

"La humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo, en los instantes más liberados de la preocupación que la existencia toma de esta existencia misma, no tiene en su claridad más sombra que aquella que le viene de la miseria de los otros". (E. LEVINAS, "La proximidad", 1971, p. 396.)

PALABRAS PRELIMINARES

El presente trabajo tiene dos partes. La primera es una conferencia que dicté de viva voz, y por ello su estilo oral (no es un texto sino un *discurso hablado*), en agosto de 1971 en una "Semana Académica" en la Universidad del Salvador en Buenos Aires, y que apareció en la revista *Stromata* (Buenos Aires) , 1/2 (1971) , pp. 3-39, bajo el título: "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana". La segunda parte es una investigación efectuada por mi colega y discípulo, el licenciado Daniel E. Guillot, y presentada en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) como trabajo de seminario o pretesis para su doctorado en filosofía. Se trata de una lectura de las obras filosóficas de Emmanuel Levinas, con sentido cronológico, siguiendo una línea directriz. No existe todavía un trabajo de tal tipo realizado en tomo al pensamiento del tan original pensador contemporáneo.

He pensado que ambos trabajos se complementan y, en su origen, convergen hacia una misma temática. El trabajo de Guillot sobre la filosofía de Levinas y mi conferencia sobre la liberación latinoamericana muestran, ambos, un intento de superar la ontología europea y abrir el camino hacia una meta-física de la exterioridad, del Otro, del pobre, de un pueblo que oprimido clama por su liberación. La segunda parte es más abstracta y estrictamente filosófica en su nivel analógicamente universal; la primera parte es más concreta y muestra el *cómo* puede continuarse el discurso filosófico de Levinas desde América latina. De todas maneras, como podrá verse, nuestro pensar y el de una generación naciente de jóvenes filósofos argentinos y latinoamericanos se distingue radicalmente del discurso levinasiano. Querríamos mostrar la convergencia y divergencia de dichos intentos de un pensar desde la justicia (o mejor: desde la injusticia) y no desde la ideología vigente.

Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido (es el pasaje del capítulo II al III de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ya

anunciada en el §11 de *La dialéctica hegeliana*, otra obra de esa época) .Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que "el Otro" (*Autrui*) pudiera ser "un indio, un africano o un asiático". "El Otro" de la totalidad o el "mundo" europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas "a la mano", instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la "Voluntad de poder europea" (y después ruso-norteamericana). Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al "centro", positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto.

Pero lo que meta-físicamente me iba alejando de Levinas es algo más grave. El gran filósofo de Nanterre describe magistralmente -siguiendo los pasos de Rosenzweig- la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, y, sin embargo, no logra terminar su discurso, Me explico. El cara-a-cara originario, como bien lo entendió Levinas contra la fenomenología todavía intuicionista, es la del *éros*, de un varón ante la mujer. Pero ya aquí la mujer es descrita como pasividad, como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su descripción aliena la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia. Sin liberación de la mujer Levinas puede hablar del hijo, pero, por su parte, queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo, es decir, lo que Paulo Freire llamaría la liberación del oprimido. Sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político. Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. "El Otro" interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo

de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, "servicio" (*hobadáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia. 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", tal como Rosenzweig la describía al meditar la salida (éxodo, liberación) del pueblo judío de la esclavitud de Egipto. Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el "nuevo orden" (del que nos habla Rosenzweig). Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones. Desde el cara-a-cara Levinas puede criticar una erótica, una pedagógica o una política totalizada, ontológicamente fundándose sobre "lo Mismo". El Otro se presenta *como absolutamente* otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprendible, es incommunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable. Es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogos. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. "El Otro" posee la exterioridad propia de la persona (en griego rostro) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de la liberación, llegan a comunicarse históricamente.

En el presente latinoamericano esta cuestión es de extrema urgencia. Se manejan cotidianamente categorías tales como "sistema", "pueblo", "clases», etc. ... Sólo desde una meta-física de la alteridad o la liberación, que supere la ontología ideologizante en vigencia, se pueden clarificar operativamente todas esas nociones. Creemos que tal es hoy la tarea de la filosofía latinoamericana, solidarizarse con el camino que ya recorre un pueblo oprimido en búsqueda de una auténtica liberación latinoamericana.

ENRIQUE D. DUSSEL