

## SEGUNDA PARTE

### *LA CRITICA A LA ONTOLOGIA DE LA TOTALIDAD Y EL METODO DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION PERSONALISTA*

CAPÍTULO IV: LA ONTOLOGÍA DE LA TOTALIDAD VENUS META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD.

CAPÍTULO V: LA CRÍTICA DE LOS POSTHEGELIANOS A LA ALIENACIÓN DEL OTRO.

CAPÍTULO VI: LA CRÍTICA A LA COSIFICACIÓN DEL "OTRO" POR PARTE DE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL: LOS PERSONALISTAS DE RELIGIÓN JUDÍA.

CAPÍTULO VII: EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE DUSSEL: LA "ANA-DIALÉCTICA".

#### IV. ONTOLOGIA DE LA TOTALIDAD VERSUS META-FISICA DE LA ALTERIDAD

La filosofía occidental ha sido definida por Levinas como una "ontología". Dussel, siguiendo esta intuición inicial del personalista judío, ha cimentado su propia filosofía en un intento de des-trucción de esta ontología, en tanto que, como veremos, ejerce violencia -sobre el Otro, al cosificarlo, reduciéndolo a ente, a cosa-a-la-vista. Aquí nos tropezamos con una de las mayores aportaciones que Dussel ha realizado filosóficamente, al mismo tiempo que este discurso viene marcado con una manifiesta ambigüedad: y ello sobre todo por una simplificación, que es la misma que realiza Levinas: reducir *toda* la filosofía occidental a "ontología", al mismo tiempo que reducir *toda* la ontología a cosificación. Sin embargo, es conveniente exponer su pensamiento antes de sacar conclusiones que pudieran ser precipitadas. Nos embarcamos, entonces, en lo que constituye el meollo "des-tractivo" o crítico de la FL dusseliana, que adquiere aquí un grado de complejidad difícilmente comparable con otro aspecto de su reflexión filosófica. El momento "cons-tractivo", por el contrario, para Dussel, lo constituye su formulación de la "meta-física" de la "exterioridad", en términos personalistas y éticos: La exterioridad es el Otro, que se revela en su rostro sufriente y que exige su liberación.

Como en todo el trabajo que estamos realizando, no nos limitamos, ni mucho menos, a exponer simplemente el pensamiento de Dussel, sino que, además, ejercemos sobre él la crítica cuando lo creemos conveniente. De esta forma no exponemos, sino que además desarrollamos, intentando clarificar lo más posible la filosofía de nuestro autor, al mismo tiempo que buceamos en las influencias que Dussel recibe de otros, viendo en qué medida han condicionado su propio pensamiento. Veremos que sigue patente la omnipresencia de Levinas en nuestro filósofo latinoamericano. Asimismo nos acercaremos al intento de "des-trucción" que realiza Heidegger sobre la ontología occidental, a la vez que, en ese contexto nos aproximaremos al método fenomenológico husserliano, que tanto influye en Heidegger. Dussel, sin embargo, se sirvió de la concepción zubiriana de la "realidad" como previa al "ser" (Zubiri versus Heidegger) para avanzar sobre la ontología del alemán. También ofreceremos nuestra visión acerca de la asunción del método fenomenológico por parte de Dussel.

##### 1. TOTALIDAD

El vocablo "totalidad" es utilizado por muchos autores a lo largo de la historia de la filosofía, y en sentidos a menudo muy dispares. Pero en términos generales, hace relación a la corriente de pensamiento que transcurre de Kant a Marx, pasando por Hegel. Como es conocido, Sartre ha desarrollado, al mismo tiempo que criticado con profundidad, esta categoría, siendo su influencia en Dussel patente y ha sido reconocida explícitamente por él<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase lo que hemos escrito en la *Biografía* de nuestro autor en este sentido donde mostramos la importancia para Dussel de obra *Critique de la Raison Dialectique*, I, Gallimard, París, 1960. Esta obra está precedida de la obra *Question de Méthode*.

Para el filósofo argentino la proximidad interhumana se establece en la relación inmediata persona a persona, en el cara a cara. Con los entes de la naturaleza no se da la proximidad, sino lo que Dussel denomina "proxemia". De forma que el hombre también se aproxima a los entes, las cosas, los objetos, que se nos aparecen en una multiplicidad enorme. Pero estas cosas son momentos particulares que forman un sistema de "una totalidad que los comprende, los abarca, los unifica orgánicamente" (FL. 2.2.1.2). Los entes están "puestos con", esto es, com-puestos (el "*systema*" griego).

La proxemia o la relación del hombre hacia los entes (si se puede llamar a esto "relación"), es lo *óntico*. En cambio, el nivel de la totalidad, de la globalidad sistemática, sea del sentido que sea (político, cultural, cosmológico. ...) es para Dussel lo ontológico. De los entes individuales se ocupa la "razón hermenéutica" y analítica; de la totalidad se ocupa la "razón dialéctica". Desde esta perspectiva, la exterioridad o alteridad meta-física, personal, será objeto de la razón analéctica o de la liberación -y no de la razón dialéctica-, que es además práctica y poiético-productiva<sup>2</sup> y si a la totalidad la piensa el método dialéctico, también corresponderá a este método poner en cuestión y en entredicho la misma totalidad. Dussel se refiere, en este sentido, al método analéctico o ana-dialéctico, o "dialéctica positiva".

### 1.1. El "mundo" y el "cosmos"

Las cosas que nos rodean no lo hacen caóticamente, sino formando un mundo u horizonte de la cotidianidad en donde vivimos. Mi mundo es una totalidad de sentido, no es una mera adición de los entes reales (el cosmos), sino de entes con sentido. La ontología considera que el mundo es "lo primario", en donde el hombre es ser en el mundo. Por el contrario la *FL* personalista de Dussel considera que lo primero es la proximidad metafísica. interpersonal. El mundo como totalidad hace referencia al "límite de límites" (*FL* 2.2.2.2). Es el horizonte de posibilidad del sentido de los entes. El mundo es la totalidad fundamental, la "totalidad de totalidades". Kant y Wittgenstein indicaron en este sentido que el mundo no puede ser "objeto" ni "hecho", pues indica el horizonte dentro del cual todo ente (objeto o hecho), cobra su sentido. De esta forma el mundo es la totalidad fundamental, la referida totalidad de totalidades, esto es, una meta-totalidad en el sentido de supra-totalidad.

<sup>2</sup> Aunque utilizamos, como Dussel, indistintamente las voces "exterioridad" y "alteridad", no son estrictamente sinónimas, en tanto que la primera es una metáfora geográfica: el Otro como distinto, exterior, "más-allá" del sujeto cognoscente, mientras que "alteridad" hace referencia a la "suidad" del Otro, a su propiedad personal específica. En este sentido "alteridad" dice más del Otro que "exterioridad".

<sup>3</sup> Como para Heidegger, en el cual el concepto de "mundo" (*Welt*) es estrictamente dialéctico, en tanto que dicho método se esfuerza por situar ontológicamente toda cosa o ente que se me aparece "ónticamente", en tanto que refiere el objeto o instrumento (óntico) "a la mano", a su fundamento (al ser, lo ontológico). Esto es lo peculiar de este método dialéctico. Así, por ejemplo, cuando Marx se cuestiona por el dinero, la producción o sus medios, lo hace también desde la perspectiva del fundamento del ser del capital (que es la esencia del capitalismo), descubriendo las relaciones de dominación entre el capitalista y el obrero (como "trabajo vivo") en donde percibe lo que denomina la "misteriosa esencia" (*mysteriöses Wesen*) del capital, su fundamento, su "ser": MARX. K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie [Manuskript 1861-1863]*, MEGA. III/2, 1980, p. 2163, línea 11; citado por Dussel, *EC*, p. 261. n. 39.

Dussel advierte, y es preciso tenerlo muy presente, que cuando se refiere a la totalidad sin mayores explicaciones, se refiere al *mundo* (FL 2.2.2.2). Para nuestro autor el *cosmos* es la totalidad de entes reales conocidos o no por el hombre (astros, animales. etc.). En cambio *mundo* designa la totalidad de sentido (de entes reales, posibles o imaginarios incluso) comprendidos por el hombre en su horizonte de relación. Sin hombre, entonces, hay "cosmos", pero no hay "mundo". Antes de la aparición biológica y cognoscitiva del hombre, había cosmos, pero sólo cuando aparece aquél hay propiamente mundo, como una realidad dada en el horizonte mayor del cosmos.

La totalidad es *este mundo* concreto, histórico, dado, fáctico, y muchas veces es sinónimo de *status quo* social, filosófico, político, etc.. A la totalidad se le opone la *exterioridad*, la alteridad, como lo no dado, lo nuevo, lo no vigente, lo que está fuera (más allá) del sistema de la totalidad dicha: el Otro, el pobre, el excluído del orden vigente del sistema imperante injusto o de la comunidad de la comunicación de las actuales éticas del discurso<sup>4</sup>. Comprender la totalidad significa *acercarse* a la realidad entendida como una estructura dialéctica, en donde es posible comprender cualquier tipo de hechos. La yuxtaposición de los hechos no constituye aún la totalidad. pues el conocimiento de la realidad como totalidad, como un todo, exige la comprensión de los hechos del todo dialéctico como partes integrantes y estructuradas en el todo<sup>5</sup>.

El mundo es el sistema de sistemas, es decir, se trata de un meta-sistema, en el interior del cual tiene lugar una diversidad de sistemas culturales, políticos, filosóficos, económicos y otros. Si consideramos al mundo como sistema, serán subsistemas; si lo definimos como sistemas, el mundo será un metasistema. Dussel prefiere lo primero, aunque esto no significa, estrictamente, que el mundo sea una parte del cosmos. Hay *cosas* en el mundo; el mundo es donde el hombre comprende las cosas. El realismo ingenuo piensa el "cosmos" como única realidad, mientras que el idealismo considera el "mundo" como realidad única. "Contra el idealismo afirmamos que el cosmos es anterioridad real parcial; contra el realismo afirmamos que el mundo es una nota real del hombre y por ello aun los entes imaginarios son objetos con sentido" (FL, 2.2.3.4). Para Dussel "el idealismo (como el de Sartre) afirma el mundo y la conciencia como lo primero y confunde el cosmos real 'con la naturaleza mundana' (FL, 4,1.2.1). La Filosofía de la Liberación intenta superar la falsa dualidad realismo-idealismo afirmando la anterioridad real del cosmos (el *ordo realitatis*), pero también el a priori existencial del mundo, en el *ordo cognoscendi*, así como la hermenéutica puramente economicista de la naturaleza en el *ordo operandi*.

Para la F.L. en tanto que es una ética personalista que parte de la realidad Existente, es fundamental percatarse de la situación histórica *desde donde* parte la praxis de

---

<sup>4</sup> Haciendo referencia a cómo la subjetividad percibe su propio mundo, dice Dussel: "El ser humano, la Totalidad de la humanidad, el horizonte antropológico llega hasta los muros de la ciudad: ni los bárbaros ni los orientales son hombres. La *helenicidad* es el fundamento ontológico del mundo humano" (FEL, IV, 52). A esto nos hemos referido ampliamente en el capítulo que dedicamos a la Filosofía de la Liberación como "Filosofía de la barbarie".

<sup>5</sup> Sobre esto ha reflexionado con lucidez Karel Kosík, en su obra *Dialéctica de lo concreto*, (Grijalbo, México, 1967). De esta obra dice Dussel que se trata posiblemente del "mejor análisis de la 'totalidad' concreta y abstracta": UMLL, p. 309.

liberación. Se toma como punto de partida el "mundo", comprendido como sistema inmoral, idolátrico, fetichizado. Un mundo que se ha dado a sí mismo una moral que le permite tranquilizar su conciencia (moral, no ética, en sentido dusseliano) al considerar las prácticas, establecidas en su sistema, dadas, como "buenas" . Su propio fin, el de su peculiar proyecto, al totalizarse y absolutizarse, fetichizándose, se confunde y se presenta como el fin y su bien es considerado el bien<sup>6</sup>. Cuando se piensen y hagan temáticas las leyes morales se considerarán "naturales" -como la eugenesia platónica, el esclavismo aristotélico, el machismo de la filosofía medieval, etc. Para el capitalismo, en este sentido, la propiedad privada se erige frecuentemente "natural", subordinando el bien común {el de todas las personas} al propio, confundiendo el "bien común" con el "interés común" (el de unas cuantas personas)<sup>7</sup>. O también, por ejemplo, considerando el bien del partido político totalitario (pensamos en el partido nazi alemán, el fascista italiano, en el comunista de la antigua URSS o incluso el de la actual Cuba) como absoluto, relegando a los campos de exterminio, a Siberia o a las cárceles, a todo el que se oponga a la autodivinización "natural" de la supuesta superioridad racial o a los intereses del futuro y nunca logrado paraíso comunista, ario, fascista o como demonios se le denomine. Así hay que entender la totalización y el fetichismo.

### 1.2. La influencia de Sartre en Dussel

La influencia que Dussel recibe en su reflexión sobre la totalidad es, a nuestro juicio, obra principalmente de dos autores: Sartre y Levinas, estando al fondo, como objeto de crítica, buena parte de la filosofía occidental, desde Aristóteles hasta Hegel. En efecto, Dussel analiza la obra antes citada de Sartre, donde éste emprende una revisión de las tesis centrales de su obra *El ser y la nada*, para adaptarse a las exigencias de una teoría de la praxis, concepto capital tanto de Marx<sup>8</sup>, Sartre, Dussel y tantos otros. En la *Crítica de la razón dialéctica* el

<sup>6</sup> La tesis doctoral en filosofía de Dussel estudió la "inconsistencia teórica del bien común", que corresponde a "la inconsistencia del ser intramundano, infralunar" tal como es tematizado por la ontología griega. Frente a esta ontología deberá postularse un "más allá del ser", como el pensado por Levinas. Para Dussel, en fin, la filosofía griega y su concepto del ser nunca podrá superar la totalidad, concebida como "monismo trascendental: el ente es asumido (...) en la Totalidad divina y neutra de la physis": *HH*, p.45.

<sup>7</sup> Dussel recuerda que "en la tradición hebrea y cristiana, de los Padres de la Iglesia, papas y del mismo Tomás de Aquino, el préstamo a interés era considerado contra natura" y condenado como tal. "Sin embargo, desde Calvino y John Knox, todos aceptaron esta práctica. De igual manera, es contra natura producir instrumentos para matar al prójimo: las armas, y, sin embargo, países cristianos son los primeros productores de estos medios antivida": *EC*, p. 172.

<sup>8</sup> En su *FEL*, cuando todavía Dussel no conocía a fondo la obra de Marx pensaba que "la categoría de Totalidad es la última del pensar de Marx": *FEL*, II, p. 215. Y antes había afirmado: "No puede extrañarnos que en la obra madura de Marx, *Das Kapital* (comenzada en 1867), aparezca la doctrina del valor como fundamento de toda la economía política. La obra de Marx tuvo siempre una misma ontología por fundamento de sus interpretaciones, desde su juventud hasta su muerte. Puede haber una 'ruptura epistemológica' (de la filosofía a la economía política), pero no hubo 'ruptura ontológica'" (Ibid., p. 45). Tras su lectura exhaustiva del pensador de Tréveris. Dussel afirmará, como veremos, que la categoría suprema de su pensamiento es la de "trabajo vivo", esto es, la persona misma del trabajador. En este sentido, en quien sí hubo, una "ruptura" fue en el mismo Dussel, en relación a la hermenéutica que realiza del pensamiento de Marx, al considerarle un "ético" e incluso un "personalista", como

pensador existencialista francés analiza las posibilidades de rebasar las situaciones objetivas históricas dadas<sup>9</sup>. El contexto en el que Dussel recurre al pensamiento de Sartre es el del intento de superación de la dialéctica hegeliana: "sólo queremos resumidamente atenernos a nuestro tema: la dialéctica", dice Dussel cuando se propone comentar esta obra de Sartre<sup>10</sup>. En esta obra el Sartre "moderno" y defensor de la subjetividad que se muestra en las páginas de *El ser y la nada* (1943) ha dejado paso a un pensar más crítico con respecto a Descartes y Hegel. El análisis que Sartre efectúa se centra en el horizonte del "mundo", con una clara influencia del Heidegger de *Sein und Zeit*.

Y ves Jolif, al que Dussel cita en diversas ocasiones y en quien se apoya a menudo, indica, enlazando con este concepto de "proyecto" (tan importante para Dussel) que "pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma [...] como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la Totalidad no puede jamás llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente abierta, un proceso siempre en curso"<sup>11</sup>. En efecto, para Sartre la razón dialéctica debe concebirse en el interior de una experiencia cotidiana, dotada de universalidad y necesidad (contenidas para él en toda experiencia) y que, sin embargo, la sobrepasa. La totalidad no hace referencia a una totalización abstracta, sino concreta, histórica, y ello a pesar de su carácter de universalidad.

El hombre experimenta la dialéctica como un poder "enemigo" y por otra parte el mismo hombre realiza esa dialéctica<sup>12</sup>. La razón dialéctica es así la razón de la historia y esta contradicción debe vivirse también dialécticamente. El hombre experimenta esta dialéctica

---

mostraremos. Pero una cosa es que exista tal ruptura en la interpretación dusseliana de Marx y otra es que la haya habido en el mismo Dussel: pensamos que en lo primero sí la hubo, pero no en lo segundo, por la sencilla razón de que Dussel interpreta a Marx desde la concepción personalista previa de nuestro filósofo, que hace ver en muchos textos marxianos un personalismo.

<sup>9</sup> Cf. SARTRE, J.P. *Op. cit.*, p. 64. Aquí el "proyecto" es concebido como "la unidad dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo".

<sup>10</sup> DUSSEL, E. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, p. 137.

<sup>11</sup> JOLIF, Y. *Comprendre l'homme*, Ed. Cerf, París, 1967, p. 210. Yves Jolif profesor de Dussel. A él debe mucho. Hablando de él, dice nuestro autor: "Fue muy importante en el diálogo entre cristianos y marxistas. Habló del concepto de 'trascendencia' en el pensamiento de Marx de una manera extraordinaria. Era un hombre muy inteligente, muy preparado y de una gran apertura crítica. El problema de la dialéctica yo lo entiendo gracias a él. Después Sartre me abrió el acceso directo a Hegel": *Entrevista*, p. 13. También reconoce aquí que Jolif permitió entender a Merleau-Ponty, el cual a su vez le introdujo de lleno en el método fenomenológico.

<sup>12</sup> Acerca de la filosofía nietzscheana Dussel expresa que la identidad es lo originario y se identifica con la totalidad, que es recuperada como su resultado y como absoluto. De esta forma "Nietzsche, quizás de la manera más genial en la modernidad, expresa la coherencia de esa Totalidad 'cerrada'". En la experiencia "casi mística" que tuvo en los Alpes, Nietzsche descubre una experiencia esencial, que es objeto de análisis presente en todo su pensamiento y en especial en *Así habló Zaratrustra*, esto es, que "todo es uno". Y si todo es uno, el único movimiento posible es 'el eterno retorno de lo igual' o mejor de 'lo mismo'. Nietzsche experimenta la totalidad como movida por la 'voluntad del poder', y detrás de la misma está la totalidad. Por ello concluye el filósofo de la liberación que la filosofía en Latinoamérica "debe comenzar por hacer una crítica a la Totalidad como totalidad", en tanto que en el Tercer Mundo aparece la "voluntad dominada" como opuesta a la "voluntad de poder", como su contradictoria, postulando la "voluntad de servicio" a la persona del otro, del pobre, del despreciado por Nietzsche y del que postula su desaparición para dar lugar al supuesto "superhombre": *LLEL*, pp. 20-21.

en cuanto la hace y la hace en tanto que la experimenta<sup>13</sup>. La dialéctica es así una especie de "lógica viviente de la acción", y no puede reducirse a las leyes deterministas formuladas por el materialismo dialéctico de Engels. El carácter básico de la dialéctica sartriana es el de ser una *totalización*, siempre en camino de hacerse. La dialéctica no es nunca una totalidad semejante a la de una sinfonía musical, dice Sartre, sino más bien un residuo "práctico-inerte" de la totalización. "La dialéctica es actividad totalizadora; no tiene más leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y éstas conciernen evidentemente a las relaciones de la unificación con lo unificado, es decir, los modos de la presencia eficaz del devenir totalizante a las partes totalizadas"<sup>14</sup>. Estas "partes totalizadas" son, para Sartre, las personas, o mejor, los individuos, concebidos como "agentes prácticos", que son quienes hacen la dialéctica, en tanto agentes, mediante el proyecto de la praxis. Esta praxis individual es denominada como "dialéctica constituyente". El resultado de la suma de las praxis individuales es la praxis común, denominada "dialéctica constituida" (que viene a ser equivalente a la conciencia social). En Sartre, entonces, la praxis es un proceso que "va teniendo unas 'paradas' estacionales en las totalidades hechas: es el mundo de lo estático, de la esencia, etc., que Sartre denomina la Antidialéctica"<sup>15</sup>. Para Sartre la totalidad posee un carácter estático, en contraposición a la "totalización", que concibe dinámica y dialécticamente. La totalidad es un principio que regula la totalización, mediante la praxis.

De esta manera la dialéctica es la praxis (identificada con la conciencia), tanto individual como colectiva, mientras que en la antidialéctica el pensador francés incorpora el "ser", la "materia" y lo "práctico-inerte" (la "materia obrada", la necesidad, la opacidad, lo pasivo, la totalidad hecha, etc.). El proceso de la totalización dialéctica es la necesidad de dicha totalización en tanto alcanzada y asumida por los individuos en su acción espontánea, en su praxis. La historia es concebida, en este sentido, como la totalización de todas las posibles totalizaciones, esto es, como "totalización inteligible y sin apelación"<sup>16</sup>. En referencia ahora a la política, Dussel afirma que la totalidad política vigente -como en cualquier sistema concreto- es el fruto de un tortuoso proceso de destotalizaciones de anteriores organizaciones concretas (Cf. FEL. IV. 37). La dialéctica así entendida es una ley de totalización, que posibilita que exista una historia, tejida por la suma de los actos de todos los individuos. Dussel indica que "la dialéctica -en el sentido sartriano- sólo se cumple en el nivel de la praxis, a la que se denomina 'dialéctica real' para diferenciarla de la, dialéctica del pensar o metódica. El horizonte del mundo es, efectivamente, siempre en función de fundamentación práctica"<sup>17</sup>.

La influencia explícita de estas ideas de Sartre en Dussel es clara, en particular en la insistencia en la importancia de la praxis, pero también al acentuar la importancia del "proyecto" histórico. El mundo aparece en la pluma sartriana no como una totalidad clausa, fija, inamovible, estática, sino como "totalizándose" dialéctica y dinámicamente. La historia está,

<sup>13</sup> Cf. SARTRE, J.P. *Op. cit.*, pp 130-131.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 139-140.

<sup>15</sup> SANGUINETI, J.J. *Jean Paul Sartre: Crítica de la Razón Dialéctica y Cuestión de Método*, Magisterio Español, Madrid, 1975, p. 78.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 754.

<sup>17</sup> *La dialéctica hegeliana*, p. 139. Dussel desarrolla esta idea también en su obra inédita *Lecciones de ética ontológica*, edición rotaprint, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1970, § 2. 12 y 18.

por tanto, abierta, no cerrada en una totalidad absoluta y fija. al estilo hegeliano, en la interpretación de Dussel. Desde la influencia samiana, nuestro filósofo puede afirmar que "el hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la Totalidad o cuando cree haberla alcanzado" (*DH*. p. 141.). Indica además -y esto es muy importante- que la totalidad tiende, por propia dinámica interna, a totalizarse, a autocentrarse, a hacer eterno el estado de cosas presente, la totalidad concreta e histórica, temporal. De esta forma pretende incluir en su propia totalidad, en lo Mismo, como diría Levitas, a toda alteridad o exterioridad. De esta forma la totalidad "pretende instalarse para siempre en una insaciable antropofagia" (*FL.2.5.1.2*).

### 1.3. La Totalidad según Emmanuel Levinas

Pero quien más influye en nuestro filósofo es, sin duda, Levitas, como venimos afirmando. En efecto, recordemos que ya el Heidegger de *Sein und Zeit* se propuso superar la ontología y el olvido del ser de la metafísica occidental. ¿Qué significa en él "superar" la ontología? Significa que la *totalidad* de mi mundo es todavía "mi" mundo. E incluso puede ser un "mundo-con", el *mit- Sein*, un mundo "nuestro". Pero el asunto realmente importante, tanto para Levinas como para Dussel, se plantea en estos términos: "¿Es posible pensar un más allá del mundo?"<sup>18</sup>.

No podemos detenernos aquí a desarrollar el peculiar pensamiento de Levinas<sup>19</sup>, de forma que sólo avanzaremos algunas ideas concernientes a la concepción de "totalidad" en su filosofía. Esta categoría la tematiza Levinas alrededor de dos conceptos básicos: la "ontología" y la "totalidad" histórica. La filosofía occidental ha sido, según Levinas, una ontología reductora del Otro a lo Mismo (concebido como "Razón")<sup>20</sup>, mediante la neutralidad de la "comprensión" del ser. La totalidad en tanto que ontología, identifica el ser y el existente, el yo con el Otro, pero dando primacía al primero sobre el segundo<sup>21</sup>. La ontología es, así, una teoría que ejerce violencia sobre el Otro, neutralizándolo y reduciéndolo

<sup>18</sup> Tal es la cuestión que analiza Dussel en FEL I-II, y en multitud de otros lugares. La pregunta referida también está tal cual en muchos pasajes. Cf. *IFL*, p. 79.

<sup>19</sup> Véase para una mayor exposición, el capítulo que dedicamos a su filosofía, en este mismo trabajo; remitimos a él para completar lo que aquí sólo esbozamos. Una breve exposición de la filosofía personalista levinasiana se encuentra en: Díez CUESTA, M. *Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992.

