



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Cornaglia, Emiliano Ricardo

La recepción crítica del pensamiento de Emmanuel Levinas en los inicios de la filosofía de la liberación



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Cornaglia, E. R. (2023). *La recepción crítica del pensamiento de Emmanuel Levinas en los inicios de la filosofía de la liberación. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes*
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3987>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La recepción crítica del pensamiento de Emmanuel Levinas en los inicios de la Filosofía de la Liberación

TESIS DE MAESTRÍA

Emiliano Ricardo Cornaglia

emicornaglia_87@hotmail.com

Resumen

Este trabajo se centra fundamentalmente en la Filosofía de la Liberación Latinoamericana y cómo en esta se produce y se desarrolla sistemáticamente, una recepción crítica del pensamiento de Emmanuel Levinas. En dicho recibimiento del pensamiento levinasiano, a partir de la obra de este último denominada Totalidad e infinito, y de acuerdo con Dussel, se produce un traslado del cara a cara objetivo desde una diaconía para la totalidad hacia la relación absoluta.

Levinas, piensa en el otro como absolutamente otro, como una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, a diferencia de la Filosofía de la Liberación que piensa el otro latinoamericano respecto de Europa. Se habilita entonces, en la Filosofía de la Liberación, a la búsqueda de nuevas categorías para pensarnos como latinoamericanos, desde la categoría del otro latinoamericano.

Se conjetura que será por medio del desarrollo de la Filosofía de la Liberación, y en el marco del recibimiento crítico del pensamiento levinasiano, que se formularán, configurarán y asumirán nuevas categorías, específicamente para el otro latinoamericano. Se presume que ello posibilitará una exterioridad más radical que la desarrollada en sus orígenes categoriales genéticos, habiendo posibilitado, en su momento de desarrollo histórico, el develamiento de la existencia de una totalidad politizada y opresora.



Universidad Nacional de Quilmes
Secretaría de Postgrado
Maestría en Filosofía
Orientación en Filosofía Social y Política

**“La recepción crítica del pensamiento de Emmanuel Levinas
en los inicios de la Filosofía de la Liberación”**

Emiliano Ricardo Cornaglia

Director de Tesis: Dr. Guillermo Recanati
(Universidad Católica de Córdoba)
Co- director de Tesis: Dr. Luciano Corsico
(Universidad Nacional de Quilmes)

Índice de contenido

Introducción.....	6
Capítulo 1: La filosofía primera como ética. La obra de Emmanuel Levinas.....	13
1.1 Consideraciones preliminares, contexto filosófico y primer acercamiento conceptual a la filosofía de Emmanuel Levinas.....	13
1.2 Otra forma de hacer filosofía, una nueva antropología abierta al otro y convertida en ética.....	15
1.2.1 Contra la violencia que anula al otro.....	17
1.2.2 La fenomenología husserliana ante la primacía de la ética, y del rostro del Otro.....	18
1.2.3 Necesidad de evasión del ser, trascendencia y salida de la soledad ontológica heideggeriana.....	21
1.3 La morada y lo mismo.....	24
1.4 Lo mismo, la dinámica de la identificación, y la interpelación del otro al gozo del yo como pasividad del sentir.....	26
1.5 La relación con el otro: asimetría.....	27
1.6 La subjetividad desde el otro. La pasividad como vulnerabilidad de la subjetividad.....	31
1.7 La separación y la posibilidad de la hospitalidad como movimiento hacia la trascendencia.....	32
1.8 Substitución, alteridad e infinito.....	35
1.9 La responsabilidad infinita.....	39
1.10 La pasividad del lenguaje.....	41
1.11 La responsabilidad ante el sufrimiento y el principio ético de “No matarás”.....	44
1.12 La subjetividad en el tiempo diacrónico, la discontinuidad temporal, y el advenimiento de la alteridad.....	47
1.13 La relación entre ética y política, y la figura del tercero en el rostro del Otro.....	51

Capítulo 2: El pensamiento filosófico liberador de Enrique Dussel.....58

2.1 La recepción crítica de las categorías Levinasianas en los orígenes de la filosofía de la liberación, primer acercamiento.....	58
2.2 La categoría de totalidad, y el núcleo ético- mítico en el pensamiento dusseliano.....	63
2.3 Ontología de la Totalidad.....	66
2.4 La exterioridad del Otro. El Otro como exterioridad y barbarie.....	69
2.5 Mismidad – alteridad, más allá de Heidegger.....	72
2.6 El ego conquiro y la dialéctica de la dominación.....	74
2.7 Metafísica de la Alteridad como ontología de la negatividad.....	79
2.8 Fundamentación dusseliana del método analéctico.....	84
2.9 Transmodernidad y alteridad.....	89
2.10 La fetichización del sistema.....	93
2.11 El ateísmo del sistema.....	96
2.11.1 Sentido positivo del antifetichismo.....	100
2.12 La ética de la liberación y la proximidad metafísica.....	101

Capítulo 3: La filosofía a partir de la sabiduría popular latinoamericana en la obra de Juan Carlos Scannone.....104

3.1 El camino hacia una racionalidad nueva.....	104
3.2 La radicalización del “nuevo pensamiento” de la alteridad.....	110
3.3 El problema de la filosofía latinoamericana.....	112
3.4 Horizontes del ser, del acontecer, y del “estar”	115
3.4.1 El “estar” como dimensión metafísica fundamental.....	119
3.5 Pensar a partir de la sabiduría popular.....	120
3.5.1 Fecundidad de la categoría de mestizaje cultural para la comprensión filosófica de la historia latinoamericana y para pensar el futuro.....	122
3.6 Dialéctica dialógica tridimensional y el camino hacia la analéctica.....	125
3.7 Analéctica de la liberación y la eminencia encarnada en el otro.....	126
3.8 El “desde dónde” y “para qué” de la filosofía mediante la irrupción del pobre.....	130
3.9 La preparación de la pregunta filosófica a partir de la irrupción	

del pobre y el nuevo punto de partida.....	131
3.10 La cultura latinoamericana y el conflicto entre la racionalidad sapiencial y la racionalidad científico- tecnológica.....	137
3.11 Inculturación y la antropología del "nosotros"	140
3.12 Los fundamentos del nosotros ético-histórico, el a priori de la comunidad de comunicación y la racionalidad ética.....	145
3. 12.1 Las limitaciones del planteo trascendental	148
3.12.2 El <i>a priori</i> de la comunidad de comunicación, el nosotros ético-histórico y la alteridad ética.....	150
 Capítulo 4: Reflexiones críticas en el marco de la reconstrucción efectuada sobre la influencia de la filosofía de Emmanuel Levinas en los inicios de la filosofía de la liberación.....	 153
 4.1 La radicalización de la perspectiva levinasiana de la alteridad en el proyecto filosófico liberador de Dussel.....	 153
4.2 Una lectura crítica de la transmodernidad en el pensamiento dusseliano.....	157
4.3 Posibilidades de nuevas síntesis vitales y relevancia del método analéctico.....	162
4.4 Un futuro analéctico por medio de la pedagogía liberadora del tercero.....	166
4.5 De la inculturación a la interculturalidad.....	170
 A modo de conclusión.....	 178
 Bibliografía.....	 187
 Abreviaturas/Siglas.....	 195

Introducción

La Filosofía de la Liberación¹, siendo una corriente de pensamiento nacida en Argentina en la década de 1970, comunica e introduce un modo auténtico de reflexión filosófica concreta, inculturada e histórica, sostenido en una praxis liberadora. Se pretende superar la representación de la relación sujeto-objeto en la dinámica dialéctica de opresión-liberación, a través de categorías como la de “exterioridad” y “alteridad”, que los filósofos de la liberación receptan críticamente del filósofo lituano nacionalizado francés Emmanuel Levinas.

El otro, que aparece desde fuera de la totalidad constituye un cambio paradigmático, puesto que es el que introduce la novedad histórica. La alteridad levinasiana y su vínculo con la historia concreta se vuelve una tarea fundamental para la filosofía, ya que el otro configurado como fundamento ético, escapa al orden ontológico y por tanto no podría categorizarse, porque ese hecho acompañaría simultáneamente su anulación. Se trata de filosofar desde el otro, pero desde una opción ético- política en favor del oprimido de la periferia, así se evidencia la posibilidad de configurar una filosofía de la novedad alterativa, esto es, pensar desde la exterioridad del otro, geopolítica y socialmente hablando, desde el respeto, y a través de una ética de la liberación como actitud práctica.

Se inicia un claro intento de superar la ontología europea abriendo el camino hacia una metafísica de la exterioridad, del otro, del pobre, de un pueblo que oprimido clama por su liberación. Teniendo en cuenta esto, este trabajo de investigación ha afrontado los siguientes interrogantes a través de los cuales se expresa el problema de investigación: a. ¿Es factible la búsqueda de nuevas categorías para pensar en el otro latinoamericano configurando una *metafísica de la alteridad* frente a la ontología de la totalidad europea, por medio de las intenciones primigenias de los inicios de la FL? b. ¿Es dable, luego del descubrimiento del hecho masivo de la dominación en todas las dimensiones, pensar en una posición privilegiada del otro en la dinámica de la FL a través del método *analéctico* que le es propio? c. Sabiendo que en Levinas ya existe una crítica a las categorías de la racionalidad totalizadora: ¿Es posible para el pensamiento latinoamericano una alteridad más radical que la levinasiana?

El camino para responder estas preguntas se hará tomando en cuenta la propia crítica a la filosofía totalizadora y la apertura al otro que claramente ya se manifiesta en Levinas, y que adentrará profundamente en los inicios de la FL.²

¹ En adelante FL.

² Cfr. Guillot, D.E., (Introducción), en Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 30.

Debe aclararse que la FL contiene una enorme variedad y amplitud de corrientes y de pensadores que se reclaman filósofos de la liberación, y en los que se advierte la presencia, en mayor o menor grado, del filósofo lituano. Existen numerosas categorizaciones de la misma, hecho que habla de la complejidad de un movimiento en sí mismo ramificado y complejo, siendo considerado esto, una evidencia de la riqueza y las posibilidades del pensamiento liberador latinoamericano. De acuerdo con los objetivos de este trabajo, aquí se abordarán particularmente aquellos pensadores de la llamada segunda corriente (tomando como eje la clasificación efectuada por Horacio Cerutti Guldberg³), autodenominada “analéctica” encabezada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, puesto que es donde se detecta la mayor influencia del pensamiento levinasiano.

Si bien la formación de Dussel y de Scannone ha transcurrido por líneas diferentes, no obstante, hay abundantes rasgos paralelos, fruto de su recorrido por diferentes universidades europeas. Se produce un encuentro de ambos a su regreso a la Argentina en 1967, donde Scannone llegaba muy influenciado por el pensamiento de Blondel, de Heidegger y de Levinas, tras la publicación en 1961 de *Totalidad e infinito*. Debe decirse que, de todas las diversas influencias, la de Levinas va a ser la más decisiva y duradera, siendo el filósofo jesuita el punto de contagio sobre un grupo de jóvenes filósofos argentinos, que darán forma por estos años a lo que ellos van a llamar la FL.

Siguiendo a Seibold, el momento clave del inicio de esta influencia lo constituye el encuentro de Scannone con Dussel en San Miguel, en 1970 (Universidad del Salvador, Argentina). A partir de este encuentro, se gestaron muchos otros entre los cuales nace la idea organizar unas jornadas filosóficas con sede en la Universidad del Salvador, en San Miguel: “Las primeras se celebraron en ese mismo año de 1970, y en años sucesivos se organizaron otras, constituyendo tales encuentros filosóficos uno de los enclaves más importantes y decisivos para el nacimiento de la filosofía de la liberación”.⁴ En Dussel, las repercusiones de del encuentro con el

³ “H. Cerutti señala cuatro corrientes, dentro de la Filosofía de la Liberación, que denomina ontologista, analéctica, historicista y problematizadora. La corriente ontologista (inicialmente denominada por Cerutti ‘populismo de la ambigüedad concreta’) la constituía un grupo de filósofos defensores de la derecha del peronismo, entre los que destacaba M.Casalla y R. Kusch. En la línea analéctica se sitúan los llamados anteriormente ‘populistas de la ambigüedad abstracta’, entre los que se hallan E.Dussel, J.C. Scannone y O. Ardiles. La tercera corriente, la denominada historicista, está liderada por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea, y partían de la defensa de antecedentes históricos de un pensamiento liberador en la historia de Latinoamérica, frente a quienes entendían la FL como un inicio radical, tesis de las dos corrientes populistas anteriores. Y, por último, la corriente problematizadora estaba constituida por el autodenominado ‘grupo de Salta’, en el que se sitúan José Severino Croato, Manuel Santos y el propio H.Cerutti.” Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* 57, 1997, 244.

⁴ Seibold, J. R., “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone”, en *Stromata* 47, 1991, 196.

pensamiento de Levinas, involucraron profundos cambios en su itinerario intelectual, así es que, por ejemplo, la ética ontológica en la línea heideggeriana que el filósofo mendocino dictaba en la Universidad Nacional de Cuyo se transforma en “Para una ética de la liberación latinoamericana” a raíz del descubrimiento, junto a un grupo de filósofos, de la obra de Levinas *Totalidad e infinito*.

Se producirá también un diálogo con otros pensadores latinoamericanos, conformándose así un activo grupo de filósofos jóvenes alrededor de Dussel y Scannone, organizándose eventos de encuentro como las jornadas sobre el pensamiento filosófico latinoamericano en San Miguel y en Calamuchita (Córdoba, Argentina), siendo la reunión celebrada en este último lugar, en el verano de 1971, el contexto donde el filósofo jesuita interesó al grupo, y particularmente a Dussel, sobre el pensamiento de Levinas. A partir de este momento, el filósofo lituano será uno de los autores preferidos para ayudar a pensar la alteridad de lo propiamente latinoamericano.⁵

Habiendo expresado lo anterior, es momento de dar a conocer el objetivo general del presente trabajo, el mismo trata de indagar, en toda su extensión, el alcance de las nuevas categorías obtenidas en el marco de la recepción crítica del pensamiento de Levinas en los inicios de la FL, para pensar en el otro latinoamericano desvinculado de la totalidad europea. Se desprenden de él objetivos específicos, expresados en estos términos: a. Conocer de qué forma se configura la categoría de exterioridad en el pensamiento de los filósofos de la liberación en pos de develar la posible perspectiva radical de dicha exterioridad respecto de la exteriorización de las categorías eurocéntricas ya desarrolladas por Levinas. b. Examinar si desde la dinámica inferida por el método analéctico en la FL, es viable pensar en una posición privilegiada del otro latinoamericano, luego del descubrimiento del hecho masivo de la dominación en todas las dimensiones. c. Identificar y evidenciar cuál sería la matriz metodológica sobre la cual podría manifestarse una auténtica praxis liberadora para el otro considerado víctima de la opresión.

La tesis se centra en la recepción crítica del pensamiento de Levinas en los inicios de la FL. No obstante, debe aclararse, que más allá de la focalización en los principios de la FL, también se abordarán obras posteriores a dicho período, esto último en sintonía con los objetivos del trabajo y en pos de evidenciar la riqueza de un pensamiento dinámico, cuya actualidad se expresa en la necesidad de una praxis liberadora en todas las dimensiones de la persona.

Sumada a la aclaración anterior, este trabajo, metodológicamente tendrá la dinámica de una reconstrucción crítica de la influencia del pensamiento del filósofo lituano en los inicios de la

⁵ Cfr. Seibold, J. R., “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone”, en *Stromata* 47, 1991, 196.

FL, específicamente, en la corriente autodenominada analéctica presidida por Dussel y Scannone.

Se procurará una mirada hermenéutico- crítica que no sólo busca comprender e interpretar a los pensadores mencionados, sino también, brindar la ocasión de enunciar algunos aportes críticos en función de la hipótesis de trabajo. Se conjetura, a través de esta última, que será por medio del desarrollo de la FL, y en el marco del recibimiento crítico del pensamiento levinasiano, que se configurarán y asumirán nuevas categorías, específicamente para el otro latinoamericano. Se presume que ello posibilitará una exterioridad más radical que la manifestada en sus orígenes categoriales genéticos, habiendo habilitado, en su momento de desarrollo histórico, el develamiento de la existencia de una totalidad politizada y opresora.

Algunos textos de los pensadores mencionados además de ser analizados desde las reflexiones y críticas de otras corrientes de la FL, por comentaristas y expertos, las observaciones críticas serán también efectuadas por el autor del presente escrito, buscando constituir un pequeño aporte a la reflexión filosófica latinoamericana, en general, y al debate acerca de la influencia levinasiana en Scannone y Dussel, en particular. El espíritu crítico con el cual se proyecta efectuar el análisis crítico de los textos de los autores y de los comentaristas, intentará develar en ellos los pre-supuestos, pre-juicios, contradicciones, “utopías irrealizables” de sus propuestas, etc., que puedan contener.

Se explicita a continuación la estructura del trabajo de tesis, iniciando en el primer capítulo con una reconstrucción del pensamiento levinasiano, aunque, específicamente de aquellas categorías que serán tomadas en los inicios de la FL latinoamericana y aún más allá de dicho período. A través de dicha reconstrucción se evidenciará las razones de la ruptura levinasiana con el individualismo característico de la modernidad, ofreciendo como alternativa una ética centrada en la responsabilidad frente al otro, donde la relación con la alteridad es una determinación original. Dando a entender con esto que la vinculación con el otro se caracteriza como una forma de interacción que antecede a cualquier análisis.

El segundo capítulo versará sobre las particularidades del pensamiento liberador dusseliano, donde quedarán manifestada las razones del atractivo levinasiano, constituyendo estas, la acusación a la filosofía occidental de ser una filosofía dominadora, de la totalidad, una filosofía no respetuosa de la alteridad de lo Otro (pueblos, culturas o personas). Frente a la ontología de la totalidad, Dussel propondrá una metafísica de la alteridad, y una analéctica de la liberación. La categoría de exterioridad será aplicada a las naciones y culturas “tercermundistas” y específicamente a Latinoamérica, y la orientación levinasiana de la exterioridad al nivel interindividual será ampliada al ámbito político. El pensamiento liberador dusseliano dejará

constancia de cómo el pueblo latinoamericano ha sido tratado desde su conquista, como un otro postergado, una exterioridad que el centro nunca considera, y que ha dejado fuera de la historia. Se hará presente, por tanto, la necesidad de una ética y política de la liberación que conlleva la urgencia de una transformación profunda de las estructuras de injusticia.

El tercer capítulo abordará la estructura ontológica del proceso auténticamente liberador en el pensamiento de Scannone, cuyo objetivo se dirige a romper la relación de dominación en la que se halla el pueblo latinoamericano. Para ello será necesaria la superación de la dialéctica de la totalidad dominadora a través del método analéctico. Este último constituye una dialéctica abierta, cuyo movimiento no queda encerrado en una estructura prefijada con un futuro marcado de antemano, sino que, desde el respeto al otro, se dirige a un futuro abierto.

El filósofo jesuita cuestionará así, todos aquellos proyectos que en apariencia son liberadores pero que en la realidad son totalizantes, puesto que cierra la temporalidad a lo nuevo de la historia y no permiten al pueblo latinoamericano ser en su originalidad, impidiéndoles que realicen su propia dinámica temporal.

En el cuarto y último capítulo se habilitarán las reflexiones críticas sobre la reconstrucción efectuada de los pensadores abordados. Se mostrará que la perspectiva configurada en los inicios de la FL con Dussel y Scannone, de una filosofía que evidencia claramente los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, será el punto clave que el autor del presente escrito postula como una suerte de “alarma de lógicas tendientes teleológicamente a la mismidad” por la cual se podrá mantener siempre la posibilidad de pensar desde las exterioridades, y las nuevas exterioridades que pueden revelarse en la historia contemporánea, cuestionar las nuevas formas de dominación, protegiendo aquella relectura creativa de la filosofía de Levinas que permitió construir categorías para explicar el problema de la dominación.

En cuanto al pensamiento específicamente dusseliano, se criticará el hecho de que al concebir el “yo pienso” cartesiano como “yo conquisto”, y por tanto como voluntad de poder, estaría cayendo en una concepción reduccionista de la modernidad, en cuanto el significado de ella queda reducido a lo instrumental y colonial, se afirmará, por tanto, que no se trata de un descarte absoluto en la negación irracional.

En este sentido, se dirá que Scannone mantiene una perspectiva integradora que va más allá del reduccionismo dusseliano al que se cree que este último decanta. Esta formulación se sostendrá en el hecho de que la cultura popular latinoamericana tiene una “racionalidad sapiencial” cuyo potencial es capaz de reorganizar histórica y existencialmente la racionalidad moderna, de forma tal que, preservando su propia especificidad, y sin caer en un reduccionismo

ingenuo, se le brinde en la acción real histórico- cultural, el arraigo cultural y la orientación ética de justicia de las que en sí prescinde y que, en el proceso cultural concreto, ella tiende a amenazar y aun a negar.⁶

La propuesta dusseliana y scannoneana de un tipo de subjetividad relacionada con el pobre, también será puesta a crítica en cuanto una posible idealización de la misma no dejaría espacio a considerar que el otro puede reproducir también relaciones de dominación al interior del pueblo (esto más allá del acuerdo con el discurso de la afirmación del otro y de la opción preferencial por los pobres y excluidos). No obstante, se teorizará que en el propio pensamiento liberador de Scannone, estará la llave de superación de tal crítica, particularmente en la categoría de el “tercero”, por la cual sería posible quebrar la relación opresora. El tercero, está en el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, en cuanto se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, pero también en el opresor, a causa de que dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido. La novedad está en que el pensamiento liberador no está exclusivamente asignado a un sector particular, la liberación es tanto para el oprimido como para el opresor, y es así que el tercero levinasiano, aparece también aquí en tanto que quien ha sido cuestionado por el hecho doloroso de la opresión responde no exclusivamente al otro, sino también ante los otros del otro.

Se planteará además, apoyado en el pensamiento del filósofo cubano Fornet-Betancourt, una crítica al concepto de inculturación de Scannone en cuanto éste mantendría ciertos rasgos de la normatividad formal- metodológica del núcleo fuerte -el logos- que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental.⁷ Aunque no se acordará en plenitud a esta crítica efectuada por Fornet, debido a que la posición filosófica del filósofo jesuita reconoce una racionalidad propia en la sabiduría popular⁸, que ha sabido reubicar sapiencialmente otras racionalidades, y se ha mantenido abierta a la novedad histórica conservando sus rasgos primigenios e imprimiendo su propia lógica identitaria, expresándose así en lo simbólico, en lo mítico, en la religiosidad popular, y en el arraigo a la tierra. Como propuesta en este punto, se postulará, como posibilidad de una mayor profundización en el discurso de la sabiduría popular, un tránsito hacia el posicionamiento intercultural. Para ello se requerirá dejar de pensar la inculturación como una dinámica que pretende arraigar un logos “universal”, en las diversas

⁶ Cfr. Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 155.

⁷ Cfr. Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Ed. Trotta, Madrid, 2004, 42.

⁸ Cuyo logos no tiene las características del horizonte del ser, sino del acontecer, es decir, alteridad, gratuidad, misterio y novedad histórica.

culturas particulares. Se planteará también, que el paso de la inculturación a la interculturalidad, sea dado mediante la categoría dusseliana de transmodernidad, ya que la riqueza de esta última apunta a reconocer la positividad de un primer momento de afirmación de la propia identidad cultural, fundamentado su construcción teórica y epistemológica en una ética de la liberación que parte desde el otro negado históricamente. Así, desde un nuevo punto de partida de la alteridad pensada desde la transmodernidad, sostener los vínculos hacia la interculturalidad en una dinámica vincular plurilógica.

Se invita finalmente a quienes lean este trabajo, a realizar también una lectura crítica del presente texto a fin de que, desde diferentes perspectivas, se confeccione un aporte colectivo al pensamiento filosófico liberador latinoamericano.

Capítulo 1: La filosofía primera como ética. La obra de Emmanuel Levinas

1.1 Consideraciones preliminares, contexto filosófico y primer acercamiento conceptual a la filosofía de Emmanuel Levinas

Se comienza el desarrollo del presente trabajo exponiendo las ideas fundamentales del pensamiento de Levinas, prioritariamente de aquellas categorías que serán tomadas en los inicios de la FL Latinoamericana.

Levinas, como pensador original, es un filósofo en el que convergen dos tradiciones⁹: la judía y la griega. La cuestión para Levinas, en primer término, será la pregunta indagatoria por la real conciliación de ambas tradiciones, como también el hecho de la posibilidad de pensar las enseñanzas de las tradiciones hebreas con categorías griegas, y la pregunta en relación a lo que acontecería si se definiera a Europa solamente desde el pensamiento griego dejado a un margen la tradición cristiana y hebrea.¹⁰

Para Levinas, toda filosofía comienza en experiencias pre-filosóficas, en este sentido es que la matriz de su pensamiento, centrada en el aprendizaje del hebreo y la lectura del Talmud, constituye el asiento pre-filosófico de su pensamiento. Para Levinas no hay esfuerzo conciliador entre filosofía y dicha experiencia, ya que ambas mantienen vínculos indisociables. Aunque Levinas mantiene muy en claro que la filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia, ambas deben mantener su independencia, y explícitamente no considera que su trabajo sea teológico, así lo expresa: "... claro que cito la tradición judía, pero siempre de tal forma que pueda ilustrar lo que para mí claramente se manifiesta como puramente fenomenológico".¹¹

Levinas, dirigiéndose a Francia para estudiar filosofía toma contacto con la filosofía husserliana, y esto lo conduce a Alemania donde se encuentra con un Husserl a punto de jubilarse y con un novedoso y joven Heidegger. Aquí está otra de las raíces innegables de las que se nutre el pensamiento levinasiano, esto es, la fenomenología. No obstante, debe decirse al respecto, que Levinas no acepta el horizonte totalizante y omnicomprensivo que ve y crítica en la filosofía de Husserl, al que conduce, según su crítica, la reducción trascendental, sino más bien que hay una valoración de la fenomenología como actitud de acercamiento a las cosas sin prejuicios.

⁹ Aunque habría que añadir la proveniente de Rusia y de Europa central.

¹⁰ Cuestión esta última abordada críticamente en los inicios de la FL, temática que será abordada en profundidad en otro punto del presente trabajo.

¹¹ Levinas, E., "El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética", en *La huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2000, 98.

En cuanto a la filosofía de Heidegger, y la interpretación de Husserl que Levinas hace a la luz de aquel, no está exenta de crítica, puesto que este también reprochará a Heidegger el hecho de caer en el olvido del otro.¹²

El haber vivido los acontecimientos históricos que marcaron el siglo XX y la historia de la humanidad, tales como las guerras mundiales, la expansión del pensamiento hitleriano, llevaron a Levinas a cuestionar la filosofía de la identidad y del logos como las conducentes, según su interpretación, a la exploración y a la ola de antisemitismo vivida en Europa, y particularmente en la Alemania nazi.

La razón humana, luego de tales acontecimientos, mereció ser fuertemente cuestionada, y desde el punto de vista filosófico, pensar las guerras, el holocausto, el odio impreso de un ser humano hacia a otro, se volvió para Levinas una actividad absolutamente necesaria. En este sentido es que, para el filósofo lituano, se requiere de una mirada abierta a la alternativa de un humanismo dirigido y ocupado por el otro, más allá de la mirada moderna de la búsqueda de una certeza racional trascendental.

Con las guerras y las barbaries vividas se produce un punto de no retorno de una degradación profunda de la condición humana a la que hay que hacer frente, y es así que la contestación levinasiana nutrida de las raíces hebreas, presentes desde el inicio de su pensamiento, se propone configurar un sistema filosófico que contrasta radicalmente con el logos de la filosofía occidental, pensamiento propio de la totalidad ontológica y cuya expresión política diáfana es el totalitarismo¹³, refiriéndose Levinas, con esto último, a la filosofía heideggeriana y al nazismo.

Se hace necesario, para Levinas, la salida del ser, es el drama ontológico que ha sido encausado por Heidegger a través de la pregunta por el ser, pero el filósofo lituano considera que en lugar de preguntar por el ser, hay que salir del ser.¹⁴ En este sentido hay dos figuras emblemáticas de la tradición que este propone. En primer lugar a Ulises, el mítico héroe griego que luego de un viaje extenso, retorna a su lugar, vuelve a lo mismo, es así el representante de la lógica del ser, por otro lado, Abraham, es el hombre que bajo la promesa de Otro¹⁵, abandona su lugar de origen y no vuelve a él, convirtiéndose en el representante de la salida del ser.

¹² Peña, Vial, J., "Levinas y el olvido del otro", en *Scripta Theologica*, 28, 1996, 549.

¹³ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 119.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 23.

¹⁵ Es conveniente, en este punto del trabajo, realizar aclaraciones sobre el concepto de otro. Levinas, en sus obras filosóficas, lo utiliza tanto en mayúscula como en minúscula, para diversas situaciones, estas se interpretan a partir de la lectura de sus obras, no está especificada por el autor. El "Otro" (l'Autre) es la forma genérica levinasiana que funciona como oposición al "Mismo" (Même: así con mayúscula se refiere a la categoría del yo que anulando al otro al tomarlo para sí, haciendo desaparecer la diferencia), y el "otro" se refiere al otro concreto (l'autrui), como

El proyecto de Ulises es, en el análisis levinasiano, el retorno a lo mismo, es la figuración de la fenomenología del Espíritu hegeliano y del logos griego, que lleva a cabo la máxima socrática del conocerse a sí mismo, dirigiéndose hacia sí mismo. Abraham constituye, en el mismo análisis, la salida de sí hacia la tierra prometida, a la que quizás, incluso, no llegue a ver. Se abre la posibilidad de leer la historia de la filosofía, con una perspectiva diferente, sin regreso, desde lo Otro.

1.2 Otra forma de hacer filosofía, una nueva antropología abierta al otro y convertida en ética.

En la filosofía moderna, se desarrolla una concepción de ser humano claramente distinta a las filosofía antigua y medieval. Descartes, quien puede considerarse padre de la filosofía moderna, introspecta por la duda metódica hacia la propia conciencia, para posteriormente volver a la existencia y brindar aquellos principios que gobernarían las cosas. El viraje que provoca el pensamiento cartesiano, es hacia el subjetivismo trascendental precedido por el objetivismo de la filosofía anterior. Se libra, el sujeto cartesiano, gestado por la duda metódica, de lo que está dado, para regirse por su propia ley. El objetivismo, el esencialismo del mundo es dejado de lado, para pensar al cogito (del sujeto) como fundamento de todo, una conciencia indudable de sí por sí.¹⁶

He aquí que el pensamiento de Levinas podría entenderse como la crítica sostenida a las pretensiones absolutistas de la metafísica de la subjetividad. Levinas ve en esta última que el desarrollo del vínculo con el otro se ve afectado por el cálculo racionalizador del propio ego.

Entonces, si el sujeto se transforma en la condición de posibilidad del otro, el otro, su constitución primera y última, primigenia y trascendental, dependerá de la posibilidad de la experiencia de la propia subjetividad, convirtiéndose en un objeto pensado, experimentado, internalizado en la conciencia cognoscente, transformándose en lo mismo. Hay así un egoísmo definido por la “tautología de la ipseidad”.¹⁷

La ipseidad, vale aclarar, constituye el sí mismo, es la identidad autoreafirmando, y es un sustento para el concepto de poder, en contraposición con la noción de pasividad. Este último

otro ser humano, como prójimo (aunque también puede utilizarse con mayúscula para resaltar la diferencia con la mismidad del yo). Lo absolutamente Otro refiere al otro hombre (l'autrui), pero además, como a lo infinito (Dios), como en el caso particular a la que esta cita se refiere. Vale enfatizar que para este trabajo la acepción “Otro” se reserva para cuando se haga alusión a lo absolutamente Otro y a la forma genérica como oposición al “Mismo”, y “otro” se utilizará cuando se refiera al otro ser humano, y al otro en tanto que prójimo.

¹⁶ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 224.

¹⁷ Cfr. Levinas, E., *La huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2000, 47 -48.

da cuenta, en Levinas, de un elemento que precede a la configuración de la identidad individual. Particularmente este término será criticado en el recibimiento de los filósofos de la liberación latinoamericana del pensamiento levinasiano, punto que será desarrollado más adelante. La pasividad es vulnerabilidad, porque la subjetividad aquí no intenta dominar al otro, no quiere someterlo al dominio de lo mismo. La subjetividad está expuesta a un padecimiento de la propia voluntad cuando se encuentra con el rostro del otro, quien, desde una radical alteridad desarma aquel poder del pensamiento.

El concepto de poder como opuesto al de pasividad, da cuenta de la necesidad levinasiana de ir más allá de aquel poder del pensamiento que capta lo diferente cambiándolo de sentido, en la dinámica y el movimiento de lo mismo en su relación con la alteridad. La identidad de lo mismo ha cubierto toda la historia de la filosofía, hasta la irrupción del pensamiento de Levinas, donde el otro se convierte en refractario al poder del pensamiento que pretenden subsumir al otro en lo mismo. Así lo expresa el filósofo lituano:

“Sobre él no puedo poder. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispones de él. No está de lleno en mi lugar. (...) La relación del Mismo y del Otro -o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de 'yo' -de ente particular único y autóctono- sale de sí”.¹⁸

Desde el pensamiento levinasiano, el Mismo y lo Otro no podrían ser abarcados en alguna instancia globalizante, la diferencia entre ellos en tanto absolutamente otro, no puede reducirse a una idea. No hay común-uniión entre ambos. El concepto de extranjero del otro respecto al mismo permite a Levinas dar a comprender las circunstancias de extrañeza por la cual el otro no puede ser sometido a algún principio genérico.

El otro ha sido olvidado para Levinas en pos del sujeto cognoscente, del dominio de la filosofía por la razón, una razón obnubilada por sí misma, defensora de un totalitarismo ontológico, donde el ser sería un todo al cual nadie juzga.¹⁹ Hay así, una primacía excluyente del mismo, en el marco de la búsqueda de una perfecta adecuación entre el ser y el conocer, por lo que conocer implica aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, desposeerle su alteridad.²⁰

Se hace necesario entonces, la fundación de una antropología que deje a un lado a la filosofía occidental del egocentrismo, para convertirse en ética al abrirse al otro. En *La huella del otro*,

¹⁸ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 63.

¹⁹ Cfr. Levinas, E., *Difficile liberté*, Ed. Le livre de Poche, 1986, 288. Citado por Losada Sierra, M., “La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente”, en *Universitas Philosophica* 44, 2006, 42.

²⁰ Cfr. *ibid.*, 67-68.

