

VI. LA CRÍTICA A LA COSIFICACION DEL "OTRO " POR PARTE DE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL: LOS PERSONALISTAS DE RELIGION JUDÍA

Hemos examinado la crítica que al pensamiento idealista realizaron algunos "post-hegelianos", Schelling, Feuerbach y Marx. Estos acusan al gran idealista alemán de olvidar la realidad concreta, por haberla abstractizado. Feuerbach y Marx reivindican con gran vigor la carnalidad humana, la temporalidad y la historia. En éstos nos hemos esforzado por rescatar lo mejor que han aportado sobre la valoración positiva de la persona humana.

Otra corriente de pensamiento que arranca también de una crítica a Hegel (con Rosenzweig) postula, expresamente, un personalismo militante, en una amplia corriente dialógica. En la gestación de su nuevo pensamiento intervinieron muchas circunstancias y diferentes pensadores. A continuación exponemos lo que consideramos la mejor filosofía de tres de ellos: F. Rosenzweig, M. Buber y E. Levinas. Los tres están expresamente abiertos a la trascendencia, al mismo tiempo que consideran que la persona sólo puede ser adecuadamente entendida y valorada desde esa aperturabilidad. Todos ellos han militado o militan en la religión judía, que tiene su punto de arranque con la "vocación" de Abrahám y que adquirió su eje vertebrador en el "encuentro" cara-a-cara entre el Dios de sus padres, Yahvéh, y Moisés. Otro componente de esta corriente, que para nosotros es "personalista", situado en circunstancias históricas similares es F. Ebner, que, como militante cristiano, se sitúa también en el contexto semita-cristiano de donde arranca lo mejor que la reflexión dialógica ha dado en este siglo. Sin embargo, por motivos de método en nuestro trabajo, hemos preferido exponer una síntesis de su pensamiento en otro lugar, cuando abordemos el "método analéctico" en la FL.

1. FRANZ ROSENZWEIG y EL "NUEVO PENSAMIENTO"

En diversas ocasiones nos hemos referido "de pasada" a la filosofía de Franz Rosenzweig; ha llegado el momento de adentrarnos en el original pensamiento de este filósofo casi desconocido en nuestro país. Enrique Dussel a menudo se ha referido a la importancia de la obra de este autor judío en relación a su influencia en la constitución del método de la FL, aunque nunca expone rosenzweigiano por extenso, pues sólo le dedica unas citas contadas. Nosotros pretendemos extendernos más de lo que lo ha hecho Dussel, con el fin de percibir en qué sentido influye Rosenzweig en la FL. Lamentablemente no podemos extendernos en un 'pormenorizado análisis de su pensamiento. Sólo haremos referencia aquí a lo que nos interesa la instauración de un "nuevo pensamiento" (*neues Denken*), que pretende ir "más allá" de la filosofía hegeliana y las posibilidades que para el personalismo y la FL subyace en esa concepción¹.

¹ El pensamiento de Rosenzweig es muy poco conocido en nuestro país. Dussel sólo le conoce de una forma superficial y le cita sólo en un par de ocasiones. La obra magna del pensador judío es *Der Stern der Erlösung*, Francfort a M. ²1930, incorporada en la antología *Jüdischer Glaube*, Bremem, 1961. Su tesis doctoral se úrula *Hegel und der Staat*. Oldenberg Verlag, München, 1920. En castellano disponemos de una

1.1. Características del "nuevo pensamiento"

Rosenzweig critica la forma de conocimiento "lógico" que dice consistir en la identidad $A = A$ (NP, 22) y cuyo exponente supremo es Hegel, su ontología, y su pensamiento político se ha concretado históricamente en la guerra y en el fetichismo del Estado prusiano. Se propone Rosenzweig una crítica frontal al idealismo absoluto hegeliano, semejante a la realizada por Feuerbach (del que dice que inauguró el pensamiento dialógico, pues el "yo" existe "en diálogo") y por Kierkegaard, aunque también es posible percibir en él el influjo de los últimos escritos sobre la religión realizados por su maestro, Hermann Cohen.

El nuevo pensamiento parte desde la propia persona histórica y temporal del pensador, que debe saber situarse en su concreto contexto existencial si pretende llegar a ser "objetivo". De esta forma pretende romper el panlogismo hegeliano, que aliena a la persona concreta (como demostró Feuerbach), asumiendo la temporalidad del hombre, pues éste no sólo está en el tiempo, sino que es tiempo. Incardinándose así en la concepción de la historia del semitismo, historia lineal, abierta a lo nuevo, al por-venir, y no sumergida en el "eterno retorno de lo mismo" típico de la filosofía griega. Está aquí palpable la crítica a la filosofía de Platón, que desde el "sentido común" sostiene que no puede conocerse nada independientemente de la temporalidad humana, contra la pretensión de buena parte de la filosofía "clásica", que piensa que lo abstracto y atemporal es más "perenne". Esta concepción del hombre temporal está presente también en Heidegger, así como el tema de la muerte humana, presente asimismo en el pensador judío.

Pero, a diferencia de Heidegger, la persona no consiste en un mero ser temporal dentro de la totalidad del mundo, sino que es *relación* entre el mismo hombre con Dios y el mundo². En el principio de *La estrella de la redención* nos encontramos con "la experiencia de la facticidad antes de todos los hechos de la experiencia real" (NP, 76). Esa facticidad se impone al pensamiento y en ella ocupa un preponderante lugar "la palabrita 'y'" (*und*), que es "el radical de toda experiencia al que la lengua no está acostumbrada" (*lb.*). Esa "y" la percibe como una forma lógico-gramatical, que pretende ser una alternativa frente a la especulación idealista hegeliana, que prefiere la forma "también". Rosenzweig se propone, así, repensar el

carta escrita el 18 de noviembre de 1971, en plena guerra en el frente balcánico, a su primo Rudolf Ehrenberg y que es conocida como "*Célula originaria*" de la obra *La estrella de la redención*, citada, antes en alemán, así como otro trabajo titulado *El nuevo pensamiento*, que ha sido publicado bajo este título por Visor Dis., Madrid, 1989, cuya edición está a cargo de Francisco Jarauta: la traducción es de Isidoro Reguera, que ofrece asimismo abundantes notas aclaratorias, una biografía y referencias bibliográficas sobre Rosenzweig. A esta edición le acompaña un estudio de Reiner Wiehl titulado "La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig" (quien muestra la afinidad del pensamiento del judío con "el último" Schelling, con razón). Será esta obra la que citaremos, en el texto, con las siglas NP. Puede verse además: LEVINAS, E. "Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 98 (1965), 208-221; AYUSO DÍEZ, J.M.. "Franz Rosenzweig: *Sentido de la historia y conciencia judía*", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), XIX (1992), pp. 169-175.

² Consideramos que el eje crucial del pensamiento de Rosenzweig no es estrictamente antropológico. Quizás se pueda hablar de un "nuevo pensamiento", pero mucho nos tememos que no podamos encontrar en él un nuevo enfoque de la antropología. Incluso el mismo principio de subjetividad se nos presenta muy confuso y difuminado. Parece que a su autor le interesa más establecer las relaciones entre la filosofía y la teología, así como su diferente funcionalidad epistemológica. Y cuando lo hace, tampoco logra evitar confusiones.

concepto de "experiencia" como punto crucial para la formulación de su "nuevo pensamiento", mostrando las lagunas del idealismo y la visión unidimensional del mismo.

El hombre y su historia se sitúan así entre tres ejes básicos: el origen (la creación), el acontecimiento central (la revelación)³, y el definitivo y el último (la redención). Ésta no es algo que acontezca en la soledad del hombre individual, sino que implica una relación con el "tú" al que se refirió Feuerbach.

De esta forma el "nuevo pensamiento", reivindica no ya la subordinación de la persona a "la verdad" en abstracto, la verdad "de los filósofos", que sólo se conoce a sí misma (Hegel), sino que la verdad "nueva" (la del "nuevo pensamiento") tiene que ser una verdad para alguien concreto, para la persona. "La" verdad debe transformarse en "nuestra" verdad: "Así la verdad deja de ser lo que 'es' verdadero y se convierte en aquello que...quiere ser confirmado como verdadero" (NP. 76). La "confirmación" de la verdad es el concepto básico de la gnoseología del "nuevo pensamiento" rosenzweigiano, que pretende acceder a un concepto dinámico de objetividad, en lugar del estático del "antiguo pensamiento", que más que objetividad es cosificación. Además, esta nueva epistemología no es sólo formal, sino que hunde sus raíces en las relaciones humanas, pues la "confirmación" de la verdad (la verdad *humana*) también debe ser discernida a tenor del "vínculo" que crea "entre los hombres"⁴. La praxis, podríamos decir interpretando su pensamiento, es un constitutivo importante en esa verificación de la verdad, praxis concebida como relación interpersonal⁵.

1.2. Crítica a la reducción del hombre a la subjetividad solipsista

La filosofía antigua se preguntó por la naturaleza, era cosmología, confrontación del hombre con, el mundo. La filosofía medieval sostuvo el predominio de lo teológico, analizándose la relación del hombre con el ser Absoluto, Dios. La filosofía de la modernidad

³ Para Rosenzweig la "revelación" hace referencia expresa al concepto tal como se le conoce la teología sobrenatural, sea judía o cristiana. Dussel, por el contrario, hablará de revelación en términos específicamente antropológicos cuando hace filosofía. Así, la revelación no es sólo de Dios, sino que también el otro personal se me revela en su rostro, en su palabra, en su grito de dolor, etc.

⁴ Sin embargo el basamento último de la filosofía de Rosenzweig es eminentemente teológico y, en este sentido, no va mucho más allá de Kierkegaard, donde, a pesar de la importancia atribuida a la alteridad antropológica, está tematizada en clave religiosa y no propiamente filosófica. El mismo Rosenzweig se refiere a esta "teoría" denominándola "teoría mesiánica del conocimiento", quien piensa finalmente que "sólo en Dios mismo está esa confirmación, sólo por él la verdad es una" (NP. 77). Nos encontramos, entonces, ante una especie de "confirmacionismo" pragmático-teológico, a pesar de que él diga que su reflexión no se propone realizar una filosofía de la religión ("¿cómo podría, si en él -su libro- no aparece siquiera la palabra religión!" NP.45), sino que "es simplemente un sistema de filosofía" (Ib.) Mucho nos tememos que sobrepasa -y con mucho él ámbito de lo estrictamente filosófico para desembocar en lo místico y lo teológico. Quizás sea esta la mayor carencia de este "nuevo pensamiento", en tanto que pretende ser estrictamente filosófico. Dussel se esforzará, por el contrario, en no propiciar este confusionismo y esta mezcolanza.