<sup>20</sup> *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff. La Haya, 1968, p. 13. Sobre el concepto levinasiano de "lo Mismo", Dussel piensa que la Totalidad de lo Mismo en la modernidad post-cartesiana no es ya cosmológica, no es física, sino "logo-lógica", entendiendo por "logos" un momento de la persona como subjetividad. Dentro de esta totalidad solipsista (sea como ego o como nosotros incluso) no hay realmente alteridad estricta, pues el otro "queda neutramente incluido en 'lo Mismo, como 'lo otro'. Si ha habido en la modernidad un caso paradigmático de esta inclusión de 'el Otro' en lo Mismo, absoluto ha sido Hegel. Lo ab-soluto sin alteridad es lo absuelto, lo único, lo solitario, lo que no tiene Otro que sí mismo": *FEL*, I. p. 108.

<sup>21</sup> Dussel y Levinas, como mostraremos, caerán en el extremo contrario: para dotar al Otro de la mismidad arrebatada, tanto acentuarán la exterioridad que eclipsarán el yo, cayendo en una postura muy próxima a un "accualismo" que podríamos llamar des-sustancializado.

al Mismo<sup>22</sup>. La filosofía de la modernidad a partir de Descartes presupone una ontología de la totalidad, cerrándose a una meta-física de la alteridad. Y el camino histórico recorrido para ello ha partido de la negación del Otro Absoluto, de Dios (aunque fuera el Dios del medioevo), de modo que el sujeto se queda solo con su propio ego. Pero, además, no sólo se ha quedado solo consigo mismo (en realidad con su pensamiento, escindiendo al hombre en cosa pensante y cosa extensa), sino que ha convertido esa soledad suya en totalidad. Y a pesar de que en el ego cogito cartesiano existe una idea de Dios, el hombre queda encerrado en sí mismo de forma solipsista, clausa, totalizada. Donde los griegos hablaban de la Phycis, la modernidad hablará del yo. El ser es ahora lo constituido y comprendido desde el yo, por el yo y en el interior del yo. La totalidad no es ahora física, sino "una totalidad egótica, un sujeto. El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; el ego cogito es el comienzo del *Ich denke* de Kant y el *Ich arbeite* de Marx, un horno faber; hay diferencias con el tiempo, pero, en realidad son 'lo mismo'"<sup>23</sup>.

La concepción de la "Totalidad", según piensa Levinas, "domina la filosofía occidental", donde se muestra la "faz del ser que aparece en la guerra" que se detecta precisamente "en el concepto de totalidad"<sup>24</sup>. Por su parte, Dussel, con un lenguaje tan apocalíptico como profético indica que la totalidad se traga a la alteridad del Otro, del rostro del otro. Y ello no ya en abstracto, sino también en niveles concretos: la 'totalidad' del macho que utiliza a la hembra (como Cortés a Malinche), la del padre que pretenda negar la propia alteridad del hijo convirtiéndolo en una prolongación de sí mismo, la totalidad del maestro que introduce su mismidad en la mente del alumno, etc. y señala con un verbo lleno de plasticidad: "la totalidad totalizada, cíclope o *Leviathan* en la tierra, mata a cuantos rostros ajenos le interpelan hasta que al fin, después de larga y espantosa agonía, desaparecerá tristemente de la historia no sin antes sellar con injusticias sin números sus últimos días" (FL. 2.5.1.2).

Conocer significa, en este sentido, aprehender el ser despojándole de su propia alteridad. Aquí el otro es despojado de su persona al reducirlo a objeto ante los ojos, a ente arrojado y listo para ser comprendido. Se neutraliza al ente para comprenderlo, esto es, para apresararlo en el interior de lo Mismo. No es una relación con el Otro como otro, sino un reduccionismo del Otro a lo Mismo. De esta forma la misma tematización de la ética y de la libertad humana será un correlato lógico de esta ontología<sup>25</sup>. Esta tematización y

<sup>22</sup> Cf. PEÑALVER, P. "Ética y violencia, Lectura de Levinas", en *Pensamiento* (Madrid), n. 36 (1980), pp. 165-185.

<sup>23</sup> DUSSEL, E. *LLEL*, p. 20. Más tarde Dussel matizará, a partir del decenio de los 80, las opiniones que vierte sobre Marx a mediados de los 70. Sin embargo, lo que aquí sostiene Dussel me parece que está plenamente justificado, pues a éste le falta dar cumplida cuenta del reduccionismo marxiano del hombre a horno Caber, silenciando o posponiendo otras notas que me parecen esenciales en el hombre, entre ellas, su espiritualidad.

<sup>24</sup> Totalidad e Infinito, trad. esp., p. 48.

<sup>25</sup> Dussel advierte que el último horizonte irrespectivo, absoluto, de la totalidad, no puede ser estrictamente ético, y la razón es que la eticidad o incluso la moralidad hacen siempre referencia "a algo otro, pero si no hay sino la Totalidad, el último horizonte de la Totalidad no es ético o moral, sino que simplemente es así: como es" : *FEL*, II, p. 20. De forma que estrictamente hablando no existe, en opinión de Dussel, un bien o un mal ontológico, sino que "sólo hay una estructura fundamental trágicamente inamovible" (...) pues "el fundamento es así, como es y nada más": *FEL*, II, p. 15. Véase el apígrafe que titulamos "Ética versus moral".

conceptualización, inseparables, no devienen en una relación respetuosa y "en paz" con el Otro, sino en su supresión, objetualización y posesión<sup>26</sup> El yo autárquico transmuta al Otro en lo Mismo. La filosofía es, como percibimos en la fenomenología de Husserl, una "egología".

Sabemos que Dussel propone, frente al método dialéctico "negativo", una dialéctica "positiva" o "analéctica": la "ana-dialéctica"<sup>27</sup>. Atreverse a pensar hoy una "analéctica" implica tomar en consideración cómo la dialéctica domina el horizonte mundano y cómo concibe la comprensión del ser, en tanto que asume el pensar esencial "*ou l'identité del concepto en-sí y "para-sí" "comme Idée absolue (chez Hegel): 'le penser qui pense la pensée'"*"<sup>28</sup>. El análisis que enjuicie esta ontología de la identidad (léase la "totalidad") conducirá a constatar la existencia de una filosofía concebida como razón egológica, que enclaustrada en su propio discurso se muestra incapaz de trascender la tematización de su mundo, concebido como el mundo. Dussel considera, respecto al pensamiento de Hegel y en relación directa a la dialéctica entre el siervo y el amo que encontramos en su *Fenomenología*, que en todas las totalidades políticas hay dominadores y dominados, indicando con un lenguaje metafórico, pero "duro", que la concreción de la totalidad política en donde se concreta esa dialéctica, que la misma "se presenta siempre" en la forma: "¿Quién eres tú? No eres mi hermano ni mi pariente, ¿Quién eres? Ahora mismo te mataré" (*FEL, I, 37*). Hegel es el modelo o paradigma filosófico y ontológico a combatir por la FL dusseliana.

El mismo Levitas, cuestionado acerca de la diferencia entre "Totalidad" e "Infinito", considera que en la misma asociación de estos dos vocablos hay una referencia a toda la historia de la filosofía occidental, e indica que la "*historia puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo. Contra esta totalización ha habido en la historia de la filosofía pocas protestas. En lo que a mí me concierne, donde por primera vez he encontrado una crítica radical de la totalidad ha sido en la filosofía de Franz Rosenzweig, que esencialmente es una discusión de Hegel"*"<sup>29</sup>. La Filosofía de la Liberación en la interpretación de Dussel es una enérgica protesta contra semejante reduccionismo. Si la raza de Levinas ha sido perseguida, básicamente en Europa. Latinoamérica "ha sufrido" a Europa, en expresión de Dussel. Es, entonces, la FL, una filosofía de la protesta ante la asunción de lo Otro (el pueblo latinoamericano) en lo Mismo (Europa. para Dussel). Es el problema del eurocentrismo, en

<sup>26</sup> *Totalité et Infini*. p. 16.

<sup>27</sup> Para una completa visión del tema del método de la FL remitimos al capítulo a él dedicado en esta obra.

<sup>28</sup> DUSSEL. E. "Pensée analéctique et philosophie de la libération", en: MARION.J.L. et al., *Analogie et dialectique: essais de Théologie fondamentale*, Labor et Fides, Genève, 1982, p. 93.

<sup>29</sup> LEVINAS, E. *Ética e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, pp. 69-70. Se trata de una entrevista radiofónica con Philippe Nemo. Por su parte Dussel, comentando las recientes investigaciones que muestran que Hegel no es precisamente un reaccionario afirma: "Como latinoamericanos, poco nos importa este salvaje progresista o revolucionario europeo de Hegel, porque nuestra crítica se dirige hacia un más allá de la crítica europea actual. Se trata de criticar la Totalidad misma del *Estado europeo moderno, capitalista, imperial* y, en esto, Hegel se muestra su mejor resultado ontológico" : *FEL, IV*, p. 54.

cuya crítica se ha ocupado el filósofo de México en los últimos decenios. Por nuestra parte, hemos de señalar que si bien Rosenzweig fue el primero en levantar su voz contra esta totalización, a esta voz se unieron otros importantes pensadores, a los que dedicamos atención en este trabajo: M. Buber, F. Ebner, G. Marcel y muchos otros inscritos en la corriente de filosofía personalista.

Los fenómenos totalitarios históricos de la reciente historia europea, y en concreto la persecución nazi a los judíos y el totalitarismo comunista, descansa y encuentra su arquitectura en los pilares teóricos que hemos indicado. Se percibe así la vinculación estrecha entre el totalitarismo político, económico, etc., y la ontología de Occidente. El primado de la ética, postulado por Levitas, se disuelve en la política concreta donde la persona es sometida a la voluntad general, al Todo. Las mismas leyes de la economía expulsan del interior de la totalidad económica a los que no disponen de recursos o a los que no se les deja acceder a ellos. Pero al mismo tiempo que no participan, en cuanto a sus beneficios de esta totalidad económica, están introducidos en su interior como momentos instrumentales, en cuanto que en la transacciones comerciales "el hombre mismo es vendido o comprado"<sup>31</sup>. El Otro-pobre, es así reducido a "nada" con respecto a la toma de decisiones y a los beneficios de tal sistema económico (en tanto que está "fuera" de esa totalidad), pero justo esta reducción a "nada", a "no-ser", para dicho sistema, es frecuentemente el aceite que permite que funcionen los engranajes del mismo, a costa de ser utilizado, triturado podríamos decir ,como una oliva a la que se le extrae su jugo.

La misma historia, escrita por una mano blanca, masculina y occidental, es escrita por el vencedor. En la filosofía de la historia así pensada y escrita, no tienen cabida los Otros personales ni los otros pueblos pobres, marginados, excluidos de una platónica e ideal "comunidad de comunicación", en la que el pobre, el ignorante, el oprimido sólo puede apelar con su sola presencia al que dirige el discurso. El significado de la historia es así tematizado desde la óptica de los vencedores. La inmensa mayoría de la humanidad no tiene "significado" en esta historia. Es necesario postular un nuevo humanismo, más allá de la totalidad vigente, así como una nueva filosofía de la historia, e incluso una nueva historiografía, debe hacerse paso a través de la brecha que, en la Totalidad, se vislumbra en el rostro del Otro sufriente. Para ello será preciso romper con el eurocentrismo triunfalista. Es necesario realizar una "nueva historia"<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Hablando del pueblo judío, al que Levinas pertenece de forma militante, manifiesta una idea que puede asumir sin duda la Filosofía de la Liberación: " El martirologio de ese pueblo se tomó un ejemplo palpable, la proyección concreta del calvario y de toda la humanidad sufriente": LEVINAS, E. *Difficile ... Liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, <sup>2</sup> 1976, p. 223. Aunque esto es indiscutiblemente cierto, no podemos dejar de indicar la ambigüedad en la que es posible caer si olvidamos, por ejemplo, que ese pueblo, tantas veces perseguido, también hoy ejerce su violencia sobre otros pueblos, como el palestino de nuestros días. La opresión y el sufrimiento no es patrimonio exclusivo de ningún pueblo, sino que pertenece a toda la humanidad y a toda cultura, pueblo o individuo en algún momento de su existencia: lo que sí es cierto es que parece más frecuente en unos que en otros y, en la actualidad, unos pueblos llevan las de perder a costa de la ganancia de otros.

<sup>31</sup> LEVINAS, E. "Le moi y la totalité", en: *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris), n. 59 (1954), p. 372.

<sup>32</sup> LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, p.243.

El Otro está, como indicara antes Dussel, "más allá de la totalidad", pues el Otro es, en términos levinasianos, "escatológico" : " La escatología pone en relación con el ser , *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente. No con el vacío que rodea la totalidad" (...), sino que es "la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto -el concepto de *infinito*- debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no englobable en una totalidad y tan original como ella"<sup>33</sup>. De esta forma "ese 'más allá' de la totalidad", el rostro del Otro, es la única salida posible que permite relativizar las totalidades parciales (económicas, políticas, históricas, culturales) que se erigen en absolutas, y es la esperanza que posibilita una postulación de la totalidad histórica, de carácter altruista, ético y universal, donde tengan cabida todos los fenómenos culturales humanos y cada uno de los hombres. En este contexto, decía en Argentina Dussel, en 1970: "Estarnos sufriendo como los dolores de un parto apocalíptico; y es así, no sólo en nuestra patria, sino en todo el mundo. Porque, por primera vez, existe una humanidad. Hasta ahora habían existido ecumenes cerradas. Los chinos creían que eran un mundo total; y también lo creían así los hindúes e igualmente, por su parte, los europeos. De pronto, en los siglos XVI y XVII, comienza la época colonial europea y el descubrimiento de que hay otros mundos; aparece así por primera vez la humanidad. La humanidad no como un hecho biológico: todos somos parte de la única especie humana, sino como un efectivo hecho histórico por el que *yo tengo conciencia y conocimiento de que hay otros hombres*. Esto al principio fue desconcertante: lo único que se atinó fue a proyectar sobre los otros hombres- la visión que ya se tenía de sí mismo en las respectivas ecumenes cerradas "<sup>34</sup>. Una de estas ecumenes se impondrá, a nivel planetario, como el mundo, en opinión de Dussel: Europa. Por ello el "eurocentrismo" será fuertemente criticado a partir de este momento"<sup>35</sup>.

#### 1.4. Totalidad: a modo de conclusión

Para completar nuestro análisis sobre el concepto de "totalidad" en Dussel nos parece interesante señalar algunas ideas que nuestro autor expone en su mejor obra: *FEL*, que nos servirá para mostrar una cierta equivocidad a que puede dar lugar su propia reflexión sobre la "totalidad" .

El filósofo argentino afirma que la coyuntura actual de la humanidad, con los lazos establecidos entre pueblos de diferentes culturas, con la cercanía que impone la rapidez de los medios actuales de transporte, hace que por primera vez en la historia del género humano se vislumbre la posibilidad de considerar a la humanidad como una, así como considerar la posibilidad -dice equívocamente Dussel- de "una sola cultura que pueda relacionar a todos los

<sup>33</sup> *Totalidad e Infinito*, p. 49.

<sup>34</sup> DUSSEL. E. "Crisis de la Iglesia latinoamericana, y situación del pensador cristiano en Argentina". en *Stromata* ( Buenos Aires), 26 ( 1970), p. 309. Aunque el título pueda dar a entender que es una obra de historia o de teología, es estrictamente de filosofía.

<sup>35</sup> Ha resumido su postura hacia esta crítica, desde un pensamiento más "hecho" y más maduro en su obra *1492: El encubrimiento del Otro*, que, dicho sea de paso, no es ciertamente lo mejor que ha salido de la pluma de Dussel.

hombres de nuestro pequeño planeta" (*FEL. IV*, 121). Pero aquí la cuestión estriba en cuestionarse sobre si dicha cultura única -según él- será de dominación unívoca de la cultura regional (como la europea. por ejemplo) que se impone a todo el mundo, o si se trata más bien de la convergencia de lo mejor de cada una de las culturas regionales vigentes. Si una cultura se impone como la única es, evidentemente, a costa de las demás, de su dominación o supremacía. Para que otros pueblos tengan la posibilidad de decir su propia palabra es necesario que se liberen, de modo que en la "comunidad de comunicación" cultural unos no estén sometidos a otros, mostrando la falacia a que puede dar lugar dicha "comunidad". La *univocidad* de la cultura supuestamente universal debe dejar paso a la analogicidad de una cultura mundial (mejor que universal, que a Dussel siempre le "suenan" a hegeliano, a única por dominación). "Lo unívoco y universal son momentos de la Totalidad dominadora; lo analógico y mundial lo son de la Alteridad que ha sido acogida en el seno de la Totalidad y por ello es nueva totalidad histórica, en la justicia y la libertad y no en la dominación de 'lo mismo'" (*FEL, IV*, 122).

Con la "historia universal" eurocéntrica de Hegel y de la mayoría de los visionarios de la dominación del "centro", es preciso ofrecer una visión de la historia "analógica", "analéctica", en la cual la humanidad mundial que se acerca "sea el momento asumptivo [sic] de todas las culturas y no la vigencia de una sola de ellas: la más fuerte y violenta" (*ib.*). De esta forma, en contra de Hegel, como tipo o modelo de la dominación de una cultura sobre todas las restantes. Dussel postula, literalmente, una "nueva humanidad *mundial*".

Observemos, sin embargo, para concluir este epígrafe, que Dussel contrapone a la totalidad representada por la imposición o supremacía de una cultura sobre las restantes<sup>36</sup>, la asunción en una sola cultura de todas las distintas. Pero si esto es así, nos podemos preguntar dónde está el respeto a la alteridad propia de cada cultura, de cada pueblo como Otro, que parece desembocada a desaparecer, deglutida en el interior de una sola cultura sintética de todas las existentes. Pareciera que Dussel pretende combatir un hegelianismo (el de Hegel) con otro (el de Dussel). En realidad aquí pareciera olvidar Dussel lo mejor de su propia reflexión sobre la exterioridad y la alteridad del Otro como otro, el eje motriz de toda su reflexión filosófica. En efecto, una cosa es afirmar la unidad del género humano, que nos parece incontrovertible y otra cosa es postular su uniformidad cultural. Nos parece que la unidad de la humanidad no se salva afirmando sin más que ninguna cultura debe dominar a ninguna otra, postulando seguidamente la unicidad cultural. Se trata, por el contrario de afirmando con energía el respeto que toda persona, pueblo, nación, cultura, etc. posee, sostener su propia peculiaridad y pervivencia distinta, alterativa, propia, aun en el seno de una unidad en la humanidad, que no necesariamente en lo cultural. Si una cultura -para Dussel, la de la modernidad europea- se ha mostrado como etnocida hacia las otras, no se trata ahora ni de : eliminar a la etnocida (sería caer en lo mismo que se critica), ni de dejarle en la primacía, sino más bien de mostrar ,afirmando el derecho que tiene el Otro a seguir siendo otro, distinto, suyo propio, expresar que la pluralidad no empobrece, sino que al contrario, enriquece a las demás

<sup>36</sup> Aunque imaginamos que si decimos a un habitante del interior de Mongolia que Europa es la cultura hegemónica dominante nos preguntará, extrañado, posiblemente ¿qué significa " Europa "?

personas, pueblos o culturas.

## 2. METAFÍSICA VERSUS ONTOLOGÍA

Gabriel Marcel indicaba la ambigüedad de la palabra "ontología", al mostrar su descrédito por parte de los filósofos formados en la corriente de pensamiento idealista, mientras que para los ajenos a las distinciones filosóficas apenas significa nada<sup>37</sup>; veremos que también en Dussel este vocablo tiene diversos sentidos. Nos adentramos, por tanto, en un espinoso problema, no sólo conceptual, sino también temático<sup>38</sup>.

Con la referencia a la "meta-física" Dussel quiere acentuar que el Otro existe por él mismo, "más allá" de mi comprensión del mismo; es decir, que no es construido, ni tematizado, ni investido de "sentido" -ésta es una "carencia de la fenomenología de Husserl- por la subjetividad de la Totalidad. De la afirmación del Otro como otro, desde él mismo y no desde la subjetividad cognoscente, tenemos noticia por la "revelación" (noción que es cercana entre Schelling y Levinas, pero en absoluto idéntica). Esta revelación es *creación* (concepto básico para Dussel desde sus primeros escritos así como para el "último" Schelling), es novedad, que sólo desde la "creación" puede entenderse. Y en esta revelación del Otro, él "provo-ca", inter-pela. Ésta es la noción dusseliana de "negatividad primera", que es "meta-física", y no "óptica ni ontológica" (*FEL,II,92*).

### 2.1. ¿Qué es para Dussel lo "meta-físico"?

"Es imprescindible que planteemos correctamente el problema, que a veces parece confundirse en algunos textos de Dussel, al citar apoyándose en las "comas" : la negatividad primera, dice, es "revelación, creación, novedad, pro-vocación, interpelación" (*FEL,II,92*). A continuación afirma que "esta negatividad -no es óptica ni ontológica: es

<sup>37</sup> El pensador francés indicaba asimismo que en cuanto a "los pensadores de tradición escolástica, la palabra 'ontológico' tiene para ellos un sonido familiar, pero en general tales pensadores reservan casi siempre el nombre para designar los misterios revelados". A pesar de estas ambigüedades conceptuales, a Marcel le parecía importante seguir manteniendo el término. Cf. MARCEL, M. *Aproximación al misterio del ser*, Ed. Encuentro, Madrid, 1987, pp. 21-22.

<sup>38</sup> Heidegger utiliza el concepto de "ontológico" referido al sentido del ser; la pregunta ontológica se interroga por el sentido del término "ser", pero ella misma es un modo de ser del que la formula, el hombre. La pregunta ontológica no pregunta por ningún *ente*, ni siquiera por el sentido de ningún concepto que se refiera al ente, sino que se cuestiona por el sentido del término que mienta aquello que es distinto de todo ente, el fundamento (*Grund*) de todos los entes, Heidegger coincide con Levinas en atribuir muchos de los "males" éticos a la ontología occidental, que ha cosificado al Otro. Para Levinas, lo "ontológico" es lo opuesto a lo "metafísico", también metodológicamente. Tanto en Levinas como en Dussel lo "metafísico" posee una innegable connotación antropológica y ética. De esta forma, en estos dos últimos autores el concepto de "ontológico" u "ontología" tiene un significado diferente del "usual". Además, para realizar una correcta intelección de la filosofía dusseliana, es preciso estar prevenido de algo más: se refiere a la ontología occidental o a la "europea", como si fuera *una sola y unívoca*: y, básicamente, considera por tal a la "mejor" filosofía de la modernidad postcartesiana y el idealismo alemán, amén de la fenomenología, la reflexión heideggeriana y el existencialismo sartriano. Como se ve, es sencillo que Dussel se preste a malentendidos, pues su crítica a la filosofía europea, como un cajón de sastre, como un *totum revolutum*, da pie a ello.

metafísica". Este texto podemos entenderlo, tal cual en diversos sentidos:

Es afirmar que el Otro es meta-físico, entendiendo por tal lo que está más allá de la Totalidad -utilizando el lenguaje dusseliano-. Aquí no hay nada que objetar, pues lo que pretende es, simplemente, afirmar la alteridad del Otro, esto es, su propia mismidad. Sin embargo, si consideramos al Otro como la "negatividad primera" y después afirmamos que tal negatividad no es "óntica" ni "ontológica", entonces la cosa no está tan clara. Puede estarlo en lo concerniente a lo "ontológico", entendiendo este concepto como lo entiende Heidegger (lo concerniente a la comprensión del ser, pero, en este contexto, afirmar que el Otro no es "óntico", sería afirmar de él que no es un mero "ente", una mera "cosa". Pero de lo que no cabe duda es que el Otro debe ser "algo" (óntico), pues, ¿cómo podría ser Otro (para mí; es decir un "yo" para él mismo, subjetividad propia) si no fuera un sujeto? y entonces, ¿cómo será sujeto que es efectivamente algo, esto es, una persona? La ambigüedad de estas formulaciones fácilmente confunde y muy a menudo actúa, permítaseme, "ideológicamente", encubriendo en la maraña de tan enredado ropaje lingüístico, el pensamiento que hay detrás.

Dussel intenta aclarar en otro lugar estos conceptos, al afirmar que "el nivel de los entes es la proxémica o lo óntico; el nivel de la totalidad, sea mundana, natural, económica, diseñada, etc., es lo ontológico. De los entes se ocupa la inteligencia interpretadora, estimativa, productora (...); de la totalidad se ocupa la inteligencia dialéctica (...); de la exterioridad (...) se ocupará la inteligencia histórica, analéctica o de la liberación"<sup>39</sup>.

Lo que se quiere poner de relieve es que el Otro no es "puesto" por la Totalidad o que esté simplemente, "instalado" dentro del ámbito de la misma. Para ésta es imposible "comprenderlo", (en sentido heideggeriano) ni conocerlo *desde* el fundamento. El ámbito del Otro es el nivel del misterio, de la libertad. En una larga cita, nuestro autor resume su pensamiento: "*De lo que se trata no es de mi libertad (espontaneidad), sino de la libertad del Otro. La libertad real del Otro es para mí, para nosotros, para la Totalidad, un momento metafísico. Si la com-comprensión del ser en mi mundo no es conceptualizable, porque es el fundamento de la conceptualización, con mayor razón es imposible conceptualizar el horizonte ontológico del mundo del Otro. No sólo es incognoscible, sino que es incom-prensible (tanto atemática como temáticamente). Si su horizonte ontológico me es incom-prensible in concreto quiere decir que no puedo abarcarlo 'como futuro', no puedo dar cuenta de su poder-ser como ser ad-viniente. Su libertad real no es mero pasado ni presente, sino que se funda sobre su pro-yecto siempre futuro. En tanto futuro el Otro es la exterioridad suprema, imposible de ser intramundanzado en la Totalidad"* (FEL, II, 92).