Levinas da cuenta que desde los principios del quehacer filosófico, la filosofía ha sido alérgica al Otro, que permanece siendo Otro, se ha vuelto por ello una filosofía de la inmanencia, del yo, que en su ipseidad, deja fuera al otro, excluyendo, la barbarie salvaje de la alteridad.²¹

La experiencia de la bondad es la que se dirige al otro sin querer convertirlo en lo mismo, es la praxis abrahámica, se trata de aquella obra para el otro en la que se renuncia a la recompensa, la acción que tendrá su fruto sin entrar a la tierra prometida. Dicha acción nace de reconocerse en la necesidad del otro, que es Otro (Autrui: para marcar la diferencia con la mismidad del yo), necesidad de quien ya no tiene necesidades, de un ser que no desea nada para sí, ya colmado.

El otro viene hacia el yo, no es enemigo (como en Hobbes), se presenta en el rostro (que no debe figurarse, en el pensamiento levinasiano, con la simple cara, ya que la cara no es el único rostro), que en su desnudez, el rostro habla, enseña sus necesidades en una súplica que el yo no puede dejar de oír, no puede quedar inmóvil ante el ruego, sino que lo convierte en responsable. Por lo que la no indiferencia del sujeto, la no conversión del otro en lo mismo constituye la ética.

En la violencia que pretende anular al otro, la cara, el rostro, es visto como un hecho que se opone al interés ególatra de la mismidad yoica que busca reducir el rostro al silencio²². El rostro es considerado como aquello que se opone al yo por su resistencia, cuando en realidad es aquello resistente al yo por su oposición, de esta forma, la oposición no se devela ni significa como una confrontación a la libertad del yo, sino que constituye una oposición anterior a dicha libertad y que finalmente la pone en funcionamiento. Por lo que no se trata de aquello a lo que el yo se opone, sino de aquello que se opone al yo.

1.2.1 Contra la violencia que anula al otro

El rostro constituye el hecho que hace padecer al yo de modo imperativo (no como indicativo), es exterior a toda la categoría, y su presencia evoca una resistencia pacífica que se opone al yo, a sus intenciones de violencia y dominio.

Se trata entonces de una ética fundada en la imposibilidad de matar al otro, donde toda la existencia humana cobra sentido genuino en la relación del yo con el otro, en el uno-para-el-otro de la responsabilidad infinita, puesto que el otro

²¹ Cfr. Levinas, E., *La huella del otro*, Ed. Taurus, México. 2000, 48. Es interesante notar la analogía de la alteridad con “barbarie salvaje”. Una significación muy potente que será utilizada por la FL, y específicamente por Dussel al abordar la conquista, tema que será tratado con el detenimiento que merece en otro punto del presente trabajo.

²² Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 238.

“...me individúa en la responsabilidad que tengo de él. La muerte del otro que muere me afecta en mi identidad misma de yo responsable (...) hecha de indecible responsabilidad. Es ésta mi afección por la muerte del otro, mi relación con su muerte, Esta es, en mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpabilidad ya – una culpabilidad de superviviente”²³

En la violencia que anula al otro, lo individual desaparece en beneficio de la totalidad, se trata de resquebrajar el encantamiento que se genera cuando se intenta poseer al otro, totalidad donde la subjetividad y la infinitud quedan encalladas, siendo el sujeto cautivo de sí mismo.

La relación humana genuina es la que se manifiesta en la relación cara a cara, en el respeto y fuera de la totalidad. Esto es posible gracias a que hay algo que está más allá al interior de la totalidad, algo que evoca por medio del rostro del Otro, el infinito. En la experiencia de la totalidad, en el elevamiento a partir de ella, se llega a un punto donde la totalidad misma queda condicionada y se quiebra, esto se produce ante la luminosidad de la trascendencia en el rostro del otro: “...el concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito”.²⁴

La subjetividad que deja de ser actividad para transformarse en pasividad, en hospitalidad, se produce con la llegada de aquello que irrumpe en la morada, perturbando al yo, enfrentándolo a la exterioridad, a lo absolutamente Otro.

1.2.2 La fenomenología husserliana ante la primacía de la ética, y del rostro del Otro.

La otra forma que pretende Levinas de hacer filosofía, implica la crítica hacia las raíces de su propia filosofía: la fenomenología. Es inevitable considerar esto, ya que el camino del filósofo lituano comienza en este ámbito. Este trabajo se limitará exclusivamente a considerar algunos elementos de la fenomenología husserliana que son repensados por la fenomenología de la alteridad.

La fenomenología de Husserl tiene su eje en la intencionalidad que claramente se asienta en el pensamiento moderno de la representación, y esto último implica, desde la crítica levinasiana, reducir a lo mismo la alteridad del objeto, ya que la reducción deja sin extrañeza a aquello que aparece frente a la conciencia.²⁵ Aquí Levinas critica a Husserl el solipsismo de la conciencia

²³ Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, 23-24.

²⁴ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 51.

²⁵ Cfr. Levinas, E. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2005, 50

cognoscente, esto es, el intelectualismo, que lleva a considerar que la ontología husserliana estaría fundada en una primacía del saber como lugar exclusivo de la mostración del ser.

Tomar lo extraño del otro e introyectarlo dentro de la conciencia, implica internalizarlo en pos de su representación como objeto de la conciencia, y así en la dinámica de un pensamiento inmanente, no se logra salir fuera de sí, no se consigue ir hacia una exterioridad radical, se trata de la primacía de la conciencia individual.²⁶

El conocimiento, proveniente de aquel solipsismo que no logra el vínculo con lo verdaderamente otro, se define, para Levinas, como aquella alteridad relegada y suspendida, como la anulación de la exterioridad en la dinámica del pasaje a la inmanencia, como el reemplazo de la socialidad, ya que el conocimiento constituye en todos los casos una acomodación entre el pensamiento y lo que el mismo sujeto piensa, es a su propia medida y escala.

Si bien la fenomenología husserliana conducía a la filosofía a la cosas mismas evitando que la misma quedase atrapada en la controversia entre el realismo y el idealismo, la vuelta a la conciencia intencional²⁷, lleva a que la intuición se convierta en una intencionalidad privilegiada, y es esta postura de la teoría de la representación husserliana, la que para Levinas, continúa siendo intelectualista.²⁸

El saber como lugar privilegiado de acceso al ser, criticado por Levinas, significa un cuestionamiento radical a aquella conciencia intencional donadora de sentido, donde el acto teórico de la intuición es el acto predilecto. Además, es una crítica a la intersubjetividad fenomenológica husserliana, que se constituye en términos de conocimiento, donde el encuentro con el prójimo es finalmente tematizable, y abordado desde los mismos parámetros cognoscitivos de la conciencia. Levinas, contrapone esto al hecho de que la relación con el otro no es tematización, porque la alteridad del otro es reluctante a los movimientos epistémicos, por lo que no es factible abordar al otro desde la mismidad yoica de la conciencia intencional husserliana.

Ya desde la objetividad del lenguaje, Levinas aduce una salida al intelectualismo solipsista, ya que, por ejemplo, las cosas toman una significación racional, porque hay un Otro que se encuentra vinculado a las relaciones que el yo mantiene con las cosas, gracias a lo cual el mundo del propio gozo llega a ser un tema con una significación:

²⁶ Recanati, G. *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 64.

²⁷ Cuyo objetivo es poner entre paréntesis toda la historia y las construcciones interpretativas para dirigirse al ser.

²⁸ Guillot, D. E.. (Introducción), en *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 30, 17.

“La palabra que designa las cosas atestigua su partición entre yo y los otros. La objetividad del objeto no deriva de una suspensión del uso y del gozo en la que las poseo sin asumirlas. La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro”.²⁹

Hay, para Levinas, en la objetividad del lenguaje, una salida de lo mismo porque ya hay claramente una remisión al pensamiento del otro, es así que el lenguaje

“...hace posible la objetividad de los objetos y su tematización. Ya Husserl ha afirmado que la objetividad del pensamiento consiste en el hecho de ser válido para todo el mundo. Conocer objetivamente sería, pues, constituir mi pensamiento de tal manera que obtenga ya una referencia al pensamiento de los otros. Esto que comunico se constituye de antemano en función de los otros. Al hablar no transmito a otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo sólo llega a ser objetivo por la comunicación”.³⁰

En Husserl, la posibilidad de la comunicación se constituye desde el inicio por un pensamiento “monádico”, por lo que hay un proceso fundamentalmente subjetivo en la base de la objetividad, en cambio, en Levinas, al proponer el vínculo con el Otro como ética “... se sobrepasa una dificultad que sería inevitable si la filosofía, contrariamente a Descartes, partiese de un cogito planteado de modo absolutamente independiente del Otro.”³¹

La anulación de la extrañeza del Otro es la crítica levinasiana al conocimiento ontológico que convierte en concepto al ente que aparece extraño, y que en la lógica del mecanismo epistémico de la libertad del cognoscente traiciona la extrañeza de aquello por lo que él no es ese ente.³² Es que la filosofía desde sus inicios griegos ha constituido una ontología, esto es, un proceso de reducción de lo otro a lo mismo, por ello la filosofía decanta en una totalización egológica, la capacidad del mismo se torna completa en una identidad monodialógica (ya desde los requerimientos socráticos de la verdad).

El sujeto trascendental monádico es contrapuesto, en el pensamiento de Levinas, por una identidad que se configura pasivamente por la alteridad, además, a la tesis dóxica husserliana de la prioridad de la representación se le presenta la primacía de la ética, del rostro del otro que, como huella de una ausencia, cuestiona y apremia.

La intencionalidad de la conciencia husserliana, se presenta también como un punto de divergencia con el pensamiento de Levinas. Aquella conciencia como eyección del sujeto monádico hacia la trascendencia es, en primer término, reconocido por Levinas como la

²⁹ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 222.

³⁰ *Ibid.*, 223.

³¹ *Ibid.*, 224.

³² Cfr. *ibid.*, 225.

posibilidad, en la esencia intencional de la conciencia, de trascenderse ella misma, puesto que sale de sí, hacia el objeto, por lo que la intencionalidad es la forma de existencia de la conciencia. Esta última se trasciende porque se dirige hacia algo que ella no es, pero es aquí donde ocurre el cuestionamiento levinasiano, ya que el encuentro entre el sujeto y objetivo continúa dándose en términos intelectuales, y la alteridad del otro no puede nunca fundarse en objeto intencionado ya que no puede ser presa de la conciencia inmanente, se trata de lo que Levinas define como una conciencia sin intenciones, sin nombre, sin situación, sin tema, pre-reflexiva, pura pasividad.

1.2.3 Necesidad de evasión del ser, transcendencia y salida de la soledad ontológica heideggeriana.

Centrado Heidegger en una “hermenéutica de la vida fáctica”, esto es, en su concepción de la filosofía como hermenéutica y fenomenología a la vez, desarrolla una perspectiva en que la filosofía se configura originalmente como una forma de vida proveniente de la propia existencia humana y que quiere responder a la pregunta por el ser humano. No se trata de buscarla en una reducción antropológica sino que la pregunta ya constituye la ontología fundamental heideggeriana o la “metafísica del Dasein”³³, a diferencia del programa trascendental que Husserl destinaba a la filosofía.

Debe decirse que Levinas comienza su crítica a Husserl desde la lectura Heideggeriana, ya que, el filósofo lituano juzga la verdad intemporal husserliana contrastándola con el ser humano existente en su cotidianidad, con la historicidad originaria del ser humano particular.³⁴ Es con la analítica existencial que se culmina el camino emprendido por el ego trascendental de la fenomenología husserliana. Luego de que Levinas sufriera la prisión en un campo de concentración, estando protegido por el uniforme francés, y permaneciendo allí como intérprete y traductor hasta el final de la guerra, toma posteriormente distancia crítica de Heidegger luego del compromiso explícito de este último con el régimen de Hitler.

Si bien Levinas, aparece en sintonía con el cuestionamiento heideggeriano a la subjetividad moderna, se aparta de él en razón de la soledad ontológica, y por la relación del ser de la persona con la muerte y la finitud. Pretende, Levinas, una salida de la ontología.³⁵ En Heidegger, hay necesidad de superar la metafísica de la subjetividad en pos de pensar el ser de la persona, ya

³³ Cfr. Levinas, E. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2005, 101.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 101.

³⁵ Cfr. Levinas, E., *De la existencia al existente*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2000, 21.

que este último es el único capaz de preguntarse por el ser, es el ente que comprende el ser de forma pre-ontológica, está vinculado con el ser, y su característica principal es su comprensión. La pregunta por el ser, que “ha caído en el olvido”³⁶, se torna necesaria ante la consecuencia de la metafísica asentada en el error humano que se traduce en la historia del olvido del ser.

No obstante, Levinas devela el ser humano que se encuentra atado al ser, y este vínculo consecuentemente lo conduce a la náusea que provoca el “malestar ontológico”. Hay por ello mismo, necesidad de abandonar el pensamiento heideggeriano, recupera Levinas la pregunta por el ser, pero desde una dinámica de confrontación con Heidegger, se trata ahora de la necesidad de “la evasión” que conduce al “corazón de la filosofía”.³⁷

Se produce la necesidad de salir de donde se está, un imperativo de iniciar la marcha, no en forma de escape, sino más bien en la dirección de un nuevo horizonte, dejando de lado un lugar cada vez más asfixiante.³⁸ Es el abandono de la filosofía que encadena a la persona al ser y a sí mismo, esto implica ir más allá del pensamiento de la identidad, puesto que se constituye como un pensamiento de dominio sobre el otro, y al mismo tiempo un apresamiento a sí mismo, es la asunción de la subjetividad ética en contraposición al “cogito”. Heidegger, piensa una ontología de subordinación de la relación con el otro a la relación con el ser en general, esto más allá de su posicionamiento crítico respecto a la perspectiva teórica que olvida al ser objetivándolo como ente. El anonimato del ser profesado por la filosofía heideggeriana cae, en la crítica de Levinas, en la esfera del paganismo, entendiendo este último como la impotencia de salir del mundo, una aceptación del ser que deja a un lado “lo otro modo que ser” que se rehúsa sordamente ante la llamada de una exterioridad no contaminada por el ser. Es la priorización del ser sobre el ente lo que conduce a un privilegio de la ontología por sobre la metafísica de la subjetividad en la instauración de la soberanía de lo pagano.

La pregunta por el ser estaría olvidando la relación con el otro, es por ello que la salida levinasiana en la crítica a la filosofía heideggeriana no está en el cogito cartesiano, ni en el husserliano, o en una anticipación del ser, sino que se encuentra en el rostro del prójimo, en el vínculo que une y separa al yo del otro, donde la relación entre el yo y el otro se caracteriza por su misma complejidad. Contiene la separación sin la cual el uno desaparecería en el otro o se diluiría la absoluta diferencia en una unidad dialéctica, pero también contiene la inseparabilidad puesto que el vínculo es constitutivo, pero no en una relación de intersubjetividad simétrica, sino de una asimetría radical, como más adelante se verá.

³⁶ Cfr. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Ed. Fondo de cultura económica, México, 1986, 11.

³⁷ Cfr. Levinas, E., *De la evasión*, Ed. Arena Libro, Madrid, 1999, 84.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 84.

El principio de inercia ontológico spinoziano, entendido como la permanencia en el ser en su estado y como la potencia de ser, sólo puede seguir siendo, y en esta tendencia de la conciencia hacia el ser, adviene inesperadamente el rostro del otro, acontece así la pregunta por la justificación del propio ser, vislumbrando una salida de la mismidad yoica como anestesia sin límites³⁹, que provoca una asfixia ontológica, ya que

“el yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano. Crisis del ser, no porque el sentido de este verbo tuviera que comprenderse aún en su secreto semántico, apelando así a la ontología, sino porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado, si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar de otro.”⁴⁰

En la perduración en el ser de uno mismo no puede más que caer en la consecuencia del inasumible peso del ser puro, el ser como peso para sí mismo llama a la misión filosófica en pos de una salida a la angustiada autorreferencia del ser.

Esta salida prefigura un sujeto que es concebido por Levinas no como una modalidad de la esencia, sino como una resistencia pasiva a toda ontologización. Es la derrota del yo, que en su intención de preservar el ser, evita el peso autorreferencial de la mismidad ontológica, provoca una ruptura de la identidad, y se configura como el contrapelo del conatus en el encuentro con el rostro del otro⁴¹. De esta forma lo expresa Levinas:

“El conatus essendi natural de un yo soberano se pone en cuestión ante el rostro del otro, en el desvelo ético en el que la soberanía del yo se reconoce como aborrecible y su lugar bajo el sol imagen y comienzo de la usurpación de la tierra toda.”⁴²

El yo cuestionado ante el rostro del prójimo es un yo que debe encaminarse a ser fugitivo de sí mismo, se trata de la necesidad de una evasión de lo definitivo que hay en él. Levinas, a diferencia de Heidegger que pretende recuperar la pregunta por el ser (abandonada en el dominio de lo ente), se direcciona en una evasión hacia más allá del ser, objetando que la pregunta por el ser quede relegada al pensamiento sobre el ser, la cuestión será, a partir de Levinas, pensar afuera del ser, ya que el pensamiento del ser no hace más que reafirmar el monádico encierro del pensamiento, quedando lo Otro del ser, relegado en la desmemoria y la preterición.

³⁹ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 138.

⁴⁰ Levinas, E. *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en el otro*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1993, 177.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 179.

⁴² *Ibid.*, 180.

El quiebre del ser finito que se proyecta en sus propias posibilidades, el sujeto heideggeriano que se asienta en el pensamiento de la finitud de las posibilidades humanas reflejado en la constitución de la posibilidad de la imposibilidad, es contrapuesto al pensamiento levinasiano que prioriza el temor por la muerte del otro, en vez de la propia desazón y angustia de cara a la nada, ya que el ser humano

“...no es un ser que se entrega a la muerte, 'ser para la muerte', sino por el contrario, es 'contra la muerte' y se realiza, en tanto que hombre, precisamente, en el aplazamiento permanente de su final”.⁴³

Heidegger sostiene el hecho argumentativo de que la muerte no señala un último instante del Dasein, sino que “...caracteriza la manera en que el hombre es su ser”⁴⁴. Levinas ve en Heidegger la plenitud y la consagración de la primacía griega del ser (teniendo su inicio en la relación de identidad ser y pensar parmenidiano), y la subordinación definitiva de la verdad óptica en lo mismo, que hace renunciar al sujeto a toda apertura a la exterioridad de lo Otro, donde en su ser para la muerte, como condición de todo ser, descubre finalmente su reposo en la nada, develando, además, que dicho reposo no es sobre ningún otro sino más que sobre sí mismo. En esta situación observa Levinas la concepción de la justificación teórica de la violencia con el otro y de la guerra misma, ya que el otro es visto como alguien al que se puede sobrepasar, englobar y dominar.⁴⁵

1.3 La morada y lo mismo

Hay un vínculo entre la soledad y la libertad, ya que en la necesaria relación del sujeto consigo mismo, en la soledad, surgen los interrogantes que se vuelven sobre la propia interioridad. Por ello la soledad es la libertad del comienzo, que permite salir de sí (a través de la identidad) para posteriormente retornar. En este centramiento en sí mismo, se evidencian los límites de la libertad en una paradoja: “un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo”⁴⁶.

El sujeto no podría quedarse en su propia morada, más allá del necesario y amoroso primer momento de la alteridad, puesto que el cuidado de sí constituye la propedéutica y la preparación de la morada para la llegada del otro. La libertad siendo ser para sí en el otro, no superando el

⁴³ Guillot, D.E., (Introducción), en Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 30.

⁴⁴ Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, 65.

⁴⁵ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 111.

⁴⁶ Levinas, E., *El tiempo y el Otro*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1993, 93.

centramiento egológico, conduce a que la mismidad haga de la alteridad su propia morada, queriendo de esa forma, dominarlo, invadiendo su propio ámbito.

Para Levinas, el sujeto, su fundamento último, no está en ser para sí mismo, sino en el ser responsable por el otro, es un llamado primigeniamente ético. Aquí reside la genuina libertad, conducida por una libertad infinita. Por ello la responsabilidad por el otro es principio anterior a la libertad. En este sentido no es sincronizable el pasado en el que se ubica la responsabilidad, porque es anterior al tiempo que se encuentra bajo aquel dominio de la libertad del sujeto.

Hay una primacía inexcusable de la responsabilidad del yo ante el otro, dicha responsabilidad es la que da sentido al sujeto. Levinas en *Ética e infinito*, expresa que

“La relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En ese sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca (...) La recíproca es asunto suyo. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy "sujeto" esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo. Conoce usted esta frase de Dostoievski: "Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros". No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía (...) sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros”.⁴⁷

La libertad egológica está empachada de sí misma, si se encierra en la creencia de tener derecho sobre otro, de irrumpir de manera violenta en otra morada, de negar hospitalidad. La libertad se trata de una renuncia sobre aquella tendencia (de característica, quizás, concupiscible) de pretender dominar al otro, de someterlo: “La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”.⁴⁸

Cuando se recibe al otro, la propia libertad se cuestiona. Hay un dominio de sí mismo en la representación y en el conocimiento del sujeto siendo para sí, en la esencia de la libertad hay entonces un gobierno de lo mismo. Pero la irrupción del otro desborda todo conocimiento que se pretende tener sobre él, no es conocimiento transformado en gozo y posesión: “...el otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes”.⁴⁹

La subjetividad fundada en lo mismo, sostiene una exclusiva preocupación de sí mismo, desea mantener sus ideales de autonomía y autorrealización, se cosifica como objeto cuando la subjetividad del individuo se totaliza, cayendo en la soledad de la existencia en singular.⁵⁰ Es necesario salir de lo mismo, salir a lo otro, más allá de aquel poder subjetivo, direccionarse al

⁴⁷ Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 82-83.

⁴⁸ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 107.

⁴⁹ *Ibid.*, 109.

⁵⁰ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 26.

ámbito pleno de la exterioridad. Aquí deviene, en el pensamiento levinasiano, aquello que especifica el movimiento que guía la necesidad de salir de sí mismo, se trata del deseo metafísico de aquello que no es posible encerrar, asimilar, ni abstraer en categorías, es así que

“lo Otro metafísicamente deseado no es 'otro' como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este 'yo', este 'otro'. De estas realidades, puedo 'nutrirme' y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro”.⁵¹

1.4 Lo mismo, la dinámica de la identificación, y la interpelación del otro al gozo del yo como pasividad del sentir.

El yo como punto de partida, significa la posibilidad de recibir al otro, y esto requiere de una residencia, o de un sujeto llamado a romper con la totalidad. Podría esta última diagramarse en diferentes dominios, la totalidad ontológica heideggeriana donde todo está bajo el dominio del ser, la totalidad histórica hegeliana donde todo permanece bajo el imperialismo del progreso de la historia, y la totalidad ególatra cartesiana donde todo está circunscrito a la interioridad del sujeto.

En la creación de la propia casa, en “la morada y lo mismo” desarrollado en el punto anterior, hay una primera separación de la totalidad, esto es, en su propia mismidad, su totalidad interior. Aunque debe decirse que esta separación inicial no constituye el escape de la totalidad, sino una posición primera y necesaria, ya que para que haya el mismo, debe haber una constitución de la propia subjetividad en el egoísmo del tener, en estar en un lugar, ocupándolo, habitándolo por sí mismo, permaneciendo consigo mismo. El movimiento hacia el gozo que produce la felicidad ingenua de la vida en la sensibilidad como pasividad del sentir constituye el remolino de lo mismo⁵², es la necesidad que moviliza al mismo hacia la satisfacción de las necesidades, y en el hecho de la existencia de la capacidad del sujeto para satisfacerlas, se da apertura al deseo.

Gozar, que en el pensamiento levinasiano, supone no tener conciencia de la cosa, ya que hay una disociación entre conocimiento y sensibilidad (como gozo), es lo que permite a Levinas

⁵¹ *Ibíd.*, 57.

⁵² Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 135.

configurar la pasividad, ya que sentir es finalmente estar sin pensamiento.⁵³ En el gozo se es egoísta sin referencia al otro, pero no contra los otros, sino en la propia reserva personal.⁵⁴

En razón a que el ámbito teórico permanece fuera de la sensibilidad, esta última se muestra pasible a una apertura, más allá de lo fenoménico.⁵⁵ Hay por tanto, vulnerabilidad frente al otro, que al mismo tiempo supone la sensibilidad egoísta del mismo.

En la economía de la interioridad, el egoísmo, el gozo y la sensibilidad se hacen necesarios para la relación con el otro, para la idea de lo infinito, ya que dicho gozo, es puesto en cuestionamiento por el otro, configurando la relación ética no en el terreno del conocimiento, sino en el de la sensibilidad, porque el sujeto levinasiano es un sujeto sensible. Dentro de este marco ético-antropológico levinasiano no hay satisfacción posible para el deseo metafísico porque justamente no constituye un elemento de gozo.

A pesar de la posibilidad de quedarse en la propia morada, viviendo del amor a la vida, el sujeto no se pierde en la soledad de la identificación, sino que a través de la irrupción de la exterioridad en el deseo infinito, se deja a un lado el egoísmo de la autocomprensión del ser para sí como sujeto de necesidades, para emprender el camino (sin retorno a lo mismo) con el otro (no con las cosas del mundo).⁵⁶

1.5 La relación con el otro: asimetría

El deseo metafísico, en el pensamiento levinasiano, se centra en la búsqueda inacabable e incansable de lo otro, distinto de aquellos deseos que pueden satisfacerse en función directa con la propia satisfacción. Aquel, es un deseo sin retorno, ya que es deseo de un país en el que no se nació.⁵⁷

El deseo metafísico es metafísico puesto que “...desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo calma, lo profundiza”.⁵⁸ El deseo que puede satisfacerse es similar al deseo metafísico sólo en cuanto al desencanto y la desilusión en la satisfacción o en la impotencia de la no satisfacción. Pero el deseo metafísico no está prefigurado en alguna analogía experimentada, es la dirección hacia un lugar completamente desconocido, es dirigirse hacia un lugar donde uno es extranjero. En el movimiento del deseo

⁵³ Cfr. *ibid.*, 157.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 153.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 135.

⁵⁶ Guillot, D.E., (Introducción), en Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed, Sígueme, Salamanca, 2002, 26.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 56.

⁵⁸ *Ibid.*, 58.

metafísico, lo mismo no podría nunca contener lo absolutamente otro, se desea más allá de las satisfacciones, es en razón a esto que,

“fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida, ni inventar alguna nueva caricia”.⁵⁹

El deseo metafísico mantiene la distancia y la separación entre el mismo y lo otro, esta asimetría, permite finalmente, que ninguno de los términos de la relación se totalice. El mismo se vincula con el otro en la dinámica de una alteridad inadecuada, que es trascendente. El mismo, el yo, finalmente, sigue estando allí, conserva su yo, precisamente por la trascendencia del otro, como otro que es anterior a la iniciativa de lo mismo.

Debe decirse que para Levinas, en la relación de la alteridad trascendente, el movimiento inicial proviene del mismo deseo metafísico que dirige al yo hacia aquello que no puede tener, sobre lo absolutamente otro, aquello de lo que se dijo que no se puede poder, y siendo esta exterioridad libre de todo encasillamiento conceptual interpela al yo, y hace que este último, en su deseo, deje a un lado su mismidad ególatra. Así dispuesto, el mismo (yo), reconoce al otro un derecho sobre su mismidad que provoca una apertura dialógica en la que se recibe al otro con la expresión que rebasa sostenidamente la idea que conlleva un pensamiento. Así se tiene la idea de infinito, puesto que el mismo que recibe al otro, lo hace más allá de su capacidad, lo infinito es lo propio del vínculo con la alteridad trascendente.⁶⁰

El deseo metafísico implica entonces el inicio del movimiento hacia lo absolutamente Otro⁶¹, que, como se dijo con anterioridad, no se satisfecha con la posesión, sino como querer lo infinito que lo deseable suscita en forma permanente, en lugar de la satisfacción. De aquí el desinterés y la bondad que define al deseo metafísico, donde la negatividad del mismo, las ansias de dominación, quedan detenidas en la relación con el otro que supera la mera idea de lo otro en el yo.

No hay simetría posible, para Levinas, en la relación del yo con el otro, tampoco se trata de una relación a encasillar en términos meramente cognitivos o conjugarlos bajo un denominador ontológico común, hay ciertamente una asimetría metafísica.⁶² Se encuentran también, un lugar

⁵⁹ *Ibid.*, 58.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 73.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 57.

⁶² Cfr. *ibid.*, 58.

de trascendencia en la intersubjetividad asimétrica, puesto que el sujeto conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no volver gravemente a sí mismo.⁶³

El otro promueve la libertad del yo, puesto que suscita la bondad, el otro despierta un compromiso ético en el yo, una obligación. Es finalmente, la responsabilidad para con el otro, un compromiso más antiguo que cualquier deliberación memorable y constitutiva de lo humano.

Se da ciertamente, en esta dinámica del pensamiento levinasiano, una asimetría ética, puesto que la inquietud del yo por el otro no es dependiente de la preocupación de este último por aquel, si así fuera, todos estarían a la espera de la iniciativa del otro. La necesidad que está impresa en el rostro del otro increpa al yo y lo hace responsable, es un yo que se mantiene vuelto éticamente hacia el rostro del otro.⁶⁴ Esto ciertamente va a contramano del egoísmo que se afirma en la realidad ontológica, ya que parecería que la naturaleza invita a preocuparse primaria y sustancialmente por sí mismo, preservando el propio ser, defendiéndose del otro.

Levinas no funda la ética de la alteridad precisamente en la ontología, sino en las prescripciones de la bondad que introduce al sujeto en la responsabilidad por el otro, una asimetría ética que introduce la humanidad en el mundo. Encontrarse con el otro, implica, de entrada, una responsabilidad para con él, por lo que ser un yo, implica la imposibilidad de dejar a un lado dicha responsabilidad.

La relación con el otro no se fundamenta en términos del ser, sino de bondad. Esta última es distinta al ser y a su historia, fundamenta la subjetividad levinasiana. La bondad viene a apoderarse del yo, y este se compromete con ella antes de todo conocimiento y/o afirmación de su propia libertad. Se trata del bien antes que del ser,

"y es precisamente debido a que la heteronomía va soportada por el amor, va guardada por él, por lo que no contradice a la libertad, sino que, antes bien, la llama al más alto camino que pueda ésta emprender: el de una humanidad convocada a la bondad".⁶⁵

La ética fundamentada en la bondad, no ve al otro para intentar homogeneizarlo desde el yo, o diluirlo en sí mismo, sino que acepta su rostro singularizado, su particularidad existente. Lo otro, además, permanece abierto, como una constante posibilidad de interpretación, puesto que trae consigo una cultura, una comprensión del mundo, por lo que existe una posición comprensiva desde el interlocutor.

⁶³ Cfr. Levinas, E., *Dall'esistenza all'esistente*, Ed. Marietti, Genova, 1986, 88. Citado por Losada Sierra, M., "La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente", en *Universitas Philosophica* 44, 2006, 56.

⁶⁴ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 287.

⁶⁵ Chalier, C., *Levinas. La utopía de lo humano*, Ed. Riopiedras, Barcelona, 1995, 57.

La desigualdad entre el Mismo y el Otro es esencial para el pensamiento levinasiano, en la diferencia/desigualdad de términos comienza la relación entre el Yo y el Otro. En este sentido, Levinas expresa que el Otro en tanto que otro

“se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento -glorioso abatimiento- tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad. Desigualdad que no aparecería a un tercero que nos contase. Significa precisamente la ausencia de un tercero capaz de abarcar al yo y al Otro, de modo que la multiplicidad original es constatada en el cara-a-cara mismo que la constituye”.⁶⁶

La dimensión de altura en la que se sitúa el Otro, refleja el señorío y la maestría pedagógica de este último sobre el yo que entabla un vínculo, así la conciencia pierde su primacía ante el llamado irrecusable del Otro.⁶⁷

La asimetría/superioridad del otro, como diferencia entre el otro y el yo, es la clara posibilidad levinasiana a la salida de la totalidad de la lógica formal, a lo más allá de la estructura que da sentido a todo saber, se trata de la trascendencia metafísica de la relación con la alteridad irreductible del Otro.

La asignación originaria de la responsabilidad, es en donde se asienta la desigualdad entre el Mismo y el Otro. La coincidencia de sí mismo como fracaso es lo que Levinas llama identidad en diástasis: “Sí mismo desfasado de sí, olvidado de sí, olvidado de la mordedura sobre sí, en la referencia a sí por el devorarse del remordimiento”.⁶⁸ La no indiferencia por el otro establecida en la responsabilidad ética, es lo que, claramente, signa a la propia asimetría, además de la subjetividad caracterizada por el pasotismo de la esencia, que implica el abandono de lo mismo y de la representación:

“La subjetividad no ha sido suscitada aquí por el misterio manejo de la esencia del ser, donde, a pesar de todo el anti-intelectualismo de Heidegger, se encuentra de nuevo la correlación gnoseológica: el hombre llamado por una manifestación. Aquí lo humano se acusa por medio de la trascendencia o de la hipérbole, es decir, el desinteresamiento de la esencia, hipérbole en la cual ésta estalla, y cae hacia lo alto, en lo humano”.⁶⁹

⁶⁶ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 262.

⁶⁷ Cfr. Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Ed. siglo XXI editores, México, 1974, 61.

⁶⁸ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 184.

⁶⁹ *Ibid.*, 267.

1.6 La subjetividad desde el otro. La pasividad como vulnerabilidad de la subjetividad.

Sólo es humano, el humanismo de otro ser humano. Así, en la constitución de la subjetividad, Levinas opone un sujeto que se determina y define por la preocupación de sí mismo, al deseo del otro. Ante la presencia insondable del otro, el yo descubre su identidad como ser-para-otro, definido por su apertura a la alteridad y responsabilidad sin límite.

Hay un abandono en la filosofía levinasiana del yo puro para volver al existente, en su realidad concreta y cambiante. El yo se define por su capacidad de acogida, y por su disposición hospitalaria no alienada. Así la prioridad de lo mismo y de la representación deja paso a la recepción del otro en el mismo, siendo un elemento constituyente del propio sujeto.