⁵ "Lo que sabían los fariseos del Talmud y los santos de la Iglesia: que el entendimiento del hombre sólo alcanza hasta donde alcanzan sus obras, eso vale también, en honor de la humanidad, para el hecho de ser, o no, entendido": (NP, 44). La praxis, podemos decir, es un criterio fundamental en las relaciones interpersonales, algo así como una norma de discernimiento, una regla hermenéutica de lo pensado o dicho. Más adelante indica: "todavía hoy se cree que todo filosofar ha de comenzar por reflexiones teórico-cognitivas. En realidad concluirá, si acaso, con ellas" (NP. 74).

postcartesiana establece la primacía del sujeto (el hombre como cosa pensante, olvidando que también es andante), con la escisión entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Hegel será su plenitud, al mismo tiempo que la alienación del hombre concreto⁶. De los tres temas o "facticidades" antes dichos, los propios de cualquier tematización experiencial de la totalidad: el mundo, el hombre y Dios, ahora la primacía corresponderá al sujeto cognoscente, propiciada por la "reducción al yo", -que dice Rosenzweig- de todo el hombre. De esto resulta que la fundamentación cosmológica tanto del mundo como de Dios la realizará el sujeto humano. Este subjetivismo se ha convenido en "un dogma" y resulta un a priori tenido por obvio, hasta el punto de que quien no tome en serio ese dogma se condena a no ser tomado en serio él, siendo considerado como "un hereje" (NP, 50). Esa "herejía" consiste en estar fluctuando entre el "materialismo" del que atribuye al mundo la totalidad absoluta (como Engels), o por el "misticismo" alienado del panteísta que afirma que todo es Dios. A ese dogmatismo "no le entra en la cabeza que alguien no quiera decir siquiera: esto 'es' ..." (ib.). En realidad, para Rosenzweig, el error de esas respuestas estriba en la mala formulación de la pregunta (del sentido "¿qué es?") dirigida al "todo", a la *Totalidad*.

Es conocido que el concepto de Totalität es crucial en la filosofía de Hegel. Rosenzweig pretende una crítica del mismo. En la filosofía hegeliana, de la movilidad y el devenir, pensamos que todo aparece atado y bien atado en la necesidad, no dejando lugar a la libertad del hombre concreto, terreno, carnal, temporal. Nos parece, en este contexto, "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, etc., así como diferentes altercados políticos y sociales en la misma Alemania. Rosenzweig en su tesis doctoral manifestaba en relación al gran apologeta del Espíritu Absoluto (a costa de los espíritus particulares): "*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' había seguido paso a paso, comprendiéndolo 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 interpretarlo*"⁷.

Los tres objetos del pensamiento antes dichos son como las cebollas, dice gráficamente Rosenzweig, que por mucho que se quiten capas de encima nunca llegarán a "algo 'completamente' diferente" (NP, 51), lo distinto que diría Dussel. En realidad la experiencia cognoscente, con la ayuda del verbo copulativo y judicativo, "ser", sólo descubrirá en el mundo algo mundano, en el hombre algo humano y en Dios algo divino⁸.

⁶ "El hombre al que Dios habla es el hombre verdadero y no un receptáculo de ideales, en absoluto", dice Rosenzweig contra Hegel (NP, 54-55).

⁷ ROSENZWEIG, F. *Hegel und der Staat*. Oldenberg, München. 1920. vol. II. p. 237. La obra es original de 1912 (la comenzó en 1910) y es una crítica hacia la filosofía política de Hegel. Las negrillas son mías.

⁸ Nos parece, sin embargo, que Rosenzweig no tiene suficientemente en cuenta la diferente entidad ontológica entre los tres "objetos" del conocimiento, es decir, no considera el diferente peso entitativo entre Dios como Absoluto y no perceptible por los sentidos, la persona que se muestra como distinta substancialmente de lo meramente cósmico, y el mundo físico. Así, dice: "El concepto de Dios, por ejemplo, no ocupa un lugar especial", con respecto al de hombre y mundo, ya que "como *concepto* de Dios no resulta más inalcanzable

Para substraerse del narcisismo egóico y solipsista de la filosofía idealista nuestro autor considera que "la experiencia no sabe nada de objetos", y si algo supiera de ellos sería una "comprensión" subjetiva, pero no la captación "del contenido mismo". Para Rosenzweig a partir de Descartes la filosofía ha asumido como propio un "prejuicio" consistente en que todo saber es un saber del "yo", "esto es, que no pueda ver un árbol sin que lo vea "yo". *En realidad -prosigue- mi yo está presente cuando...está presente: por ej., cuando tengo que resaltar que soy yo quien veo el árbol porque otro no lo ve; entonces, ciertamente, el árbol si está en mi saber en conexión conmigo; pero, por lo demás, sólo se del árbol y de ninguna otra cosa; y la afirmación filosófica usual de la omnipresencia del yo en todo saber distorsiona el contenido de ese saber*". (NP, 56)⁹.

El conocimiento reclama la presencia del tiempo y de la historia. El conocimiento -humano- está condicionado no por el verbo copulativo "ser". El conocimiento exige la separación; la exterioridad, que dirían Levinas y Dussel. Para poder relacionarse el hombre con el mundo o con Dios, deben estar recíprocamente separados. Pero el conocer consiste justo en saber lo que Dios, el hombre y el mundo "se hacen uno a otro y lo que les sucede [a] uno con respecto a otro", y esto exige la alteridad, el no ser el otro lo mismo que yo. Si el otro fuera algo mío, o, radicalmente, fuera yo mismo, no sería posible amarle, pues al hacerlo me amaría a mí mismo. En este sentido debemos entender la "separación en el ser" a la que frecuentemente se refiere Rosenzweig. Esa separación es la condición de la verdadera alteridad y de la auténtica relación. Dicha separación "se salva tendiendo puentes, y todo lo que experimentamos son experiencias de tales tendeduradas. Dios mismo se oculta cuando queremos comprenderlo, el hombre, nuestra mismidad, se cierra, el mundo se convierte en un enigma visible. Sólo se abren en sus relaciones, sólo en la creación, revelación, redención" (NP, 61)¹⁰.

que el concepto de hombre o de mundo"(...). "De todos sabemos igualmente mucho, igualmente poco. O sea, todo y nada" (NP, 52). De esta forma "Dios, mundo, hombre, como esencialidades, son todas ellas recíprocamente trascendentes por igual" (NP, 53: la negrita es mía). Quede claro que no comparto sus apreciaciones en este sentido.

⁹En realidad el autor, aunque no cita referencia alguna, me parece que critica aquí la tesis sostenida por Kant, entre otros, cuando sostiene que el "yo pienso tiene que acompañar a todas mis representaciones, ya que, de lo contrario, sería presentado en mí algo que no podría en modo alguno ser pensado, lo que equivale a que la representación fuera imposible o, por lo menos, a que no fuese nada para mí": KANT, I. *Crítica de la razón pura* Alfaguara, Madrid, 1978, B 132, pp. 153-154. Rosenzweig parece sostener lo que ya manifestó Santo Tomás al afirmar que el "entender" y el "entender que se está entendiendo" son dos actos distintos: "Uno es el acto en el que el entendimiento entiende la piedra y otro aquel en el que entiende que la entiende": *S. Th.* I, q.87, a.3, ad 2: Cf. *Contra Gentes*, II, 75. El maestro de Dussel, Antonio Millán Puelles en su formidable reflexión sobre la subjetividad crítica esta concepción tomista cuando se pregunta si "¿es posible entender alguna cosa sin ninguna conciencia de que se la entiende?": MILLÁN PUELLES, A. *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p. 331. Este autor expone su pensamiento sobre este asunto en las págs. 321-376, en las que ofrece una sugerente reflexión sobre el mismo, que se aleja de lo manifestado por Rosenzweig.

¹⁰Ese "puente" (*Brücke*) recuerda patentemente al "entre" (*zwischen*) de Buber cuando dice: "La relación con el Tú es inmediata. *Entre* el Yo y el Tú no media (puente) ningún sistema conceptual, ninguna presciencia y ninguna fantasía: y la memoria misma se transforma, pues desde su aislamiento se precipita en la totalidad. Entre el Yo y el Tú no media (el puente) ninguna finalidad, ningún deseo y ninguna antelación; y el anhelo mismo cambia puesto que pasa del sueño a la manifestación": BUBER, M. *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 17 (la traducción, excelente, corre a cargo de Carlos Díaz, que ha sabido unir magistralmente lo filosófico y lo poético de la obra).

La realidad, "misteriosa" (aunque no siempre enigmática), tiene en la relacionalidad su entraña más íntima (el "tener puentes"), y esos puentes exigen la misma relacionalidad, en tanto que no parten de la iniciativa de uno de los dos polos a unir (el hombre), sino que es inter-relacional. El tiempo es la actual condición ineludible, esencial, de la pontificalidad de la realidad.

1.3. El "nuevo" método del "nuevo pensamiento"

Esta nueva filosofía que el pensador judío ofrece pretende ocasionar una nueva revolución copernicana, semejante -aunque en otro sentido- a la que supuso la lectura de Hume por parte de Kant y también como la acontecida en Dussel tras conocer la obra de Levinas -ahora en un sentido parecido-. Y es una revolución tal que supone poner a Hegel "boca abajo", como decía Marx de la obra de Feuerbach respecto a Hegel, de forma que ahora se verán "al revés todas las cosas"; una revolución incluso personal, del propio pensamiento, que supone superar la arquitectónica artificiosa del sistema hegeliano de la Totalidad. El giro copernicano protagonizado por Kant supuso el inicio del "prejuicio teórico-cognitivo", que para Rosenzweig consiste en que el filosofar siempre comienza por la reflexión teórica¹¹. El giro copernicano del propio Copérnico supuso hacer del hombre algo insignificante, arrojándole del pedestal en donde había estado sentado, en el "centro" del universo. Pero en ese mismo pedestal lo puso de nuevo Kant. Si bien Copérnico supuso una degradación del hombre concreto a expensas de humanidad, otro tanto supuso en realidad el giro kantiano, que olvida la realidad del hombre concreto, carnal, temporal.