Podemos considerar este pasaje como "modelo" o "prototipo" del modo argumentativo de Dussel en su tránsito entre el estadio "ontológico" al "meta-físico". Críticamente es "posible manifestar", aunque sea "de paso". Que Dussel parece considerarse a sí mismo "Totalidad", dando lugar con ello a no poca confusión. ¿Qué es entonces la no-Totalidad? Además, si se entienden estas palabras en su literalidad, ellas mismas sobrarían, pues si el Otro es "incom-prensible" de modo absoluto, hasta decir de él que es "incomprensible" significaría un cierto conocimiento, aunque fuera "apofático", por vía negativa; pero no queremos caer en una retórica vacía. En todo caso deberemos estudiar cómo es posible

<sup>39</sup> FL,2.2.1.2. Sobre esto véase: FL, 4.1.-4; 2.2.8; 2.4; 5.3.

"conocer", aunque sea "meta-físicamente" al Otro. Si la consideración dusseliana de lo "meta-físico" es esencialmente ética (como probaremos), se podrá dar un cierto conocimiento en este nivel, "no ontológico". Pero queda en pie: ¿cuál será la condición de posibilidad de dicho conocimiento meta-físico y cuál la actitud ética del sujeto cognoscente"? Dussel dirá (ya lo veremos) que *es la praxis de servicio en el amor de justicia*. Pero, entonces, quedan por aclarar: ¿En qué consiste en concreto ese conocimiento "meta-físico" que no es "ontológico", y también: ¿De qué modo es posible "servir" a quien no se "comprende"? Estas y otras cuestiones las debemos ir clarificando a lo largo de las siguientes páginas .

Positivamente deberemos estar precavidos ante semejante lenguaje, para "leerlo" desde la pre-comprensión de la metáfora y la analogía, claves de la comprensión de la filosofía de Dussel, bajo riesgo no sólo de no entender a nuestro filósofo, sino también de considerar estas expresiones como un cúmulo de incoherencias subjetivistas.

También "Totalidad" es una de las concepciones que, al ser tan " amplias " en su extensión significativa, se presta a la equivocidad. Para Dussel "todo el mundo es una totalidad" (FL.2.2.2.2), la Totalidad indica "ese límite de límites". En este sentido "el mundo" es la "totalidad fundamental"; es la "totalidad de totalidades" (*ib.*), Dussel, normalmente, a no ser que indique expresamente lo contrario -cosa que, por cierto, no siempre hace-, entiende por Totalidad "el mundo", entendiendo por éste la 'totalidad de sentido'. Mundo es "la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por relación al hombre y no sólo reales, de suyo" (FL, 2.2.3.2).

Con el Otro, por el contrario, puedo entrar en relación a partir del encuentro interpersonal. Ydecimos con el otro y no ya con "lo otro". Aunque como antes hemos advertido, el Otro no puede ser tal si no es, de alguna manera "lo otro" de mí. Justo porque le percibo como "otro de mí", me es posible relacionarme con él (ahora "el Otro"), cuando se me revela (la iniciativa en la manifestación la tiene él); esa relación es más que un mero "de-velarle" fenomenológicamente (cosa que podría hacerse con el perro), donde la "acción" la ejerce fundamentalmente la subjetividad cognoscente que confiere el "sentido.' a "lo visto". Cuando me relaciono con el Otro si le convierto en "lo otro", no le respeto en su alteridad. Ese ser "el Otro" "lo otro" sólo puede ser un punto de partida, pero nunca de llegada. Hay aquí en juego algo más que una epistemología; es una "meta-física de la alteridad, de la exterioridad del Otro. Pero nunca podrá ser un totalmente Otro ",pues si lo fuera realmente "totalmente" la relación con el sería imposible por inviable. Aquí el único "lenguaje" sería el silencio y la carencia de relación sería su resultado. Esto es, el solipsismo y la clausidad.

La relación con el Otro se juega más allá (meta-física) del ámbito de la razón-entendida como conferidora de sentido. Ese ámbito del más allá es la "meta-física de la alteridad " que Dussel expone, la meta-física está más allá de "la luz del mundo" (FL,2.4. 9.1 ; MFL. 194). la filosofía concebida como ontología. es un 'reflejarse. especular o mirarse en el espejo (especulum); es buscar la identidad como origen de lo mismo que ya se es" (FL, *ib.*), Frente a la ontología, así entendida, está la meta-física, que tal como la concibe Dussel, consiste en "saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro" (FL,2.4.9.2). Metafísica significa, entonces, aprender a pensar el ser desde la misma exterioridad, cambiando el eje del protagonismo, básicamente cognitivo, del sujeto (el yo) consgnoscente al Otro.

Subyace a estas ideas dusselianas la "extraña" filosofía de Levinas, cuando

señala que "la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser"<sup>40</sup>. Y añade el pensador judío que de esta forma la "primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me conviene de fuera. No recibir nada o ser libre". En cuanto al significado concreto de la "ontología" Levinas considera que consiste precisamente en "la comprensión del verbo 'ser'. La ontología se distinguiría de todas las disciplinas que exploran lo que es, es decir, los 'entes', su naturaleza, sus relaciones -olvidando que -al hablar de esos entes ya han comprendido el sentido de la palabra ser, sin haberlo, no obstante, explicitado-. Esas disciplinas no se preocupan por tal explicitación"<sup>41</sup>.

Pero llegados a este punto cabe que nos cuestionemos si lo que estamos exponiendo es *posible*, habida cuenta de que significaría un imposible si se entendiera como un ver el ser desde dentro de la cara del Otro, desde la perspectiva del Otro, desde los ojos del Otro. Esto es, ver la realidad desde el reverso del rostro del Otro, no ya como lo *visto* por mi subjetividad, sino *desde la suya*. A nivel epistemológico esto parece un absurdo, como si se pretendiera que nos introdujéramos físicamente en la piel del Otro, dentro de su rostro. La "solución" a este galimatías aparente estriba en que lo que aquí se juega es una postura ética, más que epistemológica, pero que al basarse en esta descripción fenomenológica, gnoseológica, difícilmente se puede desprender de esa ambigüedad. La consideración levinasiana de la ética como la "filosofía primera" subyace a todo esto. Además, insistimos en la importancia del lenguaje metafórico y analógico (Dussel dirá "analéctico") para comprender lo que aquí quiere decir el padre de la F.L. Si no se está avisado de ello no se entenderán expresiones como esta: "nosotros, (...) negamos el mismo ser" (FL, 2.4.9.2). Sobre esto no tendremos más remedio que volver. Basten estas precisiones para que podamos proseguir con el discurso sobre la libertad del otro en 'el que ahora nos movemos, como afirmación de su alteridad, de su propia autoposesión personal. No reflexionamos ahora sobre la *libertad* en general, sino más bien sobre la libertad *del Otro*.

## 2.2. La libertad del Otro

Dussel insiste en la libertad del Otro como *futuro*, más que como pasado e incluso como presente, para afirmar el carácter inaprehensible del Otro, para afirmar su soberana libertad. En esta "lógica de la alteridad" (FEL, 11,93) que aquí describimos, manifiesta, con Levinas, que existe "un plus que el ser o un más allá que el ser, que se traduce en la idea de creación"<sup>42</sup>. Es importante observar la importancia que dan Schelling, Levinas,

<sup>40</sup> Levinas, E. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 67. Nos hemos referido a esta idea en: MORENO VILLA, M. "la Filosofía de la Liberación Latinoamericana 'más allá' de la filosofía europea", en: OLIVER ALCÓN, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. *América, Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/Universidad de Murcia, 1992, pp. 431-435.

<sup>41</sup> LEVINAS, E. *Ética e Infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 37. El "prólogo" de *Sein und Zeit* late aquí.

<sup>42</sup> Levinas, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijboff Verlag, La Haya, 1968, p. 193.

y el mismo Dussel a la creación, a "lo nuevo", para describir el ámbito de la "filosofía positiva", o de la "metafísica de la alteridad", desde donde Dussel construye su sistema filosófico. La libertad es el ámbito del misterio, pero el Otro es misterio, como afirma G. Marcel. El ámbito del Otro, como objeto de amor, va más allá del ámbito de comprensión ontológica de la Totalidad. La libertad meta-física del Otro irrumpe ana-lógicamente con su palabra (o su grito en la tortura o en el hambre). Puede, desde aquí, ser objeto de comprensión, "pero sólo analógicamente (ya que el ámbito de la identidad no llegará a dar cuerna jamás del polo libre dis-tinto del Otro". Ante el Otro, el sujeto inteligible queda como perplejo, esperando su manifestación "escatológica", que se dará (o no se dará: el Otro es libre) en la epifanía de su rostro y de su palabra reveladora. Ante el reconocimiento de esta soberana libertad debe surgir el respeto y la veneración por el Otro, que no toma su fundamento en la propia razón, en el logos cognoscente, en la com-prensión, "sino en la con-fianza que afirma al Otro como un *prius*" (FEL, II, 93), como lo de suyo anterior (en lenguaje zubiriano). El Otro será mi "prójimo", pero que se afirma a sí mismo como Otro, y no ya afirmado meramente por mí como Otro -pues no depende en su ser de mí, para ser él propio-, pero nunca el "mismo" de la subjetividad del conocer .

Negar la libertad del Otro es negarlo como Otro, como persona. La Totalidad niega al Otro como Otro: "la Totalidad es el único mal"<sup>43</sup>. La Totalidad se afirma a sí misma al negar la libertad del Otro, su alteridad y exterioridad. Desde esta perspectiva es posible distinguir, piensa Dussel, entre "libertad" y "espontaneidad". Ésta sería la libertad "de la Totalidad", que no puede dejar de ser un momento interno al Todo, que tiende a afirmarse como absoluto, como eterno, como divino, fetichizándose. Es un solipsismo panteísta, del tipo del "materialismo dialéctico" de la naturaleza de Engels, donde la materia (la supuesta Totalidad absoluta) se mueve en un eterno ciclo de lo mismo, sin dar cabida a la creación de lo nuevo<sup>44</sup>. Esta concepción representa la "lógica de la Totalidad", pero la "lógica de la libertad" es totalmente distinta (FEL, II, 94).

Sólo desde la relación de dos libertades es posible el "servicio" meta-físico al Otro, concebido como la *habodáh* hebrea, puede convertirse la "espontaneidad" de la Totalidad en praxis de liberación del Otro, concebida intrahistóricamente, como "servicio metafísico" (FEL,II,95)~s. La negación de la libertad del hombre es la totalización del hombre (absolutización, "divinización" y solipsismo). La aceptación del hombre de su no-divinidad es posibilitar el servicio, pues para poder "servir" es preciso la no absolutización (ab-se) del servidor. Contra Sartre, Dussel señala que su intento de absolutización de la libertad es en realidad un intento de divinización del *ego europeo* (FEL, II,96), quien por otra parte negaba - el existencialista francés- en sus compromisos políticos, sociales, práxicos. Se trata de un pesimismo de la teoría antropológica y del optimismo de la praxis servicial<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> FEL, II,93. Cf. pp.22-34: el mal, concebido como la "totalización de la Totalidad" totalizada.

<sup>44</sup> "Lo nuevo es el Otro", dice Levinas: T.I., Op. cit., 194.

<sup>45</sup> Sobre este concepto de servicio práxico, puede consultarse: FL, 2.6.7.3,3.1.9.5,3.2.1.3,4.3.8.2, 4.4.9.1, etc. ; EC, 51-52; FEL,II. 105-107; etc.

<sup>46</sup> *Quien*, desde su punto de vista, y contradictoriamente, sirviendo a los "absurdos" que son las "nadas" andantes en que parecen consistir las personas para Sastre, está "sirviendo" a la nada, al absurdo, lo cual es totalmente absurdo.

Finalmente, Dussel, teniendo constancia de las posibles ambigüedades de este lenguaje, se justifica advirtiendo:

*"Aquí nos situamos en el nivel de la conceptualización, ya que tenemos conciencia de que muchos filósofos intentan algo distinto a lo que han formulado; pero, igualmente, como filósofos, debemos reprocharles el no haber tenido la suficiente creatividad para inventar categorías adecuadas que pudieran formular correctamente lo que se intentaba con justicia fácticamente "* (FEL, II,96). La referencia a la dualidad entre el pensar teórico y la praxis concreta (contradictoria con lo pensado, muchas veces) es clara, del mismo modo que es patente que Dussel pretende ir más allá de donde han llegado esos filósofos.

La contraposición filosófica de nuestro filósofo es el idealismo, que para Dussel "considera el mundo como única realidad" (FL,2.2.3.4), entendiendo por mundo "la totalidad de sentido"; esto es, no el mundo en tanto que cósmico, que para Dussel sería el "cosmos"(FL, 2.2.3.2), sino en tanto que "mundo" significa la ordenación del sentido que el hombre, en su relación con el mundo, confiere a la totalidad de lo que le rodea. La libertad del Otro la "pone" él mismo, con su persona, su rostro, su voz, su ser, y no la Totalidad, ni siquiera el sujeto que con él se relaciona. Que su libertad esté "más allá" y sea, por tanto, "meta-física" en relación a la Totalidad, significa que es afirmada desde sí mismo y no por una conceptualización que confiera sentido a dicha libertad por parte de la Totalidad de una subjetividad constituyente. Es afirmar que "más allá del horizonte que abarca la razón, aun ontológica, reside la realidad del otro" (FL, 2.4.7.2), su persona y su individualidad. Por consiguiente la actitud realista, no ingenua, es la postura filosófica substratual de Dussel, que no deja de empeñarse en mostrar la realidad del Otro," más allá de la subjetividad como constituyente o portadora del sentido del Otro. Se trata de afirmar la "incomunicabilidad" de la persona a la que se refirió la escolástica. A un perro es posible investigarlo: pesarlo, medirlo, cuantificarlo, experimentar con él, etc. e incluso esto con evidentes límites. Puedo tener un conocimiento "ontológico" de él. Pero jamás le podré decir: ¿cómo te encuentras'? ¿Eres feliz'? Y esto a pesar de que sería una simpleza afirmar que podremos comprender la totalidad de las "notas" constitutivas intrínsecas de un perro o incluso de una piedra.

### 2.3. Heidegger y la "destrucción" de la metafísica occidental

Como es conocido, Heidegger se aplica en su magna obra *Sein und Zeit* a la construcción de una nueva filosofía, concebida por una ontología universal fenomenológica, a partir del análisis existencial del Dasein<sup>47</sup>. De esta forma la filosofía deviene, con un cierto reduccionismo (aunque sea de vuelta a la fuente más originaria de la realidad, a su último "estrato"), ontología. Heidegger parece tener bien claro, desde su peculiar perspectiva, que la filosofía anterior a él, fundamentalmente la alemana desde la modernidad, ha caído en un "olvido del ser"<sup>48</sup>. Para Heidegger es preciso evitar partir, para acceder a la comprensión adecuada del ser, de una concepción general del mismo, como indica en la "Introducción" de

<sup>47</sup> Retomamos parte de lo que hemos escrito en: "la Filosofía de la Liberación latinoamericana "más allá" de la Filosofía Europea", op. cit., pp. 421-425.

<sup>48</sup> HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*, FCE, México. <sup>2</sup>1971, pp. 11-24.

su obra *Ser y Tiempo*, pero también de cualquier idea del ser corriente en la filosofía de los primeros decenios de este siglo. Piensa que estas concepciones del ser lo que han hecho ha sido "recubrir" al ser de la misma forma que hacen las hojas más grandes de una lechuga con su corazón o cogollo. Esas hojas ocultan el ser, lo encubren y lo velan. Por ello afirma que es menester, de forma ineludible, emprender una "destrucción" de la ontología, esto es, de las interpretaciones del ser, de las capas que lo encubren, de forma que la verdad del ser se revele y aparezca espléndida una vez eliminada esa hojarasca esclerotizada.. Este mismo proyecto, pero ahora en un sentido fundamentalmente ético, se propone la F .L. al afirmar la alteridad del otro, que se plantea la des-velación del ser, encubierto, pero ahora *más allá* del ser está *la persona* del otro, así como los pueblos encubiertos<sup>49</sup>.

Desde esta consideración el ontólogo alemán se propone, de una manera ciertamente original, propia, desarrollar una *ontología fundamental*, enlazando con la antigua, y "olvidada", metafísica del ser, por la que ya el jovencísimo bachiller Heidegger se siente fuertemente atraído leyendo la obra de Brentano *De la múltiple significación del ente en Aristóteles*. El influjo del padre de Nicómaco es patente en la obra heideggeriana, siendo

<sup>49</sup> Este es el sentido de la crítica a la Modernidad que Dussel realiza en su libro 1492: *El encubrimiento del Otro*, donde ese "Otro" no es una persona individual, sino el subcominente latinoamericano así como, por extensión, el resto del Tercer Mundo. Pero esto no parece designar un colectivismo. Si Dussel se refiere a América Latina como el Otro (de Europa o del "centro") de la Modernidad lo que está haciendo es una abstracción: pero el interés básico de Dussel, como mostramos en su biografía, es la persona del Otro como pobre. Lo que sucede es que América Latina es una comunidad de naciones repleta de personas pobres. Pero vimos que el interés por Latinoamérica como unidad cultural pasó a un segundo plano cuando Dussel descubrió que lo aprendido correspondía a la visión de los vencedores. La FL es una filosofía que pretende situarse en la perspectiva de los perdedores de la historia. En la obra 1492: *El encubrimiento del Otro. (Hacia el origen del 'mito de la modernidad')*. Nueva Utopía, Madrid, 1992, es una relectura de la historia, donde Dussel se enfrenta a la visión eurocéntrica representada por Hegel. Habermas y otros. Para nuestro filósofo América Latina es "la otra cara" de la modernidad, esto es, la que posibilitó en buena medida la misma constitución de la modernidad. Frente a la posmodernidad, que pretende superar la modernidad, pero partiendo de ella misma, Dussel propone la *trans-modernidad*, lo que existe "más allá" de la modernidad, como Otro, como "nuevo": DUSSEL, E. "La 'Introducción' de la 'Transformación de la filosofía, de K.O.-Apel y la Filosofía de la Liberación. (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en: APEL. K.O.-DUSSEL. E.-FORNET BETANCOURT, R. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI-Iztapalapa, 1992, pp. 45-49. Dussel piensa que los latinoamericanos "no podemos ser 'posmodernos' (...) -aunque apreciamos buena parte de las críticas negativas a la 'modernidad'", ya que "no podemos ser posmodernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido". Recuerda Dussel que "América Latina (...) nació al mismo tiempo que la 'modernidad', pero como su 'otra-cara' necesaria, silenciada, explotada, dominada", y así, la modernidad "Culmino ideológica y filosóficamente en la Ilustración (...); fue antecedida por el Renacimiento y se manifestó en la Reforma" luterana. Estos tres fenómenos son, para Habermas, los tres hechos más significativos de la historia de la modernidad, con lo que la visión eurocéntrica del gran frankfurtiano está servida, pues son fenómenos inraeuropeos. Frente a esto, Dussel sostiene que la modernidad "nació en realidad con la apertura de 1492 cuando se 'descubrió' el nuevo continente", ya que antes de esta fecha Europa era una cultura "provinciana", periferia del mundo cultural árabe, turco, musulmán, Persia, hasta Filipinas, pues esta cultura unió el Atlántico con el Pacífico: págs. 47-48. Lo que sostiene, en definitiva, es que América Latina, y, añadamos nosotros, todo el resto del mundo no europeo, era la otra cara de la modernidad europea, es decir, *su reverso*. Nosotros proponemos, frente a la palabra "trans-modernidad", el concepto de "meta-modernidad", que aunque etimológicamente no difiere nos parece que es más pertinente en el peculiar lenguaje de nuestro filósofo, aunque él no se haya percatado de esto.

además influido, en menor medida, por la escolástica<sup>50</sup>. Pues bien, el camino para acceder a esta ontología fundamental, a la que algunos autores reducen su obra<sup>51</sup>, es la fenomenología, tal como la entiende Heidegger.

#### 2.4. La crítica de Heidegger a Husserl

El método fenomenológico es capaz de descubrir, por puro análisis descriptivo, no racionalista, las estructuras sensibles tal como son captadas por la conciencia. Pero en el método: fenomenológico tal como lo concibe Heidegger éste se separa de su maestro, Husserl, pues en aquél la conciencia trascendental egológica y el mismo cogito cartesiano son sustituidos por el "ser" del existente humano, el *Dasein*, como el lugar único y privilegiado para la adecuada comprensión del ser, ya que es desde el "comprender" (*Verstehen*), entendido como un estar ante la cosa para poder dominarla, desde donde se puede acceder a la estructura más profunda del ser.

De esta forma, Heidegger sigue su propio camino en la fenomenología, distanciándose de Husserl en la diferente interpretación de la conciencia pura como lugar apropiado para acceder, fenomenológicamente, hasta el ser mismo, e incluso ante las cosas mismas (los entes). Según Heidegger la fenomenología, tal como Husserl la practica, ha sido infiel a su propio método, pues no es capaz de llegar "a las cosas mismas" (que es el tema básico del método fenomenológico de Husserl), no pudiendo salir el fundador de dicho método de la subjetividad casi idealista de la egología trascendental<sup>52</sup>. Por ello, si la tarea de la fenomenología consiste en una conveniente descripción de la intencionalidad del sujeto cognoscente, ¿en opinión de Heidegger, "cabe afirmar que con la idea de la conciencia pura como ser absoluto falla justamente en la comprensión del ser de la intencionalidad, del ser mismo de la conciencia"<sup>53</sup>. Esto es, Heidegger acusa a su maestro de "petición de principio" y de no haber sido lo bastante radical en la aplicación de su método: el matemático y filósofo deja cabos sueltos. Por eso Husserl partiendo del análisis de sus propios contenidos de conciencia (*noema*) para intentar acceder a la realidad de las esencias de las cosas mismas, el "ser" más fundamental de las cosas, ha olvidado analizar al "ser" propio, *previo*, de *la propia* conciencia, realizando de esta manera, en opinión de Heidegger, un "salto" ilegítimo, una

<sup>50</sup> Aunque se ha señalado certeramente que Heidegger no conoce bien la escolástica, exceptuando algunos pocos autores como Duns Scoto.

<sup>51</sup> "Desde el comienzo hasta el final de su carrera filosófica el esfuerzo de Heidegger está dirigido a pensar un único problema: el problema del significado de 'ser', de la unidad o diversidad de sus sentidos. Los escritos (...) de Heidegger son un testimonio asombroso de la constancia y dedicación de que es capaz un pensamiento absolutamente entregado a su tema. Por ello, pese a los discutidos cambios en su filosofía, la obra de Heidegger está presidida por una perfecta unidad temática, mantenida a lo largo de más de 60 años de actividad intelectual", escribe RODRIGUEZ GARCÍA, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ed. Cincel. Madrid. 1988. p. 31. quien cita a Heidegger cuando manifiesta que "el ser es el auténtico tema de la filosofía": "Die Grundprobleme der Phanomenologie", en: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1972 ss., vol 24, p. 15.

<sup>52</sup> Cf. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. *Antropología teórica*. PPU/DM. Murcia, 1990, manifiesta que "toda la filosofía de Husserl se resuelve (...) en una egología": pág. 106.

<sup>53</sup> RODRIGUEZ GARCIA, R. op. cit., p. 50.

*petitio principii*. Y lo que "salta" u olvida es nada menos que el ser de la propia conciencia egológica del sujeto cognoscente. Por esto para Heidegger su maestro no ha ido propiamente mucho más allá de donde llegó Descartes. Para éste el punto de partida arquimédico es el *ego cogito*, mientras que en Husserl es el *ego cogito cogitatum*. Pero tanto en uno como en otro, no hemos salido del idealismo. Husserl está, en definitiva, enclaustrado en su egología idealista.

Recordemos que ya Feuerbach criticó con dureza el idealismo de su maestro, Hegel. Aquél mostró cómo el pensamiento es para Hegel "el ser", de tal forma que el "pensamiento" es "el sujeto" y el "ser" es el "predicado". De esta forma los objetos son como "predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo"<sup>54</sup>. Frente a su maestro, Feuerbach considera que la filosofía es el conocimiento de "lo que es", y posibilita conocer las cosas y los seres tal y como ellos son. Tal es la ley básica de la tarea filosófica. De esta forma los términos se invierten, en relación a Hegel -Feuerbach parece Hegel puesto "boca abajo"-: el pensar y el conocer es el predicado, mientras que el ser es ahora el sujeto: "El pensar procede del ser, mas no el ser del pensar"<sup>55</sup>.

### 2.5. Dussel versus Husserl

Dussel asume en buena medida la crítica que Heidegger emprende contra Husserl. Teóricamente, en el método husserliano la realidad mundana no es negada sino que pretende ser recuperada, aunque en una perspectiva trascendental y ello de tal forma que "el sujeto no crea el mundo", sino que más bien lo hace existir como fenómeno, pues sólo en referencia a nuestra propia subjetividad tiene validez "el ser" de las cosas trascendentes al pensar. En el mejor de los casos nos encontramos ante un *idealismo trascendental* "relativo" (no absoluto) en tanto que lo que el "ego" hace es posibilitar la manifestación del objeto intencional tal como éste aparece (el fenómeno) en sí mismo, en tanto que percibido *por mí* y *en mí*, y este "en mí" es lo que fundamentalmente critica Dussel a Husserl, pues este *en mí* es "la intencionalidad irrebasable del 'ego trascendental': 'Lo mismo'", de tal forma que para el filósofo de la liberación " 'El Otro' como 'otro ego trascendental' es ilusorio, irreal, hipotético" (FEL.I. 117). La crítica dusseliana a esto será durísima, estando la propia obra de Dussel como "a la contra", destructivamente, contra Husserl y todo lo que "suena" a idealismo y a la primacía del sujeto, que él atribuye al hombre europeo frente al periférico, y es que el ego trascendental husserliano tiene como punto de partida su propia autocerteza y, desde sí mismo, constituye de "sentido" a todo, y por tanto, también al "Otro" hombre, a la persona, pegando su radical dis-tinción del ego cognoscente, de forma tal que "ese yo-tú (=nosotros) queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente" (FEL,I, 116).