En la constitución de la subjetividad levinasiana, una categoría fundamental en la penetración de la propia subjetividad y dignidad del sujeto, es la noción de pasividad. No se trata esta última, o no debe entenderse como mera pasividad o ausencia de actividad, no es un descansar de la subjetividad en sí, en contraposición dialéctica con la actividad externa y la relación con otros, se trata de una pasividad más profunda y originaria, anterior a la dinámica entre actividad - pasividad. Por tanto,

“se trataría de un concepto nuevo de pasividad; de una pasividad más radical que la del efecto en una serie causal, de un 'más' acá de la conciencia y del saber, pero también de un 'más acá' de la inercia de las cosas que reposan en sí mismas, como sustancias y que ponen su naturaleza, causa material, a toda actividad. Se trataría de una pasividad que se refiere al 'envés' del ser, anterior al plano ontológico en el que el ser se pone como 'naturaleza'; una pasividad referida a la anterioridad todavía sin el afuera de la creación, a la anterioridad meta-física”.⁷⁰

Esta categoría de pasividad, está describiendo la aparición del sujeto, y de su propia dignidad, su condición se adquiere desde esta pasividad más profunda, desde la vulnerabilidad. La subjetividad entendida por Levinas no domina al otro, no tiende a ello, sino que “padece” en su voluntad la vulnerabilidad- debilidad que se da en el encuentro con el rostro del otro: “...pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la que el ser se muestra criatura”.⁷¹

La vulnerabilidad viene a cuestionar y a quebrar aquel paradigma del sujeto que todo lo puede desde sí mismo, el modelo sobredimensionado de la condición humana en la exaltación egológica del cogito. Hay un efecto de la alteridad que deja abierto-expuesto la zona debilitada del sujeto, ya que “...la vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad que recibe una forma

⁷⁰ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Ed. Siglo XXI, México, 1974, 90.

⁷¹ *Ibid.*, 109.

o un impacto. Es la aptitud - que todo ser en su 'orgullo natural' tendría vergüenza de confesar - 'a ser abatido' , 'a recibir bofetadas'".⁷²

La vulnerabilidad que es pasividad en la constitución de la subjetividad conlleva la sinceridad de saberse entregado, sin defensa alguna, por lo que la sinceridad o la veracidad "...ya se refiere a la vulnerabilidad, se funda en ella".⁷³

Hay una apertura en la vulnerabilidad, una fijación a la proximidad del otro, dicha proximidad no queda encasillada en una representación, o en una definición ostensiva, es más bien un padecer por el otro, consumirse por él. Desde la sensibilidad el sujeto, para Levinas, es para el otro. Este ser para el otro se traduce, fundamentalmente, en responsabilidad, que no se ha asumido en ningún momento presente. Este compromiso es anterior a la propia libertad, no hay mayor pasividad que esto, "este enjuiciamiento anterior a mi libertad".⁷⁴

La centralidad de la libertad en el sujeto moderno es entonces puesta en cuestión, puesto que Levinas replantea dicho privilegio en la estructura del sujeto, ya que la pasividad como vulnerabilidad devela una apertura en la sensibilidad.

1.7 La separación y la posibilidad de la hospitalidad como movimiento hacia la trascendencia.

El concepto de separación constituye también un punto fundamental para comprender la categoría de pasividad en la constitución de la subjetividad levinasiana:

"La separación es el acto mismo de la individuación, la posibilidad, de un modo general, para una entidad que se pone en el ser, de implantarse en él no al definirse por su referencia a un todo, por su lugar en un sistema, sino a partir de sí. El hecho de partir de sí equivale a la separación".⁷⁵

La separación corresponde entonces a la interioridad del yo, es la confirmación de la soledad de lo mismo. El egoísmo de encerrarse en el yo del ser separado, constituye la realización de su propio aislamiento. Esta posibilidad implica el olvido de la trascendencia del otro, y con ello el abandono absoluto de toda hospitalidad⁷⁶.

⁷² *Ibid.*, 123.

⁷³ *Ibid.*, 124.

⁷⁴ *Ibid.*, 125.

⁷⁵ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 304.

⁷⁶ Debe hacerse la salvedad de que esta consideración levinasiana de la separación en *Totalidad e infinito* sufre una modificación en otra obra capital de Levinas nominada *De otro modo que ser*, ya que aquí hay una demora por la alteridad del psiquismo antes depositado en una mismidad sobredimensionada. El sí mismo es atravesado por el lazo social en vez de la pretérita posibilidad de cerramiento en el mismo, la estructura egoísta es dejada de lado porque el otro ya ha pasado, es el pasado inmemorial de la pasividad anárquica.

La separación implica la cuestión de la vida interior del mismo, se trata de un ateísmo debido a que reafirma la soledad del mismo, a su inmanencia, en contraste con la relación con el otro, considerada una re-ligión, puesto que establece un vínculo, una ligazón entre lo otro y lo mismo, pero sin convertirse en una totalidad.

La separación, como una característica crucial de la subjetividad, es necesaria para la manifestación de la trascendencia, para la idea de infinito, ya que en la radicalidad de la separación es que la trascendencia puede darse. El advenimiento de la presencia del otro provoca en el yo ateo una sobredimensión desbordante en el deseo, que lo lleva a ir más allá de su inicial aislamiento, y esto es posible por el hecho de contener la idea de infinito.⁷⁷

Es importante expresar que, ante la posibilidad de un encerramiento del yo en el egoísmo, se encuentra la hospitalidad, que es en sí misma, la alternativa hacia la otredad del prójimo por la apertura al deseo metafísico.

En la hospitalidad, se da un carácter de anfitrión en el sujeto que se dispone a recibir al otro, y este recibimiento implica, además, la no-tematización del otro. En el cara a cara es cuando la característica de la separación ya abordada se hace latente.

En el existente como yo, encerrado en el momento de recibimiento del infinito, esto es, en el cara a cara, el rostro del otro en debilidad radical, cuestiona a los poderes egológicos⁷⁸, poniéndole en frente una contrapartida fundamentalmente ética, ya que la mirada que suplica pone en evidencia al yo en su libertad como culpable, al mismo tiempo que discute el derecho “a poder”. Al polemizar este último derecho, pone entre duda su derecho a ser, ya que el sólo hecho de ser se revela injustificado, aún sin esperar que algún acto inmoral sea ejecutado, la libertad se descubre asesina en el propio ejercicio:

“Cuando, en *Los caminos de la libertad*, Mateo se siente libre a medida que siembra la muerte, lleva a cabo la radicalización del planteamiento de la libertad como fundamento: el asesinato. La desinhibición de todas las determinaciones que la libertad-fundamento exige, hace imposible toda moral que no sea la de la violencia, es decir, la negación del Otro”.⁷⁹

Este hecho de radical indignidad es lo que, en el pensamiento levinasiano, da nacimiento a la conciencia moral. Esta lógica de definir la ética como puesta en crítica de la espontaneidad yoica es contraria a la tradición ética para la cual el fundamento estaba puesto en el gobierno del sujeto como autoridad.

⁷⁷ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 86.

⁷⁸ Son las figuras levinasianas que caracterizan la interioridad y la economía del yo: goce, recogimiento, morada, trabajo, posesión, representación. (Cfr. Levinas, E., “Interioridad y economía” en *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 128).

⁷⁹ Guillot, D. E., (Introducción), en *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 30.

La subjetividad levinasiana es hospitalidad⁸⁰, es recibimiento del otro, consumiéndose aquí la idea de infinito. La hospitalidad pone en evidencia la pasividad como antecediendo a la actividad, el otro aparece manteniendo su autonomía, y constituyendo una epifanía- aprendizaje de la alteridad.

Se es hospedero de una idea de infinito, y aún, ante tal desbordamiento, se es posible decir “yo” en razón de estar atravesado por dicha idea que rebasa. Una idea que inesperadamente ha salido al encuentro del yo, en esta dinámica, se es un yo en tanto que se hospeda a alguien sin consumirlo o agotarlo. El descubrimiento de sí se conoce en una relación donde se es anfitrión: “Ni siquiera es una relación sostenida por la libertad de elección, pues somos visitados inoportunamente y nuestra hospitalidad es respuesta a una iniciativa que no nos pertenece”.⁸¹

La hospitalidad se define como una casa abierta al Otro, donde el recogimiento inicial y la separación con el riesgo del aislamiento radical, haya una salida en la relación con lo infinito que pone en crisis el mundo poseído, vínculo que consta en decir el mundo al Otro.⁸²

La hospitalidad implica la clara dimensión ética de la presencia no- alérgica de Otro, pues se trata de una relación que no es disputa ni posesión. El yo se reconvierte cuando en la conciencia encuentra más de lo que ella puede contener.⁸³ Se habla de una reconversión de la conciencia que en vez de intentar apoderarse del otro para la comprensión, sabe que el Otro es un ente que escapa a toda posibilidad de conceptualización, no hay reflejo en una conciencia de lo absolutamente Otro, pues en el vínculo con otro, no se es afectado por un concepto, se trata de un ente que escapa a la conceptualización.

Se produce así una desestabilización en el egoísmo del mismo ante la resistencia del Otro a la indiscreción de la intencionalidad. Se necesita del acontecimiento de la reconversión que implica la vergüenza del yo por su coincidencia consigo en la identificación del mismo. En la desnudez en la que está expuesto, el rostro del otro interpela al yo y exige contestación, el yo se ve en la necesidad irrenunciable de responder ante el otro con una responsabilidad de la que no puede sustraerse.

La relación con el otro como sin término es expuesta en toda su complejidad por la idea de Infinito, ya que esta última consiste en comprender lo incomprensible conservando irreconciliablemente su rango de incompresibilidad. La Idea de Infinito implica la imposibilidad de sustraerse de la responsabilidad ética, consiste en la imposibilidad de evadir

⁸⁰ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 52.

⁸¹ Chísica Hernández, H.J., “La Hospitalidad: una subjetividad fundada en la idea de lo infinito”, en <https://repository.javeriana.edu.co/>, 28, 02/02/2022.

⁸² Cfr. *ibid.*, 74.

⁸³ Cfr. *ibid.*, 103.

el cara a cara con el Otro. Asimismo, la relación con lo infinito no puede comunicarse en términos de experiencia

“...porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su infinición misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro -es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento- la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia”.⁸⁴

Así, mediante la idea de Infinito, es posible salir de la inminencia del mismo que parte de la idea de ser. Es la apertura a la experiencia de la visitación que convoca a la acogida, a la hospitalidad, a lo que sorprende, a lo que se revela, y que no puede ser contenido en el orden cotidiano de la racionalidad, ni por medio de una reacomodación del mismo, es el tránsito hacia un nuevo ordenamiento.

1.8 Substitución, alteridad e infinito.

La noción de substitución ciertamente constituye un elemento clave en la configuración de la subjetividad levinasiana. La fuente de dicho concepto debe ubicarse en la misma experiencia radical del otro, donde, desde la perspectiva de Levinas, se trata de contrariar aquellas posturas convencionalmente asimiladas para el pensamiento filosófico como lo es el sostenimiento de la similitud entre el yo y el otro, donde el otro es reconocido como un alter ego, un como yo no siendo yo. Diferente es la perspectiva del filósofo lituano que intenta visualizar que el otro “...no es de ningún modo otro-yo, un otro-sí-mismo”.⁸⁵

La radical asimetría en el yo y el otro, como se trató con anterioridad, tiene la intención de sostener una noción de sujeto cuyo significado no esté proporcionado a partir de una autoconciencia que se presenta al yo como evidente, sino desde la propia diferencia en la dinámica del cara a cara que finalmente el otro devela.

La substitución tiene, en definitiva, la intención de poner al otro como el que libra al yo del antagonismo y la enemistad de sí mismo. Se pretende otra alternativa fundamentada en la ética, una salida a la insistencia de la filosofía occidental, que ha ejercido violencia en contra de lo otro, contra las diferencias. El círculo de la totalidad halla una abertura desde la exterioridad radical, desde lo otro absolutamente otro. Se abre así, la posibilidad del trayecto que va desde

⁸⁴ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 51.

⁸⁵ Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Ed. Caparrós, Madrid, 1994, 116.

el interés (comprendido como constancia en el ser), al des-interés (ser sí mismo de otro modo que ser), donde sucede la ruptura y el movimiento en pos del otro.⁸⁶

En el “giro levinasiano”, donde el des-interés suspende a la esencia, no hay alienación del otro en el yo, no se trata de una “identidad traicionada”⁸⁷, es la responsabilidad para con el otro no accidental, siendo anterior a la esencia. Así lo expresa el propio Levinas:

“No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irremplazable*, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener -al-otro-en-su-piel”.⁸⁸

El vínculo con el Infinito es irreductible a la tematización, esto es, el Infinito afectando al Yo de forma “an-árquica”, implica que el Yo no puede dominar al Infinito, ni tampoco asumir su desproporción excesiva, ya que no se trata de un saber, sino de un Deseo (que no puede ser satisfecho, que se alimenta con sus propias hambres, y que paradójicamente, aumenta con su satisfacción).⁸⁹

El ingreso del concepto de “responsabilidad”, muestra que el Infinito, estando impreso como huella (anterior a toda libertad) en la pasividad absoluta, se revela como responsabilidad por el Otro. Es en este marco que la noción de substitución adopta el sentido último de la responsabilidad que finalmente consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta de sí- mismo, substituirse al otro, implica que no es sólo ser de otra manera, sino “otro modo que ser”, liberado de aquel esfuerzo spinoziano de la permanencia o la perseverancia en el propio ser.

El fondo de pasividad anárquica constituye la llamada que debe responderse, incluso antes de haber sido alcanzado por ella, ya que al surgir de la nada, impera a la obediencia, antes de oír el mandato. Se es así, responsable por el otro hasta el límite de la substitución, donde la propia identidad, contradictoriamente, es dada como “mi substitución del otro” conforme a la responsabilidad, por la cual, se está asignado en un marco de irremplazabilidad. La propia identidad, entonces, en cuanto substitución del yo por los otros, significa el permanecer previamente asignado (el yo) por y para el otro en la infinita responsabilidad que no traduce su inmensidad actual sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume.⁹⁰

⁸⁶ Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 186.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 183.

⁸⁸ *Ibid.*, 183.

⁸⁹ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*, Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 40.

⁹⁰ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 258.

Debe aclararse que lo argumentado hasta aquí no constituye, en el pensamiento levinasiano, un añadido a la configuración de una subjetividad cuya autoconciencia se incrementa en vistas de hacer más capaz al sujeto para ponerse en el lugar de los otros, se trata más bien, del sí mismo que, por medio de la substitución del otro, antecede a la experiencia que de sí mismo pueda realizar el yo. Levinas pretende así, la descentralización de la subjetividad comprendida como fin en sí misma, como autárquica de conciencia, y como soporte de operaciones, en favor del establecimiento de un sujeto que es para todos, que no es para sí, que está debajo soportando a todos: “El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo”.⁹¹

El sujeto que es para todos se define desde la responsabilidad para con los otros, como “soporte del universo”, esto implica un modo de responder sin compromiso previo, que se traduce como la propia fraternidad humana anterior a toda libertad.

Previo a experimentar, a sentir y a ser, el sujeto ya está responsabilizado por el otro anterior a la conciencia, el yo puesto para sí ya habla una responsabilidad: “El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios”.⁹²

El sustento de responsabilidad inscrito previamente como huella irrepresentable, constituye la única forma que el Yo puede entenderse como substitución. Debe decirse, que el centro de esta última no se encuentra en alguna estructura de moralidad por la que se determine que el yo esté dotado, sino más bien, en aquel sentido de identidad primera del yo como sujeto único, que no proviene de sí mismo, sino que llega desde el otro que se encuentra bajo la piel del yo.

La responsabilidad sin elección, es una responsabilidad situada previa a todo compromiso libre. En este sentido, la llegada del otro, que provoca el movimiento de la substitución en el sujeto, direcciona hacia una fraternidad humana que es anterior a la libertad, por lo que la subjetividad significa primeramente pasividad liberada éticamente, inclusive del sí mismo, en la dinámica de la responsabilidad infinita para con el otro.

La subjetividad, como huella irrepresentable, provee un acercamiento alternativo a la cuestión del ser tal como se ha impuesto en el pensamiento filosófico, de esta forma, la significación del ser no estará provista por la existencia de un yo, sino que gracias a la irrepresentabilidad de la huella, es que es posible hablar de lo desmedido, “...de abandono al otro, de obsesión por él...”.⁹³

⁹¹ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*, Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 185.

⁹² Cfr. *ibid.*, 187.

⁹³ *Ibid.*, 186.

En la comprensión levinasiana de la subjetividad entendida “...desde el hecho mismo de exponerse bajo la acusación no asumible...”⁹⁴ en la que yo soporta a los otros, encuentra tensión con aquella concepción según la cual la certidumbre del yo se halla a sí mismo en la libertad, esta última sitúa al sujeto en el propio retorno a sí mismo, a lo que Levinas le opone lo Otro, y es por medio del advenimiento y la visitación del Otro, que se produce la abertura para la liberación del sujeto frente al dominio que ejerce el sí mismo, un llamamiento de la alteridad a la partida del yo, un éxodo que este último debe comenzar. El concepto de substitución, que implica la imposibilidad de que el sujeto se defina por sí y para sí, conlleva el hecho de que el sujeto ya no se comprende sino exclusivamente desde un vínculo obsesionante de-lo-Otro-en-mí, donde la fuente de sentido y significación primera es el otro, se trata así, de una subjetividad constituida desde el otro.⁹⁵

El extremo de la responsabilidad ubicada en la posibilidad humana de la substitución, explica la oportunidad humana de redención del sufrimiento del otro, y de esta forma, ser sí mismo. La entrega paciente al sufrimiento del otro, donde se configura la subjetividad, evita aquella racionalidad donde la autonomía se asienta. Se abre la alternativa en pos de escapar de la finitud, dejando a un lado la perduración en el gozo. El otro viene a irrumpir la estabilidad ególatra del yo, a este último se le revela su responsabilidad ante el sufrimiento del otro, incluso como anteposición a los propios padecimientos.⁹⁶

Por la subjetividad del sujeto como substitución, se rompe con la esencia del ser, y el sujeto es definido como rehén. Así se reafirma constantemente el abandono de la noción de sujeto moderno, donde acontece el dominio del saber, la conciencia intencional y el Dasein heideggeriano.

En la responsabilidad por el otro donde el yo se constituye, la condición ontológica se deshace, y es finalmente por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo de otro modo que ser. Es así que Levinas,

“... opera una 'destitución y des-situación' del sujeto mediante los conceptos de substitución, obsesión, rehén, traumatismo, huella de un tiempo anacrónico e inmemorial; nociones con que intentará hablar de la subjetividad investida por el mandato ético del otro. 'Impronunciable escritura' en cuyo énfasis, exceso, reiteración y exageración de la expresión, se palpa el método filosófico para hablar de un inefable decir originario, 'más pasivo que cualquier pasividad', que ningún dicho o concepto puede contener”.⁹⁷

⁹⁴ *Ibid.*, 188.

⁹⁵ Cfr. Palacios, M. *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas: un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Ed. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2008, 220-221.

⁹⁶ Cfr. Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Ed. Caparrós, Madrid, 1994, 35.

⁹⁷ Palacios, M. *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas: un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Ed. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2008, 205.

1.9 La responsabilidad infinita

Un elemento central de la subjetividad levinasiana está en el hecho de saber que el Mismo finalmente no constituye al Otro desde su libertad, sino que el Otro constituye al yo por la responsabilidad. Esto implica que el sujeto ya no se define por su autonomía ni por su libertad, sino, como anteriormente se expresó, por su pasividad previa a toda actividad, constituyéndose la responsabilidad anterior a cualquier acto.

Anterior a todo posible recuerdo (pasado inmemorial como pasividad del tiempo⁹⁸), de algo que no es presente, es de donde proviene la responsabilidad ilimitada, el dónde no tiene lugar porque la responsabilidad para con el otro se ubica en el no- lugar de la responsabilidad. Se trata de

“...una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. Digo, en De otro modo que ser, que la responsabilidad es inicialmente para el otro. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad”.⁹⁹

El vínculo con el otro no es de oposición, sino de una responsabilidad previa a toda elección, con un mandato ético que el otro, en su existencia, impone al yo.¹⁰⁰ En esta misma lógica, la individuación del sujeto no es establece en relación a sí mismo, ni por antítesis del otro, se distingue del Otro, antes de cualquier decisión personal, por una deuda adquirida con él:

“En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto suyo. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy sujeto esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo”.¹⁰¹

El yo, quedando constituido por una responsabilidad infinita¹⁰², donde en la dinámica de la subjetividad desde el otro, la responsabilidad del yo no puede ser transferida, nadie podría reemplazarlo. Se es yo en la medida en que se es responsable, es posible para el yo sustituir a todos, pero nadie puede sustituir al yo (mí), esta es la identidad inalienable del sujeto, la

⁹⁸ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Ed. siglo XXI editores, México, 1974, 105.

⁹⁹ Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 41.

¹⁰⁰ Cfr. Leone Rabino, A. “The idea of God in Emmanuel Levinas’ Thought”, en *Agnes* 1, 2004, 88.

¹⁰¹ Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 42.

¹⁰² Responsabilidad irrenunciable por el Infinito, donde tal responsabilidad no tiene que ver prioritariamente con la respuesta a una pregunta, sino con el hecho de responder por alguien. Cfr. Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, 14. Citado por Recanatí, G. *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 255.

identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad que destituye al yo soberano en la conciencia de sí.

Ante el desarrollo del pensamiento occidental de poner al sujeto como dador de sentido, Levinas opone su filosofía donde la responsabilidad por el otro conduce hasta la substitución del otro: "...asume la condición —o la incondición— de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responde hasta expiar por los otros".¹⁰³

La pasividad como aspecto estructurante de la subjetividad levinasiana, mantiene distancia respecto a la actividad del sujeto, es la pasividad como vulnerabilidad en la que sin embargo, como sistema ético, está vinculada a la cuestión de la acción. En este sentido, la responsabilidad como proveniente de la vulnerabilidad no se explica en términos de actividad, puesto que aquello que demanda al sujeto responder por el otro, va más allá de la propia libertad, por lo que la responsabilidad levinasiana al estar inscrita en la pasividad subjetiva da cuenta de una responsabilidad infinita, sin término.

La cita bíblica a la que Levinas frecuentemente acude: "Heme aquí. Envíame"¹⁰⁴, fundamenta a la obligación desde la subjetividad pasiva que hace al sujeto responsable al llamado del otro, donde la relación con el Otro, como lugar de la trascendencia, no consiste en un "hacia algo", ya que esto supondría una acción anterior del sujeto, y en el vínculo con el otro siempre se llega retrasado. Ante el anuncio de una silueta o un esbozo del otro como prójimo, el otro no se deja anticipar por ningún precursor, por lo que no adviene. La alteridad exclusiva se conserva ante el yo despojándose aquel de toda esencia y semejanza, por lo que el prójimo concierne al yo siempre como primer venido, como vez primera.

El uno siendo para el otro es determinado por la estructura de la pasividad inherente al sujeto, donde consecuentemente el "para", que determina la dirección hacia la alteridad, deviene en responsabilidad, es por ello, que no se parte del "yo puedo" o de un "yo pienso", sino que se ubica en la pasividad de aquel que sufre un acontecimiento inesperado.¹⁰⁵

En la responsabilidad anterior a la libertad del sujeto, el vínculo con el Otro no es una relación que se deba establecer, puesto que esto supondría un comienzo en la soledad, en la cuestión de la salida del ser, no se trata de comprender la relación con el otro desde un inicio donde hay un yo constituido, sino desde la posición donde la significación verdadera del sujeto está en la substitución por el otro, en esa responsabilidad primera (antecediendo a la libertad yoica) y que

¹⁰³ *Ibid.*, 43.

¹⁰⁴ Is. 6,8.

¹⁰⁵ Cfr. Guillot, D. E., (Introducción), en *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 37.

convoca desde el rostro del otro. El filósofo lituano, en *De Dios que viene a la idea*, argumenta que la relación del yo con el otro no debe presentarse

“...como un atributo de mi sustancialidad (...), sino al contrario, como el hecho de mi destitución, de mi deposición (en el sentido en el que se habla de la deposición de un soberano). Sólo entonces tiene sentido una verdadera abnegación, una sustitución por el otro”.¹⁰⁶

La obligación ética de dar respuesta por el otro, cuando se pregunta por el otro da cuenta de la imposibilidad de no dar respuesta. Cuando Dios le pregunta a Caín, ¿Dónde está tu hermano?, este cuestionamiento necesita de una respuesta, que es imposible de evitar. La convocatoria ética que se da a través del rostro del otro produce que la dirección de la mismidad cognoscitiva deje ese camino que pretende fundar la moral en la actividad intelectual, donde ser yo no consiste en la responsabilidad que implica asumir la miseria del otro. El rostro del otro que exige una respuesta, es correspondido con “Heme aquí”, que no constituyendo un diálogo, se produce en un Decir pretérito a las palabras, antes de todo diálogo.¹⁰⁷

El Decir propio del “Heme aquí” da cuenta del infinito, puesto que no consiste en una demostración, sino que el “Heme aquí” es por donde el infinito ingresa en el lenguaje¹⁰⁸, pero sin revelarse: “Heme aquí como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica y cuya verdad no es la propia de la representación, no es evidencia.”¹⁰⁹ En el testimonio se da una glorificación de la gloria del infinito, y además, mediante la transparencia de dicho testimonio, la exterioridad del infinito se convierte en interioridad en dicha sinceridad.

1.10 La pasividad del lenguaje

En la comunicabilidad de la experiencia a partir del “Heme aquí”, en el cara a cara, el lenguaje de la ontología se muestra incapaz de dar cuenta de esa experiencia ética del cara a cara con el otro. ¿Cuál es entonces la palabra adecuada?, la propia del ya abordado sujeto pasivo que se constituye rehén del otro, que se encuentra “sujeto” a él. A este respecto, Levinas realiza la distinción entre el Decir y lo Dicho, donde este último alude al lenguaje que está al servicio del Ser, en el que el nombre se hace verbo. En la dinámica de lo Dicho se configuran las identidades, se identifica lo mismo, se expresa y se afirma como identidad.

¹⁰⁶ Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Ed. Caparrós, Madrid, 1994, 144.

¹⁰⁷ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 42.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, 44.

¹⁰⁹ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 224.

Se afirma, en lo Dicho, lo que algo es, se determina en ese nombre que ya es, por eso mismo, en lo Dicho se da una palabra memorable, que se recuerda y permanece en el tiempo, por lo cual el mundo permanece siendo como lo que es, gracias a la cual lo idéntico se reafirma a sí mismo, permaneciendo como lo mismo, como lo semejante a sí.

Levinas, fundamenta que el nacimiento de la ontología tiene lugar en lo Dicho, ya que en una identidad nombrable, el verbo se nominaliza convirtiéndose en entidad y afirmación de lo mismo. No habiendo distinción entre identidad y ser, entre nombre y verbo, es el lugar donde se configuran los discursos del saber. El Decir, como opuesto a lo dicho, se centra en la pasividad inasumible de sí mismo, donde no se habla de una pasividad como lenguaje que habla sin sujeto, es más bien un darse que no es asumido por la propia generosidad, un donarse con irrecusable responsabilidad.¹¹⁰

En el acto de Decir, en la enunciación, hay siempre proximidad del otro, como padecimiento en la exposición de sí, ese peso pre- ontológico, el entendimiento ético del Decir, opuesto al imperio ontológico de lo dicho, no puede ser concebido como una simple enunciación, o un acto de habla, se trata más bien como de un responder, un dar lugar al otro, anterior a cualquier reconocimiento:

.

“Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el Decir, es una responsabilidad para con este prójimo, que decir significa responder del otro, es por lo mismo no encontrar ya más límites ni medida a una tal responsabilidad, la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre, libertad y destino incontrolables por mí. Esto significa entrever una pasividad extrema, una pasividad sin asunción en la correlación con el otro y, paradójicamente, en el mismo decir puro”.¹¹¹

El hecho de dar lugar al Otro, supone también la pasividad del tiempo y lo inmemorial, puesto que es previo al acto de decir de la enunciación. El Decir previo al habla es entonces una pasividad radical, la suprema pasividad de exposición al Otro, es precisamente la acción en la que la responsabilidad puede llevarse a cabo, ya que el sujeto abandona su soberanía, pero sin dejar de ser sujeto como unidad irremplazable, lleva a cabo una praxis desde la sujeción al otro, actuando para-el-otro y por-el-otro. El Decir, como acción de una singularidad, no puede ser pensado desde algún paradigma globalizante ni existencial, es siempre alguien concreto, con cuerpo, sensibilidad y fragilidad:

¹¹⁰ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 38.

¹¹¹ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 99-100.

“El decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición. La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad (...), como si se tratase de algo pensando en un Yo. (...) Los elementos de este mosaico están colocados en la previa exposición del yo al otro, en la no- indiferencia frente al Otro, que no se reduce a la simple intención de dirigirme un mensaje”.¹¹²

El Decir ético levinasiano, debe entenderse en el mencionado encuentro “cara a cara”, con el rostro del Otro, donde la aproximación consiste en ese acercamiento a ese otro por el hecho de tratarse de un sujeto, antes de saber algo de él o de poder emitir alguna argumentación sobre él. La posibilidad misma de comunicación entre el yo y el otro se asienta en un vínculo que implica una sensible significación anterior a cualquier proposición y/o idea, es el Decir que se delinea entre el yo y el desconocido.

A raíz de la distinción entre el Decir y lo Dicho, Levinas da cuenta de una interpretación del lenguaje en la que el habla se configura como un responder, un dar-lugar inmemorial, en definitiva, una hermenéutica del habla en términos de pasividad, no en materia de enunciación o incorporación de un sistema simbólico y normas gramaticales propias de un discurso.

En la pasividad del lenguaje se devela un “poder” de responder, configurando la pasividad, y haciéndola un ser-para-otro, dando paso así, a lo propiamente humano en el ser humano. Hay exposición en el sentido literal del concepto, en el Decir del sujeto aproximado al Otro:

“Pasividad de exposición, en respuesta a una asignación que me identifica como el único, no reconociéndome a mí mismo, sino despojándome de toda quiddidad idéntica y, por consiguiente, de toda forma, de toda investidura que aún se escurriría en la asignación”.¹¹³

La exposición de la propia desnudez ante el Infinito es la concreción significativa de la responsabilidad, esta última implica la recuperación de la expresión del rostro del Otro. Ante la imposibilidad de comprensión de lo Infinito y lo trascendente, ante el no poder apropiárselo, se presenta el darse, la exposición y el abandono hacia aquello in-apropiable absolutamente.

Por lo dicho hasta aquí, el lenguaje específico, la palabra propia del sujeto pasivo, que es rehén del Otro, y que es “sujeto” a él, el lenguaje del ofrecerse, la palabra que puede Decir lo inapropiable, es el “testimonio”. El Decir ético es una declaración testimonial, el sujeto levinasiano de la pasividad es un testigo: “...por sí mismo el Decir es testimonio, cualquier sea el destino ulterior en el cual entra a través de lo Dicho dentro de un sistema de palabras...”.¹¹⁴

¹¹² *Ibid.*, 101.

¹¹³ *Ibid.*, 102.

¹¹⁴ *Ibid.*, 226.

El testimonio que se da, que se entrega, se da como afirmación de lo que no es propio, puesto que se trata de lo que es exterioridad eminente, y de lo que no puede ser contenido.¹¹⁵ El que da testimonio es alguien que está hablando por otro, en razón de otro, para ese Otro, para que no sea absorbido por el dominio del ser.

1.11 La responsabilidad ante el sufrimiento y el principio ético de “No matarás”.

La figuración de la subjetividad descrita por Levinas en un lenguaje radical, con conceptos tales como el de rehén, tiene el objeto de dar cuenta de la radicalidad de la misma ética que, como filosofía primera, conlleva la responsabilidad ineludible ante el padecimiento del otro.

El sufrimiento del otro, constituye lo inasumible mismo, es lo absurdo y el sinsentido mismo, excede a la conciencia, no puede estar integrado en el orden de esta, pero constituye un llamado de auxilio del otro. De esta forma, el único sentido del sufrimiento es el del yo por el otro, el auxilio ante la llamada del otro sufriente, no dejando al otro sólo ante su propia muerte.

De acuerdo a lo dicho con anterioridad, el sujeto que se estructura como rehén, no debe entenderse como sujeto que sufre el hecho de padecer la sujeción al Otro. Se trata del sufrimiento que el mismo sujeto padece en vistas al dolor del Otro.

La imposibilidad de dejar solo al otro ante su dolor, se explica en la responsabilidad ética en la que ese dolor injustificable se corresponde con la constitución de una subjetividad esencialmente abierta al Otro.¹¹⁶

Mirar el sufrimiento en una perspectiva interhumana “...con sentido en mí, inútil en los otros”¹¹⁷, no significa pensarlo desde un determinismo social, o inscripto en la dinámica de una justificación para un fin mejor con base en alguna moral teleológica del sufrimiento, no se trata tampoco de un reduccionismo de la amplitud dimensional del sufrimiento percibido en la coexistencia de multiplicidad de conciencias. Lo interhumano reside en la no in-diferencia de los unos a los otros, anterior a todo tipo de contrato, antes de toda reciprocidad estructurada en las leyes, y donde se configura el altruismo del yo en tanto yo.¹¹⁸ Al respecto, Levinas argumenta que

¹¹⁵ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 46.

¹¹⁶ Cfr. Palacios, M. *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas: un debate de género en torno a la alteridad femenina*. Ed. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2008, 220.

¹¹⁷ Levinas, E. *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en el otro*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1993, 125.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, 125.

“lo interhumano reside también en el recurso de los unos al auxilio de los otros, antes de que la brillante alteridad de los demás se banalice o minimice en un simple intercambio de buenos modales, establecido como comercio interpersonal, en el seno de las costumbres”.¹¹⁹

En la asimetría de la relación con el otro ya mencionada anteriormente, la filosofía de la alteridad levinasiana, devela que, si el otro se constituyera otro por sencilla relación al mismo, es decir, comprensible por medio de una marcación de límite por la negatividad de la alteridad, entonces, en la dinámica dialéctica, estaría atado al poder de síntesis del mismo.

Se trata más bien, del hecho de que la trascendencia del otro no es negatividad, por lo que el ingreso a la relación con el mismo sucede desde la radical asimetría que no trata de diferenciaciones privativas. Más allá de cualquier gesto de diferenciación, el otro es diferente al mismo.