Rosenzweig no se atribuye un mérito personal en la instauración de este "nuevo pensamiento", ya que considera que "el sentido común siempre ha pensado así" (NP, 45). Ante esta novedad (que consiste en proponer el sentido común como método filosófico) ni los filósofos de profesión ni los aficionados al pensamiento se encontrarán a sus anchas, pues existe una inercia a repetir lo aprendido y a afirmarlo sin cuestionarlo¹². Lo nuevo inquieta, e incluso puede dar miedo. Y una filosofía "revolucionaria" resulta un estorbo, algo inquietante, ante lo cual el filósofo "profesional" y también el "amateur" no está preparado ni dispuesto anímicamente. Se prefiere la filosofía de siempre, "la correcta", dice el judío con ironía, la que se puede dominar y ante la que se sabe dónde se está (NP, 46). La filosofía se diferencia del conocimiento no filosófico (el del "sentido común") en la pregunta por la esencia de las cosas. Esto significa que muchas veces por buscar "tres pies al gato" nos olvidamos que el gato, Normalmente, tiene cuatro patas¹³. Para el conocimiento filosófico, ironiza Rosenzweig, "el

¹¹ Contra esta opinión rosenzweigiana, véase lo que decimos sobre el "primado" de la praxis sobre la teoría, a propósito de la *Crítica de la Razón Práctica*, en el capítulo que dedicamos a analizar la "Praxis".

¹² Lo nuevo incomoda, ya que sus contornos están abiertos, son trascendentes, no están fijados y siempre suelen pillar desprevenidos. Arriesgarse ante la novedad significa, para la FL dusseliana, antropológicamente, asumir una aventura, la que surge desde la libertad propia del otro, situada "más allá" de mi comprensión del mismo. Pero esa aventura no debe ser entendida en su sentido "romántico", sino que significa asumir el riesgo real, político, de su liberación.

¹³ Carlos Díaz, con la verborrea que le caracteriza dice jocosamente: "triste *axioma profesional*, el filósofo niega por principio las evidencias y vive buscando tres pies al mismo gato que para el resto de los mortales tiene cuatro. Con suerte, algunos cobran por eso": DÍAZ, C. *Cuando la razón se hace palabra*. Madre

mundo no puede en modo alguno ser mundo, Dios en modo alguno Dios, el hombre en modo alguno hombre, sino que 'propiamente' [entiéndase: "filosóficamente"] todos han de ser algo completamente distinto" (*NP*, 49). La filosofía, de esta forma, frecuentemente complica y oscurece el conocimiento de las cosas en lugar de esclarecerlo.

¿En qué consiste la novedad del método propuesto por Rosenzweig?

Sencillamente, "en el lugar del método de pensar desarrollado por toda la vieja filosofía se pone el método de hablar" (*NP*, 62), El pensar tiene pretensión de atemporalidad; la meta es en realidad lo primero, En cambio, el hablar está ligado al tiempo y nutrido por él de forma que deja surgir la espontaneidad y "no sabe previamente cuándo va a actuar; deja que sea otro quien te dé señal para ello". 'El pensamiento es el pensar de un pensador solitario. En el debate filosófico "clásico" incluso el otro filósofo interlocutor realiza las objeciones "que yo mismo me habría de hacer", pues supone un pensar que podríamos llamar con términos levinasianos, desde la "mismidad". Desde esta posición no es de extrañar que el diálogo filosófico "estricto", produzca el aburrimiento, pues hay "mismidad" y no existe "novedad". En cambio en el hablar se vive pendiente "totalmente de la vida del otro, se trate del oyente de la narración, del interlocutor de diálogo o del contertulio del coro" (*NP*, 62). Es preciso superar el estadio filosófico del "pensador pensante" para posibilitar el advenimiento del "pensador hablante". En el verdadero diálogo sucede realmente algo nuevo, pues ignoramos lo que el otro va a referirme, desde su libertad, y si esto es así, tampoco sé yo lo que le responderé, ni siquiera si lo haré, pues mi respuesta estará determinada por el previo decir del otro (obsérvese el influjo en Levinas en su diferencia entre el "decir" y lo "dicho"). Pero este pensamiento "hablante" es también "pensamiento", aunque "nuevo". La diferencia entre el nuevo método del nuevo pensamiento en relación con el viejo método del viejo pensamiento estriba no en el tono, ni en la gradación de la voz o del pensamiento, sino "en necesitar al otro", lo que equivale para Rosenzweig a "tomar en serio el tiempo". De esta forma pretende superar el pensamiento de la "generalidad", es decir, de la "universalidad", pensamiento para todos y para ninguno. Y ese alguien con el cual hablamos debe ser no un ser intemporal ni abstracto, sino "alguien concreto y determinado, y no unas simples orejas, como la generalidad [anónima], sino también una boca", en tanto que el diálogo exige que los dos polos relacionados hablen (*NP*, 63). Rosenzweig considera que en este nuevo método se concentra la mayor novedad del "nuevo pensamiento", sin que le falte razón. La importancia del hablar, de la palabra, será desarrollada por la filosofía, ahora más "personalista" de Ferdinand Ebner. Se inserta Rosenzweig de esta forma en la línea del pensamiento "dialógico" que se inicia con Feuerbach y que será desarrollada por los filósofos del diálogo interpersonal: M. Buber, E. Levinas, y los mejores personalistas europeos. La FL se inscribe también en esta misma línea, y asumiendo esa idea del "tiempo" y del hablante "concreto" (contra el abstraccionismo hegeliano), aportará una novedad: ese "otro" que me habla es, en el Tercer Mundo, una persona sufriente, oprimida, que no habla por el simple hablar, sino que básicamente lo hace para revelar la situación de postración en la que vive. Su palabra interpela, y no sólo para suscitar el diálogo, sino también para mover a la praxis que le libere de su opresión, su miseria, su próxima muerte. Y además la FL insistirá en que el otro que interpela no es un sujeto individual, sino un pueblo. También

a esto se ha referido Rosenzweig cuando afirma que "la creación de un pueblo como pueblo acontece en su liberación. Por ello la fiesta del comienzo de la historia de la nación es una fiesta de la liberación"¹⁴.

2. LA FILOSOFÍA DIALÓGICA DE MARTÍN BUBER

Para el gran filósofo judío las cosas que están como volcadas delante de nosotros (*ob-jectum*) son usadas y pueden ser experimentadas. En cambio las personas me salen al encuentro. La categoría de encuentro sólo es aplicable a las personas. Así, *"no se puede experimentar. Entonces, ¿qué se sabe del Tú? -Todo o nada. Pues no se sabe nada parcial a su respecto"*¹⁵. Para Buber "los hombres se liberan de todo lo que los mezcla a la confusión universal; buenos y malvados, sabios y necios, bellos y feos, todos, uno después de otro, se toman reales a sus ojos, se tornan otros tantos Tú, esto es, seres liberados, determinados, únicos; los ve a cada uno cara a cara. De una manera maravillosa surge de vez en cuando una presencia exclusiva. Entonces puedo ayudar, curar, educar, elevar, liberar. El amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú"¹⁶. El gran pensador judío considera que por un acto de la voluntad del Yo incluso una *cosa* puede adquirir el carácter de singularidad¹⁷.

Dussel piensa, interpretando el pensamiento del autor judío, que *"para Buber existe una relación entre el Yo-Tú (Ich-Du) cuya consistencia no se encuentra dada en ninguno de los dos términos de la relación, sino en el 'entre' (zwischen) mismo. La relación Yo-Ello (Ich-es) es el intercambio entre un sujeto activo y los instrumentos, pero no de una persona. Ser propiamente conciencia significa tener una relación (Beziehung) con otra conciencia, y esto*

¹⁴ Frase citada por Dussel (*MFL2*, 224), en una de las contadísimas ocasiones en que se refiere textualmente a Rosenzweig. El texto corresponde a *Der Stern der Erlösung*, incluido en la obra *Jüdischer Glaube*, Bremen, 1961, p. 453. Dussel indica con razón que el concepto de "liberación" (*Befreiung*) tiene en el autor judío "una significación precisa". Pero esta significación precisa, no nos confundamos, tiene una evidente connotación teológica: la liberación otorgada por Yahwéh a su pueblo, los judíos, al sacarles de Egipto.

¹⁵ BUBER, M, *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pp. 14-15: trad. de Horacio Crespo. También Dussel se ha referido expresamente a esto cuando escribe: "Leemos diariamente en los periódicos noticias sobre reuniones, encuentros, grandes manifestaciones: todos son encuentros, 'cara a cara,' de las más diversas Personas, grupos, clases. El encuentro de personas es el hecho más universal y el más inadvertido": DUSSEL E., *Ética Comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986, p. 13.

¹⁶ BUBER, M. *Ibid.*, p. 18. En otra traducción de esta obra, dice Buber: " Al los sentimientos se les 'tiene el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano: pero el ser humano habita en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: El amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú sólo como 'contenido', como objeto, sino que está *entre* Yo y Tú": BUBER, M. *Yo y Tú*: Caparrós Editores-Colección *Esprit*, Madrid, 1993, p. 20.