La fenomenología de Husserl transformó la realidad en un correlato del conocer subjetivo. Ciertamente la intencionalidad de la captación fenomenológica hace referencia al objeto extramental, a la captación de su esencia en su manifestación fenomenológica, pero a fin

<sup>54</sup> FEUERBACH, L. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Ed. Labor, Barcelona, 1976, pp. 19-20. Obra original de 1843. Véase lo que escribimos sobre Feuerbach en el capítulo que dedicamos a los posthegelianos.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 21.

de cuentas el objeto extrasubjetual sólo tiene sentido en relación a la conciencia egológica; el objeto es simplemente un correlato del sujeto cognoscente. Desde esta consideración, cuando percibo una silla, ésta sólo existe en *cuanto percibida* por un sujeto. La fenomenología sustituye la substancia de la silla, el *en sí*, por la significación y el sentido para el sujeto. Esto, aplicado a la antropología, a la realidad personal del otro, le convierte en "objeto ante los ojos" del sujeto cognoscente. Éste parece ser el fontanar ontológico del pensamiento de la modernidad postcartesiana; el fundamento se encuentra en la subjetividad del sujeto cognoscente que *pone* la objetividad del objeto y que reduce a la persona del Otro a Objeto<sup>56</sup>.

Dussel sostiene que es preciso ir más lejos, más allá, de donde ha llegado Husserl con su método fenomenológico: "*Heidegger nos dice en Mi camino por la fenomenología que la fenomenología ha quedado como un dato histórico que estudiará la historia de la filosofía como una de sus corrientes; más allá de la fenomenología está la cuestión hermenéutica, fundamental. Esa hermenéutica tenemos que descubrirla. Hay que volcarla sobre la cotidianidad, (sic) y sobre la cotidianidad (sic) latinoamericana y argentina. Con un método hermenéutico adecuado tenemos que llegar a la descripción de aquello que signifique nuestra cotidianidad, la comprensión del ser y de las cosas de nuestro 'mundo' en América Latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa*"<sup>57</sup>.

## 2.6. Dussel versus Heidegger

El análisis fenomenológico heideggeriano se dirige a comprender el "ser" de la existencia humana (*Dasein*) así como el ser de los entes *en relación al Dasein* y todo lo que a éste se hace presente. Su aplicación del método fenomenológico se convierte así en una hermenéutica aplicada al *Dasein* para que éste pueda llegar a interpretar su propia estructura fundamental, su fundamento (*Grund*). La auto-comprensión es el *télos* de la comprensión del *Dasein*. La filosofía, desde esta perspectiva, deviene ontología fenomenológica con intención de universalidad, que arranca del análisis existencial del propio *Dasein*. Y es que el existente humano se comprende en su ser, al ser "el ahí del ser" (*Da-Sein*), que es el lugar óntico que actúa como condición de posibilidad para la des-velación del ser y su mostración. De esta forma "*la comprensión del ser es ella misma una 'determinación de ser' del 'ser ahí'*". Lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste es ontológico"<sup>58</sup>.

Las cosas "son", sin más; son cosas, "entes" y el existente humano es el único ser privilegiado que puede acercarse a comprender el ser mismo de todas las cosas y de sí propio. Pero ahora debemos interrogarnos sobre la plausibilidad de semejante interpretación de la realidad. Esto es, si en verdad supera Heidegger las aporías que encontraba en su maestro. Parece que Heidegger concibe al ser como una suerte de *logos*, como el fontanar de posibilidad de todo "sentido" posible de ser comprendido. Su "verdad" (*alétheia*, como des-velamiento o

<sup>56</sup> A esto se refirió Dussel expresamente en su obra *Para una de-structura de la historia de la ética*. cap. 3, §§ 11-15.

<sup>57</sup> DUSSEL, E. "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en: *Stromata* (Buenos Aires), 26 (1970), p. 328.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*, FCE, México (2) 1971, p. 22. La cursiva es de Heidegger.

corrimiento del velo que impide ver el "sentido ") no es sino la cara de este logos y, al fin, *idealismo camuflado*, pues es la antítesis de Hegel y de su *idealismo* absoluto. Pero, como se cuestiona Pedro Cerezo Galán, ¿qué es el reverso de un idealismo, dialécticamente, sino otro idealismo"?<sup>59</sup>. Con razón escribe Choidi en este sentido que "Heidegger considera el idealismo absoluto de Schelling y Hegel como una forma de metafísica en cuanto que reduce el ser a voluntad y precisamente a voluntad de saber -de comprensión-, pero, en sustancia, su pensamiento actual no es otra cosa que una reforma interna del hegelismo"<sup>60</sup>. Y justo aquí arranca la radical crítica que Dussel hace a Heidegger. En efecto, Dussel considera que Heidegger no ha superado en realidad la unidad confusa entre el pensar y el ser. Ya Parménides dijo que "lo mismo es *noeîn* que ser", de forma que se muestra cómo *noeîn* y ser se avanzan como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito de "lo mismo". "Lo mismo", y ahí se sitúa la cuestión heideggeriana. Se puede decir que de alguna manera se considera que se superó lo ontológico desde "lo mismo". No se logró nunca descubrir la realidad (tal como la concibe por ejemplo Zubiri) ni poner el nombre adecuado de ese ámbito, de modo que todas sus reflexiones van cayendo en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión<sup>61</sup>. ¿Por qué? -se pregunta Dussel-. Esto ya es una interpretación personal de él, en tanto que considera que en Heidegger existe una experiencia de la totalidad como "irrebasable" y aunque él -Heidegger- intenta rebasarla, sin embargo, se queda atrapado en ella<sup>62</sup> "Lo que les propongo es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del 'horizonte ontológico y superar entonces *tò áuto*, 'lo mismo', y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época, de la ontología. Porque poder solamente decir esto es ya haber dejada atrás una época. Empezamos a mirar el propio Heidegger como desde su espalda"<sup>63</sup>. Este texto tiene gran importancia, como después veremos. Para conseguir esta "superación" de la ontología heideggeriana Dussel se apoyará de cerca en la categorías hermenéuticas que la reflexión de Ernmanuel Levinas le proporcionará. Desde aquí se podrá acceder a la tematización de la "metafísica de la alteridad" de Dussel, en cuyo análisis, si bien se inspira en Levinas, no duda en separarse de él, como mostraremos.

Reflexionando sobre la filosofía de Levinas, Dussel recuerda que Heráclito manifestó: "Todo es uno". Este "uno" es basamental, donde la unidad es el "todo", esto es, "lo

<sup>59</sup> Cf. *Arte, verdad y ser en Heidegger*, (*La estética en el sistema de Heidegger*), Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, pp. 254-262.

<sup>60</sup> Así se expresa en: *L'ultimo Heidegger*, Ed. Taylor, Torino, 1952, p. 32. Y es concluyente al afirmar que "podemos entonces decir que si el pensamiento de Hegel es la historia elevada al orden necesario el de Heidegger es el orden necesario elevado a la historia" (Ibíd., p. 67). No nos consta que Dussel conozca esta obra.

<sup>61</sup> Cf. DUSSEL, E. *FEL*, I, pp. 98-103: *MFL*, p. 267.

<sup>62</sup> Por esto Dussel propone una "liberación" no sólo de la dependencia social, económica y política, sino una verdadera "superación-liberación" de la filosofía europea. En este sentido habla Dussel de la "opresión" que para la Filosofía representa el ser tematizado en Europa, por sus mejores filósofos.

<sup>63</sup> *MFL*, 267. En relación a esto, Dussel indica una idea semejante, en otro lugar, aplicada a su realidad existencial e histórica concreta: "¿Qué es la cristiandad latinoamericana metafísicamente? ¿Qué es la modernidad europea antológicamente? Responder a estas preguntas significaría hacer una destrucción de la historia, de la ontología más allá de la intentada por Heidegger, ya que dicha destrucción fue pensada por Heidegger desde la Totalidad": DUSSEL, E. *LLEL*, p. 15.

uno es todo " y tal "todo " señala la categoría fundamental que el fundador de la FL denomina "Totalidad " y que es pensada así: " Uno es todo, es decir, la totalidad es única, es irrebasable ". Si para Parménides " el ser es, el no ser no es " , coincide -en la interpretación de Dussel- con su perenne adversario, Heráclito. Donde "todo es uno", lo que está "fuera" de esta totalidad "no es". Si el ser es "uno", entonces es "la totalidad". De aquí, y "paradójicamente, o mejor necesariamente, con extraordinaria sabiduría, porque detecta un momento esencial de esta lógica, Heráclito concluyó: 'La guerra es el origen de todo'. De la Totalidad la guerra es el origen, el padre" (LLEL, p. 15). Así comienza la obra Totalidad Infinitode Levinas.

### 3. XABIER ZUBIRI: EL PRIMADO DE LA REALIDAD Y LA COMUNALIDAD PERSONAL

En el pensamiento de Zubiri lo primario no es el Yo subjetual, como piensa la modernidad; Lo primario es la *realidad* que es substantiva y no está subordinada al ser, como pensaba Heidegger. Frente al idealismo, Zubiri afirma que lo real no es invención del yo, ni su hechura. Más bien es al contrario: el yo es "puesto" por la realidad, en el sentido de estar inserto en el "poder de lo real". "Es mi propia realidad substantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo", es decir, que "el Yo no es un sujeto lógico ni un sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal"<sup>64</sup>. La realidad psico-somática, determina la condición humana.' determina mi Yo. Y lo hace no sólo respecto a la realidad, sino "también respecto de otros relativamente absolutos"<sup>65</sup>. Existe, por tanto, una *codeterminación* de unas personas por otras. Y esta co-determinación se inscribe en tres dimensiones o aspectos básicos de la persona: individual, social e histórico. "Cada hombre es (...) un ser, una personalidad individual, social e históricamente determinada en toda su concreción"<sup>66</sup>. Los otros no son puestos por cada Yo individual, sino que son hombres "reales". Pero como "animal de realidades", y no como una especie de espíritu puro, la persona está "vertida" hacia las otras personas: "Esta versión a los demás hombres como reales es una versión de mi persona a las personas de los demás" (HD, 66). Y añade, con la clarividencia que le caracteriza que ese estar vertido hacia el otro, en tanto que otro, es una "convivencia de carácter, impersonal" (HD, 66). La im-personalidad es la convivencia de las personas sólo como "otras"<sup>67</sup>. Tal es lo constitutivo de la sociedad, esto es, convivencia impersonal. Pero además , una persona puede estar vertida a otra persona no en tanto que otra, sino en tanto que persona. Esta convivencia no es sociedad: es una forma distinta de convivencia que he solido llamar 'comunidad personal'" (HD, 67), es decir, *la comunidad*. Pero lo más mío, mi yo, no es sólo individual,

<sup>64</sup> ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid. 1988, p. 59.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 62. Poco después añade: "Todo hombre es suyo, y su ser es ser Yo. Pero este Yo está determinado de un modo propio respecto de los Yos de las otras personas" (p. 64).

<sup>66</sup> ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid. 1986, p. 221.

<sup>67</sup> Pensamos que de esto debería tomar buena nota la reflexión de Levinas y Dussel sobre el "Otro". que se presta a bastantes equívocos.

sino "congéneramente comunal: es la *comunalidad* del ser humano, del Yo" (HD, 67).

La metafísica zubiriana podemos sintetizarla en las siguientes proposiciones<sup>68</sup>: El orden trascendental es el mismo orden de la realidad en tanto que realidad; la realidad, por su parte, es esencialmente respectiva, poseyendo un fundamental carácter estructural; la realidad es constitutivamente dinámica en sí misma y por sí misma. De esta forma, para el genial pensador español, la realidad es anterior al ser y la sustantividad es más radical que la sustancia, como vamos a mostrar. Pretende así superar-tanto a Aristóteles como a Heidegger. ¿Qué es 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"<sup>69</sup>. La realidad resulta ser no ya "cósica", sino "dinámica", "actuante", "práxica", podríamos decir.

La influencia de Zubiri en Dussel es bibliográficamente -en cuanto a las citas directa del filósofo español- muy escasa. Pero en nuestra opinión está implícitamente presente en lo mejor de la reflexión dusseliana, en su filosofía de mayor "calidad" y rigor<sup>70</sup>. En su obra *Método para una filosofía de la liberación* dedica Dussel un capítulo a examinar el clásico tratado *Sobre la esencia* de Zubiri. Dussel se apoya en éste para "superar" el pensamiento de Heidegger, quien en el § 43 de *Sein und Zeit* analizó la noción de "realidad", básica en el pensamiento metafísico de Zubiri. Allí el pensador alemán caracterizaba la realidad como una concepción de los entes como un objetual ser "ante los ojos" (*res*), de tal forma que el ser toma su sentido *de realidad*. El mismo *Dasein*, como los restantes entes, es *realmente* ante-los-ojos objetual. La realidad es así concebida como objetualidad, como lo que Zubiri denomina "substancialidad", y pertenece al "mundo exterior". Percibimos, pues, una restricción de la realidad por parte de Heidegger, en contraposición a lo que piensa Zubiri. La realidad para Heidegger es como un "momento" de la mundanidad, es realidad "intramundana" y es *a posteriori* en relación al *a priori* del mundo (*Welt*). A esto se opone Dussel, siguiendo el magisterio de Zubiri, que es el que primero y mejor se enfrenta a esta concepción ontológica heideggeriana.

### 3.1. La realidad, previa al ser: Zubiri versus Heidegger

Lo que interesa a Dussel del pensamiento de Zubiri es su concepción de la *realidad*, que utiliza en su intento de superación de la ontología occidental. Zubiri, frente a la inmutabilidad de las formas que preconiza Aristóteles<sup>71</sup>, afirma que la misma forma deviene a menudo en una génesis transformante de la misma. Para Zubiri, la esencia es un "momento" de una cosa real, momento que es unidad indisoluble de sus "notas" constitutivas. La esencia es, en el "interior" de la cosa, su *verdad*, y ésta se da en la realidad. Ésta es, contra Heidegger,

<sup>68</sup> Cf. ELLACURIA, I. "Aproximación a la obra de Xabier Zubiri", en TELLECHEA IDÍGORAS, I. (ed), *Zubiri 1898-1983*. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1988, p. 58.

<sup>69</sup> ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 104.

<sup>70</sup> Al influjo de Zubiri sobre Dussel nos referimos a lo largo de toda nuestra investigación, y hemos hecho especial hincapié en ella en nuestra reflexión sobre la persona según la FL. A ella remitimos para completar lo que ahora indicamos. La influencia de Zubiri en nuestra propia reflexión, como puede observarse a lo largo de esta obra, es patente.

<sup>71</sup> Cf. *Metafísica L*, 1067 b 9.

*anterior* al ser, de la misma forma que la sustantividad es más radical que la substancia, afirma Zubiri contra Aristóteles. La realidad no es, entonces, la objetualidad de los entes ante-los-ojos al que se refería Heidegger, sino que la realidad " será el carácter de la cosa que aunque se manifieste siempre, y nunca del todo, dentro del mundo, se manifiesta sin embargo concomitantemente como 'ya' constituida desde su propia estructura", declara Dussel (*MFL2*, 161). Y es una constitución que Zubiri cataloga como "de suyo", esto es, independientemente de que se manifieste o no en mi mundo. Hay, entonces, un orden *a priori* al mundo, un "*prius* de constitución real de la cosa", y no ya como "ente" comprendido o contemplado, sino como cosa real. Estamos lejos de Heidegger, pues la realidad no es un momento del ser, sino que sucede justo al revés: el ser está fundamentado en la realidad. "El ser -dice Zubiri- se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma"<sup>72</sup>.

Este posicionamiento zubiriano significa una seria crítica, al mismo tiempo que una toma de postura frente a algunas tesis básicas de la mejor filosofía moderna, que piensa que está cimentada sobre cuatro "falsas sustantivaciones"<sup>73</sup>, que son el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser (desde Kant hasta Heidegger, pasando por Hegel y Husserl). Las cosas reales, para esta filosofía moderna, están situadas en el mundo espacio-temporal, en donde son captadas por la conciencia y serían como "momentos" del ser. Zubiri se opone a esto frontalmente y considera que estas cuatro falsas sustantividades no son cuatro ocasiones de que se den las cosas, sino que son caracteres de las mismas cosas que existen en la realidad por sí mismas. Esta es la base de lo más peculiar de la filosofía zubiriana, caracterizada como "realismo radical"<sup>74</sup>.

### 3.2. *La influencia de Zubiri en Dussel*

¿Qué tiene esta filosofía que ver con Dussel? ¿Dónde radical su interés e importancia? Justo en la misma categoría de la "realidad" como previa al "ser" y anterior al mismo "conocer" de la conciencia. Para Dussel el Otro personal, el pobre, está "más allá del ser", como dijera tanto Platón (aplicado a la esencia) como Levinas (aplicado al Otro). Las cosas son reales en cuanto tales, a priori de nuestra comprensión de ellas. De esta forma el horizonte de mi comprensión no limita ni fundamenta su realidad. E incluso las notas más características de las cosas reales quedan "más allá", de toda descripción subjetiva de las mismas y muestran un ámbito donde nuestra comprensión siempre podrá ir más adelante sin terminar jamás de captarlas y aprehenderlas por completo. Se afirma así el carácter de aperturabilidad, de trascendencia y de evolución dialéctica de lo real. Las cosas ante nuestros ojos son inaprehendibles por completo, pues siempre se avanza un ámbito más allá, un espacio de incompleción. Siempre es posible ir más allá, más lejos, en el conocer. Pero, ¿acaso por mucho que avancemos en la intelección de una cosa (y no digamos ya de una persona) podemos pensar que la conocemos por completo? ¿Podemos quizás considerar que ya sabemos todo lo que

<sup>72</sup> *Sobre la esencia*, Alianza Editorial. Madrid, 1985, p. 447.

<sup>73</sup> MURILLO, I. *Persona humana y realidad en Xabier Zubiri*. Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992, p. 10.

<sup>74</sup> Cf. FERRAZ FA YOS, A. *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987.

podemos saber sobre una cosa, que hemos captado la totalidad de sus notas constitutivas? Ello no es posible sino en un acto de jactancia e impericia intelectual. Además: ¿cómo saber que una nota es *constitutiva* esencialmente de algo? La estructura de la esencia aparece así como algo *abierto*. ¿Estamos acaso ante un escepticismo de la razón, o tendremos que caer en la fe nouménica kantiana? De ningún modo. Kant considera imposible conocer la estructura íntima, el noumeno, de una cosa. Mas tampoco estamos ante un irracionalismo existencial, sino más bien ante un resuelto objetivismo radical. Lo que subyace a la metafísica y a la teoría del conocimiento zubiriana es la postulación de una estructura inteligible dinámica, una inteligencia *sentiente* que comprende intelectualmente (de forma existencial) "la cosa en lo que ella es constitutivamente como realidad; pero dicho comprender es finito, progresivo, dialéctico. La cosa reserva una inmensa cuota de exterioridad " , señala Dussel, que concluye el capítulo que dedica a Zubiri, en *MFL*, enlazando con su propia (de Dussel) metafísica de la alteridad: "Todo lo del cosmos que no es mundo es el 'caos'. la 'nada' de sentido y, sin embargo, toda la exterioridad de lo real que espera al hombre para manifestársele. La no identidad entre realidad y ser, entre cosmos y mundo, entre constitución real y sentido, es la negación misma de la última pretensión hegeliana y la im-plantación del pensar heideggeriano sobre bases que lo sobrepasan " (*MFL2*, 162).

Esta obra, *MFL*, fué escrita en 1974, una vez que Dussel descubrió la metafísica de la alteridad de Levinas. Antes, en 1973, en el tomo primero de su *FEL* aún percibíamos la influencia directa de Heidegger en nuestro filósofo, y desde aquél critica la metafísica de la modernidad, al mostrar que no era Nietzsche el último capítulo de la metafísica moderna, sino que en realidad el postrero paso lo dio Sartre al considerar que la existencia constituye la esencia del hombre y no al revés. De esta forma la subjetividad otorgaría al hombre su propio existir y al fin todo residirá en ella, como el fontanar desde donde todo surge, incluso el propio sujeto. Desde la ontología heideggeriana afirma Dussel, que el ser sujeto ante un objeto no es en realidad el modo más radical del ser del hombre, pues éste, antes de ser sujeto es ya un ente mundano, un ser-en-el-mundo. En efecto, "antes que sujeto el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo" (*FEL.I*. 38). En cambio en el *MFL* observamos con claridad cómo Dussel ha superado la postura heideggeriana y se encuentra de acuerdo con el primado que hace el filósofo vasco de la realidad, como *a priori* del ser .

### 3.3. La crítica de Zubiri a la filosofía griega: la Creación

Encontramos además en el pensamiento de Zubiri (aunque aquí Dussel sigue sus propias fuentes y no a aquél) una "superación" del horizonte de la filosofía griega, y está mucho más próximo al horizonte de la metafísica hebrea a la que ya nos hemos referido como una de las claves básicas del pensamiento dusseliano, En efecto, Zubiri sostiene en su pensamiento más maduro algo que podemos constatar con claridad en la Trilogía antropológica de Dussel. Piensa Zubiri que en la filosofía griega existe un horizonte de intelección que es el movimiento, el Devenir, el cambio. El mejor pensamiento griego se balancea sobre los polos de Parménides y Heráclito. Los griegos constataron el hecho asombroso de que las cosas son (con Parménides)

y que sin embargo, cambian (Heráclito). Desde aquí, todo cambio estará determinado por lo que sea la cosa. Este es el primer horizonte en el que se sitúa la filosofía europea, que está, además, influida por otra perspectiva muy distinta. Nos referimos a la metafísica que surge desde el semitismo y el cristianismo. Aquí lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que aún es más sorprendente que existan cosas y no más bien nada, como afirmaron Leibniz y Heidegger. El horizonte aquí es la nihilidad. Zubiri manifiesta en este sentido que "las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. Movilidad y nihilidad; he aquí, pues, los dos horizontes de la filosofía europea"<sup>75</sup>.

Si se ha tenido la paciencia de leer todo lo escrito hasta ahora en nuestra investigación podrá percibir la estrecha relación que existe entre la filosofía de Dussel y lo que aquí indicamos sobre Zubiri. Ambos están situados en un similar horizonte ontológico, en una similar antropología, así como en una parecida epistemología. La influencia capital en ambos no se sitúa en Atenas, sino en Jerusalén.

Si bien Dussel conoció la obra *Sobre la esencia* de Zubiri antes que el ensayo de Levinas *Totalidad e Infinito*, tras la lectura de éste y la postulación de un ámbito "más allá del ser", puede ahora releer la obra del filósofo español para proseguir con la "destrucción" de la ontología occidental que Heidegger comenzó, pero cuyo resultado no satisface ni a Levinas ni a la Filosofía de la Liberación que propone Dussel<sup>76</sup>. Pensamos, no obstante, que es de lamentar el hecho de que Dussel conozca tan poco la obra de Zubiri<sup>77</sup>, pues encontraría en su profundo pensamiento una gran fuente de inspiración y claridad y ello no sólo implícitamente, sino de modo explícito.

Pongamos un ejemplo para mostrar la confluencia entre el pensamiento de Zubiri y el de Dussel. Refiriéndose a la "metáfora de la luz", indica Zubiri que el ser, luz de las cosas, necesita en realidad de un foco luminoso, "y el ser de la luz no consiste, en

<sup>75</sup> ZUBIRI. X. "Prólogo a la tercera edición" 'de *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. iii. Este prólogo está escrito en agosto de 1980: Zubiri morirá 21 de septiembre de 1983. Dussel no conoce esta obra.

<sup>76</sup> Aunque es de lamentar que Dussel conozca sólo la citada obra de Zubiri y no haya asumido con posterioridad las recientes publicaciones sobre la reflexión antropológica, ética, teológica, etc., del gran metafísico español, cosa que sí ha hecho otro pensador que se sitúa en el mismo contexto de la FL, aunque no coincida en todo con Dussel: Ignacio Ellacuría, probablemente el mayor discípulo de Zubiri. El filósofo asesinado muestra en su obra filosófica más importante que el pensamiento de Zubiri no es en absoluto "descomprometido" o irónico: *Filosofía de la realidad histórica*, Ed. Trotta/Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1991. Puede verse la reseña que he realizado de esta obra en *CARTHAGINENSIA*(Murcia), 15-16(1993), pp. 435-436, donde indicamos las posibilidades "práxicas" que tiene la filosofía de Zubiri, tal como la desarrolla Ellacuría. Sobre la influencia de Zubiri en la FL, puede consultarse: MARQUÍNEZ ARGOTE, G. "Zubiri visto desde América. Aportes a la filosofía de la liberación", en *Franciscanum* (Bogotá), 55 (1977), 129-145.

<sup>77</sup> El argentino no deja de excusarse, en *MFL*, de no poder profundizar en el pensamiento de Zubiri, y aunque lo atribuye al complicado lenguaje del filósofo vasco, en realidad las fuentes utilizadas por Dussel son escasas y no pasan de ser lugares comunes de Zubiri. Dussel conoce sólo dos obras mayores de Zubiri (*Sobre la esencia y Naturaleza, Historia, Dios*), además de un artículo: "El origen del hombre", en: *Revista de Occidente* (Madrid), 17 (1964), 146-173, que cita en reiteradas ocasiones.

definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada". El problema básico de la filosofía, y coinciden Zubiri y Dussel plenamente en esto, "el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser"<sup>78</sup>. Lo que está "más allá del ser"; este es el tema básico de la filosofía de la liberación, pues más allá del ser está el rostro del Otro, un rostro que Dussel describe como el del pobre y oprimido que ansía su liberación.