La única forma de reducir al otro es eliminándolo a través del asesinato, de esa forma su alteridad queda relegada. La violencia estaría potencialmente inscrita en la relación con el otro, en este sentido, es que el poder como dominación, en el pensamiento levinasiano, conlleva la cuestión de cierto control sobre la vida del otro, y no sólo la posibilidad del asesinato como solución final. Pero ante el hecho de que no se puede- poder sobre el otro, es la violencia la respuesta más efectiva ante aquello que no se deja subyugar, de esta forma, la violencia se convierte en sinónimo de asesinato, y a su vez de “solución final”.¹²⁰

El principio “no matarás”, constituye la primera palabra del rostro, esto es, el rostro es lo que prohíbe matar, es el primer mandato ético, una potestad jurídica del rostro ante la siempre posibilidad de matar al otro y en la imposibilidad de dominarlo.¹²¹ El rostro se resiste a la aprehensión: “...en el rostro el Otro expresa su eminencia, la dimensión de la altura y de la divinidad de la cual descende. En su dulzura apunta su fuerza y su derecho”.¹²²

El rostro que lleva la huella del otro, no está configurado a la manera en que se han comprendido los signos, a modo de algo que anticipa la manifestación de lo que representa (como remisión), la huella en el rostro del otro no puede percibirse en el entendimiento, y no constituye por ello mismo, un fenómeno de la experiencia (ocurre en la pasividad del sujeto). Dicha huella, viene de un “pasado inmemorial”, comunicando el mandato “no matarás”, que constituye el principio ético expresado en la resistencia del rostro a integrarse en el mismo.

Cuando la razón ignora la alteridad y la diferencia radical, los poderes egológicos subyugan al otro y lo encierran en el conocimiento de lo mismo. Violentar la alteridad del rostro, equivale

¹¹⁹ *Ibid.*, 125.

¹²⁰ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 163.

¹²¹ Cfr. *ibid.*, 38.

¹²² Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 272.

a reducirlo a la inmanencia del sujeto cognoscente, pretender experimentarlo como objeto pasible de conocimiento, significaría terminar con su alteridad.

Respetar la alteridad implica pensar en el otro como absolutamente Otro, si se quiere entenderlo racionalizándolo, se subsume la particularidad de la individualidad en la generalidad, y la alteridad en cuanto alteridad infinita, implica la constitución del otro como una individualidad resistente a la mismidad egológica.

Al momento del entendimiento del otro (en la racionalización subyugante a lo mismo), hay un movimiento hacia la indiferencia, y cuando esta última sostiene la relación con el otro, dicha relación se torna violenta, y por lo dicho con anterioridad, conduce invariablemente a la muerte.

En razón de que el sujeto puede ser el asesino, porque puede querer matar al otro, es que debe convertirse en protector responsable del otro, el guardián del hermano. Ante esta responsabilidad, la conciencia ha dejado su dominio, el rostro del otro no puede olvidarse, se impone al yo sin que sea posible practicar la indiferencia ni esquivar su llamado:

“La presencia del rostro significa así una orden irrecusable - un mandato - que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro. El cuestionamiento no conduce a una toma de conciencia de este cuestionamiento. Lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. Se resiste de tal forma, que ni su resistencia se convierte en contenido de conciencia”.¹²³

Se está entregado al otro antes que al yo, puesto que la responsabilidad se concibe más allá de lo que el yo pudiera haber hecho. En este sentido, y siguiendo el pensamiento levinasiano, se debe responder por la muerte del otro antes que al propio ser. “No matarás”, como la primera expresión del rostro, constituye un mandamiento, a la manera de una autoridad que dicta una orden, aunque simultáneamente hay desprotección en el rostro del otro. Se trata del pobre por el que el yo puede todo y a quién debe todo, y por medio del cual, el yo configura su identidad en la búsqueda celosa de recursos que respondan a la llamada.¹²⁴

Sabiendo que el otro da sentido a la propia existencia (yo a través del otro), y que la subjetividad es configurada por medio de la sujeción a los otros en el asiento fundamental de la asignación ética, es que puede decirse que la responsabilidad como ser humano “existente” es esencialmente dada por el bien del otro.

¹²³ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Ed. Siglo XXI, México, 1974, 61.

¹²⁴ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 39.

El prójimo caracteriza al yo como sujeto por la responsabilidad que este tiene sobre aquel, el otro halla el ser del yo otorgándole dirección, a través de su llamada, significando para el yo, un excedente de conciencia.¹²⁵

En este sentido, la muerte, como interrupción, como cesación de un comportamiento, y de movimientos expresivos, implica, en cuanto a la muerte del otro, que las expresiones de su rostro dejan de manifestarse al yo. En el pensamiento levinasiano, esto debe interpretarse más allá de los procesos fisiológicos, en el sentido genuino y trascendente de la expresión y la mirada.

En la admisión del hecho de que la muerte del otro es más importante que la propia, radica el milagro mismo de lo humano en el ser, como asiento de todas las responsabilidades y obligaciones:

“Alguien que muere: un rostro que se convierte en máscara. La expresión desaparece. La experiencia de una muerte que no es la mía es la experiencia de la muerte de *alguien*, uno que, de golpe, está más allá de los procesos biológicos, que se relaciona conmigo en forma de alguien. (...). El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con su muerte. Constituye, en mi relación, mi diferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad: una culpabilidad de superviviente”.¹²⁶

No se puede saber sobre la experiencia de la muerte del prójimo en el pensamiento levinasiano, ya que no es posible experimentarla al igual que él, no puede vivirse la experiencia de la muerte del otro, más que como proceso en el que ese otro ya no puede expresarse, y es en este sentido, que al ser responsable por el otro y por las acciones cometidas contra él, que el mayor abatimiento sea dejar la vida sin reparar todo el daño causado al otro, se tiene así, la responsabilidad del superviviente, del que ocupa el lugar del otro si estuviera vivo.¹²⁷

1.12 La subjetividad en el tiempo diacrónico, la discontinuidad temporal, y el advenimiento de la alteridad

La subjetividad levinasiana descrita hasta aquí está inmersa también en un tiempo diacrónico¹²⁸, y esto significa hablar de un “pasado inmemorial”, ya que este último es un elemento esencial de aquella responsabilidad infinita, efecto del encuentro “cara a cara”,

¹²⁵ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 196.

¹²⁶ Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1994, 23-24.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, 89.

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, 133.

efectuándose, dicha responsabilidad, exclusivamente en el paso al tiempo del Otro, en un pasado inmemorial.

Este pasado, es un pretérito profundo, que no pertenece al yo, sino al Otro, que no se encuentra prefigurado en ninguna reminiscencia. El pasado trae una novedad que llama a la alteridad, para que de esta forma pueda el tiempo sensible, existir.

El yo se presenta obligado a responder, en la gratuidad, a la alteridad, cuya epifanía se halla en el rostro, estando este último más allá de lo que aparece, puesto que significa en tanto que huella, como marca que ha dejado otro, y cuya comunicabilidad ya está activa en sí misma. Es un trayecto hacia aquel que la ha dejado, la huella se constituye como presencia de aquello que siempre es pasado. Argumenta el pensador lituano:

“El más allá de donde proviene el rostro significa en cuanto huella. El rostro está en la huella del Ausente absolutamente reprimido, absolutamente pasado (...). El rostro es precisamente la única apertura en la cual la significancia de lo Trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente, pero en la cual, al contrario, la trascendencia se mantiene como trascendencia siempre caduca de lo trascendente”.¹²⁹

El ser proveniente de la hipóstasis mantiene su anonimato, por lo que no tiene rostro. El rostro, en Levinas, lleva consigo una significación que no anula la separación para forzar el ingreso en el orden inmanente, manteniendo así su trascendencia. El Otro como trascendente constituye una realidad separada de la conciencia intencional, por lo que puede denominarse infinito. La desnudez del rostro, como su característica principal, convoca a la conciencia desde el pasado, donde resuena un mandato ya dicho: "no matarás" ante el cual sólo cabe responder "heme aquí".

El tiempo en la filosofía occidental, aparece siempre como un flujo de vivencias del mismo, esto es, un tiempo egológico. En esta visión, el Otro no puede tener lugar alguno. Levinas en *El tiempo y el otro*, da a conocer el tiempo como modo del más allá del ser y no como frontera ontológica del ser del ente¹³⁰. En el interior del ser, y dentro de sus categorías, no podría darse el movimiento de trascendencia, este último implica un movimiento hacia el otro, por lo que es un tiempo que provoca el estallido del presente.

La filosofía y la cultura europea han sostenido, en la crítica levinasiana, un concepto de tiempo de progreso incansable, donde los momentos pretéritos condicionan los momentos presentes y futuros, sin novedad profunda. No hay quiebre del tiempo, porque se mezclan el tiempo con el ser que permanece en el tiempo, hay entonces un presente controlado y vigilado en la permanencia ontológica. Expresa Levinas:

¹²⁹ Levinas, E., *La huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2000, 67.

¹³⁰ Cfr. Levinas, E. *El tiempo y el otro*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona. 1993, 68.

“Pero dichas privaciones y el propio devenir temporal se refieren, en nuestro acostumbrado intelectualismo, a la estabilidad y a la realización de lo que está presente en sí mismo, de lo que ha cumplido su plazo. El plazo sería un presente vivo, la estabilidad capaz de presentarse y representarse, de agruparse en una presencia, de estar controlada. De ahí el fraccionamiento del tiempo en instantes, en átomos idénticos, en puntos, en puntas de alfiler, puros dónde y cuándo, como nacimiento y extenuación en una oscuridad pura. Una referencia a lo consistente”.¹³¹

Entonces, en estos parámetros de contención y control, el devenir del tiempo se constituye de instantes homogéneos, de puntos gemelos, donde unos pueden ser sustituidos por otros. Es el tiempo de la linealidad y de la indiferencia, de avance teleológico hacia la muerte, donde el otro continúa siendo otro mismo, comprendido en la dinámica de un devenir configurado como constelación de puntos idénticos, en razón a esto,

“el otro sigue siendo otro mismo, idéntico a sí mismo, discernible del exterior por su lugar en ese orden. La comprensión del tiempo residiría en la relación entre un término idéntico a sí mismo y la presencia. Toda alteración de lo idéntico recuperaría su identidad en esta copresencia regida por la retención y la *protención*. Tal posibilidad de sincronía de los términos es la verdadera prueba de su sentido, le garantiza a la diferencia de los términos la estabilidad del instante, en el que el tiempo y lo real siguen confundándose”.¹³²

El tiempo como relación con el Otro, no puede ser comprendido en la metaforización del tiempo, como flujo de un discurrir líquido (hecho criticado por Levinas). Hay una comprensión del tiempo como el tiempo de la conciencia, como desarrollo de la inmanencia (Husserl), sin relación con la exterioridad.

En Levinas, el tiempo que exige una respuesta, se origina como interrupción de la linealidad temporal e intencional, es la ruptura de la temporalidad ante el Otro que obliga infinitamente, la conmoción del yo por el otro es lo que mejor expresa la agitación del tiempo.

El tiempo de la propia subjetividad, de lo idéntico, es agitado por la irrupción del Otro, la palabra del rostro del Otro es lo que finalmente paraliza la intencionalidad del tiempo, la totalización: “El rostro detiene la totalización. El recibimiento de la alteridad condiciona pues la conciencia y el tiempo”.¹³³

No hay para Levinas continuidad en el tiempo, no hay continuidad en el ser. Sin la discontinuidad, la centralidad egológica del yo se manifiesta sin límites. La barbarie tiene lugar porque ella inicia en la mismidad del yo sin fecundidad, que no reconoce al otro ser que es capaz de tener otro destino distinto al suyo. Indica Levinas que

¹³¹ Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, 128.

¹³² *Ibid.*, 129.

¹³³ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 288.

“el tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo”.¹³⁴

Tal fecundidad significa la ruptura del tiempo del yo, de aquel destino monocrónico del ser, y por lo tanto, el direccionamiento hacia la apertura de lo nuevo, al advenimiento de la alteridad. El poder totalitario implica un tiempo de linealidad, y la historia así concebida sólo puede encontrar un adversario en la discontinuidad, y es en esta última donde la fecundidad tiene lugar.

La totalidad consigue subyugar al otro allí donde no hay acontecimiento, y el otro es visto o aparece solamente como una prolongación del yo¹³⁵. Donde hay acontecimiento, hay apertura de aquel tiempo intencional donde el otro aparece requiriendo ayuda, y la responsabilidad del yo a través de una actitud responsiva innegable. En el acontecimiento, entonces, puede darse la verdadera novedad, donde la donación puede también realizarse.

El sujeto del tiempo intencional domina e impone, por lo cual el acto de dar se hace imposible, en este tiempo hay sólo hechos, no acontecimientos. Es en la apertura a lo infinito, donde el tiempo del acontecimiento tiene su significación, así visto, el tiempo se concibe como “la verdadera relación con el infinito”.¹³⁶

El tiempo, es lo que posibilita que no haya fusión entre el Yo y el Otro, que no se produzca plena identidad. La subjetividad configurada por la temporalidad diacrónica, constituye una pedagogía de la diferencia, porque el tiempo es diferencia, de esta forma, la alteridad no se presenta como un anexo del tiempo, o como algo que el tiempo debe absorber, sino como el tiempo mismo.

El acontecimiento “abre” la alteridad, y el tiempo significado en ética implica la pérdida por parte del yo de su gobierno soberano, y de su orgullo yoico. En el tiempo diacrónico, se manifiesta la demanda de la Voz que no tiene voz, y en el quiebre de la temporalidad intencional hay un cuestionamiento supuesto, donde el lenguaje que proviene de la lejanía cuestiona el lenguaje ontológico, seguro de la historia. La irrupción del Otro, es la llegada de la diferencia que no requiere intermediarios, representación, ni interpretación, es el lenguaje de la huella, sin intención, ni finalidad.

¹³⁴ *Ibid.*, 291.

¹³⁵ O como un *alter-ego* en el caso de la filosofía husserliana.

¹³⁶ Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, 131.

El tiempo de la ruptura, de la novedad, es el que posibilita la subjetividad responsiva, que recibe al otro como huésped, al contrario de la subjetividad totalitaria que piensa desde el ordenamiento del poder ontológico y político. La subjetividad del tiempo no lineal está libre de toda ontología, es huésped y permanece rehén del Otro.

La relación con el Otro es tiempo, uno es para el otro en una relación de diacronía¹³⁷, esto constituye, como se dijo con anterioridad, un Decir como respuesta a la demanda del Rostro. No es el Yo, entonces, el que nombra, direcciona u ordena, es el rostro del Otro que peticiona, y es en este sentido, que se manifiesta otro modo de hablar, la pasividad del lenguaje, el lenguaje ético, el protolenguaje del que dependen todos los demás, el lenguaje de la escucha (no como receptor de una mera información), y de la hospitalidad.

La subjetividad hospitalaria corresponde a la de un sujeto responsivo, cuya memoria no llega a sincronizar su subjetividad, puesto que se refiere a un pasado que jamás fue presente, se trata así de "la afección pre-original causada por los demás"¹³⁸, donde el acercamiento al otro es paradójico, ya que al intentar acercarse al otro, la lejanía aumenta en directa proporción a la intención de acercamiento. Pero esta relación a la que habitualmente se la conoce como intersubjetiva, constituye la posibilidad de la introducción de la "gloria del infinito".¹³⁹

El vínculo que el mismo tiene con el pasado permanece, entonces, al margen de todo presente, el mismo, como sujeto vaciado de sí, es pura pasividad, y en razón de esto último es que puede conocerse responsable en forma ilimitada, sabiendo que dicha responsabilidad proviene desde fuera, antes de todo recuerdo y subsiguientemente a todo cumplimiento. El pensador lituano, indica que,

"la responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta dónde. Allí es donde el tiempo de lo dicho y de la esencia deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la diacronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo –un modo que habrá que precisar– sirve de signo al responsable".¹⁴⁰

1.13 La relación entre ética y política, y la figura del tercero en el rostro del Otro.

En primer término, debe decirse que, si bien Levinas no se refiere a la política en términos generales, sí alude a la política que responde a la ontología de la totalidad, la que queda librada a sí misma, y que, por esa razón, no deja espacio a la exterioridad.

¹³⁷ Cfr. *ibid.*, 193.

¹³⁸ *Ibid.*, 194.

¹³⁹ *Ibid.*, 194.

¹⁴⁰ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 54.

Aunque la política concibe el riesgo de la tiranía, también contiene una diáfana apertura a la posibilidad de una justicia inscrita en un orden político institucional, donde la muerte tenga radicalmente menor importancia que la vida.

Por las concreciones históricas de la política que han reducido la existencia humana a formas diversas de totalización, es que nace la necesidad de tratar la institucionalidad política, y Levinas reconoce el valor institucional en oposición a la política, es por ello que parte de una concepción de libertad vulnerable, que revela la posibilidad de traicionarse. De esta forma, parafraseando a Levinas, si la política dejada en su arbitrio conlleva la posibilidad de concebir una tiranía¹⁴¹, esa vulnerabilidad de la voluntad proclive a la traición, ruega por un Estado en el que esa posibilidad sea suspendida.

Es imperioso aclarar que hay dos momentos en el pensamiento levinasiano en relación a la política. En *Totalidad e infinito* se manifiesta crítico de ella, puesto que la política implica aquí la anulación de la ética, donde ésta última se compone como oposición hacia aquella. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se expresa la clara alternativa de construir una relación positiva con la ética, por medio de la figura del tercero. Esto conlleva a la necesidad de una dimensión establecida por la visibilidad del rostro.

La figura del tercero, no aparece como un tercero excluido, sino que en el rostro del otro se presentan la mirada de todos los otros. Aquí es importante comprender que el tercero hace inexpugnablemente “otro” al otro, a aquel primer otro, ya que la responsabilidad ética que motiva en la subjetividad del yo, conduce inexorablemente a responder al otro, pero también a responder de él ante los otros del otro, esto es, a los terceros. Se abre la necesidad de la tematización, del orden, la comparación y la coexistencia, es decir, de la justicia y del Estado en la figura del tercero, por lo que la relación entre ética y política se centrará en configurar un vínculo entre el ordenamiento estatal y la dimensión del cara a cara.¹⁴²

El momento específicamente ético en el que quedan suspendidas la tematización, el saber y la conciencia, son necesariamente re-introducidas por la figura del tercero, donde la problemática de la multiplicidad se hace presente, ya que la ética, por sí sola, no podría dar cuenta de la justicia institucional, clamada por el tercero, y es por ello que la política se vuelve necesaria.¹⁴³

Un Estado justo, que surge de la limitación de la proximidad, no debe encaminarse hacia la anulación de la relación cara a cara. El olvido filosófico del otro, es lo que para el pensamiento

¹⁴¹ Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, 304.

¹⁴² Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 237.

¹⁴³ Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*. Ed. Machado Libros, Madrid, 2000, 39.

levinasiano, ha conducido a una concepción de la realidad histórica como mero acontecer político. Ahora bien, el hecho de que la libertad pueda ser pasible de quebrarse, violarse y suspenderse por la violencia entre los seres humanos, es que se necesita de instituciones que sean justas. Por el orden institucional dicha característica de la libertad (su violabilidad) puede quedar aplazada.

Entonces, Levinas convoca a repensar la política y las instituciones en cuanto garantía de las libertades sensibles de ser vulnerabilizadas, por lo que, si la política librada a sí misma configura una tiranía, hay un clamor, en la vulnerabilidad de la voluntad (en su misma posibilidad de traición), por un Estado en que la deslealtad sea suspendida.

La irrupción del tercero, hace entonces necesaria la política en cuanto implica la insuficiencia de la ética ante las problemáticas suscitadas. El tercero, que aparecía antes como alguien absolutamente fuera de la relación, excluido de la sociedad íntima¹⁴⁴, aparece en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* en el mismo rostro del otro, como si el tercero en el vínculo entre yo y el otro estuviera ya presente.

En el amor ilimitado hacia el otro, donde la relación ética se plantea en un vínculo de dos, quedan excluidos todos los otros, y esto refleja una concepción de la ética como un paradigma práctico de exclusión de terceros.

Hay un olvido en el vínculo del Yo y el Otro de la existencia de los otros, es así, que la injusticia que Levinas analiza aquí, está dada por el enceguecimiento del amor hacia el otro (la exclusión intrínseca a la sociedad íntima misma), y además, por este direccionamiento radical, que deja a un lado la posibilidad de que el tercero pueda estar herido por el otro hacia el cuál el empecinamiento amoroso del yo va dirigido.

Ante esta cuestión, Levinas afirma que:

“el tercer hombre perturba esencialmente esta intimidad. Mi culpa ante ti, que puedo reconocer enteramente a partir de mis intenciones, se encuentra objetivamente falseada por tus relaciones con él, que para mí son secretas desde el momento en que yo estoy, por mi parte, excluido del privilegio único de vuestra intimidad. Si reconozco mis culpas respecto a tí, puedo, incluso en mi arrepentimiento, lesionar a un tercero”.¹⁴⁵

La relación intersubjetiva del amor, donde el tercero queda excluido, y la definición del amor se traduce en existencia exclusiva, como si el amante y el amado estuvieran solos en el mundo,

¹⁴⁴ Cfr. Levinas, E. *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en el otro*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1993, 33.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 33.

no es el comienzo, sino la negación de la sociedad. La relación ética configurada como sociedad de a dos conlleva la injusticia de un tercero herido, hecho a un lado.¹⁴⁶

Como se dijera con anterioridad, en *De otro modo que ser*, habrá un cambio de perspectiva, y es que el tercero ya no aparece como excluido, sino que ya se encuentra manifiesto en el vínculo ético del yo y el Otro. El tercero, se encuentra ahora entre la invisibilidad y la visibilidad, de esta forma la posibilidad de que el tercero pueda aparecer o no en relación de proximidad, es evadida, ya que, si el rostro es a la vez visible e invisible, implica que el tercero está ya presente en la visibilidad del rostro, y no está sujeto a la eventualidad empírica de aparecer irrumpiendo la relación de proximidad.

El rostro necesita ser tematizado en cuanto la relación con los otros, además de sobrepasar, simultáneamente, a la conciencia. Visibilidad e invisibilidad permiten superar aquella perspectiva que conlleva la injusticia de herir al tercero, la que sucede en el amor ilimitado al prójimo, asentado en la unión hacia este último “...antes de cualquier relación contratada”¹⁴⁷.

En este sentido, sabiendo que el tercero es otro distinto que el prójimo, es también otro prójimo, y es un prójimo del Otro, que mantiene un vínculo del que el yo no puede responder con plenitud. El otro y el tercero hacen necesaria la introducción de la justicia, y esto implica “... la reunión, el orden, la tematización, y la visibilidad de los rostros...”¹⁴⁸

Este reclamo por la justicia coarta la contingencia injusta de las heridas que el otro pueda ocasionar al tercero, y es que, en la proximidad del otro, importan al yo todos los otros del otro, y en ese interés radicalmente intenso se reclama saber, conocer y tematizar:

“El rostro me obsesiona y se muestra entre la trascendencia y la visibilidad/invisibilidad (...). La justicia traspasa la justicia en mi responsabilidad para con el otro, en mi desigualdad con respecto a aquel de quien soy rehén. El otro es de golpe el hermano de todos los otros hombres”¹⁴⁹

La violencia potencial circunscripta en la imposibilidad de discernir lo que el otro ha hecho, exige la interrupción de la relación ética en pos del advenimiento de la justicia, por lo que se necesita la visibilización, la tematización, saber quién es el otro, cuál es el vínculo que mantiene con la multiplicidad.

Por medio de la visibilidad del rostro, es que puede divisarse la pluralidad de los vínculos intersubjetivos, donde el yo, el otro y el tercero pueden haber sido heridos, por tanto, hay un

¹⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, 34.

¹⁴⁷ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 148.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 237.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 238.

reclamo de justicia por parte de los tres. En este sentido, la cuestión política, que en un primer momento se revelaba como posterior a la ética, se hace presente en toda relación interhumana donde el otro transfigura al yo en un sujeto de responsabilidad ilimitada, pero al mismo tiempo, en un sujeto que tematiza en función de la multiplicidad.

Si en *Totalidad e infinito*, Levinas puntualiza su enfoque en la no visibilidad del rostro, era en función del rostro sostenido como contra-fenómeno mismo, y con el objetivo de quebrar toda forma de totalización por medio de la relación ética, evitando que el sujeto se encuentre sumergido y sometido en la totalidad.

En la invisibilidad misma del rostro, se encontraba la defensa de la inexpugnabilidad y la inconquistabilidad del otro ante la amenaza de las políticas de la totalidad. Por lo visto con anterioridad, Levinas ve necesario situar al rostro en la ambigüedad invisibilidad/visibilidad en función de la figura del tercero, a través del ingreso de la justicia institucional.

La cuestión de la violencia política, que Levinas evidencia en *Totalidad e infinito*, en la dinámica de una configuración ética en la cual se establece la positividad de la irrepresentabilidad del rostro, no puede ignorar el hecho de que la realidad social no se configura exclusivamente como una sociedad íntima entre yo y el otro, sino que la problematicidad está presente desde el inicio en dicha realidad social y política.

Se vuelve necesario, entonces, considerar que el olvido de la alteridad del otro no debe representar el olvido de la problematicidad política traspasada por la propia multiplicidad.¹⁵⁰ Es así, que Levinas moviliza su pensamiento hacia la consideración del rostro no meramente como lo invisible, sino que desde la propia intersubjetividad, el otro como ser social se vincula con otros rostros.

El concepto de justicia reconfigurado en el campo de lo político en *De otro modo que ser*, es abordado en la propia dinámica de la figura del tercero y la problematicidad producida por su ingreso. La simetrización es requerida por el tercero, en tanto la necesidad de un espacio común donde se procure la igualdad de derechos.

La asimetría de la proximidad, parece así, ser reconducida por la relación con el tercero, aunque esto no significa el derribamiento de la ética, sino más bien la demostración de su insuficiencia ante la problemática de la multiplicidad.¹⁵¹ La permanencia de las heridas hechas de unos a otros, vuelve necesario, el llamamiento a la tematización y a la conciencia.¹⁵²

¹⁵⁰ Cfr. Kronzonas, D. E., “Ética y política en sinfonía levinasiana y derridiana”, en *Revista Derechos en Acción*, 14, 2020, 341.

¹⁵¹ Cfr. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, 238.

¹⁵² Cfr. Kronzonas, D. E., “Ética y política en sinfonía levinasiana y derridiana”, en *Revista Derechos en Acción*, 14, 2020, 342.

Al ser el rostro, a la vez, visible e invisible, así también la relación con el otro se mantiene en la simetría y asimetría. La responsabilidad asimétrica define el encuentro con el otro en tanto es aporomático, no obstante, el tercero que, como se dijo con anterioridad, está ya presente en la relación cara a cara, llama a la simultaneidad simétrica, sin concebirla con posterioridad a la relación ética. De esta forma, el yo, que no expone su rostro, puede ya ser tenido en cuenta por los demás, en la corrección de la asimetría, y en un lugar mancomunado, así la justicia, se puede realizar y hacer posible incluso para el yo.

Ante la importancia de la distinción entre una justicia referida a la ética y la relacionada a la política institucional, debe afirmarse paralelamente la inseparabilidad de ambas en la praxis. En este sentido y, parafraseando a Levinas, sabiendo que la distinción es justa, también es innegable la certeza de la proximidad entre ambos¹⁵³, por lo que si bien, ética y política no se homogenizan, no obstante, en el encuentro con el otro, asimetría y simetría están sincrónicamente presentes, en tanto que el tercero está ya presente, concerniendo al yo.

Aunque Levinas, en un primer momento puntualiza en la asimetría, debido al olvido en que ha caído la tradición, esto no implica que el filósofo lituano haya dejado fuera la simetría y la justicia institucional. Puede sostenerse, que la insuficiencia tanto de la ética como de la política, separadamente consideradas, vuelve necesario un vínculo entre ambas para su desarrollo efectivo.

Simetría y asimetría lleva a afirmar que, si la figura del Otro no puede negar la manifestación del tercero, éste tampoco puede quitar la responsabilidad irrenunciable de la subjetividad por el prójimo, con esta misma lógica, es que la insuficiencia de la ética se deja observar en la necesidad de la simetrización, y la insuficiente política en la obligación de no abandonar a la ética, de modo que la política no quede librada así misma, que es contra lo que fervientemente, lucha Levinas.

La política que abandona la ética, se fundamenta en el imperativo de lo mismo que le obliga a exhibir al yo cómo se hace cargo del otro para volverlo lo mismo, desde una justicia desplegada hacia la absorción de la alteridad: “El justo que se sabe justo ya no es justo. La primera condición del primero como del último de los justos es que su justicia permanezca clandestina para el mismo”.¹⁵⁴

Es por medio de la figura del tercero que se configura el sentido de la política, y a través de la cual, la ética amplifica su alcance en los fundamentos del Estado, puesto que el tercero, alude

¹⁵³ Cfr. Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Ed. Caparrós, Madrid, 1994, 119.

¹⁵⁴ Levinas, E., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Ed. Trotta, España, 2001, 98.

y describe lo institucional y lo político social. Asumiendo la insuficiencia del cara a cara para el levantamiento y el sostenimiento de la sociedad humana, es que se toma conciencia que la figura del tercero amplía efectivamente el espacio intersubjetivo de la ética-política inicialmente registrada entre el Otro y el Mismo.¹⁵⁵

A continuación, en el segundo capítulo, se dará paso a las particularidades del pensamiento liberador de Dussel, donde quedarán en evidencia, las razones del atractivo del pensamiento levinasiano, y al mismo tiempo la necesidad de una crítica superadora de este último. Se verá que, frente a la ontología de la totalidad, el filósofo mendocino propondrá una metafísica de la alteridad, y una analéctica de la liberación.

¹⁵⁵ Cfr. Granados, G. A. “Lo político en el pensamiento de Emmanuel Levinas: una lectura de Totalidad e infinito, en *Prometeica*, 14, 2017, 12.

Capítulo 2: El pensamiento filosófico liberador de Enrique Dussel

2.1 La recepción crítica de las categorías levinasianas en los orígenes de la filosofía de la liberación, primer acercamiento.

La FL, como corriente de pensamiento nacida en Argentina, en la década de 1970, introduce la novedad de comprender al pobre como categoría privilegiada de análisis hermenéutico, un modo genuino de reflexión filosófica concreta, inculturada e histórica, sostenido en una praxis liberadora. A través de la reconstrucción crítica del pensamiento levinasiano, entre otros autores, efectuada en el capítulo anterior, se estimó poner en evidencia, aquellas categorías conceptuales por las cuales los filósofos de la liberación han pretendido superar la representación de la relación sujeto-objeto en la dinámica dialéctica de opresión-liberación.

Categorías como las de exterioridad, alteridad, totalidad, y otros tópicos de la constitución de la subjetividad levinasiana abordados precedentemente, como el Decir y lo Dicho, la pasividad del lenguaje, la asimetría en la relación con el otro (y la simetría exigida por la introducción del tercero), la subjetividad desde el otro, y la responsabilidad ética ante el sufrimiento de éste, serán receptados críticamente por los filósofos de la liberación, y re-interpretados desde América Latina, específicamente desde la figura del pobre, en todas las dimensiones estructurales.

El ejercicio filosófico liberador constituye la posibilidad de partir de la realidad de los procesos sociohistóricos observados desde la totalidad actual, con el fin de abrir un análisis crítico examinando su exterioridad, ciertamente no como mismidad, sino como alteridad irreductible. Es también la apertura al reconocimiento de la necesidad de una metafísica de la alteridad, siendo antifetichista “...en cuanto desabsolutiza al ser del sistema...”¹⁵⁶, y con la exigencia de la superación de una ética dominadora por otra liberadora, con la aplicación pertinente a la pedagogía, la política, la arqueología, la economía, la semiótica, y a la erótica de liberación.

El hecho mismo de partir desde una opción ético-política en favor del oprimido de la periferia, significa para la filosofía, la novedad de pensar la exterioridad del otro, geopolítica y socialmente hablando, desde el respeto, y a través de una ética de la liberación como actitud práctica y como núcleo doctrinal del cuerpo de la FL.

El otro, que aparece desde fuera de la totalidad, constituye un cambio paradigmático, ya que es el otro el que introduce la novedad histórica. La búsqueda de la conexión de la noción de

¹⁵⁶ Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995, 41.

alteridad levinasiana con la historia concreta se vuelve sumamente relevante para el quehacer filosófico, teniendo presente que el otro, constituido como fundamento ético, se desprende del orden ontológico y no puede categorizarse, puesto que eso implicaría su anulación. La FL intenta entonces, filosofar desde el otro, no sólo analizando al otro.

Dussel parte así, de la necesidad de superar la dominación (que puede ser entendida como dominación entre personas, clases, naciones...), una vez que se ha tomado conciencia “... del surgimiento en la periferia de un pensamiento crítico”¹⁵⁷ que devela la dependencia económica, política y cultural de América Latina. Esto ciertamente exigió una recepción crítica del pensamiento de Levinas, puesto que se requiere de una exterioridad aún más radical que la desarrollada por este último, ya que, para Dussel, el filósofo lituano no ha pensado que el otro pueda ser un africano, un asiático, un latinoamericano.

En este punto debe mencionarse también, como parte de la discusión, a Salazar Bondy, puesto que con la pregunta: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*¹⁵⁸, es donde comienza a dilucidarse el hecho del carácter imitativo del pensamiento filosófico latinoamericano. Dussel también se pregunta por la posibilidad de una filosofía auténtica para nuestro continente cultural y filosóficamente oprimido, a lo que responde afirmativamente, pero con una condición innegociable: que desde la conciencia de su propia alienación “... piense desde dentro de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora”.¹⁵⁹

Dussel, en la primera etapa de su itinerario intelectual, sigue a Levinas en la crítica a la filosofía de la modernidad que este último efectúa en *Totalidad e infinito*, al develar la forma en que dicha filosofía se constituye como fundamento ontológico “...en la tradición de la modernidad europea”.¹⁶⁰ Lo que hay que advertir, y es lo que derivará en una recepción crítica del pensamiento levinasiano, es que cuando Dussel piensa en el otro (categoría que apropia del sistema filosófico levinasiano) piensa en América Latina respecto a la totalidad (la modernidad europea- occidental), y desde una ética analéctica, donde, por la aplicación del método analéctico, acontece el pasaje “...al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para ‘servirle’ (al otro) creativamente”.¹⁶¹

Al momento de pensar la alteridad latinoamericana, el pensamiento del filósofo lituano nacionalizado francés es, entonces, imprescindible, aunque desde la perspectiva de este último

¹⁵⁷ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 17.

¹⁵⁸ Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, (sin ed.), México, 1960.

¹⁵⁹ Dussel E., *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1994, 339.

¹⁶⁰ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 59.

¹⁶¹ *Ibid.*, 49.

en torno al otro como lo absoluto¹⁶², y su permanencia en la universalidad, en una anterioridad racional, requirió que el sistema levinasiano fuera reelaborado en la perspectiva del pueblo, del otro latinoamericano.