¹⁷ Y pone un ejemplo: "Entonces el árbol deja de ser un Ello. Me ha captado la potencia de su exclusividad (*Ibid.*, pp. 11-12). Observemos que de esta forma se afirma que tal consideración del árbol como lo que "deja de ser un Ello" (¿pero puede llegar por simplemente dejar de ser un Ello, ser un Tú personal?), se realiza por un acto de la voluntad del Yo. En este sentido el Yo pareciera constituir de sentido (¿Personal?) al Ello. Buber parece fluctuar, en esta interpretación, entre el subjetivismo constituyente del sentido del distinto del Yo, y afirmación de la exclusividad del Ello devenido como Tú. No se supera así plenamente la alteridad primera del Otro, del Tú. Es quizá uno de los últimos coletazos de la primacía del sujeto, de la modernidad, de lo Mismo (en términos levinasianos). Aunque también indica en otro lugar que el tú es radicalmente "de otro modo". Sólo hay, para el yo, dos alternativas: o bien lo existente es un ser situado frente a él (el Tú, el otro) o bien objeto pasivo (lo otro, el ello): BUBER, M. *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, p. 43.

mutua e inmediateamente ¹⁸. En esta obra Dussel no critica todavía a Buber, limitándose a citarlo. Tras su encuentro con el libro *Totalidad e Infinito*, de Levinas, su universo intelectual sufrirá un terremoto, asumiendo desde entonces la crítica que Levinas dirige a su maestro, acusándoles de intimismo y formalismo en la descripción de la relación primordial entre el Yo-Tú. Esta crítica sostiene que Buber no ha considerado lo suficiente la diferencia existente, la alteridad propiamente dicha, que se da en toda relación. Pareciera que el Yo y el Tú son como fundidos, como mezclados en el "entre" relacional, poniendo en peligro la diferencia. Además Levinas considera que su maestro hace de la relación una Totalidad, cuando precisamente "el diálogo se caracteriza por la imposibilidad ontológica de convertirse en realidad, es decir, por su disimetría ontológica"¹⁹. Para Levinas, en fin, será sólo desde el primado de la ética, donde el otro es "más alto y más pobre que yo", lo que posibilite distinguir adecuadamente el yo del tú, afirmando la primacía meta-física del otro ²⁰.

No habría sido posible una filosofía dialógica sin la experiencia del semitismo, en concreto de la religiosidad judía, desde donde arranca no sólo Buber²¹, sino también Ebner, Rosenzweig, Levinas y los personalistas de influencia cristiana. También a Dussel debemos inscribirlo en esta tradición: "Hay entonces, en el origen de la experiencia existencial hebrea, un diálogo entre un *tú* (Abraham) y un *Yo* (Yahvéh). Un Tú, porque en las lenguas semitas no existe ni el *Vos*, ni *el Usted*, ni otra manera de dialogar. Pero Abraham no se comprende a sí, mismo como un mero *yo-presente*, sino esencialmente como un *nosotros-futuro*: o de otra manera, como un 'yo' *con personalidad incorporante*"²². La noción de "persona" (*p^anim*) en el hebraísmo no, percibe a ésta encerrada en el interior de su pellejo, sino que la concibe de forma que la trascendencia es una nota constitutiva esencial de la misma. De esta forma puede decirse que la persona lo es "extendida", y esa extensión es el lugar de la revelación de la persona, así como su "prolongación" en sus descendientes²³.

Buber, judío y alemán, concibe la filosofía como análisis de la intersubjetividad, la *zwischenmenschlichkeit*, esto es, las "relaciones interpersonales". Y encuentra su fundamento en las relaciones entre Dios y el pueblo de Israel, como modelo de toda relación

¹⁸ DUSSEL, E. HS, 48.

¹⁹ DÍAZ, C. *Introducción al pensamiento de Martín Buber*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1990. p. 57. Carlos Díaz piensa, no obstante, que Buber rechazaría estas dos acusaciones, al afirmar que siempre existe una distancia primordial (Urdistanz), que no excluye la proximidad relacional.

²⁰ Cf. SÁNCHEZ MECA, D. *Martín Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder. Barcelona, 1984, p. 175. En este sentido añade este autor que "la primacía del otro, como su desnudez, no vendrían a calificar la relación con la alteridad, sino que cualifican ya esa alteridad misma".

²¹ Cf. BUBER, M. *Das Dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg, 1962.

²² DUSSEL, E. HS, p. 49. Esta última expresión hace referencia a lo que se describe en los llamados cuatro poemas del Siervo de Yahveb que ofrecen el libro de Isaías. Esto ya lo analizó detenidamente Dussel en su artículo "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveb", en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires), n. XX (1963), pp. 442ss. Este trabajo también puede encontrarse en HS, pp. 127-170.

²³ A ello se refiere, en un contexto de reflexión teológica trinitaria, SCHOONENBERG, P. "The Doctrine of the Trinity: An Empty Dogma or a Fruitful Theologoumenon?", en: *Louvain Studies* (Lovaina), 16 (1991). págs. 203-206.

interpersonal²⁴, que encuentra su inspiración fundamental en la relación entre Yahvéh y Moisés, en un cara-a-cara modélico, que origina y basamenta todo diálogo, también el humano, que es analógico. Pero quizás concibe estas relaciones *dialécticamente*, dialéctica que pareciera solicitar una resolución sintética entre los "polos" del Yo- TÚ²⁵, Justo esto parece ser, a nuestro entender, lo que Levinas reprocha a Buber, la necesidad de síntesis, mientras que éste pretende superar semejante "necesidad de síntesis", afirmando la primacía e irresolubilidad del otro en la síntesis de lo Mismo, ocasionando la violencia al otro. Es el peligro de confundir lo "dialógico" (que respeta la alteridad del otro como otro) con lo "dialéctico" (que pretende la síntesis o fusión de los contrarios): "¿Cuándo se transformará la dialéctica del pensamiento en dialógica? ¿Cuándo se convertirá en un diálogo interpersonal rigurosamente reflexivo con hombres verdaderamente presentes?"²⁶. En la afirmación de la alteridad del otro, y su primacía, Levinas pretende superar a su maestro y amigo, en su análisis metódico del "rostro" del otro, pero quedando ante él, como veremos, estático y puramente contemplativo, platonizante, diríamos.

El hombre, desde su origen, no existe desde la nada. Alguien le ha hecho: sus padres. El niño, incluso el ser humano no nacido, emerge desde una intersubjetividad. De la misma forma todo el mundo intencional del hombre no es ni puede ser solipsista: es siempre, necesariamente, interpersonal. La misma lengua que el hombre habla es un ejemplo de ello. Para Hegel se da un monólogo del *pensamiento*. Pero no hay pensamiento si no hay pensador. La realidad es dialógica. Y ello incluso en unos niveles genéticos: el hijo es una síntesis de dos seres, a nivel celular o Incluso cuando un hombre piensa, cuando pareciera que habla consigo mismo, sin alteridad, ésta ya existe puesto que dicho hombre piensa desde el interior del mundo cultural que ha recibido. Todo hombre "necesita de un 'yo' y un 'tú', que se establece dentro del horizonte de un 'nosotros'"²⁷. G. M arce también se refirió a algo parecido cuando afirmaba que "la realidad personal de cada uno es ella misma intersubjetiva. Cada uno encuentra 'otro sí mismo', el cual tiende demasiado a abandonarse y a desesperar, de tal manera que en su propia ciudad interior debe desplegar los mismos esfuerzos que en la zona llamada exterior,

²⁴ Zubiri, por su parte, afirma que "Dios no es interpersonal porque es un tú, sino que por el contrario, su posible tuidad no es sino la expresión humana de la presencia interpersonal": Esta presencia no es interpersonal por su relación yo-tú, sino que es yo-tú por su relación interpersonal": *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 186-187.

²⁵ Nosotros venimos sosteniendo que desde los primerísimos escritos de Dussel se encuentran puestas la bases, incoativamente, de su mejor reflexión sobre Filosofía de la liberación. Incluso el descubrimiento del "otro", que analizará bajo el influjo de Levinas, se encuentra, explícito, siete años antes de leer *Totalidad e Infinito*: "Nuestro tiempo quizá vea la constitución de un 'humanismo mundial'; será, no sólo la confluencia de muchos humanismos, sino más bien el enriquecimiento y la *eclosión del phylum* central de la evolución histórica de la humanidad actual. Esta eclosión no es estrictamente dialéctica (unión de opuestos), sino más bien dialogante' (respuesta de alguien colectivo como superación de sí mismo a partir de 'lo opuesto', 'el otro') DUSSEL, E. *El Humanismo Helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975, p. 31. La obra fue escrita en 1963. Ya aquí Dussel critica lo que llama "el mito del centro" (p. 37-38) e incluso la concepción de una "liberación puramente espiritualista" (p. 34ss). A nuestro entender la Filosofía de la Liberación pretende fundamentar este "humanismo mundial".

²⁶ BUBER, M. "Zwiesprache", en: *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, p. 180.

²⁷ DUSSEL, E. "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina", en: *ALDL*, 74 (orig. de 1968).

en la que se sitúa en comunión con su prójimo"²⁸. En este sentido Dussel ha insistido desde la perspectiva de su subcontinente latinoamericano, sometido a dependencia en diversos sentidos, que " *el rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro mestizo surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de la historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehru y Mao Tse-Tung* " (FL 2.4.5.1). Describiendo la proximidad como una experiencia de dos individualidades, como una vivencia entre dos personas se olvida, para Dussel, que el misterio de lo personal siempre se juega en la exterioridad de la historia de un pueblo (Cf. FL 3.1.3-1.4). Esta individualización de las experiencias personales, *pero colectivas* (esto es, de muchas personas), es una de las deformaciones en las que ha caído buena parte del personalismo europeo que se toman como fuente de inspiración, a menudo la revolución burguesa, no tomando en consideración que "cada rostro, único, misterio insondable de decisiones todavía no tomadas, es rostro de un sexo, de una generación, de una clase social, de una nación, de un grupo cultural, de una edad de la historia" (FL 2.4.5.1) y no *únicamente* una experiencia personal de corte intimista²⁹.

La estructura del encuentro describe, en Buber, no sólo la experiencia religiosa, sino también, análogamente, la interpersonal. El salir de sí mismo al encuentro con el tú divino posibilita el acceso a la verdad del ser. El encuentro es, así, una experiencia no sólo constitutiva, sino también constituyente. El hombre sólo se encuentra consigo mismo y con la misma verdad, y con el ser, cuando recibe la llamada primordial a la que se debe ya con la que se encuentra réligado. A dicha llamada el hombre no puede responder adjetivamente, sino con su entera existencia, con todo su ser radical. Se aprecia, de este modo, el carácter gratuito del existir personal, no sólo en las relaciones con Dios, sino también con las demás personas e incluso con el resto de la creación. que se tornan superadoras del solipsismo castrador. En este sentido podríamos decir, incluso desde los estrictos límites del filosofar, que son "salvíficas", en tanto que posibilitan la liberación de la cárcel egóica en la que el hombre siempre tiene el riesgo de perderse.