Finalmente indiquemos otra intuición que está recogida en la crítica que Dussel realiza contra la fenomenología de la "visión", en la que coincide con Levinas. El aforismo clásico sobre el origen del conocimiento indica que nada existe en el intelecto que primero no estuviera en los sentidos, exceptuando el mismo intelecto. Pues bien, Zubiri afirma que "esto es radicalmente falso"<sup>79</sup>. Para Zubiri toda intelección es no sólo sensible, sino también *sentiente*, y ello vale para la misma inteligencia. La primacía dada a la visión (lo "ante los ojos") de lo real, tanto por la filosofía realista clásica como por la misma fenomenología, es tal que lo que no es visto por el sujeto cognoscente se declara *eo ipso* ininteligible, cuando no inexistente como afirma el empirismo radical. Pero, como muestra con claridad Zubiri, "esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente, ya que las partículas elementales a las que intenta estudiar la mecánica cuántica, que son realidades, no son visualizables como si fueran ondas de luz"<sup>80</sup>; y no es que no veamos de (acto esas partículas. sino que muchas de ellas son en sí mismas no visualizables. Algo semejante sucede, por ejemplo, en el "mundo" que existe, aunque esté ausente para nosotros casi siempre, por debajo del color rojo (infrarrojos) o por encima del violeta (ultravioleta), pues entre uno y otro se extiende lo visualizable por nosotros cotidianamente. Desde aquí puede inscribirse la tesis dusseliana de la existencia del otro personal "más allá del ser" como lo visto y comprendido por la subjetividad. Zubiri y Dussel pertenecen, por tanto, a una misma tradición filosófica, y aunque los temas abordados por los dos son a menudo muy dispares, en su concepción metafísica de fondo son coincidentes.

#### 4. ONTOLOGÍA Y VIOLENCIA

Más allá del ser griego no está la barbarie y la nada, sino que existe alguien real: el Otro. Y es que "el calificativo de bárbaro es de origen griego; para los griegos, bárbaro era el que no hablaba bien el griego. Por ello los no griegos eran entes marginales cuya humanidad estaba en entredicho", del mismo modo que "bárbaro era igualmente, para los romanos, el individuo que estaba fuera de la ley, del derecho, del orden de la ciudad, la civitas,

<sup>78</sup> ZUBIRI, X. *NaturaLeza*, Historia, Dios, Editora Nacional, Madrid, <sup>8</sup>198, p. 240. Se trata de una conferencia pronunciada en Madrid, ¡en 1931!, mucho antes que Levinas se refiriera al "más allá del ser".

<sup>79</sup> ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial/fundación Xabier Zubiri, Madrid, <sup>4</sup>1991, p. 104.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

por excelencia”<sup>81</sup>. Para Dussel el pensamiento occidental, así considerado, pretende convertir al Otro (a la persona), en “nada”. De forma que “el pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro” (*FL*, 1.1.4.1). Desde Europa se dice, parafraseando a Parménides: “el centro es; la periferia no es. Donde reina el ser, reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador”.

El ser es; “es lo que se ve y se controla” (*FL* 1.1.5.2.) y como desde el centro ser es lo que es visto *por el centro*, y la periferia no es “vista II (ni menos todavía “oída”, que supone mayor “cercanía” metafísica) por el centro, se concluye negando (no-ser) la periferia, conviniéndola en “nada” visto. Por esto, como veremos después con detenimiento, la *F.L.* es una reflexión que parte de la afirmación del “ser” de la “nada” para el centro, el Otro, dis-tinto del sistema de la Totalidad occidental. Para Dussel este Otro, además de ser la persona de rostro concreto, el viejo, el pobre, la mujer oprimida, el hijo dominado, etc., es el mismo subcontinente latinoamericano<sup>82</sup>.

¿Cómo se establece esta relación entre el filosofar y la “opresión”, provocando no sólo una dependencia económica, política, cultural, religiosa, etc., sino incluso la misma “opresión del ser”? Lejos, fuera del pensar de la ontología occidental de origen griego “más allá, más allá del horizonte, está el no-ser, el bárbaro, Europa y Asia. Es en la política, la de Platón, Aristóteles, Epicuro y los estoicos, donde se descubre el sentido de la ontología” (*FL* 1.1.5.1.). Y este sentido es opresión para el Otro. La relación sobre la que ahora nos cuestionamos se establece, y es esto lo que aquí queremos nosotros mostrar, cuando consideramos que, el discurso filosófico no está situado en un nivel abstracto, genérico, e independiente de la concreta existencia histórica del pensador, de su “polis” y de su cosmovisión determinada, sino que “por el contrario, se encuentra inserto en la totalidad del quehacer cotidiano”<sup>83</sup>. Es imprescindible hacemos conscientes de los condicionamientos que se ejercen “desde el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación ideológica. Por ideología entendemos la expresión de un pensar que en función práctica encubre más que descubre la realidad que pretende significar”<sup>84</sup>. Un ejemplo de esta “dominación” lo encuentra Dussel en el Alejandro Magno, joven discípulo de Aristóteles que “realizó hasta sus últimas consecuencias las doctrinas de su maestro. Si lo propio, lo perfecto del hombre, es llegar a constituir el Estado y alcanzar por el orden de sus funciones la bienaventuranza, es posible a todos los asiáticos o bárbaros llegar a ser hombres si se incorporan en un régimen político. La idea de raza es reemplazada por la noción de cultura. El humanismo griego es sinónimo de ‘cultura’. Todo hombre puede llegar a ser griego en la ciudad universal. Eso será, tiempo después, la *romanitas*” (*HH*, 87). He aquí la vinculación entre las ideas y la realidad: desde el prejuicio de ser Grecia el “ser”, el “logos”, y los no griegos, la “nada”, los

<sup>81</sup> Así se expresa Leopoldo Zea. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 21. Sintetizamos, por exigencias del contexto, lo que hemos desarrollado en el capítulo dedicado a la “Filosofía de la Liberación como filosofía de la barbarie”.

<sup>82</sup> Cf. *FEL*, II, pp. 156-173.

<sup>83</sup> DUSSEL, E. “La filosofía de la liberación en Argentina...”, p. 217.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 217. Sobre las ideas aquí sólo esbozadas deberemos volver con detenimiento.

"bárbaros" surge una ideología que oprime al que está situado fuera de los muros de la ciudad. Hay una consideración de la existencia de "derecho" de "asimilación" del Otro a la "polis", lo Mismo. Hay opresión del otro; es negación del respeto de su alteridad meta-física. El Otro sólo es "ser" si está vinculado al "ser" griego. El griego da el "ser" al "bárbaro", pero al darle el ser le exige ser lo que es el griego, sin respeto a su propia consideración.

Dussel insiste que en su encuentro con Levinas se produjo en él -en concreto al leer *Totalidad e Infinito*- un despertar del "sueño ontológico", en el que todavía se situaba, semejante al despertar del sueño "dogmático" que se produjo en el Kant de la primera Crítica cuando descubre a Hume. Nosotros considerarnos que si bien tal ruptura parece indudable, mejor que hablar de "ruptura" sería hablar de "evolución". Pues el Dussel que piensa la pre-filosofía y la misma ontología, está pre-dispuesto tanto psicológica como filosóficamente a oír la voz del filósofo francés.

Es importante insistir en que esta reflexión sobre lo pre-filosófico es *esencial* en la F.L. de Dussel, incluso a su obra madura, representada en su F.E.L. En efecto, para Dussel, ya desde el principio de su filosofar, cuando insiste en la importancia de lo Prefilosófico, está poniendo las bases para algunas de las tesis más fundamentales de su filosofía posterior. El Dussel de la F.L. nos refiere que "la filosofía no piensa la filosofía" (FL 1.1.2.1.) Y si lo hace no es filosofía sino sofística. El filósofo no tanto piensa en los textos de los otros filósofos, a no ser como una tarea pedagógica y propedéutica para enfrentarse a lo real, objeto de su reflexión. La filosofía "piensa lo no-filosófico: la realidad" (F.L. 1.1.2.1.); el influjo de Zubiri es patente. Y es inevitable que parte no de la realidad a secas, abstracta, sino de la realidad en la que él mismo está situado, en su concreta espacialidad histórico-cultural.

Catorce años antes de escribir Dussel esta obra, *FL*, ya decía lo mismo: "Es necesario referirse a los momentos prefilosóficos, a la historia de la existencia cotidiana. Es decir, la filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico, no podrá nunca ser ignorado" (FL. p. IX). Este pensamiento es una constante, que no podemos olvidar para entender el pensamiento de Dussel, aunque él mismo no siempre sea consciente de ello.

La reflexión filosófica se hace ontología, reflexión sobre el ser. Pero tal ontología no es lo primero, lo primero es el confrontamiento con las cosas, con lo pre-ontológico, lo óntico. Y no surge *ex nihilo*, sino de una experiencia concreta de las relaciones entre los hombres. "Surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres, de opresión cultural sobre otros mundos". Esto significa, y es una tesis básica de Dussel, que "antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro*" de tal forma que "el 'yo conquisto' es el fundamento práctico del 'yo pienso'" (FL 1.1.2.2.). *El ego cogito*, típico de una muy influyente corriente filosófica occidental, (e incluso antes que Descartes, el mismo Aristóteles representa, con otros muchos, una dominación del hombre sobre el hombre -el libre domina al esclavo, al cual se le niega el ser hombre) sitúa al centro, Europa en este caso, en el centro del pensar. La *res extensa* es lo visto por el *ego* que piensa. Las personas son las *res* observables. Como lo son las demás cosas. La persona es reducida a cosa, a útiles manipulables, instrumentos, entes interpretables. Son mediaciones o posibilidad de comprensión del ser del *ego* que piensa. Desde esta ontología prepotente podrá decir un Fernández de Oviedo: ¿el indio es un hombre'?

Y por "hombre" entiende "europeo", esto es, hombre según éste es concebido en el centro. El ser que piensa el no-ser, el hombre que piensa al bárbaro, a la nada de ser para el ser del centro. El mismo español se responderá que antes eran hombres, pero que ahora se han vuelto "bestiales" por sus costumbres; si antes eran hombres, ahora ya no son más que bestias, menos que bárbaros. Antes que el *ego cogito* existe el *ego conquiro* como experiencia de Grecia primero, de Roma después, del Imperio español y de cualquiera otro hasta hoy. Es por eso que lo no-filosófico, mejor, lo "aún" no filosófico, lo pre-temático, es el fundamento de lo filosófico. Este será, normalmente, expresión intelectual de aquél.

El pensar que piensa desde el centro termina por considerar a éste como la única realidad. Fuera de las fronteras del pensar está el no-ser, la nada, el bárbaro, el bestia. El fundamento del sistema es el ser, según como él es interpretado por la totalidad cultural donde el pensador está situado. Ello sirve, nos dice Dussel (Cf. *FL* 1.1.4.2.ss) para Aristóteles, que desde sus propias estructuras políticas, noéticas, culturales, es incapaz de cuestionarse la injusticia de convertir a un hombre en esclavo<sup>85</sup>; se trata de la misma estructura pre-ontológica la que le permite a Platón justificar la eugenesia. De este modo (y ello se le escapa a Dussel), no sólo es hombre el griego y no-hombre, sub-hombre, el bárbaro, el que está fuera de los muros de la polis, sino que el mismo hombre griego se erige en opresor para el interior de la polis, matando a sus semejantes indefensos<sup>86</sup>. Para Aristóteles al europeo, bárbaro, le falta habilidad; el asiático es débil. La mujer es hombre a medias -recordemos la consideración de Freud de la mujer como "macho castrado"- y el niño sólo lo es potencialmente. El hombre es sólo el varón libre que vive en la *pólis* griega.

Parménides, el primer ontólogo griego, atribuirá a la partícula *ésti* ("existe") una función semejante al uso que hace Descartes del *cogito*. Desde ellos desarrollan toda una filosofía, mediante el solo uso de la razón, negando la importancia de lo alterativo, e incluso negando validez a lo percibido por los sentidos. Para Parménides "lo que puede decirse < *légein* > y pensarse < *noeîn* > debe ser < *eînai* > "<sup>87</sup>. Para Parménides, que vive en la *periferia* de la Magna Grecia, pero que participa del talante del centro, "el ser es, el no ser no t:s". El ser es lo que se puede pensar, es el mismo fundamento ontológico del mundo. Ser y mundo coinciden. El ser es como la luz que ilumina lo que puede verse. La luz misma no es vista, pero posibilita la visión de las cosas. Tal sucede con el ser en sí. "El ser no se ve; se ve lo que él ilumina: las cosas (*tà ónta*), los útiles (*tà prágmata*). Pero el ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. Más allá, más allá del horizonte, está el no-ser" (*FL*. 1.1.5.1.).

Desde esta interpretación de la ontología griega que Dussel realiza, la persona que está "afuera de la totalidad está fuera del ser, es el 'no-ser' de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que 'el Otro' está en lo falso viene el

<sup>85</sup> Para Heráclito el *pólemos*, la guerra hace a unos hombres libres ya otros, no hombres, esclavos: Fr.53, Hipólito, Ref. IX 9,4; Cf. Kirk, G.S.-Raven, J.E. *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 276.

<sup>86</sup> Cualquier niño que nazca deforme o débil deberá ser suprimido, ahogado: PLATÓN, *República*, 449-450; así como los nacidos fuera de unas determinadas edades de los padres -máximo de cincuenta y cinco años para el hombre, y de cuarenta para la mujer-: *Rep.* 460c.

<sup>87</sup> Fr. 6. Cf. SIMPLICIO, *Fís.* 117,4: Cf. Kirk, G.S.-Raven, J.E., *Op. cit.*, p. 379.

héroe < de la totalidad > y lo mata, y además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del todo. Los héroes son hombres que han matado a otros hombres. Es paradójico y es tremendo”. Y Dussel prosigue con una terribles palabras que, como todo lo que estamos mostrando debe leerse en un contexto de interpretación “analógica “ana-léctica”, de la ontología: “Aquí, de pronto, éticamente, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobra carácter ético”<sup>88</sup>.

Para nuestro pensador, buena parte de las filosofías clásicas se han construido no partiendo de lo filosófico, sino de la situación concreta, histórica, real, económica, política, cultural, religiosa, etc. para las que sirven de soporte ideológico, articulándose desde los intereses de las clases dominantes, justificando la opresión del hombre-bárbaro (el no-ser) por el hombre (el ser). Por ello el esclavo, para un sistema basado económica y políticamente en la esclavitud, es “esclavo por naturaleza”, como acontece, por ejemplo, en Aristóteles, cuando afirma: “La naturaleza (fysis) muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos < ? > ; los de éstos vigorosos para los trabajos, y los de aquellos útiles para la vida política”. Desde aquí concluye el gran griego que “es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza (fysei) son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa”<sup>89</sup>. Aristóteles se convierte en ideólogo que justifica la opresión, intentando justificar dicha práctica en la misma naturaleza del hombre. Contra esta ontología de la dominación se levantará la Filosofía de la Liberación. Ya el mismo Bartolomé de Las Casas dirá, contra esta ideologización dominadora de la naturaleza, que “cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos y muerte y usurpaciones de sus estados y señorías de los naturales reyes y señores, tierras e reinos, y otros infinitos bienes, con tan malditas crueldades, ha sido contra (...) toda razón natural”<sup>90</sup>. Hay, pues, dos interpretaciones radicalmente diferentes de lo natural. Una opresora y justificadora de la dominación: la otra, liberadora.

Un pensador de probada lucidez. en un contexto teológico, contraponiendo la ontología de la totalidad y la metafísica de la alteridad, la ontología griega y la metafísica cristiana más original: “Desde un principio el cristianismo ha luchado, con la conciencia de su misión, por una cultura del reconocimiento de los otros. La idea -helenista- de la identidad y de la asimilación no podía servir de norma para la conciencia de esta misión, sino la idea bíblica de la alianza, según la cual no es tanto lo igual lo que se conoce por lo igual, sino que es lo desigual lo que conoce -por reconocimiento- a otro”. Y pone un ejemplo concreto de un dilema que se planteó en los orígenes de la expansión del cristianismo: “Es la negativa del judeo-cristiano Pablo a someter a los cristianos gentiles a la circuncisión se expresa este reconocimiento del otro en su alteridad”. Y concluye afirmando que a “la traición bíblica (...) le es ajena cualquier 'voluntad de poder' en el conocimiento de los otros en su alteridad”<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> DUSSEL, E. *LLEL*, pp. 28.

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *Política*, I, I, 1254b 27-1255 a 2.

<sup>90</sup> Dice Bartolomé de Las Casas, “Cláusula del testamento”, en: *Obras escogidas*, BAE, Madrid, tomo V, pp. 53-540.

<sup>91</sup> METZ, J.B., “Con los ojos de un teólogo europeo”, en: *Concilium* (Madrid), n. 232 (1990), pp. 494-495. Estamos tentados a percibir en estas palabras del gran teólogo alemán la influencia expresa de Dussel. No lo descartamos, aunque tampoco es necesario; a Metz le basta. con insenarse de lleno en el

En contraposición a este respeto a la alteridad del otro, el yo endiosado de la "mejor" ontología europea, no respeta al otro. Desde las cruzadas medievales, olvidando el respeto al Otro y la esencia de lo cristiano, el ego europeo se expande, conquistadoramente, fuera de las fronteras de su ecumene. Desde el siglo XIV al XVI España y Portugal actúan como punta de lanza de esta expansión colonial, por el occidente, mientras Rusia (también Europa, aunque con matices diferentes, pues también los europeos del sur y del centro los verán como "bárbaros ") lo harán hacia el Oriente. El mundo árabe pierde el poderío que mantuvo durante mil años. Inglaterra se incorporará a este expansionismo, hasta ocupar el lugar de España y Portugal. Sea como sea, Europa se convierte en el centro del mundo "civilizado". Cabe sus fronteras está la periferia, los correspondientes "bárbaros".

"Al comienzo de la Edad que nosotros en Europa llamamos 'moderna' (...) al hombre se le concibió progresivamente como un sujeto soberano y sometido frente a la naturaleza. En esta sumisión soberana, en esta concepción de poder sobre la naturaleza se formó su identidad. Sus ojos se volvieron hacia abajo. Su lógica se convirtió en una lógica de la dominación. no del reconocimiento, una lógica. en cualquier caso, de la asimilación y no de la alteridad. Todas las virtudes que no tuvieran que ver con el dominio" (...) pasaron a un segundo plano. quedaron desplazadas cognitivamente o, en todo caso, fueron confiadas. dentro de la pérfida 'división del trabajo., al mundo de las mujeres. Los rasgos de esta antropología y lógica del dominio han influido mucho en nosotros, ya que muy pronto se extendió la violencia del sometimiento hacia el exterior -contra las minorías extranjeras. las razas extranjeras y las culturas extranjeras. Evidentemente. la historia de la colonización europea tiene aquí una de sus raíces. ¿y quién se atrevería a negar que también en la historia de las misiones cristianas se ha filtrado una y otra vez este mecanismo de dominación?"<sup>92</sup>.

El *ego conquireo* encuentra su expresión concreta en el *ego < europeo > cogito*. Desde aquí el subjetivismo de Kant producirá el *Ich denke*, que acabará absolutizándose y divinizándose panteísticamente en el *absolute Wissen* hegeliano. Desde entonces, los imperios de turno siguen sucediéndose: desde el expansionismo eurocéntrico napoleónico, la Alemania del III Reich y el expansionismo de EE.UU., vencedor absoluto de la II Guerra Mundial. Dussel dice: "¿Qué es Nietzsche sino una apología del hombre conquistador y guerrero? ¿Qué es la fenomenología y el pensamiento existencial sino la descripción de un yo o un *Dasein* desde el cual se abre un mundo, el propio siempre? ¿Qué son todas las escuelas críticas o aun las que se lanzan a la utopía, sino la afirmación del mismo centro como mera posibilidad futura de 'lo mismo'? ¿Qué es el estructuralismo sino la afirmación de la totalidad aunque se las respete en su coexistencia antropológica, sin solución política económica de real liberación?" (FL 1.1.7.2). La "guerra" contra el centro está servida. Aquí curtió Dussel sus "armas" contra la filosofía occidental que deberá ser "destruida". La F.L., desde estos presupuestos, se concibe en contraposición "analéctica", más que dialéctica, contra la filosofía europea: "contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido

---

personalismo meta-físico de la antropología semito-cristiana.

<sup>92</sup> Ibid., p. 493: obsérvese la insistencia en lo que "extranjero", que recuerda claramente tanto la "exterioridad" de Levinas y Dussel como el lenguaje del Antiguo Testamento.

iluminar .Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar .Es entonces, una 'filosofía bárbara' " (FL 1.1.8.7.2.).

## 5. LA ALIENACIÓN DEL OTRO EN LA ONTOLOGÍA

Para Dussel, si al contemplar al Otro -al Otro no tanto se le ob-serva, como a una cosa, cuanto se le con-templa-constituyo yo su ser, o me refiero a mi mismidad originaria como al ámbito último de la comprensión de todos los entes, estaría "quitando el ser del otro al Otro" , en tanto que lo referiría, como un momento secundario, constituido y no constituyente, de mi propia comprensión del ser. No habría hecho justicia a la exterioridad del otro con respecto a mi subjetividad propia. El Otro no sería realmente otro-que-yo. Lo más lejos que llega Heidegger es a situar al Otro como ser "conmigo" (*mit-sein*); pero en tanto que yo soy lo primario, yo sería lo constituyente del Otro que es conmigo. Por ello el Otro solamente "sería" si yo lo soy; su "ser" depende del mío, de mi originalidad constituyente, de mi primacía ontológica y cognitiva. Se confunde así "ser para mí", o conmigo, con ser el Otro "otro de mí". He aquí, para Dussel, la cuestión clave: *la alienación del Otro en la ontología de la totalidad moderna*, el objeto fundamental de su filosofía" destructiva " o crítica, que tiene siempre como privilegiada referencia la alteridad del Otro.

Aunque esto que decimos de mí respecto al Otro, a todo Otro de mí propio, lo hemos de aplicar asimismo al Otro con respecto a mí -para el cual él es el "yo" y "yo" el Otro-, cosa que tanto Levinas como Dussel pasan flagrantemente por alto. Aquél acusa a Heidegger de haber olvidado al Otro en beneficio del ser. En este sentido cabe aplicar aquí la misma crítica a Heidegger que él dirigía a su maestro. Quizás, por su "lógica" intraontológica no ha podido hacerlo de otra forma: Heidegger, en fin, no supera el ámbito de comprensión de la subjetividad de la modernidad.

El intento de Heidegger en *Sein und Zeit*<sup>93</sup> es un truismo, negando el *altruismo*, negando al Otro, en tanto que la tesis básica es que el ser es inseparable de la comprensión del mismo y comprensión por parte de la subjetividad del Dasein: el ser apela a la subjetividad. Subordina así la relación con alguien, el Otro, reducido a ente. La comprensión del ser del ente es un modo de dominación. El ser del ente no es persona. Un pensamiento supuestamente neutro significa neutralizar al Otro, a la persona: reducirlo al campo de lo óntico. Hubiera sido preciso que Heidegger, para superar esta cosificación del Otro, hubiera emprendido la realización de una segunda parte de *S.Z.* que nunca realizó acabadamente, dando lugar a una ética. Quizás en el intento primero de Dussel, en su etapa aún ontológica, esté esta intención: realizar la ética que Heidegger no logró hacer<sup>94</sup>. Un primer punto de referencia para

<sup>93</sup> Levinas manifiesta sobre esta obra: "descubrí *Sein und Zeit*, que se leía en torno mío. Sentí muy pronto una gran admiración por este libro. Es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía - lo digo después de muchos años de reflexión-. Uno de los más bellos entre otros cuatro o cinco..." LEVINAS, E. *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 35.

<sup>94</sup> Philippe Nemo, autor de una bella entrevista con Levinas, señala con certeza que "la pregunta primera que Heidegger gustaba recordar: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? ,sino estas otras. ¿Por qué existe el mal? ¿Cómo hacer para que lo que es estalle en Bien? El sentido de lo humano, dentro de la economía del ser, reside pues en perturbar la mismidad de éste, en sacudirlo éticamente": LEVINAS,

la superación de Hegel y de Heidegger la realizó Rosenzweig, que intenta rescatar al yo que el denomina "metaético", entendiendo por tal una dimensión de la persona que es refractaria a la Totalidad, que está "más allá" de ella y que se resiste a disolverse en la "comunidad que forma parte integrante del ser" y en la cual, definitivamente, "toda ética acaba por desembocar de nuevo"<sup>95</sup>. Una vez abierta esta "brecha" en la Totalidad de "lo Mismo" lo que realizará Levinas será ir hasta sus últimas consecuencias: será preciso desposeer al ente de su ser. Para ello será necesario que el filósofo recuerde que antes que filósofo es hombre, persona.

Situados desde aquí, estamos ante una especie de "filosofía de la identidad" (de lo Mismo), donde, tanto para Levinas como para Dussel, está cerrado, imposibilitado, clauso, el encuentro con el Otro dis-tinto, exterior a la subjetividad cognoscente. El mismo Heidegger es víctima de esto. En opinión de Dussel<sup>96</sup> la Totalidad es el ámbito que Heidegger no logra rebasar cabalmente, aunque lo intente. Estamos, desde el punto de vista del fundador de la Filosofía de la Liberación, ante una "nueva filosofía", es decir, "otra filosofía", aunque a decir verdad, esta filosofía nueva parte de la "destrucción" (al menos intencional, insistimos) de la ontología heideggeriana e, ineludiblemente, está a ella referida, aunque sea desde la "adversariedad"; en este sentido no es la Filosofía de la Liberación tan "otra" como se pretende, cosa, por otra parte que no es de extrañar, pues ningún pensamiento puede partir absolutamente de cero.