La alteridad, se presenta como la categoría de mayor relevancia en los comienzos de la FL, y que justamente tiene su origen, como se expuso en el anterior capítulo, en el pensamiento de Levinas¹⁶³. Dicha categoría, desde la interpretación dusseliana, posibilitará el instrumental genuino hermenéutico a través del cual pueda iniciarse un discurso filosófico desde la periferia, “...desde los oprimidos”.¹⁶⁴

Desde la perspectiva dusseliana, cuando se vuelve a la realidad como exterioridad, y por la razón de ser una nueva realidad histórica, es posible que de ella se desprenda una nueva filosofía. Lo que el pueblo trae consigo como genuino es lo que la filosofía como novedad debe manifestar. El otro, puede presentarse como parte del propio sistema, como ente, no obstante, hay momentos claves en que el otro se revela con toda su exterioridad.

La significación del rostro, que en Levinas se presenta como visitación y trascendencia, (donde el otro se manifiesta en el habla), no permanece en la “verdad del rostro”, ya que esto aún implicaría su apariencia. La manifestación del otro, se recibe independientemente de la significación que recibe del mundo. En la FL, el rostro del otro se manifiesta en una realidad concreta, histórica y cultural donde el rostro de la persona, se revela como otro, y con una libertad que interroga, que pregunta, que provoca, que resiste ante la totalización instrumental. Hace su aparición en el mundo dicho rostro, expresándose como revelación.¹⁶⁵

Hay en la FL, desde sus categorías genéticas, la necesidad de sostener una crítica a la ética utilitarista de la felicidad programada para las mayorías, y la posibilidad fáctica de visualizar un desarrollo ético a partir de juicios descriptivos, de hecho y empíricos, donde el bien “...se alcanza al final de un complejo proceso donde el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética efectúan o realizan el bien”.¹⁶⁶

La ética de la liberación vislumbra y evidencia que hay víctimas causadas no intencionalmente desde la microestructura o estructuras de eticidad buenas con contradicción radical. Esta perspectiva contiene una ética, entonces, no procedimental, que siempre comienza desde la

¹⁶² Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed, Sígueme, Salamanca. 2002. 39.

¹⁶³ Sumada a otras categorías que se irán considerando a lo largo del trabajo.

¹⁶⁴ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 60.

¹⁶⁵ Cfr. Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 126.

¹⁶⁶ Cfr. Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, 12.

experiencia de la cotidianeidad, y que, además, desarrolla un discurso ético - formal desde la víctima.

La ética como filosofía primera en Levinas, que considera la realidad básica de la persona como naturaleza moral, y que germina a partir del encuentro con el otro en tanto que otro, tiene en la perspectiva ética de la liberación un nuevo giro, "...desde los pobres, desde las víctimas, desde la exterioridad de su exclusión...".¹⁶⁷

La ética sustentada en la FL, es una ética de la vida cotidiana, donde el otro, que en Levinas toma las figuras de la viuda, del huérfano, y del extranjero, son aquí todos aquellos excluidos de la globalización, entendida esta última desde un sentido crítico hacia esa normalidad histórica actual.

Hay una significación filosófica, racional- antropológica del rostro como manifestación de una corporalidad viviente humana. La tradición filosófica de la modernidad, en el análisis dusseliano, ha sido fundamentalmente heleno-euro-céntrica, ante esta situación, no es llamativa la dignificación en la reflexión filosófica de algunas figuras míticas o religiosas de ciertas culturas, por sobre la desacreditación de otras manifestaciones de otros pueblos en otras épocas históricas. En pos de la crítica de dicha tradición, es que Dussel indica una vuelta crítica a los núcleos axiológicos y míticos de otras sociedades, además de la griega.

El intento de superar la ontología europea, pone a Dussel en una distancia de superación en pos de la apertura hacia una metafísica de la exterioridad, del otro, del pobre, de la atención a la liberación clamada por el pueblo oprimido. Simultáneamente al reconocimiento explícito de Dussel de la similitud de la obra levinasiana con el pensar latinoamericano de los inicios de la FL, se encuentra también la radical ruptura con él. En aquel "subversivo desquiciamiento"¹⁶⁸ que provocó la obra de Levinas en el pensamiento dusseliano, se encuentra también la tendencia hacia la diferenciación radical.

Dussel expresa que, a través de la lectura de Levinas, despierta del "sueño ontológico" hegeliano y heideggeriano, llega a superar la totalidad hasta alcanzar aquel misterio del Otro, la alteridad de quien está fuera de todo sistema, la exterioridad del otro, del pobre, del que se encuentra "desde siempre más allá del ser".¹⁶⁹

Hay un paso definitivo, en los inicios de la FL, de la totalidad ontológica a la alteridad metafísica, entendida esta última, no desde la conceptualización griega, o moderna, sino en la

¹⁶⁷ *Ibid.*, 15.

¹⁶⁸ Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 8.

¹⁶⁹ Dussel, E. *Historia de la iglesia colonial latinoamericana (1492-1819)*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2014, 86.

realidad que se halla más allá del ser o del mundo europeo. En este sentido, es que la filosofía de la liberación, desde sus inicios, se distancia de Levinas, en cuanto pensamiento que toma conciencia en la experiencia de sufrimiento, de la opresión proveniente del ego de la modernidad europea, del ego conquistador, autoritario en su cultura, y avasallador de los pueblos periféricos, situación ante la cual, el propio Levinas reconoce no haber pensado que el Otro “pudiera ser un indio, un africano, o un asiático”.¹⁷⁰

El punto de exterioridad levinasiano para la crítica al pensar europeo en su totalidad, (específicamente a Husserl, Heidegger y Hegel), es un punto de apoyo que continúa siendo europeo, por lo que no hay experiencia de padecer a Europa en su totalidad, como sí acontece en Latinoamérica, en África y en Asia (el mundo de la periferia), por lo cual, el pensamiento filosófico liberador, tiene su punto de apoyo en una historia que es externa al “centro”, que es rica en sí misma, más allá de que haya sido pensada por el “centro” como in-culto, cómo bárbara (no-ser).¹⁷¹

Dussel argumenta la necesidad de pensar un proyecto liberador asentado en una política de la liberación, donde no se quede estático frente al Otro, absorto frente al Absoluto respetado litúrgicamente. Señala el filósofo mendocino:

“Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. 'El Otro' interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, 'servicio' (hobadáh en hebreo), a su exigencia de Justicia”.¹⁷²

El otro que se presenta como absolutamente Otro, expresa Dussel, se mantiene incomunicable, incomprensible, por lo que no puede liberárselo. El otro siendo equívoco no es comprendido, el pobre que provoca, se mantiene finalmente en la miseria. Se hace necesario comprender al otro como otro, no desde la equivocidad de lo absolutamente Otro, sino desde lo análogo. No es entonces equívoco, como lo absolutamente exterior, ni tampoco unívoco como elemento en la totalidad del propio mundo. El Otro que se devela aunque no es completamente entendible, se abre, con el tiempo, a la comunicación histórica, a través del compromiso en el propio trayecto de la liberación.¹⁷³

¹⁷⁰ Dussel, E.; Guillot., D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 8.

¹⁷¹ Cfr. Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 126. 174.

¹⁷² *Ibid.*, 9.

¹⁷³ Cfr. Dussel, E.; Guillot., D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 9.

2.2 La categoría de totalidad, y el núcleo ético- mítico en el pensamiento dusseliano

Lo primero para Dussel es la proximidad, ya que lo originario que se tiene ante el yo es el próximo. Desde su nacimiento, el sujeto tiene enfrente a un próximo, pero al mismo tiempo se enfrenta a una experiencia de lejanía, cuando el pequeño es dejado en su cuna, cuando el amado debe partir a su trabajo; el momento en el que maestro y el discípulo deben separarse.¹⁷⁴ Es en el momento de la lejanía, cuando aparece el mundo de las cosa- sentido que rodean al yo, con un sentido, y no desordenadamente:

“Las cosas-sentido (Zubiri), entes, no nos rodean caóticamente. Forman parte de un mundo (Heidegger). Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido. No se trata del cosmos como totalidad de cosas reales, sino que es la totalidad de entes con sentido. El mundo, podríamos decir, se va desplegando lentamente desde el momento de nuestra concepción. No es lo primero, como lo piensa la ontología. La proximidad es lo primero, anterioridad anterior a todo mundo”.¹⁷⁵

El mundo como totalidad, en Dussel, tiene sustento primigenio en el pensamiento levinasiano. La totalidad aquí, no aparece cerrada sobre sí misma, como en Lukács, donde los sujetos están inmersos en una formación social como una serie de elementos articulados en una totalidad. Hay allí un principio de articulación, que consiste en el modo en cómo los sujetos producen, esto genera una orquestación general que presiona para producir ciertos tipos de sujetos y estructurar los planos de la existencia social. En razón a ello, desde la perspectiva de Luckács, los sujetos están inmersos en esa totalidad y son resultado de ella misma.¹⁷⁶

Para Levinas, como se dijera con anterioridad, la totalidad cerrada sobre sí misma de Luckács constituye algo que puede ser debilitado por un punto más originario de la existencia, esto es, la proximidad conceptualizada como cara-a-cara. Dussel recepta el pensamiento del filósofo lituano- francés en vistas a la dilucidación de la cuestión de la totalidad o la totalización como la reducción del mundo a objetos que se tienen a la mano, y en este mismo sentido, a la instrumentalización del mundo circundante, incluido otros sujetos.¹⁷⁷ En esta concientización de instrumentalización se halla también una salida, un punto de fuga de esa totalización desde la experiencia del cara-a-cara, que constituye un acontecimiento meta-físico entendido como revelación de una otredad sin intención de reducirla a lo mismo, y que excede a la totalidad del

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 40-41.

¹⁷⁵ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 42.

¹⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 42.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 43.

mundo. Ahora bien, en esta recepción acontece el problema y la crítica, ya que para Dussel “Lévinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente”¹⁷⁸, es necesario pensar la otredad en vinculación con la solidaridad, la liberación, la comprensión e incluso la construcción de un nuevo orden.

De esta forma, para adentrarse en la comprensión del pensamiento de la occidentalidad, toma Dussel la categoría levinasiana de totalidad, y la aplica al pensamiento europeo del “yo conquisto”, quienes llevan a cabo un sacrificio del Otro (Latinoamericano y toda la periferia del sistema-mundo) para beneficio de lo mismo (Europeo). Se trata de la negación de quienes están más allá de la mismidad ontológica para defensa de la subjetividad absoluta, en la fabricación del no-Ser para mayor gloria del Ser, en la supresión de otros mundos posibles en pos de un modelo de supremacía: “La totalidad del mundo es el punto de partida; es la experiencia primera; la que está fundando toda experiencia posterior”.¹⁷⁹

En el sistema-mundo hay una dirección hermenéutica de la totalidad, específicamente desde la modernidad. Todo se explica desde los moldes configuradores desde los cuales el sujeto de la mismidad yoica, el sujeto epistémico-ontológico-colonizador se siente seguro. Se habla de una globalidad esférica de sentido, una totalidad cerrada, por lo cual, lo que se encuentra fuera de ella, es el no-ser, no puede ser dicho o comunicado (en términos parmenidianos), constituyendo así, el sin-sentido.¹⁸⁰

Es necesario afirmar que el pensamiento levinasiano en cuanto a la categoría de totalidad no es asumido en su literalidad, ya que la crítica de Dussel se centra ahora sobre lo ético y se aleja de lo ontológico en el desarrollo de la *Ética de una Filosofía de la liberación Latinoamericana*. Esta obra tiene como base la liberación de los Otros oprimidos y excluidos por el sistema occidental, y que según Dussel, tampoco han sido reconocidos en la figura de la alteridad levinasiana. Es así que para Enrique Dussel, el Otro levinasiano, no toma en cuenta a los individuos fuera del sistema occidental.¹⁸¹

En la totalidad, expresa Dussel, hay una tendencia a subyugar todo lo que se presente como diferente, en pos de incorporarlo al precio del despojo radical de todo rasgo de exterioridad a la totalidad. Esta última, siendo sistema, en palabras de Dussel “tiende a totalizarse, a auto

¹⁷⁸ Dussel, E.; Guillot., D. E. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 9.

¹⁷⁹ Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América. Colombia. 1995, 89.

¹⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 16.

¹⁸¹ Cfr. Romero Diaz, V. H., “Enrique Dussel, Lector de Emmanuel Levinas y Karl Marx. Una propuesta para la construcción de una filosofía social en América Latina”, en https://repositorio.uarm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12833/2280/Diaz%20Romero%2C%20Virginia%20Elizabeth_Tesis_Licenciatura_2021.pdf?sequence=3&isAllowed=y, 43, 16/06/2022.

centrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente a incluir intra-sistémicamente a toda exterioridad posible”.¹⁸²

Hay algo que estructura a la totalidad, y es aquí que Dussel convoca el concepto de núcleo ético- mítico configurado por Ricoeur: “las culturas tienen por su parte un 'núcleo ético-mítico', es decir, una visión del mundo que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y los guía éticamente”¹⁸³, en razón a esto, es que debe alcanzarse el nivel icónico y simbólico de aquello que constituye la representación de la base de los pueblos, si se pretende llegar al núcleo cultural de un pueblo.

Dussel, manifiesta una propia imagen en cuanto los diversos núcleos ético- míticos. En *Filosofía de la liberación*, da paso a la dilucidación de seis pilares de lo que denomina grandes civilizaciones: el egipcio-bantú, el mundo sumerio-mesopotámico-semita, la India, la China, el mayo-azteca y el inco-quechua¹⁸⁴, aunque debe decirse que esto se presenta sólo como el inicio de una extensa historia de interacción militar, social, política, económica, cultural de las mismas. El complejo intercambio, junto a la idea de sistema-mundo de Wallerstein, permiten a Dussel pensar un intercambio de bienes simbólicos y materiales que sustentan una significación de la historia no centrada en occidente, una visión de la política y filosófica que no es heleno-céntrica. Expresa Dussel que,

“...ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, la inca, etcétera) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió a otras culturas. Éstas, con cierta universalidad, superpusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas y esta dominación cultural es constatada en la historia en todo su desarrollo”.¹⁸⁵

Ante esta situación, pareciera que la historia se presentara sólo como una sucesión de totalidades que intentan subsumir otras culturas, desde esta visión no habría liberación. Dussel en *Ética de la liberación*, argumenta que hay dos formas generales en la que los núcleos ético-míticos configuran éticas concretas en la vida cotidiana. Por una parte, se desarrollan los *ethos* donde la singularidad del sujeto ético es la forma en que se manifiesta la vida humana. Esto implica considerar al nacimiento como afirmación de la vida, “...y por ello afirmación de la vida terrestre y corporal, donde se concibe la muerte empírica como muerte, pero reafirmando

¹⁸² Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 71.

¹⁸³ Dussel, E. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Ed. Akal, Ciudad de México, 2015, 13.

¹⁸⁴ Cfr. Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, 40.

¹⁸⁵ Dussel, E. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Ed. Akal, Ciudad de México, 2015, 13.

la vida míticamente como resurrección, reproducción o sobrevivencia del sujeto ético.”¹⁸⁶ Este es, en el pensamiento dusseliano, el paradigma de la positividad de la sensibilidad, por lo que se constituyen como ética unitarias de la carnalidad. (Los pueblos egipcio, bantú, mesopotámico y semita).

Y por otro lado, se encuentran las culturas que piensan el nacimiento como negación de la vida, y en sintonía con esto último, la negación de la vida corporal, y el nacimiento de la vida verdadera posterior a la muerte empírica, son estas, las éticas dualistas donde el cuerpo detenta la negatividad y el alma la positividad. (El camino de los pueblos denominados indoeuropeos).¹⁸⁷

Ciertamente, por lo anteriormente expuesto, dichas perspectivas se vinculan con otros elementos ético-míticos. En cuanto a la temática de la historicidad, por ejemplo, puede hablarse de historicidad específicamente sólo en la primera perspectiva en cuanto mantiene apertura a lo nuevo, más allá de los ciclos, por otro lado, en la segundo caso, hay una vinculación de la historia con el eterno retorno, esto es, un tiempo humano cíclico.¹⁸⁸ Una ilustración de esto último, podría hallarse en la concepción política grecorromana, es decir, la idea de las tres formas de gobierno y sus formas corruptas, del ciclo que estas cumplen, presente desde Aristóteles a Maquiavelo.

Lo importante a destacar, más allá de las particularidades de cada perspectiva, es el hecho de que en el primer caso, se habla de núcleos culturales donde reside cierta apertura intrínseca hacia el otro; no ocurre así en el segundo caso, donde se está ante la situación de una totalidad que se cierra sobre sí misma, sin lugar para lo otro.

2.3 Ontología de la Totalidad

Hay un pretendido pensar abstracto, que al mismo tiempo se presenta como universal, monista (en cuanto la apología del ser parmenidiano y la custodia radical de los principios de identidad y de no contradicción), mayéutico (Dussel está pensando en Sócrates), que oculta una cuestión esencial, una ontología de la opresión, y en razón a esto mismo, una antropología y una moral aristocrática de subyugación, es la totalidad cerrada, una lógica que se oculta.¹⁸⁹ La intención

¹⁸⁶ Cfr. Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, 620.

¹⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 620.

¹⁸⁸ Cfr. Dussel, E.; Guillot., D. E. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 16.

¹⁸⁹ Cfr. Dussel, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1974, 260.

dusseliana es su develación, e ir más allá de lo sostenido por Levinas, y su crítica a la totalidad de lo mismo, ya que el filósofo lituano desarrolla su detracción desde la misma lógica del pensar eurocéntrico. Desde la FL, Dussel propone un nuevo pensar, una ontología negativa o una metafísica de la alteridad que supere la ontología eurocéntrica.¹⁹⁰

Si el destino está prefijado, como en el antiguo cosmos griego, si la historia es repetición, hay entonces, una contemplación de lo mismo, donde el yo se constituye como razón última (criterio único de verdad) y juzga a los otros calificándolos de bárbaros, salvajes o infieles, como ocurre con el “yo conquisto” europeo sobre las colonias.¹⁹¹ Es por ello que, según Dussel, no hay un padecimiento de la negación como otro en el pensamiento levinasiano, ya que el punto de apoyo no es la exterioridad radical, sino que se mantiene en la propia lógica eurocéntrica.

Hay una divinización de la totalidad que exige el sacrificio de los otros, en la asunción acrítica del sistema vigente, y que requiere de la colonización del mundo de la vida (sin considerar esto último como una metáfora).¹⁹²

Es así que el mundo totalizante está protegido en su propia mismidad, por ello se cierra sobre sí, y no admite la novedad radical. Hay ciertamente una diferenciación interna entre un lo mismo y un lo otro, pero no constituye el Otro plural de la exterioridad. Es, en definitiva, una diferencia interna que implica y supone la unidad: lo mismo. Por ello el pensamiento crítico vendrá desde el otro siendo Otro, es un pensamiento que no puede escudarse en el centro, ya que de hacerlo significaría su declive como filosofía crítica:

“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, la barbarie, el sin-sentido, las lenguas primitivas, los mundos salvajes. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del centro”.¹⁹³

Si el ser es fundamento mismo del sistema, todo Otro es negado como otro e interiorizado como cosa, así configurado desde el Ser de la totalidad, es decir, desde el Ser dominante. Una parte de la realidad es absolutizada, y todo lo que escape a sus muros de contención es el no-ser, es la barbarie.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Cfr. Dussel, E.; Guillot., D. E. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 13.

¹⁹¹ Cfr. Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 12.

¹⁹² Cfr. Dussel, E., 1492, *El encubrimiento del otro*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2012, 61.

¹⁹³ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 16.

¹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 160.

Dussel lo explica desde quienes, en la filosofía antigua, sostenían al ser como el logos, que como los muros protegen la ciudad, o también en la divinización y confusión de la ciudad greco-romana con la propia naturaleza:

“La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son una y la misma cosa. Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias, sobre otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es, la periferia no-es. Entre los romanos, posteriormente, donde reina el ser, reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. El ser es; es lo que se ve y se controla”.¹⁹⁵

Levinas ve en Heidegger, la consagración de la primacía griega del ser, y la subordinación definitiva de la verdad óptica en lo mismo. Si bien aquel manifiesta la necesidad de abandonar la filosofía que encadena a la persona al ser y a sí mismo (yendo más allá del pensamiento de la identidad), la filosofía levinasiana, no puede constituir, desde el pensamiento dusseliano, una auténtica liberación, ni una FL, ya que Levinas permanece aun filosofando desde el centro, no está en la periferia padeciendo el no-reconocimiento ontológico como sí lo están los latinoamericanos.

En el centro entonces, reside la afirmación de la identidad, al punto de que “lo idéntico se afirma y adquiere seguridad al cercar o exterminar lo alterativo”.¹⁹⁶ Por esto último, es que no hay relación posible con el Otro, con la alteridad, ya que el mismo, en su autoafirmación absoluta, no puede sino dirigirse hacia una dominación alienante del Otro.

El eterno devenir de lo mismo es el síntoma existencial de la totalidad. La repetición constituirá la raíz de la dominación, de allí se nutrirá el paradigma del yo conquisto, el *homo homini* hobbesiano, la voluntad de poder nietzscheana. La dominación de lo mismo sobre lo otro permanece en la verticalidad y en única dirección, desde el opresor hacia el dominador, se gobierna por sí y a partir de sí, negando al Otro que permanece afuera, transformado en no-ser. La totalidad no tolera la distinción, por lo que censura cualquier posibilidad de expresión del Otro, obliga al Otro a ingresar en un sistema que inexcusablemente lo aliena, es un otro “...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”.¹⁹⁷

El Otro poseído por lo mismo usurpa toda forma de exterioridad, la identidad de un pueblo, de una comunidad, para ser instrumentalizada en la posesión de quienes encarnan la totalidad. En esta dinámica de posesión, las periferias, los hijos, las mujeres son alienados por el centro,

¹⁹⁵ *Ibid.*, 21.

¹⁹⁶ Cerutti, G. H., *Memoria comprometida*, Ed. Universidad Nacional de Costa Rica, San José, 1996, 28.

¹⁹⁷ Dussel, E., *Ética comunitaria*, Ed. El Perro y la Rana, Caracas, 2016, 267.

por los progenitores y por los varones, respectivamente. Es importante comprender que para Dussel, en la lógica de la totalidad, no hay una cosificación del Otro proveniente desde fuera, puesto que esto implicaría un reconocimiento de la exterioridad (y un paso diáfano en la lógica de la alteridad), se trata más bien, de una alienación del otro¹⁹⁸ en lo mismo, estando dicha mismidad, en una lógica polarizada entre el dominador y el dominado.

El recibimiento crítico del pensador argentino-mexicano del sistema levinasiano implica, por todo lo dicho hasta aquí, una profunda separación, ya que para Dussel, el filósofo lituano no ha descubierto ni reconocido que el indígena, asiático o africano es el Otro respecto a la totalidad europea, que latinoamérica ha sufrido más de quinientos años la dominación de la modernidad europea. Además, Dussel sostiene una crítica profunda a Levinas, por considerar a la mujer “como pasividad, como interioridad de la casa, como recogimiento del hogar”¹⁹⁹ y finalmente, por no saber responder certeramente por una praxis liberadora, una auténtica política de la liberación.

2.4 La exterioridad del Otro. El Otro como exterioridad y barbarie.

El concepto de exterioridad es asumido por Dussel del pensamiento levinasiano, pero también es receptado de la filosofía de Marx, como más adelante se expondrá. Este recibimiento categorial levinasiano en Dussel se interpreta desde el Otro, que como exterioridad de toda totalidad es libre, aunque dicha libertad no implica solamente las alternativas de elección, sino fundamentalmente la incondicionalidad del Otro que afirma su propio centro con respecto al sistema-mundo. Esto quiere decir que el Otro, en cuanto Otro, siendo centro de su propio mundo (aunque sea un oprimido) tiene la potencia de decir lo impensando, lo inesperado y lo imposible en el sistema. Tiene esto una potencia significativa que es necesario dejar en claro, y es que se es Otro exclusivamente en la medida en que se es exterior a la totalidad. Cada persona, para Dussel, en su ser Otro es libre, pero no se es Otro cuando siendo parte de un sistema se es funcional al mismo. Únicamente es posible descubrir el hecho de la libertad en la incondicional de la conducta del Otro:

“Se es otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en ese mismo sentido se es rostro (persona) humano interpelante. Sin exterioridad no hay libertad ni persona. Sólo en la incondicionalidad de la conducta del otro se descubre el hecho de la libertad, del libre arbitrio. Robinson Crusoe,

¹⁹⁸ En este caso con minúscula puesto que no se trata del Otro proveniente de la exterioridad para el cual se reserva la mayúscula.

¹⁹⁹ Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 8.

de haber nacido solo, no hubiera sido libre sino sólo espontáneo; además no hubiera sido persona, porque la persona sólo se reconoce y se construye como ser humano en la proximidad, jamás en la pura lejanía solipsista. Sería en ese caso un animal cuya racionalidad sería puramente potencial. No tendría mundo porque simplemente nadie le habría dado el sentido a los entes, ni tendría lengua”.²⁰⁰

El Otro siendo interpelación se constituye como exterioridad, como sitio que está más allá de la totalidad, es entonces como el no- ser. Dussel lo ilustra con lo que para los griegos significaban aquellos que estaban más allá del muro de la ciudad, de Grecia o de Anatolia, estos son los bárbaros. Los que están más allá de lo configurado como civilización son la barbarie “nos enseña un autor argentino del XIX que escribió *Civilización y Barbarie*”.²⁰¹ Así es como el yo-conquistado llega a América y exterioriza un cuestionamiento: “¿El indígena es un ser humano?”.

El yo conquistado (*ego conquiro*), desde la perspectiva dusseliana, ha pensado en el indígena como un sin sentido, al que hay que otorgar significado, es así que recibirá su ser de la civilización, y estando dentro de la ciudad, ya que fuera de ella, habita la barbarie, la negatividad, así la libertad del Otro extra-muros es negada.

Será en la experiencia del cara-a-cara donde será posible reconocer al Otro como límite del propio mundo, esto conduce al reconocimiento de la no unicidad del yo, y de su propia finitud. Al momento que el Otro es visto como otro, más allá de la razón europea, es posible reconocer al Otro como él es. Levinas en este sentido es un filósofo todavía europeo, pero Dussel lo reconoce como posicionándose (nunca del todo) en la exterioridad de Europa.

Es importante notar como el pensador argentino-mexicano, piensa el encuentro con el Otro como un acto de amor, en el que también distingue un “eros de la mismidad” y un “ágape” que escapa a la totalidad. El primero es asociado al “eros platónico”; que termina constituyendo un amor de “lo mismo” por “lo mismo”; mientras que el segundo lo asocia a Agustín de Hipona, quien expresa que hay dos amores; un amor a sí mismo que es el amor de la totalidad y un amor al Otro. Este tipo de amor constituye para Dussel un amor de gratitud y se erige como “el acto supremamente humano: el ser capaz de amar a alguien que está más allá de la totalidad de mi mundo”.²⁰²

Es significativo explicitar que para Dussel el Otro “distinto”, es más allá del sistema que lo define, esto implica que, más allá de su funcionalidad, el Otro es exterioridad a todo sistema.

²⁰⁰ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 66.

²⁰¹ Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América. Colombia. 1995, 121.

²⁰² *Ibid.*, 123.

En este ejemplo, explicitado por Dussel en *Filosofía de la liberación*, puede profundizarse con mayor precisión el sentido de la categoría de exterioridad:

“El chofer del taxi pareciera ser como una prolongación mecánica del auto; el ama de casa como un momento más de la limpieza (...) Pareciera que es difícil recortar a otro ser humano de su sistema donde se encuentra inserto. Es entonces un ente; es parte de sistemas. Sin embargo, hay momentos en que se nos aparece, se nos revela en toda su exterioridad. Como cuando de pronto el chofer del taxi resulta ser un amigo y nos dice, estando nosotros desprevenidos: “¿Cómo te va?”. La pregunta inesperada surgida de un horizonte de entes nos impacta: ¡Alguien aparece en el mundo! Mucho más cuando se nos dice: “¡Una ayuda por favor!”, o - “¡Tengo hambre; déme de comer!”.²⁰³

De la cita anterior se devela el hecho de que ser chofer comprende la definición sistémica que consiste en dirigir el vehículo a su destino, mientras que el rostro del chofer se manifiesta como un ente cuyo significado depende del sistema, del que forma parte. Pero, y he aquí lo significativo, más allá de la definición sistémica y funcional se encuentra alguien y no algo, esto es, se halla alguien trascendente al sistema que lo define como chofer, se encuentra su exterioridad en tanto Otro.

El ser distinto del Otro como trascendente al sistema, es lo más allá de lo ontológico, del mundo, la revelación de la alteridad del Otro ser humano. El Otro nunca es pura apariencia, ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica.²⁰⁴ La exterioridad como ámbito desde donde el otro ser humano se revela, lo hace siendo libre e incondicionado del sistema- mundo de la totalidad, distinto por ello a la exterioridad entendida por Hegel como algo interior a la propia totalidad del ser.

La categoría de exterioridad, tomada del pensamiento levinasiano²⁰⁵, es fundamental en el pensamiento de Dussel ya que, además de lo expresado con anterioridad, “...la aplicará para explicar la relación de dominación y exclusión que experimentan América Latina, África y Asia con respecto a Europa y Estados Unidos.”²⁰⁶ En la FL, la denominada por Dussel “experiencia originaria”, encuentra significado en la conciencia, en el descubrimiento de la realidad de la dominación, y en la dilucidación de los significados de lo que implica el aducir el señorío a los dominadores y la esclavitud a los dominados. Es a partir de 1492, con la expansión y el colonialismo europeo, que la modernidad se configura desde Europa como “centro” de dominación y Latinoamérica como la “periferia” oprimida. Esta situación generó, a nivel

²⁰³ Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América. Colombia. 1995, 61.

²⁰⁴ Cfr. Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 35.

²⁰⁵ Levinas desarrolla una crítica filosófica determinada fundamentalmente en la experiencia de exterioridad absoluta, como prisionero de guerra.

²⁰⁶ Recanati, G. *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 35.

nacional, la aparición de una burguesía nacional y una clase obrera, en la dimensión pedagógica una cultura de dominación y otra periférica, en la dimensión erótica el lugar dado al varón machista y a la mujer oprimida, y en el ámbito religioso, la fetichización en todos los planos.

2.5 Mismidad – alteridad, más allá de Heidegger

La filosofía de la existencia, ciertamente permitió situar, en el desarrollo argumentativo dusseliano anterior a la FL²⁰⁷, la temática central para la filosofía, es decir, el modo de ser del sujeto a partir de la instancia donadora de sentido, esto implica también la crítica de Dussel a la filosofía de la conciencia. Desde la hermenéutica fenomenológica del Dasein, se daba no sólo la superación de la filosofía del concepto, sino que se mostraba como el lugar a través del cual podía manifestarse la temática primera de la filosofía, esto es, la prioridad de la praxis por sobre la teoría, ya que es desde aquella donde puede darse el encuentro original entre el pensamiento y la vida.

La perspectiva abierta en *Ser y tiempo* por Heidegger, otorga el sustento categorial desde el cual Dussel pretende resolver el problema fundamental que se planteó, esto es, la recepción positiva de la realidad humana tal cual ésta se presenta en su singularidad. Alega el filósofo mendocino:

“La praxis reúne entonces en un solo abrazo la totalidad del ser del hombre: se funda en el poder-ser emplazado en la facticidad; es la misma trascendencia en el mundo desde la previa trascendencia del proyecto; es actualidad que permite advenir al poder-ser en una de sus posibilidades. La praxis, la acción es la manifestación de la actualidad del ser del hombre”.²⁰⁸

Ahora bien, Dussel se ubicará heideggerianamente en posición de clarificar aquello que funda la praxis haciéndolo desde la comprensión del ser, de esta forma Dussel tensionará el momento antropológico- ético implicado en la analítica de la existencia en pos de interrogar la relación heideggeriana entre ser y pensar. De esta forma la crítica de Dussel a Heidegger se traduce en que para este último la comprensión existencial está bajo el comando del ámbito dador de sentido, pensado ahora desde el acontecimiento apropiador, esto es, desde la mismidad originaria, desde allí se funda la comprensión intramundana.

²⁰⁷ Cfr. Dussel, E. *El dualismo antropológico de la cristiandad*. Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 62.

²⁰⁸ Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 95.

Se produce un corrimiento de la dimensión ética en favor del análisis ontológico heideggeriano, y es, según Dussel, a lo que hay que prestar atención. Para el pensador argentino-mexicano, está claro que en cualquier reflexión ontológica hay una dimensión política, en razón a esto es que “traslada las categorías éticas y ontológicas a un discurso geopolítico, solo así adquirirá sentido una ética de la liberación”.²⁰⁹

La ética levinasiana, es la que media en la discusión de Dussel con la ontología de Heidegger, ya que es Levinas, el que permite a Dussel establecer un quiebre teórico. Por medio de la recepción crítica que este último hace de las categorías de otro y exterioridad, se consigue superar aquel sentido totalizador del mundo heideggeriano. Aunque dichas categorías, adquieren a partir de Dussel, un sentido específico, en cuanto este último, indaga el método adecuado para la FL, que sea propicio a la alteridad, cuestión que no está manifestada en el desarrollo de la filosofía de Levinas. Es necesario para Dussel, avanzar afirmativamente hacia la realidad del otro (histórica, cultural, y política).²¹⁰

Heidegger expresa un “más allá” del mundo técnico del sujeto y del objeto, una “apertura ante el misterio, una “serenidad ante las cosas”. El estar en un orden ontológico, en la comprensión de lo que abarca la totalidad, es estar en un determinado logos. La apertura ante el misterio, y la serenidad ante las cosas no se cierra en un horizonte interno, hay apertura fuera del horizonte. Aquí es necesario comprender que lo que hace que el horizonte sea horizonte es la razón por la cual este se sitúa más allá del horizonte aún no experimentado “...y ese ámbito más allá de lo ontológico, Heidegger lo llama Gegnet (el ámbito), un cierto ámbito que está más allá de lo ontológico, es algo distinto que el simple horizonte”.²¹¹

Dussel expresa que Heidegger considera superado lo ontológico pero desde “lo mismo”.²¹² No se logró poner el nombre propicio a este ámbito, y por tal razón, la reflexión heideggeriana va cayendo en una confusión radical, porque hay aún, una experiencia de la totalidad como irrebasable, a pesar de la intención de Heidegger, sigue encerrado en ella.²¹³

²⁰⁹ García Ruiz, Pedro “La filosofía de la liberación 1969–1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel”. Citado en *Revista Estudios, Filosofía práctica e Historia de las Ideas*, 2001, 48.

²¹⁰ Cfr. Dussel, E.. *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1974.

²¹¹ Dussel, E.; Guillot., D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 22.

²¹² Cfr. *ibid.*, 16.

²¹³ Cfr. *ibid.*, 22.