²⁸ MARCEL, G. *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Aubier, París, 1951, vol. II, p. 161. Este "autre lui même" nos recuerda a la reciente obra de P. Ricoeur, escrita en abierta polémica contra Levinas: *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, París, 1990.

²⁹ Dussel distingue entre "pueblo" y "clase" social. Para él "'pueblo' es una categoría más concreta, sintética, que la categoría de 'clase', más abstracta, analítica. Pueblo puede tener significados equívocos. Pueblo puede ser toda la nación cuando lucha contra extranjeros, pero en este caso las clases dominantes son parte del pueblo (es el sentido populista de pueblo). Pueblo, en cambio, pueden ser los oprimidos de una nación, y en este caso las clases opresoras no son pueblo. Para nosotros tiene un sentido estricto solo este segundo caso". Entonces, explícitamente, para Dussel pueblo es el "bloque comunitario" de los oprimidos de una nación: DUSSEL, E. E.C., pp. 94-95. Y precisa más su personal terminología cuando afirma que "el pueblo como dominado es masa, como exterioridad es reserva escatológica, como revolucionario es constructor de la historia" (*Ibid.*, p. 95).

3. EMMANUEL LEVINAS Y LA SUPERACION DE LA ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA

Del pensamiento de Levinas nos hemos venido ocupando por extenso hasta ahora. Conviene, sin embargo, detenernos expresamente en su original reflexión, en tanto que afecta a su influencia en el pensamiento filosófico de Enrique Dussel, insertándole asimismo en el interior de la tradición dialógica y personalista que arranca de los anteriores filósofos. Algunos negarán que pueda afirmarse que Levinas es un personalista; éstos tendrían la razón de su lado si se concibiera el personalismo desde una perspectiva estrecha: se referiría al personalismo "cristiano". Es cierto que Levinas es un fenomenólogo metafísico; sin embargo su obsesión filosófica fundamental es el Otro. Pero de lo que no parece haber duda es de que Levinas concibe al Otro como una "persona". De aquí nuestra afirmación del personalismo de Levinas.

Cuando Levinas descubrió el método fenomenológico éste estaba basado casi por completo en la concepción husserliana de "intencionalidad", que Heidegger se propone superar, como hemos visto, sin conseguirlo por completo³⁰. Para Husserl, en efecto, la conciencia "tiene como propio no ser, en principio, conciencia de sí, sino más bien conciencia de algo distinto de sí". La conciencia no deja de deshacerse de su solipsismo, de arrancarse a la identidad -lo 'mismo' al que se refieren tanto Levinas como Dussel, en sentidos no siempre unívocos- de sí, de extasiarse hacia el mundo³¹.

En este contexto Levinas demuestra que el sujeto sólo descubre el mundo cuando se pone, él a sí mismo a la intemperie, por lo que reprocha a Husserl que la conciencia intencional no se dirija más que a objetos, cosas, entes. Tiempo atrás ya Max Scheler y el mismo Heidegger realizaron una crítica parecida al fundador del método fenomenológico: "¿Es preciso restringir el éxtasis de la intencionalidad al uso teórico del mundo, o se puede desplegar también en él la intención del deseo, de los valores, del uso, de la práctica?"³².

Dussel, por su parte, considera que la escuela fenomenológica, que reflexiona sobre la axiología de los valores objetivos -sobre todo por parte de Max Scheler- con la pretensión de evitar el psicologismo del siglo XIX "no dejará por ello de dar primacía a la subjetividad. En Husserl la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad. La intención en cuanto 'conciencia de' constituye el correlato de *tesis-noema*³³. Cuando Levinas aborde, al final de su obra *Totalidad e Infinito* las relaciones que sitúa "más allá del rostro", considerará que no pueden ser descritas como *noesis* que apuntan a *noemas*, ni tampoco como la realización de un proyecto propio activo, ni, por supuesto, como fuerzas físicas que actúen

³⁰ Reasumimos aquí lo que publicamos en: MORENO VILLA, M. "La Filosofía de la Liberación Latinoamericana "más allá" de la Filosofía Europea", en: OLIVER ALCON, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (Eds.), op, cit., pp. 425-431.

³¹ MARION, J.L. "Prólogo", en: GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. E. *Levinas: Humanismo y ética*, Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 13. Téngase en cuenta la breve pero luminosa reflexión de Marion para lo que decimos inmediatamente a continuación.

³² MARION, J.L. loc. cit., p. 14.

³³ Husserl desarrolla la distinción *noesis-noema* en: *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, I, in: Husserliana III, Nijhoff, La Haya, 1950, §§ 87-127.

sobre el rostro del otro como actúa una fuerza con la masa³⁴. La intención estimativa no constituye el objeto; pero en cambio da el ser al sentido del objeto, el *cómo* el objeto es accedido por el sujeto intencional. El valor, el ámbito ontológico de los valores, tiene su último fundamento en la subjetividad intencional o trascendental pura. La ética, tanto como axiología como praxis pura (es decir actividad realizadora de lo dado en el ámbito axiológico) es doctrina del arte para Husserl" (*FEL, I*, 36).

El "yo" no es para Levinas el que constituye desde su objetividad originaria el mundo y sus objetos, pues esto sería un subjetivismo inaceptable que se extiende desde el *ego cogito* cartesiano hasta los idealismos del primer Schelling, así como en Fichte y Hegel, y que no sólo *pone* el objeto, sino que constituye al otro, al hombre, intencionalmente, como otro *objeto* más. Incluso Heidegger, que pretende realizar una destrucción de la metafísica idealista³⁵, habiendo advenido su error, no parece superar acertadamente este peligro cosificante del otro-de-mí. Incluso en su concepción del otro como *mit-Sein* ("Ser-con-migo") en el mundo, la primacía del yo aparece como incuestionable. Además, ¿qué rostro tiene el *Dasein*? ¿Es sexuado o es una abstracción de lo humano? ¿Cuáles son sus limitaciones o dependencias culturales, políticas, económicas...? La ontología del *Dasein* se abre al mundo, y mundo en abstracto, pero no al Otro, considerado como radicalmente Otro de mí (exterioridad, alteridad) y de mi propia tematización del mundo. Como mucho se dirá que yo co-existo con otros *Dasein*, que son "conmigo" en el mundo. Es por tanto preciso "des-universalizar", "des-abstractizar" al *Dasein*, ponerle un rostro, una historia concreta, donde se implique, en concreto, en las relaciones afectivas, económicas, políticas, pedagógicas, religiosas, etc.

3.1. Ontología de la Totalidad y Dios

Y lo que vale aquí para el Otro podemos indicarlo, analógicamente, a Dios. El discurso analógico sobre Dios tiene una importancia capital en la Filosofía dusseliana, aunque no es este el momento de desarrollarlo³⁶. Veamos, no obstante, brevemente, cómo se concibe desde esta "superación" (al menos intencional) de la ontología, a Dios. Dios es para Levinas (como para Kant), el último fundamento posibilitante de la ética, y como la metafísica es resuelta, en el pensador francés, en una ética (donde el imperativo categórico, más allá de Kant, ahora es: *iNo matarás al otro!*, resulta que Dios (no el dios de los filósofos, sino estrictamente el Dios de la revelación hebrea) es el fundamento último de todo su intenso intento filosófico. Se podrá discutir si ello es acertado o no, o si es aceptable filosóficamente, incluso si es su grandeza o su miseria, pero parece claro que así lo es. Al menos nosotros así lo pensamos.

Pero del mismo modo que Descartes, atrapado en el solipsismo del *ego cogito* debe contradecir su mismo método para dar consistencia a la *res extensa* confiado en la

³⁴ Cf. LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito*, p. 54, n. 1.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1971, pp. 30-37. Sobre el significado del concepto de "destrucción" heideggeriano puede verse lo que escribe Dussel en: *DHE*, pp.5-11.

³⁶ Lo haremos cuando estudiemos la "arqueológica" o "teológica" en el discurso de la liberación. Será la Filosofía de la Religión de la Filosofía de la Liberación, como crítica antifetichista.

fiabilidad y veracidad del Dios creador del hombre, pareciera que Levinas no logra superar una especie de "onto-teología metafísica", aunque personalmente se esfuerce por negarlo, situando a Dios como un mero *testigo* y garante de la moralidad. En este sentido Levinas está muy próximo al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Aunque expresamente prescinda, al definir la ética, de inmiscuir a Dios. Así se expresa:

*"Llamamos ética a una relación entre dos términos en los que el uno y el otro no están unidos, ni por una síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto, y en la que, sin embargo, el uno tiene un peso o importa o es significativa para otro; una relación en la que ambos están unidos por una intriga que el saber no podría ni desvelar ni discernir"*³⁷.

Aun cuando Levinas tiene como horizonte estructural comprensivo de la antropología ética el Dios hebreo, la caracterización del dios levinasiano no carece de ambigüedad, en nuestra opinión. Por ejemplo, en lo referente a la "noción de Dios -¡Dios sabe que no soy contrario a ella!-. Pero cuando tengo que decir algo de Dios, siempre es a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisibles es Dios; yo hablaría de Dios en términos de la relación con el Otro"³⁸. Para Levinas, que distingue entre "lo Dicho" y el "Decir" (donde el vocablo primero lo concibe como una cierta "cosificación"), Dios es una palabra dicha: "El Trascendente no puede haber venido como trascendente si su venida no es controvenida. Su epifanía es equívoco o enigma. Tal vez no es más que una palabra. El lenguaje es el hecho de que una palabra se profiere: Dios"³⁹.

Levinas, sin negar la trascendencia de Dios, se esfuerza por trascender hasta el rostro del otro para encontrar a Dios. Es decir, que en el rostro visible del Otro se nos manifiesta el rostro invisible de Dios. No es tanto hacer a Dios inmanente como des-cubrir que el Otro, el que está más allá del ser por su rostro, es trascendente. Manifiesta Levinas que es preciso obrar con justicia, que es un correlato del encuentro, de la relación primordial antropológica del "cara-a-cara", para que se produzca "la brecha que lleva a Dios"; y la 'visión' coincide aquí con esta obra de justicia ". Esto significa que la meta-física se desarrolla en las relaciones interhumanas, sociales. De tal manera que no existe ningún conocimiento de lo que es Dios si olvidamos, desligándonos, de la relación con las otras personas. Es decir, que "el Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No

³⁷ LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, ² 1967, p. 225, nota 1.

