1971.
- IAS CASAS, B. de.** De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, FCE, México, 1975.
- LABARRIERE, J.-P.** La "Fenomenología del espíritu" de Hegel. Introducción a una lectura, FCE, México, 1985.
- LAERCIO, D.** Vidas de los filósofos más ilustres, seguida de Vidas de los sofistas por Filostrato, Porrúa, México, 1984.
- LAÍN ENTRALGO, P.** Teoría y realidad del Otro, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- LANDGREBE, L.** Fenomenología e historia, Monte Avila editores, Caracas, 1975.
- LEVINAS, E.** De l'existence a l'existant, Editions de Revue Philosophique, Artuad, París, 1947.
- , -. En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, París, 1967.
- , -. De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987.

- , -. Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro, Trilce, Valencia, 1993.
- , -. Ética e infinito, Visor, Madrid, 1991.
- , -. Humanismo del Otro hombre, Siglo XXI, México, 1973.
- , -. El tiempo y el Otro, Paidós, I.C.E./U.A.E., Barcelona, 1993.
- , -. *Theorie del'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, París, 3ª edición, 1970.
- , -. *Quatre lectures talmidiques*, Editions de Minuit, París, 1968.
- , -. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2ª edición, 1987.
- , -. "Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie" en *Revue Internationale de Philosophie* (París), n. 126 (1978), pp. 292-511.
- , -. "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica" en *Cahiers de Royaumont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 88-99.
- LEFEVRE, F. *L'itineraire philosophique de M. Blondel*, Spes, París, 1923.
- LLOYD, G.E.R. "El tiempo en el pensamiento griego" en Ricoeur-Larro (eds.), *Las culturas y el tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- LUBAC, H. de (ed.). *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence commentée*, Beauchesne, París, 1965.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- , -. *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo México, 1969.
- , -. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1985.
- LUNA, F. *De Perón a Lanusse (1943-1973)*, Planeta, Barcelona, 1977.
- LUHMANN, N. *Teoría de sistemas*, Alianza-UIA, Madrid, 1981.
- LYOTARD, J.-F. *La condición posmoderna*, Rei México, 1990.
- , ----. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Galisa, Barcelona, 1990.
- MACQUARRIE, J. *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 1985.
- MARITAIN, J. *La persona y el bien común*, Club de lectores, Buenos Aires, 1982.
- MARCEL, G. *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- MARCUSE, H. *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983.
- , -. *Ética de la revolución*, Taurus, Madrid, 1969.
- , -. *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1969.
- , -. *El hombre unidimensional*, Planeta Agostini, Barcelona, 1967.
- , -. *El marxismo soviético*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.
- , -. *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 3ª edición, 1976.
- , -. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- , -. *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1975.
- MARQUINEZ ARGOTE, G. *En torno a Zubiri*, Studium, Madrid, 1965.
- MASSSET, P. *El pensamiento de Marcuse*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972.
- MARX, K. *El Capital*, Siglo XXI, México, 14ª edición, 1984.
- , -. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 16ª edición, 1989.
- , -. F. Engels. *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.
- , ----. *Obras fundamentales*, FCE, México, 1982.
- McCLELLAND FOSTER, G. *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, Xalapa, Veracruz, 1962.

- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.
- MEITZGER, A. "La situación presente de la fenomenología" en *Revista de Occidente* (madrid), n. 65 (1928), pp. 178-204.
- MICHEL, A. "El judaísmo y la sabiduría" en *Historia de la filosofía* 3. Del mundo romano al Islam medieval, Siglo XXI, México.
- MILLÁN ALFOCEA, S. "Sein und Zeit: una metafísica de la violencia" en *Lectura de Heidegger*, PPU, Barcelona, 1991.
- MORENO HEREDIA, E. *El pensamiento social del peronismo*, Documentos, Buenos Aires, 1966.
- MORENO, M. *Hacia una bibliografía de la Filosofía de la Liberación*, tesis doctoral, España, 1993, inédita.
- MURALT, A. de. *La idea de la fenomenología*, UNAM, México, 1963.
- NEHER, A. "El concepto del tiempo y de la historia en la cultura judía" en Ricoeur-Larre (eds.), *Las culturas y el tiempo*.
- ORONA, J.V. *La dictadura de Perón*, Colección ensayos políticos-militares, n. 4, Buenos Aires, 1970.
- PARISÍ, A. *La problemática de la cultura en América Latina. Ensayo de aproximación*, Bonum, Buenos Aires, 1974.
- PINTOR RAMOS, A. *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1978.
- PLATÓN. *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1982.
- PLOTINO. *Eneada*, I, Aguilar, Buenos Aires, 1965, II, Buenos Aires, 1972, III, Buenos Aires, 1973, IV, Madrid, 1973, V, Buenos Aires, 1975.
- PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- , -. *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984.
- POPPER, K.R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- QUASTEN, J. *Patrología*, BAC, Madrid, 1962-1965.
- REVOLUCIÓN Y GUERRA: FORMACIÓN DE UNA ÉLITE DIRIGENTE EN LA ARGENTINA CRIOLLA, Siglo XXI, México, 1979.
- RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 8ª edición, 1990.
- , -. *Hermenéutica y estructuralismo*, Editorial Megalopolis, Buenos Aires, 1978.
- , -. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- , -. *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.
- ROIES, A. *Lectura de Marx por Althusser*, Editorial Laia, Barcelona, 1974.
- ROUQUÉ, A. et al. *Argentina hoy*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1982.
- RUIZ BUENO. *Padres apologistas griegos*, BAC, Madrid, 1954.
- RUIFO, J. *El llano en llamas*, FCE, México, 1983.
- SALAZAR BONDY, A. *La cultura de la dependencia*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966.
- , -. *¿existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 9ª edición, 1985.
- , -. *Sen tido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano. The meaning and problem of Hispanic philosophic thought*, University of Kansas, Kansas, Ka., 1969.
- SÁNCHEZ MECA, D. *Martin Buber. Fundamento existencial*, Herder, Barcelona, 1984.
- SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963.
- , -. *El ser y la nada*, Alianza Editorial-Losada, México, 1990.
- SCANNONE, J.C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