2.6 El ego conquiro y la dialéctica de la dominación

El *ego conquiro* se configura en el contexto de la conquista y colonización de América y con la intención de someter y “civilizar” al otro. El equivalente a “civilizar” es “occidentalizar” al que no está “occidentalizado”. La conquista del Nuevo Mundo constituye el descubrimiento de un mundo desconocido y también un encuentro cara-a-cara con quien era “desconocido”.

El encuentro y la conquista del Nuevo Mundo, es un hecho que consiste en “descubrir” dicho mundo, tanto el territorio como los que lo habitan. Es un descubrimiento de un mundo desconocido y también un encuentro cara-a-cara con el habitante “desconocido”. Este encuentro implica también una exploración-búsqueda, es decir, el deseo de conocer o “reconocer” lo ya conocido. En este sentido, se puede establecer una especie de tensión entre “descubrir lo desconocido” y “descubrir lo ya conocido”, ya que Colón al descubrir el Nuevo Mundo, interpreta y lo ve como lo conocido, lo descubre como Asia o el “mundo asiático”, tiene conciencia de haber develado una región de Asia al este del Quirsoneso. Así surge la invención del “ser Asiático” de América: “...el 'ser asiático' de este continente, sólo existió en el 'imaginario' de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió política y oficialmente en Europa la puerta al Asia por el Occidente”.²¹⁴

Una forma de expresión de lo asiático es lo que los “descubridores” decidieron identificar, se trata entonces de una “ontología de lo asiático”, ya que aquello que observaban como distinto se transforma en universal desde los parámetros del imaginario del europeo renacentista. Lo que se ha “descubierto”, sólo puede ingresar en aquello que se denomina “el ser asiático”.

Siguiendo la argumentación dusseliana, América no es “descubierta” como algo que se presenta distinta, esto es, como el Otro, sino más bien, como algo pasible donde lo mismo se proyecta, por lo que no se trata de la manifestación del Otro, sino la proyección de lo mismo, el encubrimiento del Otro. El ego moderno, se manifiesta en la visión europea en cuanto ha constituido a otras culturas, mundos y personas como objetos, como lo “arrojado” ante los propios ojos, es así que “...lo cubierto ha sido des-cubierto: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente encubierto como Otro. El Otro constituido como lo Mismo”.²¹⁵

Hay un discurso unilateral que se produce en el encuentro cara-a-cara, es una elaboración que el conquistador efectúa con el futuro conquistado que, funcionando finalmente como una declaración de sometimiento, el potencial conquistado tendrá que aceptar. Es un movimiento

²¹⁴ Dussel, E. 1492, *El encubrimiento del otro*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2012, 38.

²¹⁵ *Ibid.*, 46.

unilateral que el *ego conquiro* declarará imperativamente a través de las condiciones de diálogo cuyo efecto derivará en el sometimiento del conquistado. El *ego conquiro* que somete al indígena, lo hace por la violencia, y la expresión directa de dicho ego será la figura del descubridor-explorador. El conquistado sufre una transformación desde una vida autónoma hacia una existencia de estar sometido a la promoción de la libertad propia del mundo colonizador, que ingresa al conquistado a la “civilización”, donde aquel encuentro cara-a-cara se convierte en des-encuentro, en desprecio: “...un comportamiento que va a perjudicar la libertad de acción del conquistado y que lesiona el entendimiento positivo de sí mismo”.²¹⁶

Bartolomé de las Casas, sostiene Dussel, es quien ha expresado con mayor claridad que es por causa del oro, de la plata, y por el pretender coronarse con relativas riquezas, que los indígenas fueron subyugados y reducidos a los estados de servidumbre más crueles.²¹⁷ Los dominados se someten entonces a la subjetividad del dominador, quien ve a aquellos como sin alma, salvajes y por tanto, con necesidad de ser “salvados” y “civilizados”. Hay entonces proyectos que fueron y que son capaces de ubicar al sujeto como mediación de los mismos. En este sentido expresa Dussel que “...América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como entes o cosas desde su fundamento”.²¹⁸

El descubrimiento como encubrimiento del otro se enmarca paradigmáticamente en la praxis de dominación, la cual expresa lo que el conquistador tendrá que hacer para someter al conquistado. Aquel ve a este último como mero animal y objeto para sí, no vio personas más que a sus pares europeos. La praxis, como objeto de la práctica, es la relación sujeto-sujeto, distinto de la *poiesis* que implica la relación sujeto- naturaleza. En la conquista hay una praxis de dominación en la cual se solidifica una totalidad injusta, y que además, contendrá la necesidad de una praxis de liberación, metafísica y transontológica (como más adelante se expondrá), por la cual se ponga en cuestión al sistema realmente²¹⁹ (no sólo teóricamente).

La “racionalidad” del *ego conquiro* tensiona con la “irracionalidad” del conquistado, esto fue posible por el desarrollo paradigmático de la praxis de la dominación, por la cual el conquistador sustenta la “naturalidad” del sometimiento, supone una irracionalidad que le impide al conquistado desarrollar la aptitud de vivir vinculado a la ley natural de la razón, por

²¹⁶ Honneth, A., *La sociedad del reconocimiento*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, 160.

²¹⁷ Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995, 93.

²¹⁸ *Ibid.*, 93.

²¹⁹ Por el camino de la praxis, la metafísica dejará de ser contemplativa, y conducirá a enmarcar un proceso de liberación en todas las dimensiones posibles de la relación sujeto-sujeto: hermano-hermano, varón-mujer, padres-hijos, ser humano- Absoluto, respectivamente, un proyecto liberador en la política, la erótica, la pedagógica y la arqueológica.

lo que sus formas de vida necesitan orientarse por el camino de la razón y la civilización occidental.

El *ego conquiro* les otorga a los conquistadores la justificación del “derecho” no sólo de apropiarse de las personas, anulando al otro, sino también de los territorios que estas poseen, ya que dicha posesión estaba enmarcada en un estado de naturaleza, no vinculada a la ley natural. Se requiere imprimir en los conquistados una forma de ser, porque este debe transmigrar de un estado de naturaleza a la razón occidental, que deben necesariamente aceptar, aunque para el conquistador la irracionalidad en el conquistado estará siempre, más allá de la formación brindada a estos en cuanto costumbre, religión y cultura; podrá adquirir cierto estado de razón, pero no lo necesario para ser ciudadano.

Además, el conquistado deberá su nueva forma de ser al conquistador, por tanto, además del sometimiento, deberá responder a esa “gracia otorgada” con trabajo, aunque teniendo presente que el sometido recibe mucho más de lo que merece, el trabajo no tendrá una justa retribución. En la práctica, hay un trato de “racionalidad diferenciada”²²⁰ por la cual hay una situación de merecimiento a ser subyugado.

La conquista es el peor acto, y en la perspectiva dusseliana, la maldad moral es expresión de la praxis dominadora como dominadora, “es la praxis que hizo del indio una cosa y que después le encomendó cultivar su tierra, mientras él se cruzaba de brazos”.²²¹ Aunque además de ser praxis, hay un *ethos*, esto es, un conjunto de actitudes que se circunscriben en una totalidad y se expresan en la actividad, en este caso, el *ethos* dominador. Para dejar en claro este último concepto, Dussel expone el primer libro, del primer título, de la primera ley, de las Leyes de Indias y muestra lo que el rey dice de sí mismo:

"Nos, por la gracia de Dios, hemos recibido el señorío sobre estas (...) para enseñar el Evangelio (...) Yo, el Rey. He aquí un hombre que se siente realmente señor de otros hombres y aunque se da cuenta también de la ambigüedad de su papel se cree único y bendecido por la divinidad. Tenía también problemas de conciencia, pero la 'aquietaba' fácilmente".²²²

El odio al Otro, conlleva su negación, así da inicio el *ethos* de la dominación. La confianza en la palabra del Otro, el conquistado, el pobre, el pueblo, no es posible, ya que no se espera nada de allí, no se espera su liberación, puesto que, si esta última se efectuara, significaría la

²²⁰ McPherson, C. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, 241.

²²¹ Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995, 165.

²²² *Ibid.*, 50.

aprobación de un nuevo sistema que deja anulado el anterior. Por lo que el *ethos* de la dominación se expresa en odio, desconfianza y desesperanza del Otro.²²³

Las consecuencias políticas del sometimiento provocado en la conquista, será la producción y el desarrollo de la dialéctica centro-periferia, donde Europa, específicamente España, comienza a tener, a raíz de la conquista, una visibilidad que antes no tenía, pasando a constituir el centro del mundo, y por tanto las personas subyugadas y sus tierras comenzarán a formar parte de la periferia. La conquista, ofreció a Europa un horizonte político, económico y cultural que le permitió sostener y desarrollar un modelo de dominación hegemónica²²⁴. Esto explica el proceso de configuración de la subjetividad moderna, que implica una forma de pensar el mundo, desde una perspectiva ideológica y ontológica que lleva a imprimir en el otro una forma de pensar y ser.

El conquistador, como consecuencia del *ego conquiro*, se despliega en la realidad como amo y señor. España deja, de alguna forma, su no-ser, su situación de insignificancia, y desarrolla su ser conquistador, por lo cual el victimario se constituye en un sujeto que pasa a ser el “centro del mundo”. Es de hacer notar, que no hay conciencia en el victimario de su ser subyugador.²²⁵ La particularidad del victimario que arriba a América, aspecto que resalta Dussel, estriba en que este era víctima en su lugar de procedencia, ya que muchos pertenecían a sectores vulnerabilizados de España. Esto permite desarrollar sustantivamente, la idea de que el conquistador experimenta una conversión, a través de la cual, de ser víctima en Europa, pasa a constituirse en victimario, siendo parte de un grupo de elite económica.

El *ego conquiro* constituido como ontológica- existencial, implica una coerción de un ser hacia otro ya constituido en su propio “mundo de la vida”. En la dialéctica de la dominación, el sujeto dominador lleva a la condición de objeto al dominado, considerándolo no-sujeto.²²⁶ Por todo lo expresado hasta aquí, es que para Dussel la modernidad no inicia con Descartes, sino con la experiencia de la conquista, y la figura de Colón como primer moderno, primera expresión del *ego conquiro*. Es en este último que se halla el origen de la formación del *ego cogito*.

La modernidad va construyendo una mitología “irracional hacia afuera”²²⁷, ya que justifica el uso de la violencia y la fuerza en el marco de comprenderse a sí misma como superior y por lo

²²³ Cfr. *ibid.*, 166.

²²⁴ Cfr. Dussel, E., & Ibarra Colado, E., “Globalization, Organization and the Ethics of Liberation”, en *Organization* 13, 2006, 495.

²²⁵ Cfr. Pérez Soriano, F., “La idea de alteridad en el pensamiento filosófico de Enrique Dussel. Génesis, constitución crítica y problemática en un mundo global”, en <https://www.ehu.eus/eu/web/estudiosdeposgrado-graduondokoikasketak/-/tesis-perez-soriano-francisco>, 47, 14/04/2022.

²²⁶ Cfr. *ibid.*, 254.

²²⁷ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 16.

tanto, obliga consecuentemente a “civilizar” a aquellos que considera que se encuentran en un estado de condición de inferioridad, haciendo uso de la “falacia desarrollista”, por la cual se piensa que civilizar al indígena ayudará a su evolución, por lo que el desarrollo pasa a ser el método propio de la colonización. Posterior a la conquista, y en la nueva configuración del sistema- mundo, la falacia desarrollista alimentará los modelos económicos desarrollistas, en el marco de una alienación económica mundial y nacional, por la cual se mundializa la idea de hacer creer que “el origen del subdesarrollo es el hecho de que los países atrasados no imitan el modelo de los países desarrollados”.²²⁸

Dussel, explicita la necesidad de dejar en claro el problema del eurocentrismo en la filosofía de Hegel, y es que en esta última se desarrolla una relación entre el antiguo mundo y el nuevo mundo, y precisamente es en ese vínculo que el nuevo mundo es puesto en condiciones de inferioridad. En la filosofía hegeliana²²⁹, la Historia llega su fin precisamente en Europa, y Asia constituye su inicio, (que no la exenta, a esta última, de salir de su “inmadurez”). Evidentemente, por lo dicho antes, América y África no “son” parte de la historia mundial, lo que conlleva a la anulación de los países y de las personas, están excluidos de la historia, quedando sólo Europa como centro y fin de la historia. El nuevo mundo, desde la filosofía hegeliana, lo constituye la cultura germana (también la europea), y la expresión de la totalidad, por tanto, significa desembocar en la filosofía del Espíritu, sistema hegeliano que sustenta filosóficamente a los europeos en el “derecho” de imponer su totalidad a los países considerados inferiores.

En la negación del mito civilizatorio y de la falta de culpa en la violencia moderna, se abre paso a la perspectiva de reconocimiento por la cual adviene la conciencia de una praxis sacrificial fuera de Europa (aunque también dentro), siendo posible ir más allá de las limitaciones paradigmáticas inherentes a la “razón emancipadora”.²³⁰ Esta última requiere ser superada por una “razón liberadora” al momento de develarse el eurocentrismo de la razón ilustrada, y los fundamentos que sostienen a la ya denominada falacia desarrollista del proceso de modernización hegemónico. Señala Dussel:

²²⁸ *Ibid.*, 176.

²²⁹ Según Leopoldo Zea, “Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción, o asimilación (...) En este sentido nuestra filosofía de la historia es su antípoda, empeñada como lo ha estado en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena. El sujeto abstrayéndose de una realidad que no quiere aceptar como propia, y el objeto, la propia realidad, como si fuera algo ajeno al sujeto que en ella está inserto”. Zea, L. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, 20.

²³⁰ Cfr. Recanatí, G. *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 119.

“Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración, cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica)”,²³¹

Un proyecto de liberación mundial se hace necesario, donde la realización de la modernidad no se hace efectiva en el pasaje de la potencia de la modernidad al acto de la modernidad europea, sino que la realización ahora consiste en un camino trascendente, “donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora”.²³²

Este proyecto de liberación mundial es trans-moderno²³³, es efectuación de lo imposible (esto desde la perspectiva dialéctica de la modernidad sola, encerrada en sí misma), y es debido a ello que cabe el término de co-realización solidaria. Conlleva, además, la aplicación del método analéctico, que no consiste, como se verá más adelante, en la negación de la negación (pura negación), sino en la incorporación desde la Alteridad.²³⁴

2.7 Metafísica de la Alteridad como ontología de la negatividad

La experiencia de la totalidad desde la cristiandad colonial se expresa en el otro, el indígena, como nada. Dussel también identifica otro proceso histórico donde hay un Otro, en el momento en que el criollo aristócrata, hacedor de la revolución de 1809-1810, se instituye como “sub-dominador”, ese Otro será también la nada, es la nadificación del Otro como otro en la totalidad.

Desde esta perspectiva, es que Dussel plantea analizar la propia realidad histórica latinoamericana. El abordaje analítico de la experiencia original del pensar latinoamericano ya no puede ser sostenido desde una perspectiva aristotélica, expresa el filósofo argentino-mexicano, donde el alma, es todas las cosas; tampoco desde la visión marxista²³⁵ del “yo ante

²³¹ Cfr. Dussel, E., “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2000, 30.

²³² *Ibid.*, 30.

²³³ Concepto que se desarrollará con mayor profundidad más adelante.

²³⁴ El proyecto mundial de liberación de la alteridad negada, homónimamente significa un proyecto de liberación en todas las dimensiones: liberación política, ética, económica, erótica, ecológica, religiosa.

²³⁵ Es menester aclarar, que a largo de su itinerario intelectual, Dussel tendrá giros profundos respecto a la filosofía de Marx. Tal es así, que durante su exilio en México (a mediados de la década de los setenta del siglo pasado), éste realiza una sistemática lectura de la obra teórica de Marx que lo conduce a una interpretación novedosa de las cuatro redacciones de *El Capital*. De esta forma, desde la mirada del filósofo mendocino, la obra maestra de Karl Marx se revela no sólo como un tratado de economía, sino antes bien, como uno de antropología y ética. Para Dussel, Marx deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente. Este trabajo, no abordará estos aspectos en profundidad, puesto que escapan a los objetivos de la presente investigación.

las cosas como productor en la relación técnica del trabajo”²³⁶, se trata aquí de otra experiencia radicalmente distinta, esto es, el cara-a-cara, rostro-ante-rostro.

Dussel, en este punto, recurre a una experiencia bíblica, aunque vale aclarar, no lo hace buscando una visión teológica, sino más bien antropológica-filosófica. Se trata de la experiencia de Moisés, relatada en el libro de Éxodo. Moisés estaba en el desierto, no en un desierto vacío, ni despreciador del cuerpo o ascético, es el lugar constituido como condición de posibilidad de oír la voz, aunque no de ver la “llama”. Esto último es lo que Moisés veía, allí finaliza su experiencia visiva, pero al mismo tiempo es donde iniciaba lo esencial. La llama es lo que simboliza el rostro del Otro manifestado en el mundo como un ente, aunque lo que se observa como rostro del Otro es donde finaliza la propia vista y donde comienza el misterio del Otro como otro. Moisés oye una voz que lo nombra no en abstracto sino en concreto, por su nombre, no como un hombre universal, sino como un hombre libre, histórico. Este llamado no es posible en la *fysis*, sostiene Dussel, ya que no hay libertad en la totalidad de la mismidad, por lo que no lo hay ni en Platón, Aristóteles, Hegel o Nietzsche.²³⁷

La visión finaliza en el rostro del Otro, dado en aquella llama, y desde el cara-a-cara con Dios se oye una voz, una palabra. La contigüidad de la experiencia es indicada por el cara-a-cara, donde no hay razón, debido a que no hay mediaciones en el cara-a-cara. Esto es explicado por Dussel en razón de la experiencia sintética de preguntarle en profundidad a alguien con quien se vive en la cotidianidad: ¿quién eres?, esta pregunta se constituye como apertura ante el misterio, “se abre la propia libertad y se es arrebatado de la onticidad y se expone ante él como incondicionado”.²³⁸ La pregunta: ¿quién eres?, como experiencia concreta, es lo que Heidegger pretendía describir, sostiene Dussel, con las expresiones “serenidad ante la cosas”, la superación del horizonte ontológico.

La palabra que se oye supera lo visto, puesto que el que habla no muestra imágenes de sí, sino que personalmente se presenta en la palabra, se escucha como lenguaje, se revela como exterioridad, por ello la presencia del Otro, no se contempla como esencia inteligible, sino que se oye como lenguaje. Se escucha la voz del Otro que muestra una dimensión pedagógica de sentido histórico dirigida a la acción ética y política de la liberación: “...escuchó una voz del Otro que pedagógicamente le hizo descubrir el sentido del acontecer histórico: 'He visto la

²³⁶ Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995, 23.

²³⁷ Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 24.

²³⁸ Cfr. Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995, 24.

miseria de mi pueblo que habita en Egipto. He escuchado el clamor que le arrancan sus verdugos. Estoy resuelto a liberarlos (*lehatsiló*) de los egipcios”.²³⁹

Es así que la experiencia hasta aquí descripta como apertura de la propia libertad, apertura ante el mismo, es lo que Dussel denomina metafísica, porque va “más allá” (meta), y más allá del horizonte de la *fysis* (física). Meta-física que no tiene vínculo con la metafísica de la modernidad, ya que la metafísica heideggeriana (la metafísica del sujeto), la ontología hegeliana son producciones modernas que nacen desde Wolff y Leibnitz como logos que comprende al ente.²⁴⁰ Ahora se trata de la metafísica como ontología de la negatividad de lo “mismo”, ya que el logos queda en el propio mundo imposibilitado de ir más allá, por lo que el logos que trasciende, será “análogos”, esto es, un más-allá-del-logos, y por ellos ana-logía.

Se trata entonces de la configuración de la metafísica de la alteridad como contradiscurso de la filosofía modernidad eurocéntrica, un más allá del “horizonte del ser occidental, blanco, machista, burgués que domina el mundo a comienzos del siglo XXI”²⁴¹. Un más allá de aquel “yo conquisto” como promulgador del *ego cogito*, de la razón instrumental que ha subyugado y oprimido cultural y políticamente desde 1492. El filósofo mendocino expresa que

“desde este momento, para justificar el saqueo y explotación de nuestros recursos, debieron comenzar negando la humanidad del indígena y justificar el uso de la guerra y la violencia para superar los obstáculos a la misión civilizadora colonialista sobre los pueblos sometidos. Fue una línea discursiva construida con los aportes filosóficos de la mayoría de los filósofos europeos, como Ginés de Sepúlveda, Kant y Hegel”.²⁴²

Se compone una argumentación metamoderna que proyecta la liberación del mundo oprimido. No se ignora el núcleo racional de la modernidad, más bien se defiende el fin de la dominación geopolítica de los países imperialistas:

“Esa filosofía se articula a la reflexión sobre la necesidad de la formación cultural e ideológica y sobre la praxis estimulante para el desarrollo de movimientos sociales de los sectores empobrecidos, discriminados, marginados de cualquier posibilidad de acceder al poder político y de salir de las condiciones de miseria que les son propias, como consecuencia de la concentración de riquezas en unas pocas manos y de la dinámica cada vez más excluyente de la restringida democracia política”.²⁴³

²³⁹ Éx. 3, 7-8. Citado en Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

²⁴⁰ Cfr. Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 24.

²⁴¹ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 43.

²⁴² Arteta, R. C. “Plenitud de la metafísica de la alteridad”, en *Revista Amauta*, 25, 2015, 200.

²⁴³ Cfr. *ibid.*, 200.

En la metafísica de la alteridad, el Otro no puede ser percibido desde la identidad de lo mismo, ya que dicha identidad se queda sólo con la diferencia en la Totalidad, por lo que el Otro no puede ser “diferente”, debe ser nombrado de otra forma, aquí Dussel utiliza el término “distinto”, ya que la diferencia es expresión de una unión primera, en cambio lo distinto amplifica el ámbito yendo más allá, puesto que lo dis-tinto es lo Otro como persona, que siendo libre no es producido por lo mismo, por lo idéntico. Siendo que persona viene de “per-sonare”, etimológicamente detenta un significado adecuado ya que siendo “lo que suena”, corresponde a la voz y a la llegada del Otro en nosotros, ya que el Otro no irrumpe como lo visto sino como lo oído.²⁴⁴

Es importante expresar en este punto cómo Dussel contrapone la dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz con la de luz-ojo-visto. Para ilustrar esta contraposición acude nuevamente a un texto bíblico, no para sustentar su argumentación teológicamente sino para sostenerla desde una práctica filosófica. “El que tenga oídos para oír que oiga”²⁴⁵, cita Dussel argumentando simultáneamente que no se dijo “el que tenga ojos para ver que vea”, aquello hace referencia a otra experiencia del ser que ya no es física sino de vinculación de alguien con el Otro.²⁴⁶ Aquí se vuelve necesario oír la voz del Otro, y es también donde el logos alcanza su límite, por lo que debe darse paso a lo que Dussel denomina “fe metafísica”.

Esta no fe, no se corresponde con la fe racional kantiana en relación al *noumenon*, tampoco con la fe de Jaspers, ni con la teológica:

“Más allá de la fe racional por lo noumenal kantiano y del saber absoluto de Hegel se abre el ámbito de la fe metafísica o ética que es con-fianza (cum-fi-des: con-fe) en el Otro como otro, más allá del horizonte de mi mundo, de la comprensión como Totalidad subjetual egótica”.²⁴⁷

Se trata entonces de una fe meta-física comprendida como el dominio que la razón ejerce sobre sí misma al percatarse que ha llegado a su límite, conducida así a con-fiar en el Otro, ya que no se puede escuchar su voz sin la confianza. Este abrirse al otro practica un amor que no se lanza a lo propio, no es tampoco el del bien común sostenido en la totalidad: “es el amor gratuito al Otro como otro”.²⁴⁸

²⁴⁴ Cfr. Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 25.

²⁴⁵ Mt. 13-9.

²⁴⁶ Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 207.

²⁴⁷ *Ibid.*, 148.

²⁴⁸ Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 25.

El otro, en cuanto alteridad de la totalidad, consiste en un no ser, es el más allá del ser, esto es, el bárbaro, el esclavo en la filosofía de Aristóteles, la mujer castrada en las histerias de Freud, el ignorante huérfano en Emilio.²⁴⁹ Más allá del ser, se produce lo nuevo en sentido metafísico, y el advenimiento de un sistema desestabilizador de lo viejo, analógico pero distinto. Más allá de la razón, la exterioridad del otro no puede ser comprendida absolutamente por ningún sistema, no puede ser interpretada desde el sistema en forma completa. A raíz de esto, cuando el otro habla desde sí, devela su exterioridad, su alteridad, que la razón desde sí misma, no podrá escudriñar. Por lo que el otro como otro permanece en el misterio, algo que no podrá ser abatido por la razón hegemónica instrumentalizadora.

La metafísica de la alteridad busca entonces trascender la totalidad, superando la ontología desde la exterioridad y por medio de la prerrogativa ana-léctica: “Acercarnos al Otro como tal es un aproximarse, acortar la distancia que nos separa”.²⁵⁰ Aunque, debe decirse, la aproximación, no tiene el objeto de tomar al Otro como cosa (proxemia). La aproximación, como acercamiento respetuoso al otro, es anterior a toda dominación totalizadora: “se trata no de 'lo Mismo', ni siquiera de 'lo otro' como di-ferencia óptica en 'lo Mismo'; se trata de 'el Otro' que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa”.²⁵¹

La alteridad, que está más allá de la ontología, trasciende también el sistema moral valedero para la totalidad, la proximidad del rostro del Otro se revela más allá de la mismidad totalizadora.

Pensar filosóficamente en América Latina, implica ser consciente de que la teoría surge de la praxis latinoamericana, de un mundo histórico y cotidiano concreto. A través de la metafísica de la alteridad, se toma conciencia de la necesidad de un proyecto filosófico latinoamericano liberador, distinto del europeo. Es así que

“...la categoría de alteridad o exterioridad que da su pleno sentido a la palabra 'pueblo', (...) no es sólo la masa o multitud alienada por el sistema (y en este sentido tendría razón Hegel al decir que es materia pura), sino, y esencialmente, exterioridad del sistema y punto positivo de apoyo en su historia distinta de un nuevo sistema construido por un proceso de liberación analéctico”.²⁵²

La metafísica de la alteridad sostiene una apertura al Otro como otro, la posibilidad de escuchar su voz y la revelación de un Otro como otro que yo. Ese Otro como otro es “nada” para el

²⁴⁹ Cfr. Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 66.

²⁵⁰ Sánchez, Esteban-Gabriel, “La Alteridad en el Pensamiento Descolonial de Enrique Dussel”, en *Anduli*, 20, 2021, 66.

²⁵¹ Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 123.

²⁵² Dussel, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, 228.

propio mundo, debido a que no hay sentido para él como otro, ya que, de tenerlo, se habría anexado a la propia totalidad de sentido. Así, lo nuevo sólo puede surgir de la nada, el Otro como otro es nada, y la nada es la libertad del otro afirmada en él, pero nombrada negativamente (nadificación) en la totalidad.

El yo solipsista, es un yo solitario, de allí no puede surgir lo nuevo. El *ego cogito* con el tiempo desecha la idea infinita de Dios con la que Descartes partía argumentativamente. El sabio es ahora el que se constituye como supremo, es el ser humano de la totalidad, el que da por conocido dicho sistema totalitario, y en razón a esto, el que está fuera de la totalidad es el no-ser parmenidiano.²⁵³ Si el no-ser se proclama como siendo, se constituye como falso, y requiere diligentemente el advenimiento de un héroe que elimine a ese Otro que está en lo falso. Es así que los que son vistos como héroes dentro de la totalidad son hombres que han matado a otros hombres,

“porque el bárbaro está afuera, no-es para el griego, que es la civilización y no la barbarie. Ahora comprendemos el estatuto ontológico de las colonias, y al mismo tiempo América latina cobra un sentido con respecto a Europa, EE.UU. o Rusia. Y somos ya todos nosotros. Lo que está afuera del ser no es nada. En mi ignorancia sé que nada valgo (Martín Fierro). Pero ¿quién le enseñó a Martín Fierro que nada vale? Los que dominan la totalidad. Si Fierro descubre un día que vale algo, entonces, comienza la guerra. O Martín Fierro vuelve a valer nada o, si vale algo, si tiene conciencia de su valer, o matan a Fierro o Fierro mata al comisario. En la totalidad no hay otra solución”.²⁵⁴

Se trata de saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro, desde la negatividad ontológica, y asumiendo el traslado de la ontología a la transontología, a lo que está más allá del ser, el otro.

2.8 Fundamentación dusseliana del método analéctico

En primer término, debe afirmarse que el método dialéctico, que busca superarse, responde a la tradición del pensamiento occidental, ya que se identifica con una trayectoria radical, dirigida a lo que las cosas son. La dialéctica implica traspasar múltiples horizontes en pos de llegar a aquel fundamento que no se demuestra, sino que se “muestra” por ser lo supuesto sin supuestos, por lo que, en definitiva, el último fundamento al que es posible arribar dialécticamente es el ser que estructura la totalidad ontológica de la propia cultura.

²⁵³ Cfr. Dussel, E.; Guillot., D. E *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 27.

²⁵⁴ *Ibid.*, 28.

La totalización del ser corresponde al último horizonte de la dialéctica, donde la diferencia sólo es entendida como la diversidad posible siempre dentro de lo mismo. La dialéctica totaliza, configura sistemas cuyas partes permanecen vinculadas, en interdependencia clausurada, posicional y codeterminante.²⁵⁵

En el contexto del pensamiento latinoamericano, Dussel sostiene argumentativamente la metodología cuyo objetivo está explicitado así:

“Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (...) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético o alterativo”.²⁵⁶

El método analéctico tiene como rasgo característico, que se trata de un método no prioritariamente teórico, sino profundamente ético, por lo que esto exige una opción práctica histórica de liberación anterior a toda teorización. Implica, además, pensar y señalar el hecho humano y real por el que toda persona, grupo o pueblo está más-allá del horizonte de la totalidad. El movimiento analéctico se dirige hacia una apertura al ámbito metafísico, “...su categoría propia es la de exterioridad, la exterioridad del otro; su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción”.²⁵⁷

Este método, en el pensamiento dusseliano, es el que permite una filosofía profunda y radicalmente nueva, ya que se produce desde la exterioridad periférica, desde el no-ser del oprimido por el sistema, esto es, desde el pobre, es la diáfana posibilidad de salir de lo “mismo”.

Ana-léctico implica que el lógos proviene de más-allá, una palabra que interpela como primer momento, más allá del mundo, y que constituye el punto de anclaje del método dialéctico. Si bien el movimiento que transita de un orden a otro es dialéctico, el punto de partida es el Otro como oprimido.²⁵⁸

Esto último puede ilustrarse de manera tal que, si un sujeto permanece en un horizonte determinado y avanza hacia un segundo, y desde allí a un tercero, ese crecimiento es dialéctico, pero en cambio, si el Otro es el punto de apoyo para cada movimiento de crecimiento, entonces el sujeto se desplaza en función de la recepción y la interpelación de Otro. En relación a ello, el filósofo mendocino sostiene que

²⁵⁵ Cfr. Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995, 52.

²⁵⁶ Dussel, E. “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, por O. Ardiles y otros. Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, 118.

²⁵⁷ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 186.

²⁵⁸ Cfr. Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995, 53.

“el método ana-léctico surge desde el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación”.²⁵⁹

En el camino de dilucidación del método analéctico, Dussel destaca la crítica que Schelling realiza a Hegel en tanto que el primero expresa que la existencia de una cosa no es solamente cognoscible, sino que en favor de la verificación es necesario tocarla sensiblemente, por lo que esto da cuenta de que hay algo exterior a aquella totalidad hegeliana de la razón, y que puede darse a conocer por revelación. En este sentido es que Schelling sostiene que cuando alguien se revela muestra una verdad que se encuentra más allá de la razón, esto ciertamente no implica la irracionalidad, “sino que es supremamente racional porque indica el origen al cual la propia razón no podrá llegar”.²⁶⁰

La razón no puede llegar hasta donde el Otro se revela, esto es, hasta su libertad. Si bien Schelling plantea esto en relación con el absoluto, permite vislumbrar que la exterioridad del Otro es real más allá del sistema configurado por la racionalidad y que es instancia de revelación de algo nuevo. En este camino de dilucidación del método analéctico, Dussel también señala a Kierkegaard como el filósofo que piensa que hay un Otro que revela, aunque también lo piensa como el Absoluto (de la misma forma que Schelling). Kierkegaard argumenta que solamente después de la crítica al sistema ontológico como sistema de comprensión de la verdad, es posible la apertura al Otro y la creencia en su palabra.²⁶¹

La cuestión está en que tanto Kierkegaard como Schelling, han pretendido ir más allá de la totalidad ontológica hegeliana (por medio de la revelación y en pleno siglo XIX), es así que Dussel ha intentado, según él refiere, hacer lo propio con Hegel y Heidegger, esto es, ir más allá de la totalidad racional hegeliana y de la totalidad existencial heideggeriana. Ciertamente Levinas reacciona contra estos últimos, acusándolos de afirmar con exclusividad la totalidad, siendo que más allá se encuentra todavía el Otro, pero, y he aquí el aspecto crucial a tener en cuenta, el Otro levinasiano es un otro pasivo, “que no llega a ser mujer libre; él piensa todavía al hijo del padre por la mediación de la mujer”²⁶², por lo cual el hijo estaría destinado a ser lo

²⁵⁹ *Ibid.*, 236.

²⁶⁰ *Ibid.*, 237.

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, 238.

²⁶² *Ibid.*, p. 238.

mismo que el padre. No hay una pedagógica, ni una política, tampoco nunca pensó que el Otro pueda ser un asiático, un indígena o un africano.

Por esta razón, sostiene Dussel, el método levinasiano llega a su límite de forma prematura, es necesario superar a Levinas en razón a que este permanece en una metafísica de la pasividad, e ir más allá de Hegel y Heidegger debido a su ontologización.²⁶³

El rostro del otro, ante el que el yo se sitúa en el cara a cara, ya reconocido por la filosofía levinasiana, está más allá del pensar. El método analéctico “viene de un nivel más alto (aná) que el mero método dialéctico”.²⁶⁴ Este último es, como se dijo, el camino que la totalidad realiza sobre ella misma, desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes.