³⁸ LEVINAS, E, "Trascendance et Hauteur", in: *Bulletin de La Société Française de Philosophie* (1962), p. 110.

³⁹ LEVINAS, E. *Noms propres*, Montpellier, 1976, p. 137. Sobre la concepción levinasiana de Dios puede consultarse la documentada tesis doctoral de Ulpiano Vázquez Moro. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, Madrid. 1982, donde analiza la palabra "Dios" en las págs. 84-92 y quien interpreta la filosofía de Levinas en términos de "Filosofía versus Teología": pp. 12-16. Más adelante debatiremos con este autor, en relación a su interpretación de Dussel. En nuestra opinión a Levinas le "falta" ser cristiano, no parece comprender que la kénosis del Dios encarnado, tal como la concibe el cristianismo, a la que se refiere san Pablo (Filp. 2, 5-11) sería una magnífica fuente de inspiración para su filosofía antropológica de la alteridad. Levinas no está de acuerdo, sin embargo con esta idea nuestra, pues considera que la encarnación redentora de Dios, desde su judaísmo militante, "no es posible ni necesaria": *Totalité et Infini*, p. 51.

desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios⁴⁰ -no es por tanto una inmanencia del Dios trascendente, ni un antropoteísmo de corte feuerbachiano-, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela⁴¹. No debemos olvidar que tanto Levinas como Dussel se refieren a la persona del otro escribiendo la voz "otro" con mayúscula ("Otro")⁴².

También en este aspecto la beligerancia entre Levinas y Heidegger es clara. Para aquél es posible escapar de la cárcel solipsista del ser constituyente, pero sólo apoyándose en la relación de apertura ante la previa exterioridad del Otro. Así dice: "La filosofía de Heidegger es una tentativa por poner a la persona -en tanto que lugar en el que se realiza la comprensión del ser- renunciando a todo apoyo en lo Eterno. En el tiempo original, en el ser-para-la-muerte, condición de todo ser, descubre la nada sobre la que reposa, lo que significa también que su filosofía no descansa en nada, salvo en otra cosa que en sí misma"⁴³. Quizás quiera significar que, contra la intención de-structora, Heidegger no supera el ámbito ontológico de la modernidad. El pensador judío, por su parte, pretende superar definitivamente (aunque esto muchos lo han intentado e intentarán, probablemente, con acierto desigual) la ontología occidental. Para él la persona, "el otro" no es un accidente, ni sin más una especie de "lujo del ser"⁴⁴. Pero para la Filosofía de la Liberación ello sólo lo consigue a medias.

⁴⁰ Cf. LEVINAS, E. Un Dieu homme? , en: VV .AA. *Qui est Jésus-Christ?* , (Semaine des Intellectuels Catholiques, Centre Catholique des Intellectuels Français), Desclée de Brouwer, Paris, 1968. pp. 186-192.

⁴¹ LEVINAS, E. *Totalidad e Infinito*. pp. 101-102. La traducción la ha realizado el discípulo y colaborador de Dussel, Daniel E. Guillot, a quien nuestro autor dirigió su tesis doctoral sobre el pensamiento de Levinas. Este texto nos trae a la memoria una de las fundamentales líneas directrices de la ética cristiana, que se escapa a la intencionalidad de Levinas: "*qui enim non diligit (agapon) fratrem suum quem videt, Deum quem non videt non potest diligere (ou dynatai agapan)*": 1 Juan 4,20. Desde esta perspectiva decíamos antes que a Levinas le "faltaba" ser cristiano. No obstante, llama poderosamente la atención una cierta animadversión a lo cristiano, por parte del pensador: "La apología del judaísmo realizada por Levinas, que ha sido considerado como un 'Blondel judío', parece alcanzar aquí todo su sentido (en una especie de epoché suspensiva teológico-ética de la teología: en la humanidad continúan existiendo dos estatutos religiosamente irreductibles, tanto en el pasado como en el futuro históricos. El judaísmo de Levinas es, según él mismo, 'postcristiano': la prueba, teológica, de la imposible e innecesaria encarnación de Dios que se refleja, negativamente, en la imposibilidad e innecesariedad de un discurso teológico universal y, de manera positiva, en la convergencia del mensaje de la Escritura hebrea con la antropología heterológica, que es el lugar donde se realiza la 'trascendencia metafísica' expresada en 'tropos éticos": VÁZQUEZ MORO, U. *op. cit.*, p. XXXI. Por nuestra parte no terminamos de tener claro que Levinas haya superado por completo un claro platonismo. La calificación de 'Blondel judío' en referencia a Levinas se la debemos a A. Tallon, cuando dice que "Levinas is in least some sense on the term, a son of Jewish Blondel", en: "E. Levinas and the problem of ethical metaphysics", in: *Philosophy Today*, 29 (1976), p. 55.

⁴² Nosotros procuramos poner a la persona del "Otro" con mayúsculas también, en este contexto, para diferenciarlo de lo otro (cosa). Dussel se referirá a Dios como el Otro Absoluto.

⁴³ LEVINAS, E. *En découvrant...*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁴ LEVINAS, E. *En découvrant l'existence...* p. 213.

3.2. Superación crítica de la meta-física levinasiana en la Filosofía de la Liberación Latinoamericana

Dussel reconoce en numerosos pasajes de sus obras el decisivo influjo recibido del filósofo judío, particularmente en su obra más sistemática: *Filosofía Ética de la Liberación*. En efecto, Dussel nos relata que cuando leyó "por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e Infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido"⁴⁵. Esto significa que, de modo semejante a como Kant "despertó" de su "sueño dogmático" tras leer a Hume. Dussel despertó de una especie de "sueño ontológico" (PLFL, p. 13) representado por la filosofía idealista de Hegel, la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger. Esto significó para Dussel una especie de "conversión" (al estilo de la *Kehre* heideggeriana) a otro modo de pensar y situarse ante lo real.

A partir de este momento Dussel se impondrá como tarea propia mostrar cómo el discurso levinasiano puede prolongarse, superándolo, yendo más allá de su misma intencionalidad, en la realidad concreta de dependencia en la que se desarrollan los hombres y mujeres de América Latina todavía en la actualidad, y que va en aumento y no en retroceso. Esta influencia y el consiguiente cambio podemos percibirlo con nitidez ya en el primer volumen de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁴⁶, en el paso entre el capítulo I (hasta donde había llegado siguiendo de cerca la obra principal de Heidegger) hasta el capítulo III donde analiza "la exterioridad metafísica del Otro", ya de la mano conceptual (no tanto ontológica, como veremos a continuación) de Levinas.

Certeramente señala Daniel E. Guillot, especialista en la obra de Levinas, que "ha sido Enrique Dussel quien en una poderosa síntesis filosófica ha integrado de una manera más fecunda la noción de alteridad levinasiana en un pensar que se quiere éticamente comprometido"⁴⁷, y nótese la diferencia entre lo "ético" (acentuado formalmente por Levinas) y lo "éticamente comprometido" (que es la "superación", al menos intencional, de Dussel en su situación concreta, histórica, de América Latina, donde se subraya el compromiso social, político, económico, etc.). En efecto, el pensar metafísico (donde lo que está "metá", "más allá", es el Otro concreto, el indio, el pobre, el oprimido, la mujer vejada por el varón, el hijo oprimido y manipulado. etc.) es superación del ontológico, donde se pretende acceder al ser de los entes con el peligro, no sólo ficticio, de cosificar al Otro, a la persona, al hombre, percibido, situado y comprendido como un ente, arrojado en la realidad mundana. El mismo Dasein heideggeriano, el existente, es el lugar óntico donde se revela el ser, pero que podemos considerar como "adjetivamente" referido (el hombre) a lo sustantivo (el ser). Por esto la superación del ser que Levinas propone le permite encontrar, "más allá" del ser, al Otro, más

⁴⁵ DUSSEL, E. "Palabras preliminares", en: *Ibid.*, p. 7, Una bibliografía exhaustiva de Levinas se encuentra en: BURGGRAEVE, R. *Emmanuel Levinas: une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, Peeters, Leuven, 1986, 142 págs.

⁴⁶ Que después cambió de título por *Filosofía Ética de la Liberación*. Dussel prefiere el primer título, porque fue el título original y tiene menos pretensiones de "acabamiento" que el segundo: y con más razón en la actualidad, cuando Dussel ha emprendido una revisión completa de esa obra, pues trabaja en una *Ética de la Liberación*.

⁴⁷ En la "Introducción" a la obra de Levinas *Totalidad e Infinito*, pág. 31.

sublime y "sagrado" éticamente que el Ser en general. El Otro no es una parte de la totalidad, no es una "posibilidad" de la totalidad, está "más allá de la potencia y el acto"⁴⁸, en tanto parte de la misma totalidad. El Otro es "lo nuevo", la novedad, lo extrasistemático, más allá de lo "Mismo", la Totalidad.

El pensar debe considerar, ahora, al Otro en su otredad absoluta, no relativa a mí. Laín Entralgo, en su excelente investigación histórico-filosófica sobre el otro, ajeno del yo, escribe: "mi propio yo objetiva una peculiar vivencia consciente exigida desde fuera de mí, pero surgida en mí instintivamente y configurada con elementos de mi propia vida"⁴⁹, de tal forma que "los yo ajenos serían (...) el resultado de una multiplicación de mi propio yo acusada y matizada por determinadas percepciones sensoriales" y de este modo "yo soy el autor de todos los hombres con que me encuentro; y si estos hombres fuesen reales, yo vendría a ser una inventada hechura psíquica de ellos"⁵⁰.