A esta filosofía "nueva" Dussel la denominará "meta-física de la Alteridad", que corresponde, en su explícita intencionalidad, a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, donde se pretende dejar atrás la ontología occidental egológica para posibilitar el encuentro con el "alter", con el Otro incuestionable<sup>97</sup>. De este modo la F.L. dusseliana pretende efectuar una crítica a la noción aceptada por la filosofía del ser (como *Sein*). Desde Hegel, Husserl o Heidegger el ser es el fundamento (*Grund*) y el 'ente' la diferencia (*Unterschied*): se trata, en el fondo, de una filosofía de la Identidad (Identität)". En efecto, Dussel afirma que "más allá de la razón, aun como comprensión del ser, de la Totalidad, se encuentra todavía un ámbito, primeramente ético-político, de la Exterioridad" del Otro distinto (y no sólo "di-ferente") de mí. "fuera" le la Totalidad, "extra-sistemático", exterior a lo Mismo. Y es que "en realidad, históricamente, la ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óptica como la ontológica son sistemáticas, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ópticamente crítico, sea como crítico social, sea como filósofo del lenguaje o del logos, sea como practicante de la 'teoría crítica' ". De lo que se trata ahora, para la F.L. dusseliana es de "ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte de sentido. Este ir más-allá es expresado en la partícula metá- de meta-física" (*FLA*, 221). Para Dussel, "ideología" es lo que "en-cubre" el ser.

E. *Ética e infinito*, Visor Distribuciones, Madrid, 1991, p. 13.

<sup>95</sup> ROSENZWEIG, F. *Ser Stem der Erlösung*, trad. francesa de Seuil, Paris, 1982, p. 19. Véase el epígrafe que dedicamos a examinar el pensamiento de este crítico de Hegel.

<sup>96</sup> Cf. DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 22: también en *MFL*, p.267. antes citado.

<sup>97</sup> En México tuvimos ocasión de discutir sobre esto con Dussel, y aceptó que no estaba todavía tan lejos de Heidegger en el sentido de que su influencia en nuestro filósofo todavía es importante.

impidiendo su de-cubrimiento. La ideología es "reduplicativa", en el sentido de ser "tautológica": como el pensar que se piensa a sí mismo, que decía Hegel, a semejanza del Dios aristotélico. En lenguaje dusseliano: "lo Mismo que piensa lo Mismo".

Esta filosofía "nueva" la realizará Dussel siguiendo de cerca, conceptual, que no ónticamente -y adviértase el matiz-, la filosofía levinasiana, para "superar", desde la crítica de Levinas, el pensamiento todavía idealista de Husserl y de Heidegger en relación al Otro. Aunque nuestro filósofo reprochará también a Levinas que no supere el nivel abstracto, casi Platónico, de su discurso<sup>98</sup>. Para Dussel un supuesto básico que da origen a la F. L. y que marca las distancias con el pensamiento europeo en general, acercándose a la intención "des-abstractizante" –intención, que no consecución real-, de Feuerbach. Y es que la F. L. presupone el hecho de que la racionalidad discursiva filosófica no está situada en un nivel abstracto, en el sentido de estar separado e independiente de la cotidianidad vital humana, sino que, por el contrario, debe procurar dar razón de la totalidad de lo cotidiano, por una especie' de "imperativo antropológico", permítasenos la expresión. Por consiguiente "*hemos de ver los condicionamientos que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación ideológica. Por ideología -aclara Dussel- entendemos la expresión de un pensar que en función práctica encubre más que descubre la realidad que pretende significar*" (FLA, 217).

En este texto hay dos ideas que conviene destacar. La F. L. se define, primero, contra el abstraccionismo ideológico, y por tal Dussel entiende toda la "mejor" filosofía europea, desde los inicios en Grecia hasta la Modernidad. Y en segundo lugar hay aquí una intuición que Dussel parece tomar, en nuestro modo de ver, de la Teología de la Liberación según la concibe Gustavo Gutiérrez. En efecto, para el teólogo peruano la praxis ordinaria es el acto primero del cristianismo, mientras que hacer reflexión teológica es acto segundo, cuando define la teología como "reflexión crítica sobre la praxis"<sup>99</sup>.

Nos encontramos aquí no sólo ante una filosofía que reflexiona sobre la liberación social, política, económica, cultural, etc., sino que, además, es una reflexión que pretende ser una "liberación" de la misma ontología europea. Así es, la F. L. no sólo versa sobre la liberación intrahistórica, sino que ésta presupone haber desmascarado el lenguaje ideológico, encubridor, de la ontología occidental así como "la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad" que pretende interpretar (*FEL*, I, 14). No estamos lejos en esto de la teoría de la alienación cultural y filosófica tal como Marx la concebía desde su materialismo histórico. Si no se logra cambiar la supraestructura jamás cambiará la estructura. Aunque Dussel no lo afirma taxativamente en este contexto, nosotros no podemos dejar de advenirlo, pues está presente en lo mejor de su reflexión.

Para nuestro filósofo la primera tarea que es preciso emprender si se pretende

<sup>98</sup> Aunque hemos de indicar que este abstraccionismo también podemos criticarlo en Dussel en mayor medida de lo que él mismo piensa: basta con seguir la exposición que estamos haciendo de su pensamiento. Pero ello es difícilmente evitable si no queremos reducir el pensamiento "concreto" a filosofía "casuística", "recetaria".

<sup>99</sup> Cf. GUTIÉRREZ, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, (14) 1990, pp. 61-72. El mismo Dussel, en un libro de teología práctica se refiere a ello: "Porque la teología es un acto segundo, articulado a la praxis (que -añade- es el acto primero)": DUSSEL, E. E.C., p. 11.

lograr una liberación del pueblo oprimido latinoamericano es el desmontaje, la denuncia, la "destrucción" de la ontología y la ética occidental, que es encubridora, ideológica y posibilitadora de la Totalidad del sistema político, económico y cultural vigente en el mundo occidental, el "centro" y que éste ha impuesto, de modo colonial e imperial, a la "periferia". Es un intento de destrucción de la ontología occidental bastante alejada, intencionalmente, de la tentativa heideggeriana, que era mucho más abstracta todavía. La relación a lo real (como decía Zubiri), lo histórico, es una característica del hombre latinoamericano desde siempre, a diferencia del pensamiento de bastantes centroeuropeos. Por eso Dussel es bastante más latinoamericano explícito que europeos expresos muchos de los filósofos europeos; aunque no estamos seguros de que Dussel admita esta apreciación. En este sentido, a nuestro modo de ver, " pesa " más en la reflexión dusseliana su estructura intencional noética latinoamericana que la tesis del materialismo histórico marxiano.

Daniel E. Guillot indica, interpretando el pensamiento de Levinas desde su inserción en la realidad latinoamericana (donde es palpable el influjo de Dussel), que la filosofía, radicalmente, debe optar por dos alternativas: justificar el sistema (entendiendo por tal " el ser " desde su comprensión ontológica eurocentrista, así como la interpretación de la historia, la totalidad en sentido levinasianno<sup>100</sup>, con sus concreciones políticas, culturales, sociales, económicas, etc.) o arriesgarse a des-cubrir y fundar "lo nuevo", en un terreno no sembrado por la comprensión de la historia, la cultura y las ideologías. Esta segunda alternativa no puede ser descrita ni fundada en la conciencia solipsista de un pensador solitario ya que corre el riesgo de perderse en una arquitectónica de ensoñaciones "puras" (al estilo de la ideología hegeliana, totalitaria, hegemónica, clausa) o la anarquía " infantil" de la subjetividad que se revela contra la legalidad desde una supuesta mejor legalidad. Un pensador de despacho, teórico solitario, desencarnado de la realidad cotidiana, corre seriamente el riesgo de construir una especie de mitología ("utópica" en sentido etimológico y peyorativo) que aleje de hecho a los hombres de su cabal e integral liberación. Así Guillot se plantea: "¿Queda algo, más allá del Ser y la libertad? La respuesta de la filosofía no se hace esperar: la nada. Fuera de la totalidad de lo que es, sólo es pensable o impensable una negatividad absoluta, a menos que se denomine como nada, la libertad como posibilidad totalizante, es decir, lo que aún no forma parte de la totalidad, pero, no por mucho tiempo". Y el discípulo de Dussel concluye este aparentemente complicado razonamiento afirmando que "*se trata de pensar, entonces, para inquietar la inquietud por la filosofía nueva, lo impensable, lo que está más allá del ser y del poder ser, lo Otro absolutamente. Este absurdo lógico y teórico, más acá de la teoría y la práctica, es realizable cuando lo Otro es al mismo tiempo el Otro, cuando la justicia que 'no es' ni 'puede ser' es la medida de un pensamiento que hace su verdad en las obras, cuando la filosofía, primera es ética. Esta es La temática de Emmanuel Levinas*"<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Cf. LEVINAS, E. "Totalité", in: *Encyclopaedia Universalis*, París, 1968. vol. XVI, cols. 192-192.

<sup>101</sup> GUILLOT, D.E. "Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento", en: DUSSEL, E.- GUILLOT, D.E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 49. Recordemos que Roger Bacon dijo ya en el siglo XIII que "la moral es el fin de todas las partes de la filosofía": BACON, R. *Opus Maius I*, p. 62. Citado por MERINO, J. A. *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, p. 133.

Aparece aquí, al final del texto, una de las tesis más importantes del pensamiento tanto de Levinas como de Dussel: la ontología debe ser "destruida" para dar paso a la "meta-física", concretamente, "de la Alteridad", de la afirmación del Otro como Otro que graciosamente se me "revela": en la epifanía de su rostro. Rostro que es, para Levinas, la expresión de lo infinito, y donde la metafísica es la ética: "La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera", como hemos indicado varias veces<sup>102</sup>. Levinas se sitúa más allá de la fenomenología husserliana de la "visión" fenomenológica que se propone convenir la filosofía en una "ciencia estricta", que proporciona "certeza" al conocimiento filosófico. El problema aquí radica en que se identifica "certeza" (de la visión fenomenológica) con la "verdad". Es esta quizás una de las grandes reducciones en que frecuentemente han caído algunos autores que reflexionan sobre la teoría del conocimiento.

Hemos de indicar, además, que la "nada" de la que aquí se habla no es la nada como negación del Otro, al estilo sartriano, no es el absurdo, ni es proclamar al Otro como mi infierno. La nada como "Otro" es lo exterior a la Totalidad, lo que está más allá del ser, que lejos de ser nada óptica es en realidad lo más sublime: "La exterioridad no es una negación sino más bien una maravilla"<sup>103</sup>. En cambio, el Otro sufre, con más frecuencia de lo que a veces tenemos conciencia<sup>104</sup>, la injusticia, el hambre, la opresión y la muerte en un mundo que parece cerrar sus ojos y sus oídos (imposibilitando así una opción ética derivada de la interpelación de la conciencia moral) y donde cada cual parece vivir sólo para sí, dando culto a la propia felicidad y al propio bienestar. Pues bien, en el rostro sufriente del Otro se refleja la grandeza de su dignidad humana que la Totalidad parece, cuando no negar, olvidar. Y son su rostro y su voz interpelante algo previo, primero, que es preciso re-conocer. Esto será la garantía de la superación de la anarquía y el solipsismo de la subjetividad cognoscente. En palabras de Daniel E. Guillot es esta una "experiencia anterior a la libertad, anterior a la capacidad de elegir. El estar disponible para el Otro, en la puesta en común, se produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es

<sup>102</sup> LEVINAS, E. *Totalité et Infini, essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haya, 1968, p. 281 (trad. esp. p. 308). Levinas, inmediatamente antes había dicho que "la ética, más allá de la visión y la cenidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal". Dussel, siempre muy "dusseliano", distinguirá entre la ética, que es "de la liberación" y la moral, legitimadora ideológica del sistema de la totalidad. Esta idea, como tendremos ocasión de mostrar, aparece en multitud de lugares. Según palabras del propio Dussel con ocasión de un "Seminario de Historia de las Ideas en Latinoamérica" con alumnos de doctorado en filosofía y antropología, dado en julio de 1992, la terminología de J. Habermas es exactamente la inversa. En efecto, una alumna alemana de Dussel (Gabriela Kraemer Bayer) expuso un resumen del libro de Habermas *Erläuterungen zur Diskursethik*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1991, 229 págs., donde se puede ver su distinción entre ética y moral discursiva, donde "moral" hace referencia a lo trascendental, mientras que "ética" hace referencia a lo cultural: justo al contrario que Dussel. Agradecemos al Dr. Dussel su invitación para dirigimos a este Seminario en relación a nuestra investigación sobre su pensamiento. Remitimos, para esto, al capítulo titulado "Ética versus moral", en este mismo trabajo.

<sup>103</sup> LEVINAS, E. *TI*, op. cit., p. 269 (trad. esp. p. 297).

<sup>104</sup> El hecho de 40.000 niños muertos de hambre y enfermedades fácilmente curables, icada día!, no parece ser un dato digno de reflexión por lo "mejor" de la filosofía ética occidental, en un mundo que puede alimentar, con lo que hoy se produce, según los informes de la F.A.O., entre ; 16.000 y 40.000 millones de seres humanos!

generosidad <sup>105</sup>. Sobre estos pilares se fundamenta la arquitectura de Totalidad e Infinito, que no se basa en la razón universal ni en la objetividad de la Totalidad, sino en la hermenéutica del Otro, que es tan reiterada que parece obsesiva (tanto en Levinas como en Dussel) y que sólo será posible, para Dussel, asumiendo la mediación de un lenguaje más cercano al "profético" (en sentido bíblico veterotestamentario) que a la "neutralidad" no siempre inocente de una reflexión filosófica aséptica, imperturbable, que se limita a "describir" el rostro del Otro, sin luchar por su liberación, mientras éste sufre la opresión, la tortura, la muerte. Desde aquí, la ontología de la comprensión del ser de Heidegger deviene, en "más allá del ser" en Levinas, que desenmascara la dominación táctica que con tal ontología tuvo lugar. "Ser 'yo', era la declaración de prepotencia de una labor de identificación que arrasaba lo que de distinto - otro- *se interponía en su camino*. Si identificamos esta preponderancia del 'Yo' con la tematización del Ser, del Sistema, del Estado, de la Estructura "otros" que se han ido resistiendo a la integración". Nos encontramos, entonces, en una especie de "antropofagia" realizada por el yo sobre el Otro, donde el conocimiento, la comprensión ontológica es la integración del yo, del Otro del yo en el propio yo. Ante semejante ontología, ¿qué salida queda? La respuesta levinasiana es tajante:

*"Es preciso cortar la palabra al ser y postular la primacía de la cuestión ética como la única capaz de dar un sentido a la racionalidad y la única capaz, también, de otorgar significado a una determinada realización de 'lo humano'. En una palabra, es necesario moralizar la filosofía"* <sup>107</sup>.

Esto significa, entre otras cosas, contra lo que manifiesta Levinas en su tesis, que reduce la metafísica a ética-, que no hay realmente una integración de toda la filosofía a la ética, sino que hay una postulación de la primacía de lo ético como lo más originario y propio del hombre y de su mismo pensamiento. Estrictamente: es una ética antropológica; o todavía más, una antropología ética, y hemos de caer en la cuenta de que no es exactamente lo mismo, pues en esta, última lo sustantivo es lo antropológico y lo adjetivo lo ético, mientras que en la fórmula anterior es al contrario <sup>108</sup>.

Si la metafísica de Levinas desemboca en una ética, la ontología, según Dussel tiene la dominación-opresión como resultado concreto histórico y no sólo filosófico:

*"El que está afuera de la totalidad está fuera del ser, es el 'no-ser' de*

<sup>105</sup> GUILLOT, D.E. "Introducción" en: LEVINAS, E. TI, p. 25 de la traducción española.

<sup>106</sup> GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G.E. *Levinas: humanismo y ética*, Cincel, Madrid, 1987, p. 42.

Obsérvense los adecuados conceptos utilizados en el texto: "prepotencia", "identificación", "preponderancia del yo", "reducción del otro", "integración", etc., que son, todos ellos, *vocablos de dominación*.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 43. La negrita es nuestra. Obsérvense que toda la filosofía levinasiana descansa sobre tal *postulado*, en nuestro juicio. Ello quizás sea su grandeza y su miseria.

<sup>108</sup> Quizás sea este un defecto de Levinas en tanto que su reflexión sobre el otro "peca" de una indudable abstracción, hasta el punto de que considera al Otro como abstracto, ignorando sus concretas condiciones históricas, en concreto, ignora al Otro empobrecido, oprimido, vejado, torturado, y es preciso no olvidar que *lo ético* debe hacer referencia a la persona, y que la ética no se sostiene por sí misma sino en relación a la persona del Otro. No podemos dejar de percibir un cierto platonismo en la postura de Levinas, que Dussel y la F.L. en general se esfuerzan por superar hablando del otro "situado", concreto, histórico, real, carnal.

*Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que 'el Otro' está en lo falso viene el héroe (del sistema de la Totalidad, desde Cortés para Malinche hasta el Uebermensch de Nierzsche) y lo mata, y además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del todo. Es paradójico y es tremendo. Aquí, de pronto, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico sobre carácter ético y al mostrarse sus condiciones en el nivel ético se hace horrible"*<sup>109</sup>.

## 6. DE LA ONTOLOGÍA DE LA TOTALIDAD A LA METAFÍSICA DE LA EXTERIORIDAD DE LA PERSONA

La ontología griega, desde Parménides, pretende conocer la Totalidad de lo dado; Hegel será quizá su mayor culminación. Para la filosofía de Heráclito la guerra es el padre de todas las cosas. Para el sofista Protágoras el hombre (*¿anthropos* o mejor *andros?*) es la medida o canon de todas las cosas, tanto de las que son como de las que no son. El pensamiento sobre el "hombre", concebido a imagen y semejanza del que piensa, considera con Hegel la Totalidad de la historia y de lo real. Conocer y ser serán lo mismo<sup>110</sup>. La verdad parmenidiana, entendida como "bien redonda" (*aletheías eukukléos*), circular, es el eterno retorno de lo mismo, donde no tiene cabida lo nuevo, lo creativo<sup>111</sup>. El ser parmenidiano como, concebido como único, inmóvil, estático, indiferenciado, eterno, no es en realidad un ser ontológico, sino un puro ente de razón, artificial, producto de su mente y que no existe fuera de ella.

Para Hegel lo otro no es en realidad otro, sino sólo una escisión desdoblada de "lo mismo". Cuando la conciencia descubre esto, Hegel la denomina "conciencia desdichada", pues es tal al no coincidir plenamente consigo misma. *"Si el esclavo es 'lo Otro' del Señor, queda sin embargo incluido en 'lo Mismo' (como figuras de la misma conciencia) (...). Todos los nosotros quedan englobados en la única Historia de la humanidad, que no es sino 'lo otro', de la evolución natural: pero ambos procesos no son sino 'lo otro' del Absoluto, como Totalidad, como Dios, dentro del cual 'lo otro' es diferencia en 'lo Mismo' pero no algo distinto"*<sup>112</sup>. La dialéctica hegeliana, con las sucesivas conciliaciones de los polos opuestos (tesis-

<sup>109</sup> DUSSEL, E. "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana", en: DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, pp. 27-28.

<sup>110</sup> Literalmente dice: "tò gàr autò noeín éstin te kai éinai", esto es "lo mismo es el pensar y el ser", aunque parece que debe entenderse, de acuerdo con el antiguo valor dativo del infinitivo como "la misma cosa existe para el pensar y para el ser": KIRK, G.S.-RAVEN, J.E. *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 377, Quizá Parménides quiso decir que sólo es posible pensar lo que existe. Aunque desde Hegel se identificará el pensar con el ser. Pero también añadía el viejo griego que "lo que puede decirse y pensarse debe ser": *Ibid.* p. 379. Hegel fue un fiel discípulo de Parménides, en este sentido.

<sup>111</sup> Nicolas Berdiaeff insiste en su libro *Essai de métaphysique eschatologique* (Aubier, París, 1964), que lo nuevo es, desde esta perspectiva, "un escándalo" para la mejor filosofía griega, hasta el punto de que no sólo no se lo plantearon, sino que ni siquiera pudieron cuestionárselo. He aquí la dicotomía: Atenas versus Jerusalén,

<sup>112</sup> DUSSEL, E. *FEL, I*, p. 115. Nuestro pensador distingue entre "diferente" y "distinto" en diversos pasajes de sus obras. Sirva como ejemplo el de *FEL, I*, p. 102.

antítesis), permanecen finalmente enclaustrados en 'lo mismo', sin poder abrirse al ámbito distinto de la alteridad del Otro. No hay "novedad" ni "creación" alguna en esta síntesis, que se desenvuelve dentro de la amplitud de 'lo mismo'. El pensamiento de la Totalidad es la categoría hermenéutica básica de la filosofía hegeliana, donde todo está atado y bien atado en la necesidad<sup>113</sup>. Dussel utiliza unas fuertes palabras para mostrar cómo muy a menudo la filosofía ha servido, en su opinión, para ocultar ideológicamente la alteridad del Otro: " Para el sistema el otro aparece como algo diferente (en realidad es distinto). Como tal pone en peligro la unidad de 'lo mismo'. El sabio es el encargado en su ontología de mostrar el peligro que el otro significa para el todo, la totalidad. Señala entonces claramente el enemigo del sistema," el diferente, el otro. Una vez señalado el mal, el diferente, el otro, la ontología descansa en paz"<sup>114</sup>. El Otro, en fin, es distinto, esto es. "es" en sí mismo, no es algo puesto por mí, ni yo le confiero el sentido. La totalidad referida lo percibe como di-ferente, en el sentido de que se presupone la visión de la totalidad sobre el Otro, donde se parte de la visión "engendradora" de sentido sobre el Otro. La negación de la alteridad es la muerte del Otro, es opresión, y ésto, pensado desde el Tercer Mundo, no son metáforas. La estructura antropológica cainita, es una constante en la historia de la humanidad. Esto es, es historia de des-humanidad, muy a menudo.

Con Hegel la filosofía es orgullosa, pretende pensar la Totalität, sin dejar lugar a la alteridad, a la novedad, al misterio. Este proyecto fetichista, de autoendiosamiento, significa un autoenclaustramiento, que es el exponente de la culminación del "mejor" pensamiento occidental así de su acabamiento. En su plenitud había llegado a la culminación de su ineptitud podríamos decir parafraseando una de las "leyes de Murphy". Hegel fue el suicidio de la filosofía, su esplendor y su miseria. Pero podríamos decir que murió matando, explayando a Europa, divinizándola, hipostasiándola, convirtiéndola en prosopopeya. Esta "hipostasiación" (permítaseq's la palabrota) abstracta (donde "yo soy nosotros") negó la alteridad de las personas concretas (convertidas en momentos alienadores del Espíritu Absoluto), esto es, negó a las hipóstasis concretas, materiales, de rostros concretos, y de rostros sufrientes<sup>115</sup>, esos que nos

<sup>113</sup> Es entonces "chocante" que los mismos tiempos que a Hegel le tocó vivir no fueron precisamente tranquilos, ni "lógicos" (en su lógica, claro). Hubo revoluciones en Francia, Polonia, Bélgica y diversos altercados, políticos y sociales en la misma Alemania. Y a un personalista militante como Rosenzweig, en su tesis doctoral manifestaba en relación al gran apologeta del Espíritu Absoluto: " Ante la muda pregunta de la realidad se ve obligado a negar la respuesta clara y determinada del espíritu. El que como secretario del espíritu universal' habra seguido paso a paso, comprendiendolo y afirmándolo, el curso de la Revolución, la ascensión y caída de Napoleón y la antigua sociedad de los Estados, se cubre ahora el rostro ante el nuevo 'tirón' que da la historia: él lo percibe, lo oye, pero ya no puede verlo, no puede intérpretarlo": ROSENZWEIG, F. Hegel und der Staat, Munich-Berlín, 1920, vol. II, p. 237. Obra original de 1912. Las negritas son nuestras, y nos parecen significativas.

<sup>114</sup> FL. 2.5.2.3. En este texto el Otro aparece en minúsculas ("otro"), pero se refiere, claramente al Otro personal.

<sup>115</sup> "El primer principio de nuestro amor a los hombres es que los débiles y los fracasados han de perecer; y que además se les ha de ayudar a que perezcan": NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, Ed. Busma, Madrid, 1982, n. 2, p. 22: trad. de J.J. Carretero. Se le podrán poner algodones al pensamiento Nietzscheano, pero difícilmente se probará que no es un antihumanismo, esto es, la negación del hombre real, histórico, concreto, de la persona, en pro de la fetichización del "Super-hombre", cimentado sobre esa persona real, que ha de perecer, ser exterminada. La historia del Tercer Mundo actual parece dar la razón, lamentablemente, al loco genial.

quitan el apetito en nuestras abundantes comidas cuando aparecen medio muertos de inanición en cualquier noticiario.