Se parte entonces desde el otro, desde su palabra y desde su revelación. El método analéctico es el único que se presenta como capaz de ofrecer un proceso de verdadera liberación del otro, del otro que se aproxima desde más allá del sistema pidiendo justicia. Así es como la analéctica es entendida como una erótica, una económica, una pedagógica, y una política que se desarrollan en beneficio de la humanidad del otro, una alteridad que, desde la perspectiva dusseliana, es “la epifanía de una familia, de una clase social, de un pueblo, de una generación, de un sexo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto”.²⁶⁵

La totalidad debe ahora ser negada y superada por el ámbito de lo otro. El sí-al-otro, pensado como el bien supremo del ser humano, significa e implica una eticidad positiva (ignorada esta por el pensamiento moderno de la totalidad que impide la libertad metafísica).²⁶⁶

El sentido originario de la analéctica desde América Latina, implica una metafísica no abstracta, sino fundamentalmente ética y simultáneamente manifiesta en una praxis política, “es la apuesta de la filosofía semita del corazón”.²⁶⁷

El movimiento hacia el pensar analéctico es a contramano del pensamiento nietzscheano, expresa Dussel, ya que el pensar la alteridad desde la perspectiva semita implica inevitablemente la sublevación del que sufre la opresión, del dominado, es la lucha de quien ha sido subyugado y que desea convertirse en Otro. Siendo que la afirmación de la totalidad equivale a una negación del Otro anulado injustamente, la rebelión del esclavo a través del no a la dominación es la afirmación de sí como Otro. La filosofía de Nietzsche, es la del anti-Cristo

²⁶³ Cfr. *ibid.*, 238.

²⁶⁴ Dussel, E. *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1974, 182.

²⁶⁵ *Ibid.*, 182.

²⁶⁶ Cfr. Pérez Soriano, F., “La idea de alteridad en el pensamiento filosófico de Enrique Dussel. Génesis, constitución crítica y problemática en un mundo global”, En <https://www.ehu.eus/eu/web/estudiosdeposgrado-graduondokoikasketak/-/tesis-perez-soriano-francisco>, 201, 14/04/2022.

²⁶⁷ *Ibid.*, 201.

como su negación, en cambio, la metafísica de la Alteridad, es negación de la negación nietzscheana, esto quiere decir que mientras Nietzsche ve sólo al esclavo, no puede ver- descubrir al profeta que, desde el asentamiento de una esperanza contra todo pesimismo, vuelve a lanzar la historia hacia adelante. Al ignorarse esta perspectiva se confunde el “Otro” con lo “otro” al que fue reducido.

De lo que se trata entonces, es de un pensar desde lo popular, desde el otro fuera del sistema, un pensar que se asienta “en el *ethos* de la tradición emancipadora latinoamericana para que se deje ser otro al otro.”²⁶⁸ Se necesita de un acto de anonadamiento del filósofo analéctico, que para saber escuchar la voz proveniente de “más allá”, desde la exterioridad de la dominación, debe hacer un descenso de su oligarquía cultural universitaria.

Es desde la exterioridad, que se posibilita el volver a la realidad con una conciencia que se afirma como siendo una realidad histórica nueva, y en este sentido, es que la filosofía que de esta última se desprenda, será igualmente nueva, si es genuina: “...es la novedad de nuestros pueblos lo que se debe reflejar como novedad filosófica y no a la inversa”.²⁶⁹

El reconocimiento de la novedad en el rostro de la persona se muestra al momento de que alguien aparece como una libertad que cuestiona y provoca, que resiste a la totalización instrumental, es el otro recortado del propio sistema de instrumentos, como exterior. El otro se revela desde un ámbito, como libre e incondicionado por el propio sistema, en este sentido, el trabajador libre es la exterioridad en relación al capital al momento en que no ha vendido su capacidad de trabajo, “.... pero es igualmente exterioridad (...) el pobre (pauper decía Marx) desocupado por el capital y expulsado del mundo”.²⁷⁰

El trayecto hacia el pensar analéctico, implica la nueva concepción metafísica del cara-a-cara como lo primero, como el acceso diáfano a la veritas prima. Así se critica entonces la totalidad vigente, no solamente a través de una histórica, sino por los movimientos de liberación, por un proyecto de liberación desde el otro.

En Levinas, expresa Dussel, hay una alienación de la mujer en una perspectiva aún machista de la existencia. Este último se aleja metafísicamente de aquel por el lugar que el filósofo lituano le otorga a la mujer en la relación erótica del “cara a cara”, donde ésta es interpretada como pasividad, como la que se encuentra al interior del hogar.

Levinas, sin liberación de la mujer, habla del hijo, pero plantea de forma incorrecta la cuestión educativa del hijo, ya que el sistema pedagógico erótico desde un sistema patriarcal donde el

²⁶⁸ *Ibid.*, 202.

²⁶⁹ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 60.

²⁷⁰ *Ibid.*, 61.

varón domina a la mujer, y el hijo es dominado por la pareja, es un sistema pedagógico eróticamente uxoricida, pero pedagógicamente filicida.²⁷¹ El hijo es la exterioridad de lo que se presenta como distinto y no como diferente en relación a la pareja, es el otro, que no puede ser negado, al que hay que saber escuchar y reconocer como innovación y tiempo nuevo, por ello mismo escatológico (siendo siempre el último tiempo).²⁷²

A través de los mejores métodos pedagógicos, también se anula la novedad del otro, filicidio como alienación pedagógica, consecuencia, expresa Dussel, de la educación machista, moderna e individualista, que termina creando aquel lobo que la filosofía hobbesiana necesita.²⁷³ Así, sin la liberación del hijo de lo mismo, queda también sin plantearse el problema político en la cuestión del hermano. No hay un proyecto político liberador, la experiencia primera levinasiana: el cara-a-cara, acontece sin mediaciones, esto es, el Otro que provoca, no recibe una respuesta liberadora, nada se expresa en cuanto saber escuchar la voz del otro.

2.9 Transmodernidad y alteridad.

La Transmodernidad como perspectiva teórica, ética y metodológica dusseliana, tiene la intención de quebrar la colonialidad del poder, y del ser en el mundo Occidental. La transmodernidad se efectúa mediante un pasaje trascendente de la Modernidad y de su Alteridad negada a su mutua fecundidad creadora (co-realización). Corresponde a una Nueva Edad del mundo, más allá del eurocentrismo, del colonialismo, por esto mismo, no se trata de una nueva etapa de la modernidad. En esta nueva etapa se necesita indefectiblemente modificar "... la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propuesta, de las otras culturas".²⁷⁴

La modernidad, ha pretendido ser un proyecto ilustrado con la promesa del progreso, y el orden por medio de las luces de la razón asentándose ontológicamente en una construcción eurocéntrica imperial y colonial cuyo sistema se ha impuesto como una forma de organización social, política y económica. Ciertamente, esta forma de organización se configura en el paradigma del "Estado-nación, los aparatos administrativos modernos, la expansión del mercado, la ciencia y la tecnología"²⁷⁵, todo esto, implica para los países denominados del

²⁷¹ Cfr. *ibid.*, 110.

²⁷² Cfr. *ibid.*, 111.

²⁷³ Cfr. *ibid.*, 114.

²⁷⁴ Dussel, E. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Ed. Akal, Ciudad de México, 2015, 100.

²⁷⁵ Cortés, A. "Antropología, desarrollo e interculturalidad: Propuestas desde América Latina", en *Revista de Antropología Social*, 23, 2014, 11.

“Tercer Mundo”, un eurocentrismo epistémico y la occidentalización de los estilos de vida, herencias que se corresponden con las categorías de la colonialidad, esto es, la comunidades del ser, del saber y del poder.²⁷⁶

En la dinámica de la colonialidad, las otras perspectivas de organización social, las formas distintas del saber y de ser, son vistas como configuraciones pre-modernas, anteriores al desarrollo histórico, sobresaltando su inferioridad ante el imaginario del progreso.

Ante la posibilidad de pensar la modernidad, en la perspectiva dusseliana, no como un fenómeno europeo sino como algo más complejo, puede analizarse su propia existencia como efecto de un sistema-mundo:

“En efecto, la modernidad no fue un proceso intra-europeo fruto de una invención eurocéntrica, sino el producto de un manejo de la 'centralidad' del sistema- mundo, que utilizó la información cultural de las civilizaciones 'periféricas' (América Originaria, el África, el Indostán, el islámico, y al final hasta a la China) como fuentes de extracción de riquezas (como la plata americana, la ganancia de la venta de esclavos, o el efecto de la guerra del opio para destruir la antigua cultura china) y de conocimiento (culturales, técnicos, científicos), que fueron reelaborados por Europa en su función dialéctica de recepción no reconocida (atribuida a la propia capacidad creadora) y de expansión dominadora”.²⁷⁷

La transmodernidad como proyecto liberador, especifica Dussel, no se define como un proyecto pre- moderno, una suerte de revitalización folklórica del pasado, no es tampoco un proyecto anti- moderno, que se presente como si se tratara de una perspectiva conservadora de derecha, tampoco un proyecto post-moderno que caiga en un irracionalismo nihilista negando la Modernidad y criticando toda racionalidad. Debe ser un proyecto trans- moderno, “por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’ de la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional).”²⁷⁸

Es necesario hacer mención de la tesis dusseliana según la cual la Modernidad fue efectivamente posible al momento de producirse las condiciones específicas para su manifestación, y esto acontece concretamente en 1492 con la organización colonial del mundo y la posesión de la vida de las víctimas, desde la dominación en todas las dimensiones organizacionales impuestas: culturales, pragmáticas, económicas, etc..., por tanto para Dussel la Modernidad realmente nace en 1492.²⁷⁹ Hay una novedad que caracteriza al concepto de

²⁷⁶ Cfr. Dussel, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Ed. Declée de Brouwer, S. A., Bilbao, 2001, 56.

²⁷⁷ Dussel, E. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ed. Akal. Ciudad de México, 2015, 187.

²⁷⁸ Dussel, E. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2000, 50.

²⁷⁹ Cfr. Dussel, E., 1492, *El encubrimiento del otro*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2012, 10.

transmodernidad y es la referida a la “irrupción”, desde la alteridad absoluta, desde la exterioridad y la nada, de lo distinto.

La modernidad europea-norteamericana presenta desafíos a las culturas universales y en “desarrollo” (distintas de la modernidad europea), que estas asumen con respuestas “contextualizadas- localizadas” en otros lugares. Esto último refiere a las experiencias situadas de la vida misma, distinta a la de los modernos, de tal forma que las respuestas dadas desde lo distinto estarán más allá de los modernos, y posibilitará la introducción de lo novedoso y lo impredecible, lo “i-lógico” para la “razón ilustrada.”

Dussel sostiene enfáticamente que tendrá lugar un genuino diálogo intercultural, pluriverso, que asumirá los momentos positivos de la Modernidad, pero desde criterios distintos, desde la perspectiva de otras culturas milenarias, se trata de una cultura trans-moderna futura que necesariamente tendrá en cuenta las asimetrías existentes. Debe decirse que cuando el argentino/mexicano hace mención a “trans-modernidad”, se refiere “...a todos los aspectos que se encuentran ‘más allá’ –y ‘antes’– del ‘sistema-mundo’ europeo-estadounidense.”²⁸⁰

Dichos aspectos están vigentes, en el pensamiento dusseliano, en las grandes culturas milenarias no- europeas, como son las comunidades indígenas, del sudeste asiático, hindú, musulmana y también de otros pueblos que caen en la indiferencia cuasi total de Occidente como los que habitan África, específicamente como el caso de los bantú. La universalidad de dichas culturas, para Dussel, estriba en el hecho de que han nacido y se han desarrollado en diálogo genuino con otras culturales que han incluido en su proceso de configuración cultural, en la que incorporan también el mundo tecnológico y científico de alto nivel, por ejemplo, la Escuela matemática de Bagdad en el siglo X después de Cristo. Dussel explicita que si bien han quedado “retrasadas” en los dos últimos siglos, su capacidad de crecimiento está vigente, y de aquí es que, en cuanto al concepto de transmodernidad, enfatice las condiciones que no sólo son posteriores a la modernidad occidental, sino que precisamente nacen fuera y más allá de la modernidad, e incluso, más allá de la postmodernidad, que Dussel identifica como el último momento crítico interno de la misma modernidad.²⁸¹

El filósofo argentino-mexicano, va más allá de Levinas en cuanto expresa que la verdad occidental tiene su sustento en la negación del otro, siendo el otro aquellos pueblos surgidos externamente o paralelamente al mundo moderno definido por el capitalismo neoliberal, la cultura digital y la globalización. Es en la periferia, que aquella verdad occidental ha provocado

²⁸⁰ Recanatí, G. *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 122.

²⁸¹ Cfr. Dussel, E., *Materiales para una política de la liberación*, Ed. Plaza y Valdéz, México D.F., 2007, 211.

la barbarie, el sometimiento y la injusticia que ha marcado la historia de estos pueblos. En este sentido, es que el concepto de transmodernidad supone ineludiblemente la presencia de aquellos que han sido dejados de lado o negados en la cultura occidental, pero que, y he aquí la cuestión a destacar, no han sido plenamente colonizados por ella. En tal sentido, es que aquí se reconoce un punto de partida diferente, distinto a la alteridad concebida por los posmodernistas, un potencial epistémico que fundamenta una ética liberadora y que parte desde el otro "como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado...".²⁸²

Como proyecto de liberación, argumenta Dussel, la transmodernidad implica un diálogo de conocimientos interculturales que van más allá de los proporcionados por el universo académico que sostiene un saber radicalmente asimétrico desde el punto de vista cultural, que además, preste especial atención a los movimientos sociales que se manifiestan en la actualidad para evidenciar que el saber no es homogéneo, sino precisamente, pluriversal, donde se albergan respuestas nuevas para dar frente a los problemas que afectan a la humanidad, en el contexto de una emergencia planetaria.²⁸³

Estas experiencias culturales son puestas en evidencias por los pensadores críticos de la periferia, que organizados divulgan la autoafirmación de los pueblos negados por occidente, promoviendo su liberación.

La transmodernidad como proyecto, es también una ética de la liberación, que implica la vuelta a la conciencia de quienes están excluidos en el desarrollo histórico a partir de una razón liberadora (no de una razón instrumental propia del modernismo), en pos de la configuración de un mundo descolonizado transmoderno que vaya más allá de aquellas "verdades" ideológicas que han encubierto epistemologías y métodos gnoseológicos de dominación y que se han utilizado para la exploración de los pueblos.

Se trata así, de un mundo pluriversal donde se respeta la distinción de cada cultura diversa, pero donde se espera una unión de los horizontes distintos de las diversas culturas donde puedan ir ganando mayor semejanza, en la mutua comprensión, en la complementación valorativa, en la tolerancia.²⁸⁴

²⁸² Dussel, E., "Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la Transmodernidad", en *Revista de Filosofía*, 54, 2007, 15.

²⁸³ Cfr. Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Ed. Declée de Brouwer, Bilbao, 2001, 333.

²⁸⁴ Cfr. Dussel, E., "Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad)", en *Cuadernos Filosóficos*, 14, 2017, 100.

2.10 La fetichización del sistema

Es importante expresar, en primer término, que el filósofo argentino-mexicano denomina fetichización al proceso por el cual una totalidad se cierra y se absolutiza, conduciéndola a una divinización. La fetichización del sistema tiene múltiples aristas a considerar, como por ejemplo, la totalidad política que se fetichiza cuando esta se adora a sí misma en el totalitarismo nacionalista, o la totalidad erótica fetichizada en la constitución de la absolutización del falo perverso en la ideología machista, la totalidad cultural que se fetichiza al momento de que la ideología ilustrada aliena la cultura de los pueblos, por todo lo anteriormente expresado, es que el fetichismo constituye la muerte de la totalidad, del sistema, del discurso.²⁸⁵

El fetichismo evidencia el momento de una absolutización de un orden, negando toda exterioridad, así se produce la divinización de un sistema que se cierra en sí mismo.²⁸⁶ La dimensión analítica del fetichismo a partir de la obra de Marx, es un hecho a tener presente, ya que Dussel expresará tener un mejor encuadre interpretativo de lo propuesto por aquel.

Marx comienza a poner en evidencia que las sociedades modernas, que en sus supuestos, decían regirse por la razón, y ya no por lo religioso, en realidad, continúan adorando objetos hechos por otros sujetos, mostrándose aquellos como trascendentes. Hay una carga, con expresiones metafísicas y teológicas encubiertas maliciosamente en la mercancía, más allá de su apariencia de cosa ordinaria. Dussel dirá que este recurso argumentativo marxista, puede entenderse mejor dentro del contexto de la discusión teológica en la época del idealismo alemán. Expresión de esto se encuentra en la propia lógica hegeliana, entendida tanto como una onto-logía, como una teo-logía:

“Lo que para Hegel fue en la Lógica el 'desarrollo' de Dios mismo, no es extraño que, aplicada la misma lógica al capital, diera como resultado el 'desarrollo' del anti-dios, del Anti-cristo, de Moloch, el fetiche”.²⁸⁷

Hay una crítica a la religión fetichista del capitalismo que se da en el contexto de lo mundano, lugar desde donde pueden evidenciarse contradicciones, haciendo uso de metáforas con simbolismos teológicos. Todo esto en el marco del estudio profundo que Dussel hace de la obra de Marx, así, el concepto de fetichización, en el pensamiento dusseliano, adquiere mayor especificidad como proceso práctico, teniendo presente las dimensiones analíticas de la crítica

²⁸⁵ Cfr. Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 118.

²⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 60.

²⁸⁷ Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993, 12.

marxista a la economía política. Dussel aplica dichas dimensiones sobre el proceso del fetichismo más allá del ámbito económico, ya que pueden ayudar a la comprensión del mismo proceso en otros sistemas parciales de un Mundo.²⁸⁸

Las dimensiones analíticas identificadas por Dussel son tres. Por un lado la *dimensión lógica*, por la cual el fetichismo transmuta lo relativo en algo absoluto, esto lo efectúa absolutizando uno de los términos de la relación, asignándole mayor autosuficiencia y autonomía. Considerando el concepto de relación como categoría que Aristóteles desarrolla en su *Metafísica*, dicha relación se compone de cuatro elementos: un término pasivo, un término activo, la relación propiamente dicha y una dirección de la relación. Lo que acontece con el fetichismo, es que este niega uno de los términos de la relación, de forma tal que el otro se cierra en sí mismo. Si por ejemplo, el hijo en la relación filial niega a su padre, entonces consecuentemente se niega a sí mismo como hijo, por lo que decantaría en un afirmarse como hijo de sí mismo, fetichizándose, tornándose Absoluto, de esta forma, una parte se pone como el todo negando todas las demás.²⁸⁹ Para Marx, aquí, en este nivel, el capitalismo ya es fetichista, ya que priva a la mercancía de la relación-con, en este sentido, la mercancía se muestra como valiosa en sí misma, sin tener en cuenta el proceso por el cual fue constituida y el contexto de intercambio.²⁹⁰

En la autoafirmación fetichista, que significa la absolutización de una totalidad, hay necesidad de aniquilar toda exterioridad, y de incorporar lo distinto a través de la subsunción (por parte de la totalidad) de lo exterior, transformándolo en una diferencia interna, en esto consiste la *dimensión ontológica*. Dussel, en este punto, observa que Marx asocia la exterioridad, el Otro que el capital, como el trabajo vivo, la fetichización efectivamente requiere la eliminación de ese Otro.²⁹¹

El otro que el capital, argumenta el filósofo argentino-mexicano, o el no- capital (como lo refiere Marx), el cara-a-cara, el trabajador ante el capitalista, que representa al capital, muestra su propia carnalidad, su corporalidad expuesta, enfrenta al capitalista, en la desnudez y en la pobreza, como pobre (*pauper* como prefiere denominarlo Marx), como el *ante festum* del capital.²⁹²

²⁸⁸ Cfr. Orospe, H. M., “Fetichismo y antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 62, 2016, 90.

²⁸⁹ Cfr. Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993, 96.

²⁹⁰ Cfr. Orospe, H. M., “Fetichismo y antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 62, 2016, 91.

²⁹¹ Cfr. *ibid.*, 91.

²⁹² Cfr. Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993, 98, nota 12.

El capital niega al trabajo vivo su exterioridad, la carnalidad del proletariado no tiene otra cosa que vender más que su fuerza de trabajo. La socialidad pasa a entenderse entonces como intercambio de mercancías, mientras que el proletario comienza asumir que gracias a la venta de su trabajo conserva su vida, recibiendo el salario. Ciertamente hay un plusvalor, un trabajo impago en la objetivación del tiempo de vida, del cual el capitalista se adueñaría injustamente.²⁹³ Así considerado, la dignidad carnal de la persona queda anulada en su otredad en la asignación de un precio, tal cual ocurre con las cosas.

En la *dimensión ideológica*, el ocultamiento del fetichismo, que se produce a través de mecanismos ideológicos, otorgaría a las cosas el estado de divinidad, de esta forma se está convencido de que las cosas fabricadas por el sujeto tienen atributos de deidades, creados de la nada, eternas.²⁹⁴ Las mercancías son tomadas como sacramentales de la liturgia fetichista, y el dinero, se diviniza como una “inversión” de la figura de Cristo. Dussel, expresa que Marx, si bien no tuvo la intención de producir una teología formalmente estricta, sí abrió el horizonte para una nueva teología.²⁹⁵

El dinero, como el Anti-cristo, es la inversión de Cristo, mientras que este último, como figura divina, se aliena, tomando la figura de siervo, el dinero, siendo figura de siervo, se transforma en dios, esto es, el fetiche.²⁹⁶

El filósofo argentino-mexicano, sostendrá que Marx se levantaría contra Nietzsche, ya que aquel no dirá Dios ha muerto, sino que, al contrario, el capital se presenta como un dios muy vivo, que necesita de víctimas humanas. El monstruo de la deuda que el Sur debe pagar al Norte, continúa Dussel, se expresa en el dios (fetiche) que vive de los pobres del mundo, de sus trabajos vivos.

El capital como capital que aparece como un Moloc reclamando el mundo como sacrificio, se muestra como discurso metafórico religioso que Marx utiliza con frecuencia, y que en el pensamiento dusseliano, podría tratarse del inconsciente religioso de Marx (en términos psicoanalíticos), ya que el componente religioso del inconsciente de este último estaría censurado por el super-yo, y sólo atravesaría dicha censura por medio de las metáforas.

Las dimensiones explicitadas de la fetichización sirven a Marx para el análisis crítico del sistema capitalista y de todos sus componentes. La fetichización que lógicamente incluye al

²⁹³ Cfr. *ibid.*, 16.

²⁹⁴ Cfr. Orospe, H. M., “Fetichismo y antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 62, 2016, 92.

²⁹⁵ Cfr. Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993, 18.

²⁹⁶ Dussel, expresa que Marx utiliza el Nuevo Testamento de forma “sutil y versada”. “Cristo se humilló, bajó; el dinero sube, se diviniza. Se trata de una inversión.” Cfr. *ibid.*, 19.

capital como fundamento del sistema, como totalidad, y a todos los elementos, esto es, el dinero, el trabajo asalariado, los medios de producción, etc..., permitieron a Dussel hacer uso de esta estructura primigenia del análisis marxista, para examinar otras dimensiones de lo humano.

2.11 El ateísmo del sistema

El antifetichismo, en el pensamiento dusseliano, ya era puesto en marcha desde la tradición profética del pueblo judío, esto se daba mediante el ateísmo de la idolatría y con la inmanente trascendentalidad del sentido de justicia. Ambas instancias se tornan necesarias en el momento de desarrollar una crítica completa a las estructuras que sostienen la opresión de las víctimas.

La idolatría (que los profetas denuncian) legitima la dominación (campo económico-político). Por ello, es en la experiencia profética en la que el ateísmo del dios-del-sistema se desarrolla en una lógica de la alteridad.²⁹⁷ La figura del profeta implica, en la interpretación dusseliana, una transformación en testimonio ante la totalidad, en nombre del Otro, que la totalidad niega como diferencia. En razón a esto último, es que la totalidad no tolera la palabra del profeta que muestra su rostro en defensa del Otro distinto, y oprimido como diferente.²⁹⁸

El Otro como “lo otro” que es oprimido, y el representante del Otro ante la totalidad, son eliminados:

“Por ello la lógica de la Totalidad no solo niega al Otro, sino que mata a sus profetas: es, no olvidemos, una ontología guerrera, de sabios y de héroes, aristocrática e idolátrica, atea del Otro creador y afirmación panteísta de sí mismo como Totalidad del eterno retorno de lo 'Mismo'”.²⁹⁹

Argumenta Dussel, que la negación de la alteridad, esto es, del prójimo, que es quien muestra su rostro alterativo al yo, constituye ese mismo hecho un ateísmo, pero en este caso, del Dios alterativo, puesto que quien niega al hermano, se afirma como señor, fetichizándose, creyéndose causa de sí mismo. “En el lenguaje profético: peca. El pecado es totalización de la totalidad, y por ello negación de la alteridad”.³⁰⁰ Así, la figura del profeta, en el filósofo argentino-mexicano, representa a quienes denuncian la totalización del orden injusto imperante que homónimamente significa la acusación enérgica contra la divinización en el poder del orden político.

²⁹⁷ Cfr. Zielinski, J. M., “El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la 'obra temprana' de Enrique Dussel desde la perspectiva de la ética arqueológica”, en *Franciscanum*, 167, 2017, 90.

²⁹⁸ Cfr. Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. 38.

²⁹⁹ *Ibid.*, 41.

³⁰⁰ Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993, 241.

El movimiento ana-dia-léctico da como resultado una nueva dialéctica, la que se produce entre el profeta y el rey (Alteridad y Totalidad), ya no la del señor- esclavo de Hegel. La dialéctica profeta-rey tiene a la figura de este último como poder de la totalidad (Salomón, David, Saúl...), mientras que el profeta encarna la figura del que escucha al Otro (Elias, Samuel...). Así visto, el rey sin profeta se cierra en la totalidad de lo mismo, mientras que el profeta sin rey sería un utópico de un proyecto inexistente. El profeta cumple su tarea liberadora sobre el rey, aunque este, para ser justo, debe oír la voz del profeta para ir más allá de la dialéctica de la totalidad, abriendo nuevas posibilidades históricas. Así, el profeta es quien “...testimonia con su praxis un 'resto escatológico de exterioridad' que le permite criticar e interpelar continuamente el poder dominante del sistema sacralizado...”.³⁰¹

La revelación de la injusticia socio-económica, es denunciada por la figura del profeta, quien en su exterioridad se enfrenta a la totalidad totalizadora. La negación del profeta contra el ídolo de la afirmación fetichista del sistema, es una negación de la negación del Dios alterativo y de la justicia que el sistema ignora. En esta figura, Dussel ve una conjugación tanto de la negación atea del ídolo, como la configuración de una práctica política y económica distinta de la imperante.

En la acción del profeta, observa Dussel, hay un movimiento dialéctico. El primero es negativo, en razón del sostenimiento del ateísmo de la idolatría, el segundo movimiento es positivo, por el cual se afirma y se proclama un Dios que se revela en el pobre, en la viuda y en el huérfano.³⁰²

He aquí que Dussel observa en Marx un referente teórico del ateísmo, ciertamente entendido como crítica al fetiche moderno, esto es, al capital. En la dinámica de la praxis de la liberación, Marx estaría focalizado exclusivamente en el ateísmo de la idolatría, en poner en evidencia aquellas contradicciones mundanas del dios hegeliano, esto es, la totalidad europea sacralizada, y el fetichismo del capital.³⁰³

Hay una injusticia en la relación social de producción, esto lo devela la crítica marxista al capitalismo que se revela como una fuente misteriosa, divinizada en su “poder” multiplicador y “capacidad civilizatoria”. La autoafirmación absolutizante del valor, se expresa en la no-relación de las cosas consigo mismas, y el capital como valor que se valoriza no es visto como la enajenación del trabajo vivo por parte del trabajo muerto, sino como un poder en sí mismo.

³⁰¹ Zielinski, J. M., “El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la 'obra temprana' de Enrique Dussel desde la perspectiva de la ética arqueológica”, en *Franciscanum*, 167, 2017, 91.

³⁰² Cfr. Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993, 244.

³⁰³ Cfr. *ibid.*, 245.

Más allá de los efectos de las revoluciones sociales del siglo XX, cuyo resultado fue el denominado socialismo real, este distó mucho de significar la liberación auténtica, debido a la generación de nuevos sistemas fetichizados. La filosofía de la liberación, en el pensamiento dusseliano, pretende trasladar aquella matriz de la teoría del fetichismo marxista a otros ámbitos de la praxis humana para identificar las injusticias cometidas, por ejemplo, en el orden de lo pedagógico, lo erótico, lo político, etc.

El antifetichismo ateo, constituye entonces, el lugar donde se produce el auténtico ateísmo, siendo la negación de la negación:

“El antifetichismo es un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad. La cuestión no es decir -con Hegel o Nietzsche-: '¡Dios ha muerto! '. La cuestión es: ¿Cuál Dios ha muerto? ¿El fetiche? ¿Europa como divinizada? No es cuestión de rasgarse las vestiduras porque alguien dice: '¡No hay Dios! '. La cuestión es: '...porque comen a mi pueblo como pan' y no dan de comer pan al pueblo hambriento. (...) El fetichismo del dinero ha venido a lanzar de un codazo a todos los otros dioses del altar del centro, y es adorado cuidadosamente por las grandes potencias cultas, democráticas, gordas de tanto consumir. En su altar se inmolaron los indios en las minas de oro, los negros esclavos, los asiáticos coloniales, la mujer como operadora del lujo inútil y vagina contractual como diría Esther Vilar, el hijo como mercado potencial de mercancías innecesarias”.³⁰⁴

Marx, como se argumentó con anterioridad, y siguiendo el análisis dusseliano, está centrado en el ateísmo de la idolatría, que se corresponde con aquel primer momento negativo de la dialéctica profética. Está claro que sí se produce una crítica profunda a la divinidad moderna del capital, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino particularmente como antropología.³⁰⁵ Este segundo momento, no le era posible a Marx, ya que, según sostiene Dussel:

“...le era imposible porque estaba signado, quizá, por una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el 'dios' de Hegel (que no es sino la totalidad europea sacralizada) con todo 'dios' posible, incluso el Dios alterativo de Israel o de los pobres como liberación”.³⁰⁶

Dussel sostiene, en su crítica a Marx, que no hubo claridad en el análisis del proceso de la modernidad, ya que desde el origen de esta última hay una negación de Dios-Otro, de la alteridad del pobre, de su epifanía.³⁰⁷

Durante la conquista, hecho analizado con anterioridad, se efectuaban ofrendas al dios oro y plata, que constituyen la divinidad que adoraban los conquistadores. Las mismas se efectuaban

³⁰⁴ Dussel, E., *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 120.

³⁰⁵ Cfr. Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993, 245.

³⁰⁶ *Ibid.*, 245.

³⁰⁷ Cfr. *ibid.*, 247.

a través del sacrificio y muerte de los indígenas que trabajaban en las minas. En este hecho económico- político, el nuevo Moloch está en la boca de la mina devoradora de seres humanos, es la idolatría del hombre europeo moderno que ha fetichizado el oro, el dinero, el capital, y ha negado al Dios- Otro, divinizándose a sí mismo, autoafirmandose como sistema de explotación en pos de aumentar la riqueza.³⁰⁸

Continuando con las argumentaciones, el filósofo argentino-mexicano, detecta límites en el pensamiento marxista, en función de su centramiento en el ateísmo de la idolatría, es decir, en el primer momento negativo de aquella dialéctica profética. Es necesario aclarar en este punto, que dichas limitaciones corresponden a la visión dusseliana de su temprana obra, precisamente coincidente con los inicios de la FL.

Dussel, mantiene en esta etapa, una imagen de Marx como ontólogo, ya que observa en este una afirmación de la totalidad, como única y sin exterioridad. La negación efectuada del Otro como creador lo conduce indefectiblemente a una antropología sin clara alteridad. La negación atea de la economía política capitalista tenía que acompañarse con una negación de la negación del Absoluto alterativo, por otro lado, según Dussel (se vuelve a aclarar, en la visión de su temprana obra), el filósofo alemán no pudo percatarse que en el ateísmo de la idolatría debía posicionarse al modo de una propedéutica en pos de la afirmación de un Absoluto alterativo.³⁰⁹

Es imperante que la dialéctica de la negación de la negación pueda sostener en una instancia afirmativa, un apoyo exterior, de forma tal, que sea factible efectuar cuestionamientos nuevos hacia todo porvenir posible. Sin dicha instancia afirmativa “...la negación de la idolatría o el fetichismo del capital puede volver a cerrarse en una nueva idolatría”.³¹⁰

La afirmación del ser humano se efectúa en la praxis, y en el pensamiento marxista, eso implica la negación de la negación del ser humano, y la negación de la acumulación originaria en manos de pocos y transferida en la herencia, por tanto, la afirmación del ser humano se alcanzaría en la negación de la propiedad privada, como sistematización de la posesión del dinero y su inherente fetichismo, este último es lo que conlleva la divinización de todo el sistema. Para la anulación de dicho sistema, es necesaria una praxis atea del dinero, en pos de la socialización de los bienes a disposición de quienes sufren la opresión. Hasta este punto, Dussel observa la analogía de Marx con la acción profética.³¹¹ El problema que aquel detecta en este, es el reduccionismo en el que cae al no llegar a la diáfana afirmación de lo Absoluto

³⁰⁸ Cfr. *ibid.*, 248.

³⁰⁹ Cfr. *ibid.*, 249.

³¹⁰ *Ibid.*, 249.

³¹¹ Cfr. *ibid.*, 254.

alterativo, lo que lo llevó a un proyecto económico político revolucionario falto de toda trascendencia simbólica. Indica el filósofo mendocino, que

“el socialismo democrático latinoamericano tiene delante de sí, entonces, la tarea de relanzar la dialéctica atea de Marx, momento negativo en el que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de justicia que anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límite”.³¹²

Es necesario, para Dussel, lanzar un ideal regulativo, una “utopía escatológica”, un lugar signado por la afirmación que cuestiona desde más allá que el ser del sistema. Se hace por ello preciso, la afirmación de la Absoluta alteridad, de la exterioridad y nada del sistema, de tal modo que la totalidad no se cierre nuevamente en una nueva dominación en otro nivel superador. Este es el error en el que incurrieron los post-hegelianos con la centralidad exclusiva en el ateísmo del sistema, en este sentido, el método ana-dialéctico está más allá del dialéctico, es la certeza de que la totalidad tiene que abrirse a un más allá “desde donde se revela lo nuevo, lo futuro, la liberación: el pobre”.³¹³

2.11.1 Sentido positivo del antifetichismo

En la dialéctica antifetichista, el segundo momento configurado por el pensamiento dusseliano, se torna particularmente difícil de asumir al momento de que todo principio escatológico está desestimado de antemano. La importancia del discurso de la FL estriba especialmente en la posibilidad de una construcción dialógico- argumentativa entre el materialismo histórico marxista con la concepción metafísica de trascendentalidad del otro hombre (del pensamiento levinasiano). La exterioridad a la que este último da lugar, significa la posibilidad de desfetichizar el sistema vigente, y todo ordenamiento político y económico interior a este.³¹⁴

Levinas había expuesto que el sostenimiento de una figura de trascendencia, como la propia del pueblo judío, en la que Dios no muestra su rostro sino a través de su huella, de un infinito trascendente anterior a todo origen del mundo, no conlleva consecuencias religiosas

³¹² *Ibid.*, 254.