En semejante tesitura idealista, insistimos, se encuentra buena parte de la filosofía occidental a partir de Descartes. Desde su "pienso, luego existo" surge el solipsismo fáctico, y sólo pre-filosóficamente, mejor, por fe acepta Descartes que los otros hombres también existen. Pero la presencia de un Otro frente a Descartes es reducido por éste a la presencia de una maquina que se mueve, un cuerpo, pura cosa extensa:

Si "la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, como asimismo digo que veo la cara; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana'? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar unas maquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres y así comprendo, por sólo el poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos"⁵¹. Desde el cogito Descartes, encerrado en su conciencia aislada, en su mónada incomunicable, se ve ante el serio problema de que con certeza sólo existe él. Pero ¿cómo es posible no sólo la filosofía, sino la ciencia y hasta la vida misma si sólo existe una persona'? La comunidad humana es un conglomerado de solipsismos. Pero Descartes, que no puede considerar seriamente semejante posición, se ve obligado, pre-filosóficamente, en un acto de confianza en la existencia del Otro, a probar que los Otros existen. Pero la cosa no es tan sencilla; incluso el fundamento de este acto de confianza reside en su propia individualidad (de Descartes) que mantiene hasta el final una especie de razonamiento de este tipo: Yo observo que hay cosas que se parecen a mí; y otras que no se parecen a mí. Además esas máquinas, esas cosas extensas que se parecen a mí hacen lo que yo hago. Luego, analógicamente, deben ser hombres, tal como yo lo soy. ¿Qué es el rostro de Otro para Descartes, desde este punto de vista'? Son máquinas que se mueven como yo me muevo, sus movimientos (su risa, su llanto...) son ciertas contracciones musculares, efecto de determinados impulsos nerviosos. En este

⁴⁸ GUILLOT, D.E. *Ibid.*, p. 33.

⁴⁹ LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, Madrid, ³1988, pp. 140-141

⁵⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁵¹ DESCARTES, R. *Discurso del Método- Meditaciones Metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, ³1980. segunda meditación, pp. 128-129: la excelente traducción es de D. Manuel García Morente. La negrita es nuestra.

sentido podemos afirmar que Descartes es un radical behaviorista⁵². El problema filosófico está planteado con claridad: ¿Cómo demostrar que los otros existen en realidad? La única posibilidad que Descartes encuentra es ese razonamiento analógico al que antes nos referimos: los otros se comportan de un modo semejante a como lo hago yo (hablo, Pienso, como, río, lloro, etc.) *ergo* los otros deben existir. El cogito anterior se convierte ahora en el siguiente razonamiento: yo soy un hombre, y aquél se parece a mí, *luego* aquél es un hombre. Estamos ante la absoluta primacía de la subjetividad propia. De ahí al idealismo absoluto hay medio paso. Incluso el *alter ego* husserliano tiene constancia desde mi egología, desde mi subjetividad⁵³. Justo esto es lo que Levinas y Dussel, de diferentes formas pretenden superar.

Pero la FL pretende ir más lejos que Levinas, aunque transite durante algún tiempo de su mano. Por esto Dussel manifiesta que su propio pensamiento y el de la "generación" de "jóvenes" profesores de filosofía argentinos "se distingue radicalmente del discurso levinasiano"⁵⁴ ¿Cuáles son esas diferencias?

3.3. Las divergencias entre Dussel y Levinas

La mayor divergencia que Dussel encuentra entre su propio pensamiento y el de Levinas consiste en que el discípulo de Buber piensa, según el argentino, todavía "desde la ideología vigente" (PP. 7), es decir, piensa desde Europa, "desde la injusticia", Dussel, que considera a Levinas como uno de sus más apreciados maestros y que profesa por él una sincera admiración, ha manifestado al gran filósofo judío, en diversas ocasiones, el grado de similitud de ambos pensamientos, pero, "al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces -en 1971- se había producido" (PP. 8). Las experiencias políticas del "europeo" Levinas habían sido las dos totalidades opresoras más recientes, representadas por Stalin y Hitler y sus respectivos des-humanismos opresores, que son "fruto de la modernidad europeo-hegeliana" (PP, 8). Este es el contexto de los fundadores de la Escuela de Frankfurt. En diferencia a esta experiencia histórica levinasiana y frakfurtiana Dussel sostiene que la gran experiencia de su generación e incluso "del último medio milenio había sido el *ego* de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no

⁵² Cf. SÁNCHEZ MECA, D. *Martín Buber. Fundamento existencial*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 28-29; LAÍN ENTRALGO, P. *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, p. 214. No me consta que Dussel conozca estas obras.

⁵³ Husserl escribe, en referencia a su método fenomenológico y a la *epokhé*, con la pretensión de conseguir un conocimiento cierto, como Descartes pretendía, desde la constitución de la filosofía como ciencia estricta: "En cuanto filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ni una ciencia válida ni un mundo existente. En lugar de existir simplemente, esto es, en lugar de presentarse a nosotros de un modo natural y según la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es para nosotros una *Seinsanspruch* (pretensión de ser). Eso concierne a la existencia intramundana de todos los demás yos, de tal manera que, en rigor, no podemos seguir hablando en el plural comunicativo": HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Haya, 1950, p. 58.

⁵⁴ DUSSEL, E. "Palabras preliminares", op. cit., p. 7. En las páginas inmediatamente siguientes citamos como PP en el interior del texto.

pudo menos que aceptar -Levinas- que 'el Otro' (*Autrui*) pudiera ser 'un indio'⁵⁵, un africano o un asiático', 'el Otro' de la totalidad o el 'mundo' europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas 'a la mano', instrumentos, ideas conocidas, antes a disposición de la 'Voluntad de poder europea' (y después ruso-norteamericana, -añade Dussel-) (PP, 8). Levinas no ha "sufrido", al contrario que la periferia latinoamericana (y todo el mal llamado "tercer mundo" en general) a "Europa en su totalidad"⁵⁶. Los límites de una fenomenología tan abstracta se perciben en la ausencia en Levinas de una propuesta política, pues pareciera perderse, en su meticulosa descripción, en las nebulosas concepciones *anárrquicas*, que le imposibilitan una crítica efectiva a nivel político concreto de la Totalidad; ésta aparece en Levinas como injusta, pero el fenomenólogo francés no construye -quizás ni siquiera puede- su necesaria alternativa: una Totalidad no opresora, una nueva Totalidad en donde sea posible la justicia hacia el Otro.

Pero lo que separa radicalmente al filósofo argentino del francés es que, aunque éste describe la posición originaria del cara-a-cara, la alteridad del Otro revelada en su rostro, no saca las consecuencias que ese mismo discurso posibilitaba, no superando el nivel sumamente abstracto en que la exterioridad levinasiana queda como atrapada. En este sentido, la descripción fenomenológica levinasiana del rostro del Otro resulta deficiente para Dussel y su FL. Es decir, Levinas no parece ser lo suficientemente consecuente con sus propias posiciones para concluir la necesaria dimensión histórico-objetiva, concreta, situada, que aparece como un germen incoado en su filosofía. Esta explicitación objetiva, concreta, ético-política, aparece como insospechada en la obra del filósofo europeo y será el motivo básico de su superación en la Filosofía de la Liberación Latinoamericana en general (y no sólo dusseliana). Levinas llega a concebir al Otro como "el pobre". Pero "pobre" significa, en la realidad de América Latina, "oprimido" y no por una suerte de ley "natural", sino por unas determinadas estructuras económicas, políticas, militares, etc., bien concretas, lo mismo que su opresión. En América Latina no existe un Otro abstracto, más o menos "romántico", o concebido "platónicamente", sino que se trata del Otro bien concreto y numeroso en tanto que "despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado en *instrumento* para los fines del dominador, el señor, el ídolo, el fetiche"⁵⁷.

Otra separación "superadora" de Levinas proviene de que éste entiende la relación primordial del *cara a cara*⁵⁸, "persona-a-persona", contra la filosofía fenomenológico-

⁵⁵ Esta opinión aparece mucho más matizada en una obra mucho más reciente, cuando Dussel indica: "nuestro maestro Levinas de la década del 60 en París nos sugirió el tema del indio como Otro, en una conversación personal y refiriéndome al 'holocausto' indígena": 1492, p. 80, n. 24.

⁵⁶ También se puede acusar a Dussel de lo contrario: ¿Ha pensado que el "otro" es también el europeo, el "centrista"? Aun en el caso de que aceptemos llamar al conquistador de América un "opresor", ¿deja por eso de ser 'otro' y de tener derecho a ser tratado éticamente como tal?

⁵⁷ DUSSEL, E. *ELHF*, 257.

⁵⁸ Expresión que Dussel en numerosas ocasiones en la transliteración del hebreo pnim-el-pnim, y que siempre suele transcribir sin la letra *álef* (la a española) y que suele transcribirse como "n", pero que también puede evitarse en la transcripción. Una alumna judía de Dussel le hizo notar esta "ausencia" reiterada de la *álef*. En realidad en el alfabeto hebreo puede transcribirse como panim o como pnim. Cf. RODRÍGUEZ, S.M.-DORADO, G.G. *Manual de hebreo y arameo bíblicos I, Gramática hebrea*, Editorial PS, Madrid, 1951, libro primero, p. 4: FEYERABEND, K. *Langenscheidt's Pocket Hebrew*

intuicionista como la "del éros, de un varón ante la mujer" (y viceversa, habría que decir). Pero aquí la mujer es descrita por Levinas como pasividad (de ahí lo de "viceversa"), como la interioridad de la casa, como el ser humano recogido en su hogar. De esta forma su descripción no supera la ideología burguesa manteniendo a la mujer en su alienación secular con semejante descripción, aún machista, de la existencia. La erótica levinasiana, preciosa en su descripción, es ideológica. De esta forma, desde la sumisión de la mujer, aunque Levinas hable del "hijo", su interpretación adolece de este fallo básico. La mujer alienada no hará, según Dussel, sino alienar a su hijo. Es el problema de la "pedagógica" de la liberación que han estudiado Paulo Freire y Enrique Dussel, en reflexiones que podemos calificar de complementarias donde, políticamente el "hijo" de Europa es América latina⁵⁹ colonial antes y neocolonial ahora. Aunque en "la liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político" (PP, 8). Levinas, pues, nada dice de la "política" de la liberación, ni describe las condiciones para saber oír la voz del otro, no llega al "servicio" práxico concreto (que se dice *habodáh* en hebreo, como gusta repetir Dussel). Finalmente, para Dussel "Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto -Dios-, que debe respetarse litúrgicamente, pero malo nada nos muestra cómo servirlo de hecho" (PP, 9). La crítica entonces es esta: Levinas olvida lo que Dussel denomina "niveles concretos de la liberación latinoamericana": erótica (relación varón-mujer), la pedagógica (relación del padre, la madre, el maestro o la maestra con el hijo o alumno), la relación política (hermano-hermano) y la relación "arqueológica" o "teológica de la liberación" (relación hombre-Absoluto). De esta forma pretende Dussel "aterrizar" en concreto lo que Levinas no hace sino en abstracto.