Quizás pueda objetárenos acerca de la vinculación existente entre la filosofía y la realidad histórica. No es este el momento de detenernos en ello. Por el momento nos bastará constatar lo que sigue. Hegel nace en 1770 y muere en 1831. Tal vez no sea casualidad el hecho de que las luchas de independencia en América latina coincidieron con la expansión postcolonial de Europa, donde España y Portugal dejaban lugar a Gran Bretaña (en América del Norte) y Francia (Canadá), entre otros. Y es justo el momento de expansión de la revolución Industrial, con el aumento de las relaciones comerciales entre muchos de los países del mundo. Esto es, estamos en el principio de la gran expansión del sistema capitalista, que originará un inmenso imperialismo económico del Norte (Europa, EE.UU , más tardíamente Japón) sobre el Sur. El resultado es que uno crecerá y se enriquecerá a costa de empobrecer al Otro, y esta situación se prolonga hasta nuestros días <sup>116</sup>. Pues bien, ese expansionismo, que no podemos ceñir a Hegel, encuentra en el gran pensador alemán su referencia filosófica obligada. Es curioso constatar que en 1750 apenas existían diferencias entre los niveles de vida de las masas populares de los países que hoy se denominan "desarrollados" y los "subdesarrollados". La brecha de separación (riqueza-pobreza) comenzará a extenderse un siglo más tarde. Desde entonces la brecha no ha hecho sino aumentar cada día más, hasta el día de hoy <sup>111</sup>. El Norte parece haber perdido el norte del humanismo, del Otro, del que no es de los suyos. Y lo flagrante es que estas diferencias económicas, que originan diferentes concreciones políticas, culturales, filosóficas. etc. son interpretadas por muchos como "normales", léase, "naturales", del mismo modo que Aristóteles entendía que era "natural" que unas personas fueran esclavas y otras libres. La filosofía puede resultar un magnífico método para ocultar la verdad de las cosas en lugar de esclarecerlas, como demuestra la historia. Hegel sobrevalora, mejor , absolutiza, el espíritu europeo sobre todo otro espíritu. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* <sup>118</sup> Africa aparece como "bárbara" y América Latina ni siquiera ha entrado a formar parte de la historia universal <sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Está claro que no podemos detenernos en esto. Consúltese la magnífica tesis de Carlos del Valle, *La deuda externa de América Latina, Relaciones Norte-Sur, Perspectiva ética*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992. Dussel ha aportado una novedosa interpretación de la por él denominada *cuestión de la dependencia*, desde su hermenéutica de Marx en sus obras *La producción teórica de Marx*. Un comentario a los *Grundrisse*, Siglo XXI, México, 21991, especialmente págs. 371-413: más clarificador es su aporte en: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI. México, 1988, 312-361, donde analiza la "dependencia" como "transferencia de plusvalor", desde la conquista de América hacia Europa, como fruto de las relaciones económicas, políticas, culturales, filosóficas, religiosas, etc. , entre los países del centro y de la periferia del sistema económico capitalista mundial.

<sup>117</sup> Las diferencias, en términos globales, pueden cifrarse en 1850 en proporción 1'7 a 1: en 1900 de 6 a 1: en 1953 de 9'5 a 1: en 1975 era de 17 a 1: en 1984 ya era de 25 a 1. Según algunos especialistas esta brecha será de 1 a 64 dentro de 10 años. Cf. IRIARTE, G. *Para comprender América Latina, Realidad económica*, Verbo Divino, Estella, 1991, p. 17 ss.

<sup>118</sup> Publicada en castellano en Alianza Editorial, Madrid, 1982.

<sup>119</sup> El gran filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia*, (FCE, México, 1957) tiene que reivindicar el lugar de América en la historia universal, en abierta, polémica contra Hegel y el eurocentrismo, o mejor, el "centro-europeo-centrismo", porque piensa que Rusia y España también son "periferia" para el centro, esto es, para Centroeuropa. Por nuestra parte hemos realizado una

La lucha básica de los posthegelianos, a partir de Feuerbach con el descubrimiento de la relación "Yo- Tú ", de Kierkegaard con su insistencia en el existente, de Marx con la valoración de lo material, e incluso Husserl con su vuelta a la cosa misma y Heidegger con la "cura", no será otra cosa sino un esfuerzo poderoso para intentar romper el ámbito clauso de la Totalidad de lo mismo intentando fundamentar la alteridad de lo Otro <sup>120</sup>.

## 7. LA FENOMENOLOGÍA O LA VIOLENCIA DE LA LUZ

La *theoría*, la "visión " es "vista " con reticencia por Levinas. Tras las huellas de Platón, la fenomenología ejerce el imperialismo de lo visto. En la relación interpersonal la mirada hace al Otro un objeto, algo "a la vista", "a la mano".

Para Levinas el rostro es "epifánico", pues el Otro se manifiesta en él. Pero lo hace no desde la luz del ser, pues el Otro deviene no ya cosa, sino rostro, persona, que posibilita la relación "cara a cara", "panim-el-panim" que se dice en hebreo, esto es, "persona a persona", "prósôpon a prósôpon", como lo describe magníficamente Levinas en *Totalidad e Infinito*. Ante la primacía de la epifanía del rostro del Otro, más allá de la "violencia " de la fenomenología, del mirar al otro como cosa, está la explayación de una cierta superación de la luz de la mirada del sujeto cognoscente.

Para Husserl la conciencia absoluta, lo egológico, es lo que posee la existencia absoluta, de tal manera que el sujeto no pone al objeto, pero sí le *confiere el sentido* a "lo visto" fenomenológicamente, y ello conlleva una "violencia" del ver. Levinas acusa a Husserl de establecer el primado irreductible de la correlación sujeto-objeto; aquí lo pasivo sería el " objeto " , lo " arrojado-ante-la-vista " . Levinas acusará repetidamente a Husserl de objetivismo y teoreticismo. .

En la fenomenología el mundo se reduce a lo que aparece en mi conciencia; es una especie de correlato de la misma y lo real se reduce a lo eidético, a la captación de las esencias, pretendiendo lograr así un cabal modelo de todo conocimiento. El mundo no es realmente negado, sino que debe ser recuperado, aunque desde una perspectiva trascendental. El sujeto cognoscente no *crea* el mundo, pero le hace existir como fenómeno con sentido (para el sujeto). La conciencia cognoscente, expectante, fenomenológica, contemplativa, es el fundamento de la misma intencionalidad. Es el propio sujeto el que posibilita y "realiza " que el mundo se manifieste como mundo, como lo que es; el ser de las cosas sólo adquiere significación en tanto que están referidas a dicho sujeto; esto es, el ser de las cosas sólo tiene sentido en relación al sujeto cognoscente. La conciencia, de este modo posibilita la manifestación del objeto intencional tal como es en sí, que significa en realidad el sentido del ser del objeto o el cómo el objeto es percibido por el sujeto intencional. La conciencia funda

---

"apología" de la barbarie contra el eurocentrismo en: MORENO VILLA, M. "Filosofía de la Liberación y Barbarie", a publicarse próximamente en Libertaçao-Liberación (Campo Grande, Mato Grosso), 4 ( 1993).

<sup>120</sup> Aunque es preciso no olvidar que tanto para Husserl como para Descartes, el yo cognoscente, pensante, es la certeza primera, el edificio ineludible desde donde será posible edificar cualquier otra certeza, hasta la de la existencia del otro: Cf. DARTIGUES, A. *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1981, p. 31.

el ámbito del sentido del objeto. El ser de las cosas es despojado así de su existencia real y trasladado a su sentido para el sujeto, sentido que siempre será un corolario de la conciencia cognoscente y fundante. Berkeley no está muy lejos de esto; ser es ser percibido por la conciencia transcendental. Ésta constituye, por consiguiente, el horizonte ontológico de sentido. Dussel afirma, aplicando las conclusiones de Husserl a la relación interpersonal, que la comunidad del "nosotros" constituida "por mi yo empírico y el de los otros, confirman la Totalidad de sentido" (...) es decir, que "ese yo-tú (=nosotros) queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente". La comunidad interpersonal "se establece y se realiza", para Husserl, "entre yo mónada primordial (*primordialen Monade*) para mí mismo, y la mónada *constituida* en mí como extranjera (in mir als fremd)<sup>121</sup>.

Levinas recurrirá, para ir más lejos que esta egología husserliana, con la metáfora heliológica: sol de la *epékeina tes ousías*<sup>122</sup>, formulación que asume de Platón, que sitúa la idea de Bien, "más allá del ser", "más allá de la esencia". Es un movimiento no de trascendencia "teológica", sino de lo que Levinas denomina "ex-cendencia", entendiendo por tal una "liberación", una "salida del ser" (una brecha) y sirviéndose de las categorías que lo describen, y cuya tematización concreta posee una innegable consideración ética. La metafísica resultante, e incluso sub-yacente, será una meta-teología, una meta-ontología, una meta-fenomenología, que propugna avanzar más allá del ser, más allá de la tematización del ser griego, más allá de la recuperación temática del ser heideggeriano. Es "exterioridad" al ser y también exterioridad al sujeto; es el ámbito de la libertad y la gracia. No es luz, sino más bien generosidad y "maravilla". Aunque, claro está, Levinas tampoco sigue a Platón a la letra. Lo hace, como casi todo, "a su manera". Levinas es, fundamentalmente, levinasiano; hay que entenderlo, casi siempre, desde él mismo; de la misma forma. Dussel tampoco es un levinasiano "ortodoxo", sino, diríamos, "instrumental", en tanto que el argentino se sirve de la filosofía levinasiana para tomar impulso hacia su propia reflexión; Dussel es fundamentalmente, dusseliano.

Se llega, desde estas bases a una estructura ontológica novedosa, ya que discute Levinas la "letra" de la fenomenología husserliana, en nombre del "espíritu" de la fenomenología, actuando con precaución ante la primacía teórica y fáctica de la conciencia -teórica- como constituyente del ser del objeto o, cuanto menos, de su *sentido*. Es posible que muchas de las interpretaciones que Levinas hace de su maestro -Husserl- no fueran asumidas por éste como exponente de su pensamiento, como ha indicado Derrida. Pero Levinas no volverá hacia atrás su mirada, como hiciera la mujer de Lot, ya que considera que ha encontrado el camino para superar la ceguera del teoreticismo husserliano, que está atrapado en lo egológico e imposibilitado para la ex-cendencia de la exterioridad absoluta, hacia lo

<sup>121</sup> DUSSEL. E. *FEL*, I, p. 117. Todo el entrecomillado, "sic". Las expresiones alemanas corresponden a Husserl, en su obra "Canesianische Meditationen", in *Husserliana I*, Nijhoff, La Haya, 1963. § 56, p. 156.

<sup>122</sup> Intuición que ya aparece al final de *Totalidad e Infinito* (p. 305 s) y que desarrolla vigorosamente en el libro citado anteriormente, y que es posterior a este trabajo de Derrida: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987.

totalmente otro, hacia lo infinitamente otro<sup>123</sup>. Por su parte, Dussel pensaba en 1970 que era preciso llegar más lejos de donde ha llegado la fenomenología husserliana. Heidegger, en su obra *Mi camino por la fenomenología*, ha manifestado que la fenomenología es una corriente de la historia de la filosofía, pero que más allá del método fenomenológico concebido por Husserl está "la cuestión hermenéutica fundamental" y esa hermenéutica es preciso descubrirla, volcándola sobre la cotidianidad existencial, en concreto, dice Dussel, latinoamericana. Y ello de tal manera que posibilite la "descripción de aquello que signifique nuestra cotidianeidad [sic], la comprensión del ser y de las cosas de nuestro 'mundo', en América Latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa"<sup>124</sup>

Siguiendo a Heidegger, y contra el maestro de ambos, Levinas considera que Husserl ha errado al concebir el mundo concreto, de lo temporal, como un mundo de objetos percibidos por la luz de la violencia fenomenológica y, corolariamente, de la reducción del Otro a objeto. El mundo, para Heidegger, es el desde donde radicalmente está situado el Dasein. Es no lo puesto por la subjetividad, sino lo previo, lo a priori. Husserl ha sido excesivamente abstracto, olvidando la situación histórica, real, del hombre, cosa que también podrá objetar Levinas al mismo Heidegger y que, por cierto, también objeta Enrique Dussel al mismo Levinas. que pareciera ex-tasiarse ante la epifanía del rostro del otro, pero sin dar lugar al "servicio" ético concreto (en los niveles políticos, económicos, etc.) al Otro. Para Dussel. Levinas es un platónico a nivel práctico; el apoyo de Levinas en Platón le ha marcado no poco.

Husserl pretenderá realizar una filosofía que es tan independiente del concreto *Sitz im Leben* del otro-hombre, como una filosofía que lo considera todo *sub specie aeternitatis*. En la mente de Levinas ambas cosas significarán una especie de "lógica formal", abstracta, descooocedora de la vinculación con la realidad histórica. La crítica que realiza Levinas siguiendo a Heidegger (aunque "con moderación") contra Husserl. no tardará en volverse ahora contra el mismo Heidegger ya que éste no parece superar la tradición platónica de la metáfora heliológica<sup>123</sup>. No supera, en opinión de Levinas, la luz, el de-velamiento (mejor que des-velamiento) en la comprensión, e incluso en la pre-comprensión (o comprensión pre-ontológica del ser). La *Sorge* heideggeriana está pre-determinada por la estructura "adentro-afuera" (o dentro-fuera) que caracteriza a la luz, que no está lejos, sino todo lo contrario, del

<sup>123</sup> Permítasenos una incursión sobre esto, acercándonos al ámbito de lo "teológico". Estas expresiones: "totalmente otro" . "absolutamente otro" ,deberán matizarse bastante, pues de lo contrario si "lo otro" lo es radical y totalmente, no sólo no sería posible decir nada de él, sino que ni siquiera podríamos percibir su epifanía. Pero si esa otredad es, estrictamente, "totalmente otra", no podríamos saber nada de ella. La " ag-nosis " absoluta sería la conclusión lógica. En el mismo contexto teológico Karl Rahner, con su descripción del "existencial trascendental" ha superado esta postura que podríamos considerar próxima a un cierto maniqueísmo y pesimismo. Lo absolutamente "otro" debemos considerarlo en tanto no puesto por la subjetividad, valorándola en su alteridad, en su aseidad" (que para el yo es alteridad, exterioridad). La categoría superadora de esta posibilidad de alguna forma de "encuentro" con el otro sería la "epifanía", donde, ciertamente, el otro "se me manifiesta", "se me revela, pero el yo puede -no se olvide- percibir esta manifestación suya. Lo contrario sería un solipsismo estéril. Percibimos aquí la importancia del lenguaje metafórico.

<sup>124</sup> DUSSEL, E. "Crisis de la iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata* (Buenos Aires), XXVI (1970), p. 328.

<sup>125</sup> A esta metáfora opondrán Levinas y Dussel una metáfora " geográfica " : la exterioridad, que tiene, desde el punto de vista geográfico mucho más sentido en éste que en aquél.

esquema gnoseológico dualista del estilo sujeto-objeto, interior-exterior, etc.<sup>126</sup>

Pero esta "superación" de Levinas sobre Husserl y Heidegger es respetuoso con las capas de verdad que él considera que subyacen en ellas. "Las filosofías cuyos presupuestos describe no son, en general, ni refutadas ni criticadas"<sup>127</sup>, sino que describe Levinas una situación precedente a la escisión del ser en un adentro-afuera, abocando a una meta-física de la exterioridad, de la afirmación de la separación: aunque tal tarea es más fácil proponérsela que llevarla a cabo. La dificultad de comprensión de la obra de Levinas no estriba sólo en la "dureza" comprensiva de su escritura; lo es también por la "extrañeza" de su pensamiento en relación a la metafísica tradicional, a la que el filósofo "de profesión" está acostumbrado. También el filósofo es animal de costumbres.

La *Sorge* heideggeriana está "iluminada" (de luz) por la comprensión existencial, siendo pre-determinada por la estructura "adentro-afuera" que es característica de "la luz", como hemos visto. Pues bien, Levinas pretende conmover esta estructura, aunque no niega su existencia, sino que pretende realizar algo "nuevo", una metafísica de la exterioridad radical. Esta metafísica tendrá problemas, dentro del lenguaje del logos tradicional, que está dominado por la estructura "adentro-afuera", es decir "interioridad-exterioridad", "sujeto-objeto". La misma temporalidad de Heidegger será "ex-tática", el "ser-fuera-de-sí". Si bien Levinas ha pretendido abrir una "brecha" en la en-claustración del ser, no parece haberse ex-claustrado por completo del lenguaje griego sobre el ser, aunque lo ha intentado.

Levinas considera como su "enemigo" a Parménides: "el ser es, el no-ser, no es ante esto es necesario ser parricida con respecto al griego. Ya Platón lo intentó, según Levinas, sin conseguirlo del todo; Platón todavía era griego. ¿Podrá realizar esta obra un no-griego, un judío en este caso, aunque todavía *hable* como los griegos? ¿Será posible fingir hablar un lenguaje con una estructura ontológica diversa? La rebeldía platónica con respecto al de Elea será infructuosa, mientras que la multiplicidad y la alteridad no sean entendida como "soledad absoluta del existente en su existir". Pero desde lo más hondo de esta soledad surgirá -deberá hacerlo- la relación con el *Otro*. Sin este presupuesto el "parricidio" sobre Parménides será una ficción: será un parricidio no realizado, sino sólo pretendido. Desde aquí surge lo novedoso del pensamiento de Levinas. Para Heidegger el *Otro* era un otro-conmigo (mit-sein); pero este *con* (mit) no puede describir la relación originaria con el Otro. Sí lo podrá hacer la relación del *cara-a-cara*, en encuentro con la *epifanía* del rostro del otro. Y ésta no puede serlo de *lo* otro, sino de el Otro, en un cara a cara originario, sin comunión: ni siquiera con inmediatez. Esta es la verdad de la relación con el Otro, que el logos tradicional no alcanzó a descubrir.

Derrida, desde su *deconstruccionismo*, entiende que " *la escritura de Levinas tiene esta propiedad, la de moverse siempre, en sus momentos decisivos, a lo largo de esas grietas (brechas), progresando con maestría mediante negaciones y negación contra negación. Su vía propia no es la de un' o bien " ..' o bien ' , sino un 'ni. ..ni tampoco ' . La fuerza poética de la metáfora es muchas veces la huella de esta alternativa rehusada y de esta herida en el*

<sup>126</sup> Sobre esto volveremos con detalle, cuando analicemos el original pensamiento de Ferdinand Ebner, en el que Dussel encontraría una insospechada fuente de inspiración.

<sup>127</sup> DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 121.

*lenguaje. A través de ella, en su abertura, la experiencia misma se muestra en silencio* <sup>128</sup>. La distancia con el otro es mantenida aquí en su integridad, formando una comunidad anterior a la "luz platónica". Es en realidad una "luz antes de la luz neutra".

La filosofía occidental, según Levinas, no sólo no pensó al Otro, sino que ni siquiera pudo hacerlo, encerrado (en-claustrado) en la ontología griega. Sería filosofía pretendidamente atemporal; condenándose, por ello a no tener historia. Pero todavía sería más grave la ignorancia del Otro que supone el conocerle, com-prenderle, identificarle en la asimilación de la subjetividad. Para el filósofo judío, el solipsismo 'no es simplemente una aberración, sino que corresponde a la estructura propia de la razón de la subjetividad. Para decirlo con Derrida: "*hay, pues, un soliloquio de la razón y una soledad de la luz, incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, pues filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política*"<sup>129</sup>.

El otro no es, sin más, "captable" por la subjetividad pretendidamente "luminosa". En realidad ésta deviene más que "luz" neutra, luz "luciferina", violenta, éticamente perversa, opresora. Ver y comprender, tener y poseer son los despliegues de la identidad opresora de lo Mismo. Son ellas las categorías donde la Totalidad despliega su pretensión de poder, según Levinas.

Derrida resume el pensamiento de Levinas sobre esto cuando escribe con un idioma realmente bello: "*Todo lo que me está dado en la luz parece estarme dado a mí mismo por mí mismo. Desde ese momento, la metáfora heliológica simplemente aparta nuestra vista y proporciona una excusa a la violencia histórica de la luz: desplazamiento de la opresión técnico-política hacia la que las metáforas quitaban gravedad a las cosas ya los actos, los hacían inocentes. Si no hay historia más que por el lenguaje y si el lenguaje (salvo cuando nombra el ser mismo o la nada: casi nunca) es elementalmente metafórico, Borges tiene razón: "Quizás la historia universal no es más que la historia de algunas metáforas". De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como epifanía del otro? La luz no tiene quizás contrario, no lo es, sobre todo, la noche. Si todos los lenguajes se debaten en ella, simplemente modificando la misma metáfora y escogiendo la mejor luz, Borges, unas páginas más adelante, vuelve a tener razón: "Quizás la historia universal no es más que la historia de las diversas entonaciones de algunas metáforas" (La esfera de Pascal" (...)*"<sup>130</sup>.

La obra de Levinas *Totalidad e Infinito* es la que organiza la poderosa arquitectura del pensamiento de su autor, donde éste recapitula, orgánicamente, su reflexión dispersa en anteriores ensayos. Para él la metafísica es en realidad ética, y la trascendencia metafísica es deseo, concebido como respeto por el Otro como otro. Ello es como una necesidad

<sup>128</sup> DERRIDA, J. *La Escritura y la Diferencia*, p. 123.

<sup>129</sup> Op. cit., p. 124. La negrita es nuestra.

<sup>130</sup> Op. cit., p. 125.

"natural", pre-temática. Deseo y goce no coinciden, al contrario que considera Hegel. Deseo aquí, paradójicamente, es renuncia a lo deseado, a la posesión. El deseo es una especie de paradigma de la "separación infinita", que tampoco tiene que ver con la "conciencia desgraciada" de Hegel o Kierkegaard. El deseo de Levinas no es desgraciado, sino expresión de apertura y libertad. En efecto, "la exterioridad no es una negación sino más bien una maravilla" <sup>131</sup>. Este "otro" en tanto que "infinito" es "lo invisible" ya que "la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y la necesidad". Derrida hace ver que esto "invisible" sería como "lo altísimo" que, a fin de cuentas, siempre que se utilice se trata de una metáfora espacial, que por alto que se la coloque, es "siempre accesible". Será preciso considerar el tema del rostro para que comprendamos cabalmente lo que Levinas quiere sugerirnos con estas metáforas.

#### 8. LA EPIFANÍA METAFÍSICA DEL ROSTRO DEL OTRO O LA RUPTURA DE LA TOTALIDAD ONTOLÓGICA

Para Levinas, el "yo" es "lo Mismo". Una exterioridad o alteridad "interna" a "lo Mismo" es sólo pura apariencia, un juego, una ilusión. No pasa de ser cierta "negatividad" y, ciertamente, finita, por la que el yo se altera a sí mismo, el "sí propio" en un juego de autoidentificación. La alteridad sería, entonces, alteración de sí, para sí y en sí.

Para Levinas *la historia* es ceguera con respecto al Otro, una autoexplicación de "lo Mismo". Es clara la referencia, en negativo, con el *Espíritu Absoluto* de Hegel. No hay en realidad historia que sea círculo ("diabólico" diría J. Moltmann, fundador de la "teología de la esperanza") de lo Mismo. Aunque, desde esta perspectiva, Derrida matiza que "cabrá preguntarse si la historia misma no comienza con esa relación con lo otro que Levinas sitúa más allá de la historia" <sup>132</sup>. Este es, en realidad, el esquema básico que configura la arquitectónica de T. I.. Para seguir en la estela de Levinas será preciso asumir esta identificación entre el "yo" con lo "Mismo": Levinas considera que la alteridad es lo que se nos resiste: el Otro es resistencia a la nadaificación <sup>133</sup>.

El concepto de *relación*, básico en muchos personalistas, se le antoja a Levinas demasiado estrecho y ambiguo para describir lo que acontece entre el yo y el Otro, ya que no es acertado cuestionarnos a cerca de *cómo es el encuentro* entre el yo y el Otro. Este es, sencillamente, el encuentro, la salida del yo fuera de sí, hacia el otro en su libertad e imprevisibilidad: se trata de lo que el judío denomina "escatología". La "salida" no espera nada del Otro: y se hace no sólo sin esperar nada a cambio sino, además, sin prever el retorno. De otro modo no sería, para Levinas, encuentro real con el Otro. En cierto sentido es una "escatología sin esperanza", exógena. Por otro lado, el encuentro se resiste a ser conceptualizado o categorizado, en tanto que ser Otro es resistir.

El encuentro con el Otro, en la situación del *cara-a-cara*, en una palabra o una

<sup>131</sup> Levinas, E. *TI*. p. 269: trad. esp. p. 297.

<sup>132</sup> DERRIDA, J. op. cit., p. 127.

<sup>133</sup> Un tema discutido, por ejemplo por Derrida, es si dicha "resistencia" es real o es más bien "inteligible". Si fuera lo segundo "ya no podrá seguirse a Levinas": Cf. DERRIDA, J. op. cit., p. 128.

mirada que conserva la distancia le llama Levinas *religión*. Y no una religión entre otras; es la religión, la única posible. El lenguaje en semejante encuentro es interrogativo, pero no meramente lingüístico: es el imperativo ético. Es mandato: "No me mates ". Y es también súplica. En ese encuentro se da la libertad pre-metafísica, ética, pre-física. Si la metafísica, desde Sócrates, no es más que una razón que sólo recibe aquello que ella se otorga, que sólo es recuerdo de sí mismo (lo Mismo), entonces deviene en realidad en una tautología. La misma " neutralidad " pre-supuesta en el método fenomenológico husserliano no es sino una forma sutil, inspectora, policíaca, de *violencia*. El Otro no es objeto contemplado, sino que es alteridad imprevisible, libre, soberana. Será preciso que la metafísica, así entendida, libere al Otro de esa "luz del ser", de la consideración como "fenómeno", al cual el mismo Heidegger no ha podido escapar .A este respecto Dussel señala, contra Platón:

" *Lo esencial no es ver la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero* " <sup>134</sup> .