- , ---. Sein und Inkarnation -Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondel, Freiburg-München, 1968.
- , ---. Sabiduría popular; símbolo y filosofía (no tengo la ficha completa a la mano pero la obra se encuentra en el COLMEX).
- SCHMIDT, A. "El principio esperanza" en *En a favor de Bloch*, pp. 65-78.
- SCHULER, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1933.
- SELSER, G. *El Onganiato, la espada y el hisopo*; C. Montana, Buenos Aires, 1973.
- SERVET, M. *Restitución del cristianismo*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
- , -. *Treinta cartas a Calvino. Senta signos del Anticristo. Apología de Melancton*, Editorial Castalia, Madrid, 1981.
- STRASSER, S. "Buber und Levinas. Philosophische besinnung auf einen Gegensatz" en *Revue Internationale de Philosophie* (París), n. 126 (1978), pp. 212-225.
- STEGMÜLLER, W. *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Nova, Buenos Aires, 1967.
- SUDAR, P. El rostro del pobre "inversión del ser" y revelación del "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica, Ediciones de La Facultad de Teología de la U.C.A., Editora Patrai Grande, Buenos Aires, 1981, con una bibliografía completada y revisada por Emmanuel Levinas.
- TATARKIEWICZ, W. "Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl" en *Cahiers de Royaumont: Husserl*, pp. 21-29.
- TRESMONTANT, C. *Estudios de metafísica bíblica*, Gredos, Madrid, 1961.
- , -. *La crisis modernista*, Herder, Barcelona, 1981.
- , -. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid, 3ª edición, 1964.
- , -. *La metaphysique du Christianisme et la crise du trizieme siecle*, Seuil, París, 1964.
- , -. *Orígenes de la filosofía cristiana*, Editorial Casal I Vall, Andorra, 1963.
- THEBAUT, C. "La Escuela de Frankfurt" en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética 3.*, pp. 441-480.
- UREÑA PASTOR, M. *Ernst Bloch ¿un futuro sin Dios?*, BAC, Madrid, 1986.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 3ª edición, 1990.
- , -. "Metafísica, violencia y secularización" en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 63-88.
- VAZQUEZ MORO, U. *El discurso de Dios en la obra de Emmanuel Levinas*, Publicaciones de la Universidad Pontificada de Comillas, Madrid, 1982.
- VILLORO, L. "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana" en *Prometeo* (México), n. 7 (1981), pp. 23-38.
- VITORIA, F. de. *Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.
- WAELEHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, UAP, México, 2ª edición, 1986.
- , -. ---. *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haya, 1961.
- WALZER, M. *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1994.
- WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial, Siglo XXI*, México, 1979, t. 1.
- WILD, J. "La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas" en *Cahiers de Royaumont: Husserl*, pp. 239-256.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza Editorial, 2ª edición, Madrid, 1991.

- WOMACK, J. *Zapata y la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1962.
- ZEÁ, L. *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- , -. "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana" en *Dianoia* (México), n. 20 (1974), pp. 172-188.
- , -. "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" en *Stromata* (Buenos Aires), n. 4 (1973).
- , -. *El positivismo en México*, FCE, México, 1989.
- ZUBIRI, X. *La inteligencia sentiente*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980.
- , -. *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.