En definitiva, Dussel debe a Levinas la descripción fenomenológica de la experiencia originaria, así como la superación de la ontología en "meta-física", pero debe superarlo, dejarlo atrás en la concreción e implementación de las mediaciones. Esto significa que, desde la experiencia originaria del "cara-a-cara", Levinas critica la erótica, la pedagógica y la política en tanto que totalizadas, al fundarse estas no en la meta-física del Otro, sino en la comprensión ontológica de "lo Mismo", la Totalidad. Pero, ¿quién es el Otro en concreto? ¿No cae Levinas en un platonismo abstracto, como antes ya señalarnos? En efecto, para el pensador judío el "Otro se presenta como absolutamente otro; al fin, es equívoco; es absolutamente incomprendible⁶⁰, es incomunicable, es irre recuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable" (PP, 9).

La superación de esta especie de *quietismo* contemplativo ("teórico") hacia el

Dictionary to the Old Testament, Hodder & Stoughton Limited, London, 1965, p. 271. La expresión en la traducción griega de los LXX (aparece una 900 veces en el A. T.) casi siempre se traduce al griego por prósoyon, "persona" y muchas veces designa el rostro de Dios. Cf. COENEN, L. y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 119-121: la trad. está hecha por un equipo de especialistas.

⁵⁹ En un reciente artículo del teólogo Leonardo Boff, con quien hemos tenido el honor de colaborar, se refiere a América Latina como "el hijo no deseado de Europa": BOFF, L. "Nueva Evangelización: el Evangelio sin poder. Una Utopía misionera franciscana en América Laúna como impulso para una nueva evangelización", en: OLIVER ALCON, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. op. cit., pp. 824-826. Si se nos permite un comentario-glosa a esta expresión, de humor "malo", diríamos que América Latina es el hijo de Ogjno de Europa, utilizando una locución que se utiliza por nuestra tierra.

⁶⁰ Si es "totalmente" otro, ¿cómo relacionamos, ni siquiera poder decir nada sobre él?

Otro será la mayor pretensión de superación de la FL sobre el pensar levinasiano. La FL dusseliana intentará así abrir caminos reales, históricos, de liberación para el pobre oprimido, el pueblo despojado de su dignidad humana sagrada y de sus más originarios derechos de los que han sido despojados secularmente.

3.4. La crítica de Scannone a Levinas

Para concluir este aspecto de nuestra reflexión consideramos conveniente exponer la sugerente crítica "superadora" que realiza otro filósofo (y teólogo) argentino, inserto en la reflexión liberadora, Juan Carlos Scannone, que recapitula, con una posición semejante a la dusseliana las diferencias entre la FL y el pensamiento de Levinas.

Levinas se refiere al rostro del pobre, pero olvida que " el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión" , aspecto que Levinas deja pasar inadvertido histórico-existencialmente⁶¹.

Separándose de Levinas y todavía más lejos del "egotismo entre dos" (al que se ha referido Erich Fromm en su conocida obra *El arte de amar* y en el que parece que cae Martín Buber), en América Latina, dice el jesuita "no nos movemos meramente en la relación cara-a-cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de los muchos, de los pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los pueblos oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de la justicia" (*TLPP*, 243).

Si bien Levinas describe acertadamente que la paz del cara-a-cara es una relación más originaria que la dialéctica de la guerra, no obstante su posición parece favorecer un irenismo a ultranza" con el riesgo de convertir su reflexión en "políticamente inoperante" (*TLPP*, 245).

Como resultado de todo ello no es la Filosofía de la Liberación "meramente una praxis ética como en Levinas", sino que tal reflexión deviene en "una praxis ético-política" concreta (*TLPP*, 243-244). Es lo que antes señalaba Guillot en referencia a la praxis "éticamente comprometida".

De esta crítica es preciso retener lo que básicamente distancia a la Filosofía de la Liberación de la meta-física levinasiana: su impotencia para formular prácticamente una política de liberación, es decir, la vinculación real de la ética de Levinas en el proceso de liberación de los oprimidos, con la formulación de una Totalidad justa y no opresora hacia el Otro.

3.5. La crítica de Ulpiano Vázquez Moro a Dussel

Antes decíamos que polemizaríamos con Ulpiano Vázquez Moro. Pues bien, defendiendo a Levinas de estas "acusaciones" Vázquez niega que ello sea una "relectura crítica" del pensador judío, tratándose, según él, de una "lectura equivocada"⁶². Tendría razón el

⁶¹ SCANNONE, J.C. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 243. Citamos en el texto como TLPP.

⁶² V ÁZQUEZ MORO, U. *op. cit.*, p. 53.

teólogo español si tal "relectura" anduviese dentro de los estrictos moldes filosóficos, políticos y culturales en que se mueve el filósofo francés. Dussel nos aclaró, personalmente, que él no era un "levinasiano ortodoxo". Pero además, ya desde 1972 Dussel advierte, en relación a la filosofía de Levinas -y en particular a su obra *Totalidad e Infinito*- que "será más un inspirarnos en Levinas que un referir su pensamiento por otra parte tan profundo, difícil y personal"⁶³

Aquí de lo que se trata es de asumir lo que de adecuado y certero se considera que aporta Levinas en relación a la interpretación filosófica de la realidad del pueblo oprimido latinoamericano, Levinas es un punto de partida (entre otros, donde cabe señalar al último Schelling, a Feuerbach, Marx, Kierkegaard, etc.), pero no un puerto de llegada, Levinas, como el marxismo, es aquí un instrumento de análisis que se *utiliza* en diferentes sentidos, la política en América Latina no ha olvidado al "hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales", nos dice el mayor teólogo de la liberación, Gustavo Gutiérrez, quien añade que "dar de comer y beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de las plusvalías del trabajo de los demás. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad, la propiedad privada de los medios de producción". Esta pertinencia del pensar en la historia política expresa, no abstracta, implica un "más allá" de donde ha llegado Levinas. Es legítimo y pertinente que la filosofía se plantee el cambio social y la ruptura de la dependencia, cosa que no sólo compete a la sociología científica y a la política⁶⁵.

Por ello, desde nuestra perspectiva, no es traición al pensar levinasiano, sino una consecuencia histórico-ética, quizás no prevista, en esos términos, por el mismo Levinas, pero que ha resultado de su pensamiento, expresada en términos de praxis concreta, histórico-política, con intención de transformación social. Se podrá estar de acuerdo o no con tal "relectura", de intención "superadora" (otra cosa es que sea de mayor o menor rigor y calidad intelectual), pero pensamos que no se puede dudar de su legitimidad. No tiene sentido, por tanto, hablar de una traición o una "lectura equivocada" (como si la "relectura" de Vázquez Moro, o de cualquier otro fuera "la ortodoxa", la correcta) de Levinas por parte de Dussel, como no tiene sentido hablar de una "lectura equivocada", por ejemplo, por parte de Sartre de Heidegger, ni de Marx sobre Hegel. En este sentido, recordemos que J. Derrida, discípulo de Levinas, acusa a su maestro de no haber comprendido cabalmente a Husserl (maestro de Levinas)⁶⁶, ¿Verdaderamente no le ha comprendido? Estimamos que, del mismo modo que Derrida acusa a Levinas de no interpretar correctamente -en la "corrección" derridiana, por supuesto- el pensamiento de Husserl y de Heidegger, Levinas acusaría a su discípulo de no

⁶³ DUSSEL, E. *La dialéctica hegeliana*. Ed. Ser y Tiempo. Mendoza. 1972. p. 145.

⁶⁴ GUTIÉRREZ, G. *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Sígueme, Salamanca. (14) 1990, pp. 242-243.

⁶⁵ Recomendamos la lectura de la breve pero clarificadora reflexión de un maestro de la filosofía mexicana, Leopoldo Zea: "La filosofía actual en América latina", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, (Buenos Aires), n. 2 (1975), pp. 175-181.

⁶⁶ Cf. DERRIDA, J. "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 158-180.

haberle comprendido bien a él.

En definitiva, se trata, en la interpretación dusseliana de Levinas, sencillamente, de *otra cosa*, aunque se mantengan algunas descripciones o temas comunes (a Dussel y Levinas). Es decir, la FL es algo "nuevo" en relación a la filosofía levinasiana (como lo es Marx con respecto a Hegel). Pero no darse cuenta de esto es olvidar toda la historia de la filosofía. Ningún pensador, además, es una isla cerrada, ni parte de cero en su pensar (ni siquiera lo hizo Descartes, aunque se lo propuso, pues difícilmente hubiera llegado a plantearse el *ego cogito* sin la tradición medieval desde Agustín de Hipona). En este sentido todo filosofar es "tradicional", aunque desgraciadamente no pocos no pasan del "tradicionalismo" repetidor. Quizás esta crítica de Vázquez Moro sea debida, sencillamente, a que *no conoce el pensamiento de Dussel*, exceptuando, *un par de títulos*. En su tesis doctoral, que estamos criticando, nos indica que prefiere resumir el pensamiento de Scannone, aunque sea Dussel filosóficamente mucho más "riguroso" que el jesuita y se excusa indicando la dureza comprensiva de Dussel cuando habla de "la naturaleza de los escritos de Dussel"⁶⁷.

Si nos hemos detenido en esta crítica es por dos motivos. El primero porque "venía a cuento" con nuestra exposición. Y en segundo lugar para manifestar que algunos autores suelen criticar a Dussel sin conocer adecuadamente sus escritos ni su pensamiento, como nos parece que queda patente aquí.

⁶⁷ VAZQUEZ MORO, U. op. cit., p. 51.