En efecto, en *Sein und Zeit* Heidegger considera que el Ser es lo incuestionable, lo previo. el fundamento (*Grund*) de toda la realidad y de todo lo que es posible "comprender". Para poder "comprender" al ente, es preciso comprender, previamente, el ser del ente. De esta forma, señala Derrida citando a Levinas: "afirmar la prioridad del ser en relación al ente es pronunciarse ya sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con alguien, que es un ente (la relación ética), a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad...modo de permanecer lo Mismo en el seno de lo Otro". Y es que *la neutralidad* intencional de la *fenomenología neutraliza al otro* al considerarle como ente. La filosofía de "lo neutro", es un instrumento "de poder", la tiranía de lo anónimo, de la cosificación del Otro. La prefilosofía heideggeriana, no por ser pre-objetiva "opreme" menos, como toda filosofía de lo neutro. Levinas no sólo ataca al idealismo y a las filosofías de la subjetividad, sino que, además debe denunciar la neutralidad de un logos que "no es verbo de nadie" <sup>135</sup> . Levinas hace que Husserl y Heidegger rivalicen entre sí, enfrentando a uno de ellos desde lo asumible de la postura del otro.

Si se acepta la alteridad del otro y si toda palabra lo es para el otro, entonces ningún logos "como saber absoluto" puede comprender el diálogo y la "salida" hacia el otro. Para Levinas, contra Heidegger, anterior al mismo desvelamiento (*Alé-theia*) del ser (*Sein*) debe pre-existir la relación con el ente que se expresa. Antes del plano ontológico debe situarse, como "filosofía prima " , el plano ético. La filosofía primera es en realidad ética. La metafísica es la ética. Ésta es una tesis capital en Levinas, que está omnipresente en *Totalidad e Infinito*. Pero " ética " ,en Levinas, es algo así como la prioridad anárquica del Otro, que exige justicia. La *metafísica*, en este sentido, no es tanto la repetición de la gesta que va del ente al Ser para fundamentar (del *Grund* alemán) al ente, interpretando la *luz* del Ser, sino que es la exterioridad transcendente, escatológica, que está "más allá del ser", esto es, más allá, en "otro modo que ser", de la diferencia ontológica. En los dos niveles del discurso: el *Decir* y lo

<sup>134</sup> *MFL*, 194. La influencia de G. Marcel nos parece aquí patente.

<sup>135</sup> DERRIDA, J. op. cit., p. 132.

*Dicho*, aquél expresa una especie de "exceso" de significación que existe en la tematización de éste.

Es posible que Levinas esté menos solo en este posicionamiento básico de lo que él mismo cree. Parece incuestionable que ni Platón ni Descartes han prestado atención a la tesis levinasiana de la que expresión del *infinito* sea la epifanía del *rostro* del otro. Ni lo hicieron ni pudieron hacerlo.

El rostro no es la cara sólo, ni sólo lo visto<sup>136</sup>. También *es lo que ve*. Ya dijo Machado, poeta personalista, que " *el ojo que ves no es ojo porque tú le veas. Es ojo porque te ve*". La cara del hombre se convierte en rostro en la relación del cara a cara. Esto significa que el rostro no sea tal cuando la mirada está ausente. *Violencia*, desde esta perspectiva será la ausencia o abstención del ver. La mirada, aséptica, por sí misma, no respeta al otro; le violenta. El respeto sólo será posible desde el deseo, considerado como antes hemos visto, no como lo concibe Hegel, aunque Derrida se esfuerza en mostrar que Levinas está, en esto, más cerca de Hegel de lo que aquél considera. El rostro es, de esta manera, una *categoría* que significa la proximidad del otro dentro del contexto ético donde se da la relación de sentido, expresado en la relación de rectitud del cara-a-cara y en la asimetría radical del uno-para-el-Otro, en la justicia (instaurada en el concepto del "tercero" levinasiano).

La relación del cara a cara escapa de toda categorización posible; en el rostro confluye la unidad indisoluble de la palabra y la mirada. "En el rostro, el otro se entrega en persona como otro, es decir, como lo que no se revela, como lo que no se deja tematizar. No podré hablar de otro, convertirlo en tema, decirlo como objeto, en acusativo. Solamente puedo solamente debo hablar a otro, llamarle en vocativo, que no es una categoría, un caso de la palabra, sino el surgimiento, la elevación misma de la palabra " <sup>137</sup>. Pero en tal caso -señala Derrida- será necesario abstenerse de categorizar al Otro con el fin de no ocasionarle violencia. Mas para ello, señala con sutileza nuestro comentador comentado, será necesario que el Otro "se presente como ausencia y aparezca como no-fenomenalidad". En realidad no puedo hablar *sobre* el Otro, sino que sólo me está permitido hablarle; sólo será *posible* alcanzarle como *debo* alcanzarle. "Pero no debo *alcanzar*-le más que como lo inaccesible, lo invisible, lo intangible" <sup>138</sup>. Es una especie de "libertad de mentira" en donde radica la verdad y el discurso. Para que el rostro presente al otro *sin metáfora* será preciso que la palabra no sea mera traductora del pensamiento: es preciso que éste sea ya palabra y que el mismo cuerpo (el rostro es corpóreo) sea asimismo lenguaje.

<sup>136</sup> Un resumen sobre esto se encuentra en: MURILLO, I. *Persona y rostro del otro*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1991, donde pueden verse sobre lo que este tema han dicho Laín Entralgo, Merleau Ponty, Gabriel Marcel, Sastre, Ortega y Gasset. Lamentablemente olvida citar las aportaciones de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana representada por Enrique Dussel, que es quien más y mejor ha reflexionado últimamente sobre el tema, aunque, paradójicamente, cita a su discípulo R. Fornet-Betancourt (p. 35), otro filósofo de la liberación.

<sup>137</sup> DERRIDA, J. Op. cit., p. 139.

<sup>138</sup> *Ibid.* Es esta una interesante apreciación, pues si el Otro es estrictamente, en su libertad, in-categorizable, esto debe ser entendido como evitación del reduccionismo del Otro a lo otro como objeto cósmico: pero también el Otro es categorizable en el sentido de que, en el encuentro respetuoso con su propia alteridad, sí puedo saber algo sobre él, ya que de lo contrario ni siquiera podríamos saber que es in-categorizable.

Derrida sostiene que Levinas atribuye tanto a Husserl como a Heidegger -que están a la base de la reflexión de Derrida- la subordinación del lenguaje al pensamiento; a su vez el cuerpo estaría sometido al lenguaje. Merleau Ponty ha mostrado que un pensamiento descarnado, que piensa la palabra antes de hablarla, sería un mito. Pero semejante audacia "moderna" es asumida por Levinas para replegarla hacia el "infinitismo". Así, el pensamiento no puede ser "de entrada" lenguaje, si previamente no se reconoce que irremediamente, "de entrada", es relación con el Otro. Pero estamos entonces ante la paradoja del Otro como irreductible, que me llama, "me convoca" hacia fuera de mí, hacia él, en tanto que infinito, a la vez que sobre el cual ningún pensamiento puede "cerrarse" acabadamente. Esto es todavía más paradójico, dice Derrida, ya que será necesario reconocer que la disociación entre pensamiento y lenguaje y la subordinación de éste a aquél constituyen lo típico de una filosofía de la finitud<sup>139</sup> y no de lo *infinito*. Pero según el esquema de pensamiento analizado resulta que lo otro sólo puede ser realmente lo otro si es "absolutamente irreductible", esto es, *infinitamente* irreductible. Pero sólo *lo Infinito* puede ser *infinitamente otro*, como parece claro.

Tras analizar el concepto de "lo otro" (*l'autre*) (que como es sabido se utiliza, de forma indistinta, para denominar ya al "otro en general", que en la proximidad metafísica es entendido como "lo otro" en el "yo" (*Moi*), ya el otro -tercero- tematizado en el término de "justicia", e incluso el "totalmente Otro", afirmado como "huella"<sup>140</sup> en la idea de "infinito" y que posibilita introducir, "con sentido", filosóficamente a Dios) y "el Otro" (*Autrui*) (que describe al Otro concreto, consecuencia de la personalización de la relación ética a través de la epifanía del rostro del Otro). Derrida concluye que el *Autrui* no es un nombre propio; "aunque su anonimato no signifique sino el recurso innombrable de todo nombre propio"<sup>141</sup>. Para Levinas, entonces, según Derrida, *la totalidad* es siempre *definida*, a priori como *totalidad finita*: "totalidad quiere decir, para Levinas, totalidad finita. Esta determinación es un *axioma silencioso*"<sup>142</sup>. En este sentido sólo Dios parece impedir, según Levinas, al mundo, ser, -en la antípoda de Leibniz-, el peor de los mundos posibles y el de la violencia pura; la inmoralidad suprema.

## 9. DUSSEL Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA

El método "ana-dialéctico" de Dussel nos parece que tiene indudables influencias de la fenomenología. ¿Es Dussel un fenomenólogo.? A nuestro parecer, es muy difícil entender

<sup>139</sup> DERRIDA, J. op. cit., p. 140.

<sup>140</sup> Concepto que Levinas utiliza para poner de relieve la existencia de una cierta significación que no puede sincronizarse con el discurso que la piensa. Para Dussel la "huella" del Otro Absoluto, de Dios, es el pobre. Matar esa huella es condenarse a no encontrarse con Dios. El pobre es la *via* de acceso ético a Dios. Sobre esto, véase el capítulo dedicado a la "arqueológica" de la liberación como "antifetichismo", al final de este trabajo.

<sup>141</sup> DERRIDA, J. op. cit., p. 141.

<sup>142</sup> DERRIDA, J. Op. cit., p. 144. la última negrilla es nuestra. Cf. LÓPEZ VELASCO, S. "la conquista y el silencio como acto de lenguaje", en: AGUIRRE, J.M.-INSAUSTI, X. (Eds.), *Pensamiento crítico, ética y Absoluto. Homenaje a José Manzana 1928-1978*, Eset, Vitoria, 1990, pp. 141-146.

a Dussel si hacemos una *epoché* de este método fenomenológico. Ya hemos indicado anteriormente, en la *Biografía* de Dussel, que éste se inició en el método fenomenológico de la mano de M. Merleau-Ponty. De lo que se trata ahora es de cómo debe entenderse este método; podemos situar dentro de la fenomenología la F. L. dusseliana, si consideramos que su interpretación del mismo tiene sus propias peculiaridades. Tengamos presente que desde sus primeros escritos filosóficos posteriores a su tesis doctoral en filosofía. Dussel se ve influenciado por el método fenomenológico, tal como lo conciben Max Scheler y Maurice Merleau-Ponty<sup>143</sup>

La fenomenología, tal como nosotros la entendemos, no consiste en un método de acceso a *las cosas mismas*, donde la primacía la tuviera la conciencia trascendental, sino, estrictamente, *un ir a las cosas mismas* pero en tanto que son percibidas *tal como ellas se nos aparecen*. Esta es la peculiaridad del método fenomenológico; y si ello es así, nos parece que Dussel no tendría inconveniente en ser denominado "fenomenólogo". A esto hay que añadir el matiz de que a Dussel no le interesan "las cosas" en general, físicas, materiales, etc., sino la *persona del Otro*, en tanto que toda la filosofía dusseliana no es otra cosa que una *antropología* con un eminente carácter ético. A Dussel no parece interesarle tanto la ética en cuanto tal, sino sólo en tanto que hace referencia a *la persona*, al Otro. La ética para él tiene un valor instrumental, subordinando su reflexión al bien de la persona. Pensamos lo mismo respecto de la filosofía de Levinas, pues cuando éste manifiesta que la ética es la "filosofía primera", no está pensando tanto en la ética cuanto en la *persona* ética y en la justicia debida al Otro. Y cuando Dussel indica que la ética debe dar paso a *la política* como "filosofía primera", no hace otra cosa que señalar que las relaciones éticas fundamentales entre las *personas* se da en la relación inter-personal, esto es, en lo que Dussel concibe como *política*: relación hermano-hermano. De esta forma, la persona es en realidad el centro de la filosofía dusseliana y levinasiana. Y quizás no pueda ser de otra forma, no sólo desde la perspectiva ética, sino de la misma constitución de la filosofía.

La concepción que nosotros estimamos "personalista" de la crítica dusseliana a la ontología se percibe en el siguiente pasaje: "*El argumento más rotundo que tiene la metafísica de la alteridad contra la ontología (o la relación económica hombre-naturaleza u hombre-luz como posición primera) es que el hombre nace en el hombre y su primera relación es con el hombre y no con la naturaleza. Nacemos en el útero de alguien.. nos alimentamos de alguien. o más fuertemente aún: comemos alguien. La relación hijo-madre es la veritas prima, la experiencia originaria*"<sup>144</sup>.

El método fenomenológico, por cuanto afecta a Dussel, tiene una intencionalidad

<sup>143</sup> Como afirma Dussel en una de sus autobiografías intelectuales: "Liberación latinoamericana y filosofía", en: *PLFL*, pp. 9-12: Cf. "Situación problemática de la antropología filosófica", en *Nordeste* (Resistencia), n. 7 (1965), 115-121, etc.

<sup>144</sup> PE, 57. Aunque, por otro lado, es incuestionable que la persona, el "alguien" en el cual nacemos, está en el mundo natural, aunque no sea, como pretende el materialismo dialéctico, una cosa más entre otras. Desde esta perspectiva nosotros preferimos desarrollar los cuatro niveles concretos de la FL dusseliana en este orden gen ético: erótica (relación varón-mujer), pedagógica (relación maestro-discípulo), política (relación persona-persona en comunidad) y arqueológica (relación persona-Otro Absoluto), mientras que Dussel últimamente considera que lo primero debe ser la política. Remitimos a lo que decimos más adelante.

eminentemente antropológica. Aquí se entiende que la fenomenología que él representa no pretende ir tanto *a las cosas mismas*, ni siquiera *al aparecer de las cosas mismas*, cuanto a la *revelación (aparecer) de la persona*, situada, por su dignidad propia, *más allá* de las cosas, del "ser", en tanto que la persona no puede ser considerada como *una cosa más entre otras*. ¿Cambia con esto lo esencial del método fenomenológico? Nos parece que no, sino que sólo muestra las concreciones *antropológicas* de dicho método, ampliando su misma constitución metodológica.

Se ha discutido mucho sobre el estatuto propio del referido método filosófico. Si éste se considera superficialmente, parecería que la manifestación de la cosa, su aparecer, fuera algo así como *el conocimiento* de la misma, sin percatarse de la diferencia entre una cosa y la otra. Si esto fuera así la fenomenología no sería otra cosa sino una teoría del conocimiento, una doctrina gnoseológica. La teoría del conocimiento, en sus formas clásicas en la filosofía occidental, se presenta como una ciencia explícita del conocimiento de *lo que se muestra o aparece*. En este sentido la doctrina del realismo (no ya el ingenuo, sino también el crítico), el mismo criticismo kantiano e incluso buena parte de los neopositivismos, *presuponen* que las cosas dadas en el mundo nos han sido ya desveladas, mostradas, pero olvidan tematizar la *manifestación misma en cuanto tal*. No se refieren a la peculiar naturaleza del significado del hecho de que las cosas *se manifiesten*. En este sentido la fenomenología no parece pretender sustituir ni al realismo, ni al kantismo, ni al neopositivismo. ¿Qué quiere ser entonces? Un instrumento fundamental, pero humilde a la vez, ya que el conocimiento de la manifestación y la "manifestidad" en cuanto tales "no es necesariamente por sí mismo una garantía del conocimiento de su substrato", nos dice el filósofo checo Jan Patocka, discípulo de Husserl<sup>145</sup>. De esta forma lo que parece quedar en pie en el método fenomenológico así entendido es que el mundo -y con más razón la persona, por su mayor peso entitativo- sólo puede ser conocido si *se manifiesta* y se pone al descubierto. No obstante, para Patocka "es perfectamente posible vivir en un mundo que se manifiesta y -al menos en sus dimensiones esenciales- es no solamente *desconocido*, sino también *incognoscible*" si no se revela<sup>146</sup>. Esta última referencia a lo incognoscible será uno de los argumentos básicos del pensamiento de la F.L. dusseliana, en tanto que expresa la imposibilidad de comprender, desde la subjetividad cognoscente, la alteridad propia de la otra persona, y con mayor razón, de Dios. Esto es lo que se quiere decir al afirmar que el otro está "más allá" (*metá-*) del ámbito de lo onto-lógico, pues está situado en lo meta-físico. De esta forma, lo mejor de la FL dusseliana es perfectamente compatible con el *método* fenomenológico, como nosotros lo entendemos, aunque Dussel critique las conclusiones y la ontología que él percibe como subyacente en los mejores representantes de la fenomenología, Husserl y Heidegger.

## 10. LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION COMO INTENCION DE

<sup>145</sup> *Platón y Europa*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 41.

<sup>146</sup> *Ibid.* Hemos tenido ocasión de recensionar esta obra en *CARTHAGINENSIA* (Murcia), 13-14 (1992), pp. 959-960.

## SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL

Joseph Comblin ha afirmado que "si hubiera que citar un filósofo cuyo pensamiento actuó de modo determinante en la teología de la liberación, sería E. Levinas"<sup>147</sup> Pues bien, lo mismo vale decir con respecto a la Filosofía de la Liberación. El influjo decisivo de Levinas ha llegado a Dussel tras pasar éste por Heidegger, desembocando en un cierto acercamiento, en diversos niveles (no siempre lo suficientemente críticos) al pensamiento de Karl Marx (más que el marxismo), no sin antes haber realizado una crítica al pensamiento hegeliano tomando como fuente inspiradora a los posthegelianos (desde el "último Schelling", que podemos incluir también aquí, como S. Kierkegaard y L. Feuerbach).

La filosofía de la modernidad europea ha sido reduccionista, cosificadora, hacedora de objetividades, cuyo último fundamento es la propia subjetividad del *ego cogito* cartesiano y, consecuente con él hasta el extremo, del idealismo "clásico" alemán. Es conveniente aclarar que esta simplificación de denominar por parte de Dussel "filosofía europea" a la filosofía alemana en particular, prefeuerbachiana sobre todo, es un recurso utilizado no sólo por el pensador argentino sino también por Levinas. En efecto, éste señala: "*La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser*" (...) *de tal manera que "esta primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me conviene de fuera. No recibir nada o ser libre"*<sup>148</sup>. Esto significa una relectura con intencionalidad des-tructiva de toda la *filosofía griega*<sup>149</sup>. En efecto, Levinas arroja fuertes acusaciones a la filosofía socrática ya su método mayéutico, en tanto que está cerrado a "lo nuevo"; Sócrates, según el filósofo judío, no enseña nada, sino que sólo enseña lo ya conocido, "lo Mismo", que hace salir todo saber de sí propio, del Yo y de lo Mismo en tanto que *anamnesis*. El *egocentrismo* (así como otros ismos correlativos: eurocentrismo -pero también latinoamericacentrismo-, el etnocentrismo, etc.) no es ninguna especie de accidente histórico-antropológico, sino que es una característica constitutiva de la egología, del Yo, que se in-pone. De forma que se apropia de la realidad, la hace suya, idéntica a sí propio; es la violencia de la subjetividad, a la que antes nos hemos referido.

Para Levinas la metafísica, aunque es temporalmente posterior a la ontología, según expone Derrida, como crítica de la ontología," es por derecho y filosóficamente, primera. Si es verdad que 'la filosofía occidental ha sido las más de las veces una ontología' dominada desde Sócrates por una Razón que no recibe más que lo que ella misma se da a sí misma, que no hace jamás sino acordarse de sí misma, si la ontología es una tautología y una egología, es que ha neutralizado siempre, en todos los sentidos la palabra, lo otro. La neutralización fenomenológica, cabría la tentación de decirlo, da su forma más sutil y mas moderna a esta neutralización histórica, política y policial. Sólo la metafísica podría liberar a lo otro de esa

<sup>147</sup> COMBLIN, J. "La Iglesia latinoamericana desde el Vaticano II", en *Mensaje Iberoamericano*.

<sup>140</sup> (1977), p. 13.

<sup>148</sup> LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito*, p. 67.

<sup>149</sup> Ulpiano Vázquez Moro se refiere a la dualidad "¿Atenas o Jerusalén?: Op. cit., p. 102 ss.

luz del ser o del fenómeno que 'quita al ser su resistencia' <sup>150</sup>

Más allá de la certidumbre del conocer subjetivo y de la propia visión fenomenológica aparece la estructura profunda de la exterioridad del Otro en cuanto tal. "La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" <sup>151</sup>. Pero ello no debe entenderse como un formalismo moral que no supera el nivel puramente abstracto. Levinas intenta superar este peligro de abstracción al afirmar la existencia de "otro", diferente del "Otro" como prójimo, al que denomina "el tercero". Sólo así pretende pasar al ámbito de lo concreto mi relación con el "Otro" prójimo: "*El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es un prójimo del Otro y no simplemente su semejante*", desde el cual la relación ética se cuestiona por la justicia, introduciendo "*una contradicción dentro del Decir*", cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único". Ante el tercero, "*¿qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia*" <sup>152</sup>. Este "tercero" quiere significar el paso a una exterioridad más exterior que la exterioridad del Otro, esto es una alteridad más expandida, que se juega allí donde se establecen las relaciones humanas comunitarias. Levinas se ve obligado a recurrir al "tercero" para no caer en un intimismo del que él acusaba a Buber cuando tematizaba la relación "yo-tú".

Claro que, si se nos permite hacer una perífrasis libre de este "tercero" de Levinas, todavía podría decirse algo más. Algo que no parece estar en la intención explícita de Levinas, cuya reflexión, a pesar del "tercero", no parece superar un cierto platonismo; pero desde el puro nominalismo no se hace filosofía. De esta forma es paradójico considerar que el tercero de Levinas nos parece que no es hoy sólo una persona concreta, individual. El "tercero" al que Levinas recurre para evitar el cierto intimismo o lo que podríamos denominar "solipsismo entre dos" o una alteridad de cortos vuelos, es hoy una masa ingente de personas, de millones de personas: es el Mundo *Tercero*, el Tercer Mundo, que clama por la *justicia* para superar su sufrimiento, su pobreza, su opresión, su hambre y la cotidianidad con la tortura y la muerte. Y esto lo decimos aún sabiendo que la catalogación como "Tercer" Mundo es eurocéntrica: es "tercero" en relación al "primero". Corremos el riesgo, aún haciendo filosofía persona lista de la "alteridad", de ser todavía egocentristas.

La filosofía de la liberación dusseliana está de acuerdo con esta primacía levinasiana de la ética y concibe la metafísica como exterioridad ético-metafísica. Pero esta metafísica no se da, como para Heidegger, todavía dentro del pensar de la Modernidad, metafísica del sujeto, sino que la FL es el reverso de la filosofía de la modernidad. Aquí el *logos* no puede trascender el propio mundo de la subjetividad, no puede avanzar hacia el otro, hacia más allá de la esencia, que diría Levinas siguiendo una magnífica intuición de Platón. El

<sup>150</sup> DERRIDA, J. op. cit., p. 131. El capítulo del que nos servimos se titula "Violencia y metafísica, Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas".

<sup>151</sup> LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito*, p. 281; trad. esp., p. 308. Difícilmente podemos entender que ni una sola vez se haga mención a Levinas en la obra conjunta: CAMPS, V. (ed.). *Historia de la Ética 3. La ética contemporánea*, Ed. Crítica, Barcelona, 1989. Ni qué decir tiene que a Dussel tampoco.

<sup>152</sup> LEVINAS, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 236. Pero con razón piensa Dussel que a la hora de la praxis concreta, Levinas queda como extasiado en el Otro. Esta "cuestión de conciencia" debería explicitarla más concretamente.

logos adecuado será "aná-logo", esto es, trasciende hasta "más allá del logos".

Desde esta perspectiva, para la Filosofía de la Liberación dusseliana, ontológicamente, antes que "el mundo" está "el pueblo". Y antes que el "ser" está la "realidad" (en sentido zubiriano) del Otro. Pero, éticamente, "anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por *el que todavía no es*, que tiene el que procrea hombres nuevos (los padres) o sistemas nuevos (los héroes y los maestros liberadores)"<sup>153</sup>.

<sup>153</sup> DUSSEL, E. *FL*. 2.1.4.2. El subrayado es nuestro. Situándonos en esta perspectiva ética, quizá lo mejor que ha dado la Filosofía de la Liberación de Dussel, no podemos menos que lamentar la ligereza con que nuestro autor despacha el tema "tabú" del abono (Cf. DUSSEL, E. "Filosofía de la liberación: Desde la praxis de los oprimidos", en: OLIVER ALCÓN, F.- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *América. Variaciones de futuro*, Instituto Teológico de Murcia/ Universidad de Murcia, Murcia, 1992, p. 407), que nos parece que pone el acento de todos los derechos en la mujer embarazada (todavía no "madre"; olvidando por cierto cualquier "derecho" del "progenitor" masculino), recurriendo a la antigua doctrina del "mal menor" (que aceptamos básicamente). Pero esta posición actual de Dussel no matiza que no es legítimo recurrir a tal doctrina por cualquier motivo, sino sólo, a nuestro parecer, cuando esté en grave riesgo la vida de la embarazada (esto es relación vida-vida), pero difícilmente por otra consideración, ya que nos parece que la vida de un ser humano no nacido merecería respetarse en cualquier otro caso. Del mismo modo que el joven Dussel admiraba (antes de su "conversión" al pobre) al conquistador Pizarro que con unos pocos hombres conquistó todo un imperio, olvidando que, desde la consideración del derecho del Otro a la vida *el indio era el pobre*, el oprimido, consideramos que *muchas veces* (no *siempre*), el oprimido, débil y pobre en la cuestión del abono, suele ser *el todavía no-nacido*. Aunque tampoco negamos que *a veces* también la progenitora sea "pobre", "débil", "oprimida" -por diversas circunstancias-. Para nosotros la "perspectiva del pobre, del débil, del oprimido", *sea quien sea*, es el criterio hermenéutico básico y fundante de una Filosofía *personalista* de la Liberación. Dejamos para otra ocasión una más profunda reflexión sobre este tema.