³¹³ Dussel, E. *América Latina, Dependencia y Liberación*, Ed. Fernando Gacía Cambeiro, Buenos Aires, 1973, 220.

³¹⁴ Cfr. Orospe, H. M., “Fetichismo y antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 62, 2016, 97.

inmediatamente, sino fundamentalmente éticas, esto es, una trascendencia ética como responsabilidad y sujeción a los demás.³¹⁵

El discurso antifetichista de la FL, insiste en que no basta con negar o dejar a un lado el orden de lo divino, sino que resulta necesario transformarlo prácticamente, se requiere intervenir en el proceso por el cual una totalidad tiende a totalizarse, a eternizar su estructura presente, y a incorporar al sistema (como diferencia interna) cualquier otredad que ponga en riesgo el sistema de lo mismo.

2.12 La ética de la liberación y la proximidad metafísica

En la ética se gesta el camino de reivindicación de los oprimidos y excluidos, esto hace necesario el reconocimiento del Otro, como sujeto y como corporalidad, es una epifanía del Otro que revela el rostro oculto e invisibilizado, no obstante, como se dijera con anterioridad, no es el Otro levinasiano, ya que este último no alcanza a abrazar al que está en la exterioridad, el pobre, el oprimido, el sufrimiento, la víctima.

El reconocimiento, como requerimiento moral, y la fraternidad, son elementos identitarios de la ética liberacionista, en este sentido es que Dussel toma referencias de código normativos como los de los egipcios o los babilónicos, el libro de los muertos, el código de Hammurabi, como expresión del clamor por los que sufren, además de la perspectiva ética judeocristiana, la cual se expresa en favor de develar la identidad del pobre y del oprimido, a quienes se debe tratar con justicia y proteger de su explotación.

Es una convocatoria, un llamado a la aproximación al Otro, no para la contemplación sino para responder por él y sanar sus heridas, tal como aconteció con aquel herido en el camino en la parábola del buen samaritano³¹⁶. La apertura al Otro es una expresión de amor:

“Solo el que se abre al Otro, el que en la libertad desea al Otro, desea la novedad no por exigencia sino por pura gratuidad expansiva; se quiere dar el ser para hacerlo partícipe de la belleza del amor; solo el que así se abre tiene un proyecto éticamente válido”.³¹⁷

³¹⁵ Cfr. Levinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, 262. Citado en Orospe, H. M., *ibid.*, 97.

³¹⁶ Cfr. Dussel, E.; Guillot., D. *E Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 28.

³¹⁷ Lc. 10, 25 -37 citado por Dussel, E., en *Para una erótica latinoamericana*, Ed. El perro y la rana, Venezuela, 2007, 114.

La ética de la liberación, conlleva la proximidad como práctica desprendida de la responsabilidad ante el Otro, en este sentido no se habla de un asistencialismo sino de una transformación profunda de las estructuras de injusticia. Dicha proximidad, es metafísica, realizada inequívocamente ante el rostro del otro, del pobre, de la víctima, del que está fuera del sistema y pide justicia, la in-equivocidad de la proximidad se efectúa realmente con el que necesita una respuesta ante el reclamo por justicia, y es que la proximidad

“...es la raíz de la praxis y el punto de partida de toda responsabilidad por el otro. Sólo el que ha vivido la proximidad en la justicia y la alegría toma a cargo su responsabilidad por el pobre, al que desea en la proximidad de los iguales”.³¹⁸

Debe decirse que, para el filósofo argentino-mexicano, hay una proximidad originaria, ya que el sujeto no nace en la naturaleza, sino en el útero materno y allí es recibido por la cultura. Si el sujeto fuese un vivíparo entonces podría hablarse de una experiencia proxémica, esto es, ser humano- naturaleza. No obstante, se trata de la proximidad originaria de la lactancia materna que alimenta, calienta y protege. En la inmediatez del vínculo madre/hijo acontece también la vivencia de la relación cultura/pueblo, ya que el nacimiento está circunscrito dentro de una totalidad simbólica que alimenta también al recién nacido con la cultura, con la simbólica y la lingüística.³¹⁹ En este sentido, es que anterior al mundo ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro, el ethos del pueblo:

“Anterior al mundo está el pueblo; anterior al ser está la realidad del otro; anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es; responsabilidad que tiene el que procrea personas nuevas (los padres) o sistemas nuevos (los héroes y los maestros liberadores)”.³²⁰

Hay una reciprocidad originaria como proximidad sincrónica-acrónica en la caricia, en el dar la mano, en el beso, en las luchas y en la colaboración fraterna, se trata de la inmediatez histórica por excelencia en el cara-a-cara. El tiempo se vuelve sincrónico en la inmediatez de la proximidad, distinto, expresa Dussel, de la historia económica, semiótica y lingüística que es diacrónica. En la alegría de estar juntos, se disuelven los tiempos separados, y convergen en la acronía del instante de la proximidad, que supera la temporalidad abstracta. La proximidad “...es

³¹⁸ Dussel, E. *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 39.

³¹⁹ Cfr. *ibid.*, 37.

³²⁰ *Ibid.*, 38.

lo anterior a toda tematización de la conciencia y a todo trabajo de la economía. Es la pragmática originaria sin palabras”.³²¹

La proximidad como fiesta, expresa el cumplimiento de la categoría metafísica de la proximidad, la coincidencia entre el deseo y lo deseado, es así inequívoca. Fiesta que se manifiesta en las elecciones ganadas por el pueblo, en el ágape del sindicato que ha vencido celebrando el derecho a huelga, fiesta de la juventud creadora, servicio comunitario, sustento arqueológicamente original y escatológicamente utópico, esto es, la proximidad como la realidad más esencial del ser humano y el inicio de todo discurso filosófico liberador.³²²

La proximidad, también como ética, implica la conciencia de responsabilidad por el Otro, que no debe entenderse como una abstracción o concepto, sino como modo de realidad, como corporalidad que obliga a actuar por su cuidado, desarrollo y promoción, es la respuesta al reclamo por la proximidad, no por la proxemia, es también una apología afirmativa de la vida, ya que esta última no constituye una idea u horizonte abstracto, sino un modo de realidad en concreto, condición plena de la ética y exigencia de toda liberación.

Se dará lugar, en el tercer capítulo, al abordaje de la estructura ontológica del proceso auténticamente liberador en el pensamiento de Scannone, cuyo objetivo, al igual que Dussel, se dirige a romper la relación de dominación en la que se halla el pueblo latinoamericano.

El filósofo jesuita, cuestionará todos aquellos proyectos que en apariencia son liberadores, pero que en la realidad son totalizantes, puesto que cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia y no permiten al pueblo latinoamericano ser en su originalidad, impidiéndoles que realicen su propia dinámica temporal. La tarea del filósofo, para Scannone, será ayudar a que el pueblo tome conciencia de su situación, dejándose interpelar por el dolor y la esperanza del pobre y marginado para poder ser capaz de cuestionar ontológico-prácticamente la relación de opresión y promover un proceso pedagógico de liberación en un nuevo horizonte de comprensión.

³²¹ *Ibid.*, 39.

³²² *Ibid.*, 40.

Capítulo 3: La filosofía a partir de la sabiduría popular latinoamericana en la obra de Juan Carlos Scannone

3.1 El camino hacia una racionalidad nueva

Luego del Holocausto judío en Europa, la tragedia de los desaparecidos en el Cono Sur, aquellos que quedaron excluidos por la globalización, se hace necesario, en el pensamiento scannoneano, repensar la misma comprensión de la razón, debido a que, ideologizada, ha fundamentado un pensamiento de totalidad en cuya aplicación (en el orden político, cultural, religiosos, etc...) ha provocado espacios para totalitarismos y fundamentalismos que han generado y generan víctimas.³²³ Sostiene Scannone, que Levinas ha mostrado muy claramente el inicio del pensamiento de la mismidad, de la totalidad, remontándose hacia aquellas características propias de la razón griega, fortalecidas también en un tipo de modernidad, cuya plenitud se habría alcanzado con la filosofía hegeliana. Dichas características son la identidad, la necesidad, la inteligibilidad, la eternidad y la universalidad.

Las tragedias antes mencionadas, se revelan como expresiones que clarifican el hecho de estar tocando los límites éticos de lo humano³²⁴, esto ante una acción y un pensamiento de totalidad que alcanzó a transformarse en totalitarismo político, militar, económico, por medio del pensamiento único y cultural, conducente a la homogenización.

La crisis de la modernidad del *ego cogito* (incluyendo al “yo conquisto”), es la crisis de la subjetividad, de la autoconciencia y del progreso indefinido, es así que, luego del giro copernicano del objeto al sujeto, ahora se vivencian las consecuencias del nuevo giro, esto es, el lingüístico, o pragmático- hermenéutico, del yo al nosotros, de la conciencia al sentido de la acción y del lenguaje, de la sola ciencia a la revalorización de la sabiduría de los pueblos, de sólo el ser, al estar y al estar-siendo.

Para Heidegger, argumenta el filósofo jesuita, se trata de un más allá no exclusivamente de la metafísica de la sustancia (como en el giro copernicano kantiano) sino también de la del sujeto, esto último implica una “apertura a la diferencia como diferencia, a la anterioridad del ser con respecto al Cogito y al ente, al 'porque' anterior a todo 'por qué' , a la acogida -aparentemente

³²³ Se trata del análisis que Scannone efectúa de una época del pensamiento que ha pasado por los giros copernicano y hermenéutico-lingüístico, por las grandes tragedias humanas, con el hecho creciente de la exclusión social que hicieron del siglo xx y hacen de los comienzos del xxi, una época de víctimas históricas. Cfr. Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 7.

³²⁴ Cfr. Scannone, J. C., “El límite, el infinito y lo prohibido”, en *Stromata* 57, 2001, 32.

heterónoma- del don, en relación con la autoafirmación -pretendidamente autónoma- en la voluntad de poder”.³²⁵

Se da paso entonces, a un necesario e innegable replanteo de la racionalidad. Scannone, compara los giros antes mencionados (en referencia al pensar) con el tránsito por la noche del sentido y de la inteligencia (muerte a los ídolos de cosa o de idea) y por la noche de la voluntad (muerte a la autosuficiencia del mismo espíritu) en San Juan de la Cruz, negación y abnegación que abren al don gratuito y sobreabundante del amor, a la respuesta responsable al amor en el amor, y así, a una nueva inteligencia.³²⁶

Ahora bien, Scannone sostiene que el sufrimiento de los inocentes, constituye un límite para toda absolutización de la razón misma. De esta forma, el cuestionamiento ético-histórico desde las víctimas no solamente impugna cualquier intento de totalización óptica, política o religiosa, sino además, objeta a la actividad totalizadora misma (a priori) del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales.³²⁷ Esto último, en razón a que la responsabilidad, como respuesta a posteriori, hace preceder la pasión infundada de las víctimas, la libre escucha y recibimiento de su interpelación y la compasión con su dolor, y aun el carácter infinito de su alteridad y trascendencia éticas, que exceden toda totalización. Señala el filósofo jesuita:

“Aún más, estimo que la actual experiencia del límite en cuanto límite, no sólo de cualquier pretendida totalidad (objetiva), sino aun del mismo pensar y actuar totalizantes (del sujeto), nos permite hoy una decisión histórica: o bien la posibilidad de reducirnos a 'danzar en los abismos' de una mera facticidad arracional y del nihilismo, contradiciendo así las intenciones y los aportes válidos de la modernidad y la Ilustración; o bien la posibilidad de una apertura a la alteridad de los otros en cuanto otros -en especial, en cuanto sufrientes-, a la gratuidad del don que desde ellos nos adviene, a la novedad de un 'nuevo pensamiento' y así, a la recompreensión de la misma racionalidad. Se trata, empero, de pensamiento, aunque sea nuevo, pues se abre para conocer, y para conocer la realidad de los otros (y aun de Dios) en cuanto son irreductiblemente otros, es decir, a posteriori, en su radical novedad y trascendencia con respecto a los a prioris del mismo pensamiento”.³²⁸

Este “nuevo pensamiento”, en América Latina, ha tenido profunda repercusión, primordialmente entre quienes intentan pensar desde las víctimas de la injusticia, poniendo a éstas en el punto de partida de su filosofar, interpretando la alteridad levinasiana en clave histórica, social y estructural, entrando en diálogo también con las ciencias sociales.

³²⁵ Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 106.

³²⁶ Cfr. *ibid.*, 107.

³²⁷ Scannone, J. C., “Dios de las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento'”, en *Stromata* 56, 2000, 30.

³²⁸ Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 108.

En América Latina, además de esa apertura filosófica al otro sufriente injustamente, se manifestó un novedoso fenómeno filosófico, esto es, el descubrimiento del pensar sapiencial indoamericano y afroamericano, que forma parte del "mestizaje cultural"³²⁹ dado al origen de la sabiduría popular.³³⁰

Se habla así de otro "nuevo pensamiento", de raíces amerindia y mestiza, leída en diálogo con la filosofía occidental, cuyos aportes, sostiene Scannone, deben tener en cuenta al momento de replantear desde las víctimas la cuestión de la razón, conjugándolos con lo nuevo y lo viejo de la tradición venida de Europa y reinterpretada en América Latina. Esto permitirá revelar más profundamente lo trágico del sufrimiento injusto de las víctimas, y lo incomprensible del misterio del mal.³³¹

En el pensamiento de Werner Marx, traído a colación por Scannone, tanto la metafísica clásica de la sustancia como la filosofía moderna del sujeto (cuya superación es tratada por Heidegger) se identifican por entender el *arché* originario, y por tanto la racionalidad correspondiente, con las características de identidad, necesidad, inteligibilidad autotransparente, eternidad, y universalidad. A través de estos rasgos en dicho principio, se excluyen, niegan, o reducen respectivamente, la diferencia y alteridad, la gratuidad, el amor y sentimiento y la imprevisible novedad histórica.

Aunque, debe decirse en este punto, que Scannone no piensa que sea correcto reducir toda la tradición filosófica en el primer tipo de racionalidad, más allá del hecho de que "sí se puede aceptar la vigencia de paradigmas epocales que influyeron más o menos en los distintos autores tanto clásicos como, sobre todo, modernos".³³² Debido a lo anterior, es que el pensador jesuita, expresa que muchos de los filósofos (particularmente los judeo- cristianos) estuvieron abiertos

³²⁹ Scannone, define esta categoría como la mutua fecundación de culturas, cuyo fruto es un *éthos* cultural nuevo (entendido este último como el modo peculiar de habitar en el mundo). Puede hablarse de "mestizaje cultural", cuando el encuentro de culturas ha primado sobre el conflicto, y cuando la novedad histórica del surgimiento de un pueblo nuevo (con su correspondiente *éthos* cultural) ha primado sobre el trasplante. Cfr. Scannone, J.C., "Mestizaje cultural" y "bautismo cultural": categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana, en *Stromata* 33, 1977, 74.

³³⁰ El filósofo jesuita, comprende dicho concepto fundamentalmente como "pueblo", entendiendo este último, no en un sentido primariamente socio-económico, como sinónimo de proletariado urbano y/o rural, sino en un sentido histórico-cultural. Lo comprende también, como categoría histórica, ya que sólo en la historia concreta se define lo que es pueblo, en relación con una memoria, una praxis y un destino histórico comunes, y además, como una categoría cultural, porque se refiere a la creación, defensa y liberación de un *ethos* cultural o estilo humano de vida propio de una comunidad, es decir, su modo determinado de habitar en el mundo y de relacionarse con la naturaleza, con los otros hombres y pueblos, y con Dios. Cfr. Scannone, J.C., "Teología, cultura popular y discernimiento", en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 237, 1974, 6-7. Citado en Recanatì, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 56, nota 159.

³³¹ Cfr. *ibid.*, 109.

³³² Scannone, J. C., "El límite, el infinito y lo prohibido", en *Stromata* 57, 2001, 35.

al paradigma de la alteridad gracias a su comprensión de la creación, aunque no siempre éste les sirvió para releer profundamente el paradigma de la identidad.

Scannone sostiene que, después de la asunción filosófica de la concepción judeo- cristiana de la libre creación “ex nihilo” de la materia, y habiendo transitado el giro copernicano dado por Kant, Hegel reconoce la diferencia en el principio mismo, no obstante, sin modificar sustancialmente la comprensión griega del ser, la razón, y del principio:

“Por ello, aun aceptándola a aquella, la depotencia sobre-asumiéndola (aufheben) en identidad de la identidad y la no-identidad. De ese modo nivela y reduce a identidad y necesidad lógicas y a totalidad dialéctica circular, no sólo las diferencias, la gratuidad, el amor, la novedad histórica, sino también el sufrimiento inexplicable de las víctimas y lo gratuito e infundado de su pasión. De ese modo, sin pretenderlo, preparaba en teoría la totalización que luego, en la práctica, culminó en el (y los) Holocausto(s)”.³³³

Scannone fundamenta que si bien en Heidegger ya se trata de pensar la diferencia como diferencia, como donación gratuita (del ser al ente y al pensar) y como acontecer que implica historia y novedad, a pesar de ello, en el pensamiento heideggeriano el cuestionamiento a la mismidad y la totalidad no es tan radical como en Levinas,

“pues en Heidegger ese cuestionamiento parte de un neutrum (das Sein, das Ereignis), y no de una relación entre personas -mucho más interpelante-; y se mueve ante todo en la dimensión del pensar -aunque sea un pensar agradeciente-, y no en la dimensión de la significancia ética del padecer, com-padecer y responder responsablemente a la pasión del otro; la cual, por ser significancia implica también significación, racionalidad y pensar, pero sin reducirse al mismo”.³³⁴

Debe decirse, que desde la perspectiva scannoneana, la persona en cuanto tal, va más allá de toda totalización, y aun dialéctica, debido a que su trascendencia es prioritariamente ética y, por tanto, metafísica, en razón a que trasciende tanto por su dignidad ética en cuanto persona, como por su responsabilidad ética en relación con el otro, con el rostro del otro:

“La exposición fenomenológica de la alteridad y trascendencia éticas del rostro del otro (del pobre) pone en cuestión toda totalización dentro de la relación sujeto-objeto (sea ésta trascendental o dialéctica) y aún la mismidad del pensar heideggeriano del ser, haciendo estallar esos marcos de pensamiento. Tal interpretación de la alteridad y trascendencia fue asumida por la filosofía de la liberación, pero ella la comprendió no sólo éticamente, sino también ético-históricamente, es decir, no en forma privada o intimista, sino socialmente estructurada e históricamente situada”.³³⁵

³³³ *Ibid.*, 36.

³³⁴ *Ibid.*, 37.

³³⁵ Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 66. Citado en Recanatí, G. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 37.

Kant, después de haber criticado los objetos absolutos y, por lo tanto, la ilusión trascendental de un dios-objeto, abre un nuevo camino: el de los postulados de la razón práctica. Aunque Scannone, siguiendo a Blondel, observa que aún se otorga primacía a la razón práctica sobre la misma praxis. En este aspecto, Marx pareciera seguir el camino de esta última, en razón de que, para él, el problema no es exclusivamente una interpretación de la realidad, sino una transformación radical por la praxis. Aunque en Marx, tratándose de una “praxis total”, reproduce en su propio espacio la dialéctica teórica total y absoluta del hegelianismo.³³⁶

Desde la mirada scannoneana, se argumenta que tanto una como otra dialéctica se dirigen a nivelar en negatividad la alteridad irreductible de los otros, a incluir la novedad histórica en el movimiento dialéctico, y a reducir el mal y el sufrimiento a un momento de una lógica ascendentemente positiva.

En Blondel se desarrolla en cambio, destaca Scannone, el método inmanente de la acción³³⁷, develando en ésta una propia racionalidad, esto es, una ciencia práctica prospectiva, que no se reduce a la ciencia, reflexiva, de la práctica. “Aún más, radicalizando dicho método de inmanencia, descubre que, en último término, la creatividad de la acción humana es primero pasividad, es decir, acogida de un don creador previo y trascendente que la funda”.³³⁸

Si se comprende que, con Heidegger, detrás del pensamiento totalizante y de la praxis total, se encubre la voluntad de poder y querer, como queda evidenciado en el pensamiento de Nietzsche, el giro que va más allá de la filosofía del sujeto, consiste en abandonar dicha voluntad, en pos de dejar ser a cada ente y al mismo ser. Si por otra parte se opta, como en Blondel, por el Único Necesario que dona el ser, moviendo así también la acción (aún la del pensamiento en cuanto acción), se debiera hablar de una “verdadera conversión tanto práctica como intelectual. Entonces se reconoce que toda acción está fundada en un llamado y, en ese sentido, en la pasividad activa de la escucha”.³³⁹

³³⁶ Scannone, J. C., “Dios de las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un nuevo pensamiento”, en *Stromata* 56, 2000, 35.

³³⁷ Scannone sostendrá que no toda filosofía dialéctica se cierra en totalidad, ya que por ejemplo, la fenomenología dialéctica de la acción (de M. Blondel), no es sino la expresión filosófica de la experiencia cristiana del filósofo, está abierta a la gratuidad, alteridad y trascendencia. Sin dejar el ámbito de la experiencia, trasciende en y desde ésta la mera experiencia, abriéndose a la presencia gratuita, activa y trascendente de Dios en la acción. Cfr. Scannone, J. C., “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo”, en *Stromata* 30, 1974, 238.

³³⁸ Scannone, J. C., “El límite, el infinito y lo prohibido”, en *Stromata* 57, 2001, 38. El filósofo jesuita dirá que más radical que la de Blondel, es la interpretación filosófica de la creación ex nihilo que Levinas efectúa, descubriendo una pasividad anterior a la misma existencia; y en esa anterioridad o exterioridad (meta-físicas, ni temporales ni espaciales) consiste, para el filósofo, el carácter an-árquico y no-totalizable del más allá del ser con respecto al ser.

³³⁹ *Ibid.*, 38.

Desde la perspectiva scannoneana, una profundización de los mencionados giro y conversión, se manifiesta al momento de que éstos se abren no solamente a la historia de la destinación del ser, como en Heidegger, o al don creador de Dios, como en Blondel, sino a los otros en cuanto otros, como en Levinas, particularmente al momento de que los otros están mostrándose desnudos en su alteridad (pobres, extranjeros, y huérfanos). De esta forma, es como la acción ética e histórica es comprendida como respuesta responsable a una pasión histórica que provoca compasión, haciendo propia la pasión del otro por medio de la compasión y la misericordia, que constituyen el fundamento y el principio de una acción e interacción nuevas no totalitarias ni absolutas.³⁴⁰

Pensar luego del Holocausto implicó, sostiene Scannone, más que la efectuación del giro pragmático-hermenéutico; exige aún mucho más que sólo receptar la herencia de pensadores judíos como Rosenzweig y Levinas, ya que dicho planteo es realizado desde las víctimas reales del Holocausto, quienes cuestionan el pensamiento y la praxis anteriores, en cuanto lo posibilitaron.³⁴¹ Así entonces, se abre un lugar prioritario, tanto en el pensamiento como en la acción, a la pasión de las víctimas. Argumenta el filósofo jesuita:

“Algo semejante ocurrió en nuestra América a través del pensar (teológico y filosófico) de liberación que, ya desde sus comienzos, también se inspiró -entre otros- en Lévinas. Pues la opción por los pobres y la consiguiente praxis de liberación son concebidas como respuesta responsable a una palabra y racionalidad primera, la de los pobres. Estos -con su pasión- interpelan críticamente a la razón y a la práctica ideologizadas y le posibilitan una nueva significancia, la cual es racional, porque es crítica; y los mismos pobres -con su sabiduría de la vida, adquirida muchas veces como fruto de su pasión y compasión-, nos enseñan un sentido y una verdad nuevos”.³⁴²

El hecho de estar experimentado una situación límite, y el compadecer situaciones límite, les otorga un saber sapiencia del sentido de la vida y de la muerte en cuanto tales. Por tanto, sostiene Scannone, se podría hablar de la filosofía no exclusivamente como amor a la sabiduría sino como sabiduría del amor.³⁴³

³⁴⁰ Cfr. Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 113.

³⁴¹ Cfr. *ibid.*, 113.

³⁴² Scannone, J. C., “El límite, el infinito y lo prohibido”, en *Stromata* 57, 2001, 39.

³⁴³ Cfr. Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 114.

3.2 La radicalización del “nuevo pensamiento” de la alteridad

La razón es interpelada por la pasión de las víctimas a convertirse de toda potencial ideologización, esto es, de toda posible absolutización de una idea, de un ente u objeto, y específicamente de la propia autoabsolutización. Estas vertientes de idolatrización están ciertamente detrás de la totalización que Levinas critica, la que reduce toda alteridad a identidad, toda novedad a eterno retorno de lo mismo, toda gratuidad libre a necesidad lógica, toda unicidad irrepetible a mero caso de una regla universal, fallando así, a la riqueza pluriforme de la realidad. Scannone señala que

“la pasión de las víctimas pone ante los ojos lo inexcusablemente irracional de su carácter de víctimas, la verdad incondicionada de su dignidad personal y lo injustificable de su situación histórica. De ahí que la apertura compasiva al otro en cuanto otro, sobre todo, al otro sufriente injustamente, es decir, gratis (sin razón ni fundamento) y sin ninguna justificación (necesaria y universal), posibilite la recomprensión de la misma racionalidad”.³⁴⁴

Se recomprende la racionalidad, como abierta a la alteridad insuperable del otro y de los otros y por esta razón, a la pluralidad y diferencia, irreductibles a identidad, pura o dialéctica. Así visto, la razón compasiva es idónea en el conocimiento de la unicidad irrepetible del otro, ya que quien sufre es único en su dolor. Lo gratuito del sufrimiento injusto muestra para la intelección, la gratuidad y sin razón de la libertad injusta, no obstante, dicha gratuidad del mal no constituye más que la cara pervertida de la gratuidad del bien. Argumenta Scannone, que así ya lo había considerado San Agustín, en cuanto el mal no es una cosa, aún más, no sólo es privación de lo debido, sino la inversión de una relación. El filósofo jesuita aún agrega, “de la relación de amor”, de mutua donación, que así se invierte y deviene en relación de autosuficiencia, de rechazo a toda apertura, de exclusión y opresión.³⁴⁵

Por otra parte, la relación de amor se explica por la acogida del don gratuito del bien, recibiendo lo único e irreductible del otro en cuanto otro y del don que él es y puede ser para los otros. Tal don, sostiene el filósofo jesuita, tiene “porque”, esto es, inteligibilidad intrínseca, aunque no posea un “por qué” que rinda cuenta lógica necesaria de su ser y su ser-otro.³⁴⁶

³⁴⁴ *Ibid.*, 116.

³⁴⁵ Cfr. Scannone, J. C., “Dios de las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento’”, en *Stromata* 56, 2000, 39.

³⁴⁶ Cfr. Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 116-117.

Asimismo, tanto la gratuidad como la irrepitibilidad del otro, muestran su novedad histórica, contingencia y facticidad, así como la libertad imprevisible de su actuar y acoger la acción de otras libertades:

“Todo ello implica que -a pesar de Parménides- entre el ser y el no ser se dé un 'tertium', a saber, la relación e interrelación, que 'es' no como cosa, sustancia o sujeto, sino como acontecer y hecho. Y asimismo también se muestra que ser y pensar se identifican distinguiéndose en la pluralidad ('convertuntur'), no sólo entre sí, sino con el don de la libertad, que de suyo supone amor (es decir, comunión, pasión, acción)”.³⁴⁷

Ahora bien, se hace conveniente explicitar, que Scannone no trata de que las propiedades “clásicas” del ser y la razón de la metafísica tradicional de la sustancia y en la filosofía moderna del sujeto, a saber, identidad, necesidad, inteligibilidad, eternidad y universalidad tengan que negarse, aunque sí, re-comprenderse. De esta forma, desde la alteridad, pluralidad y diferencia de los otros se reinterpreta la identidad como plural. El filósofo jesuita acude en este punto argumentativo a Carlos Cullen, quien habla de “identidad plural”, por ejemplo, la del nosotros ético-religioso.³⁴⁸

Levinas, expresa Scannone, otorga la base para repensar la misma identidad del *ipse* (sí-mismo) partiendo de una no-coincidencia consigo mismo que es anterior a la coincidencia. Esto se explica en el hecho de que la pasividad anterior al mismo existir y el deseo desinteresado del otro en cuanto otro (y del Infinito) conlleva la mencionada no-coincidencia y alteridad pre-originarias, que es la base de la identidad de cada *ipse*.³⁴⁹

En la relectura de los caracteres clásicos del ser, comenta Scannone, valga lo que dice Levinas, sobre la verdadera mismidad. Ésta no se declina primeramente en nominativo, es decir, “*ego cogito*”, sino en la aparente pasividad del acusativo, a saber, en el “me” inherente al ¡heme aquí!, entendido y vivenciado como respuesta responsable ante el otro (hasta la sustitución por él). Por tanto, ante la crisis del pensamiento de la totalidad, no cabe esperar un desenlace exclusivo en el relativismo y el nihilismo, ya que éstos últimos constituyen respuestas reaccionarias contenidas en el mismo plano que aquél (también con sus absolutizaciones).

³⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 117.

³⁴⁸ El nosotros, para Cullen, no es resultado de la universalización que el lenguaje hace sobre el yo de la conciencia sensible, sino más bien el dato originario que simplemente está. Este nosotros, además, es ético, ya que implica un encuentro como relación normada absolutamente de unos con otros. En este sentido, la experiencia de la sabiduría de los pueblos es la del nosotros estamos, es la certeza fundamental: la presencia de un nosotros que meramente está-no-más. Su sentido más profundo se halla en el nosotros ético-religioso del estar, es decir, en la dimensión política. En este sentido, esta forma de la sabiduría popular, que es también primera, es un acto de esperanza. Cfr. Cullen, C., “Fenomenología de la sabiduría popular”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 6, 1977, 7.

³⁴⁹ Cfr. Scannone, J. C., “Dios de las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento’”, en *Stromata* 56, 2000, 39.

Dicha crisis, contrariamente, abre la posibilidad de pensar desde las víctimas, y desde dicho lugar, profundizar el cuestionamiento a la razón moderna, abrir el camino superador, tomando asimismo lo válido de la racionalidad anterior, tanto de la clásica como de la ilustrada, no obstante, partiendo de un nuevo horizonte de comprensión.³⁵⁰

El “nuevo pensamiento” parte de la alteridad (de raíces judeocristianas), en pos de reinterpretar los caracteres de la razón según la tradición helénica del ser. Este hecho, es el que permitió configurar un pensar desde las víctimas en su alteridad irreductible a cualquier totalidad. Sostiene Scannone:

“Con todo, según mi opinión, la resignificación será aún más radical si atendemos a actuales reflexiones sobre el pensar indoamericano, es decir, de la que Rodolfo Kusch denominó 'América profunda'. No sólo porque la inculturación del pensamiento es una de las búsquedas hermenéuticas de hoy, o porque los sujetos de dicho pensar han sido víctimas históricas de la conquista, sino, sobre todo, porque su cultura rescata lo que el mismo filósofo llama 'pobreza ontológica', es decir, la radical facticidad y contingencia del hombre ante lo fasto y lo nefasto y, por consiguiente, ante la amenaza trágica del mal. Según lo estimo, de ese modo se reconoce 'la verdad del paganismo' en su percepción de lo trágico de la existencia, de lo cual la razón no puede dar una razón. Pues aparentemente no sólo carece de por qué, sino aun de porqués”.³⁵¹

Así, ante el misterio planteado por las víctimas no parece hallarse una respuesta teórica, ni a través de una dialéctica, ni tampoco mediante el pensamiento de la alteridad ética. Aunque, argumenta Scannone, éste ofrece signos de una posible respuesta práctica, ya que la crisis de la razón se hace así parte fundamental de una nueva concepción de la razón, en la que ésta reconoce sus límites, aunque no desespera de sí misma. Levinas, apunta a dicha respuesta práctica no teórica, al hallar lo más radical de la significancia ética en la responsabilidad por los otros, particularmente por las víctimas, hasta la sustitución por ellas, y añade Scannone, en su servicio a través de la lucha contra la injusticia que las provoca.

3.3 El problema de la filosofía latinoamericana

El filósofo jesuita, afirma que el problema de la filosofía latinoamericana es replanteado en tres momentos entre Medellín y Puebla³⁵², el primero de ellos, lo constituye el movimiento de

³⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 43-44.

³⁵¹ Scannone, J. C., “El límite, el infinito y lo prohibido”, en *Stromata* 57, 2001, 46.

³⁵² Acontecimientos que son tomados en cuenta, en el pensamiento de Scannone, no sólo como hechos eclesiales, sino principalmente como hechos que marcan la historia de la conciencia cultural latinoamericana. Medellín y Puebla significaron también hitos desde los cuales se espera una importancia mayor. El pueblo latinoamericano situado en la “periferia”, en la parte oprimida del mundo, que cuenta con las dos terceras partes de la humanidad, se expresa aquí con propia voz. Una nueva época en el continente, en la que se espera la liberación de toda servidumbre, la emancipación plena, “(...) percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestión de una nueva

la FL, destacando a Dussel como uno de los principales representantes. El movimiento originado en 1971, con influencia de la teoría de la dependencia y de los cuestionamientos realizados por Augusto Salazar Bondy a la filosofía latinoamericana producida hasta ese momento, influyeron en la conciencia que se tenía en 1973, con aquella necesidad de ir más allá de la dialéctica dependencia-liberación, partiendo desde lo nuevo y lo originario de la alteridad latinoamericana.

Para la comprensión de la alteridad, Scannone afirma la importancia del pensamiento levinasiano, ya que este último, a su manera, sostuvo la experiencia ética del otro (el rostro del pobre), con fuerte arraigamiento bíblico, donde “...la exposición fenomenológica de la alteridad y trascendencia éticas del rostro del otro (del pobre) pone en cuestión toda totalización dentro de la relación sujeto-objeto...”³⁵³, esta interpretación de la alteridad fue asumida por la filosofía de la liberación, aunque receptada críticamente, ya que fue entendida no con exclusividad ética, sino también ético-históricamente, lo que implicó un abordaje en la estructura social e históricamente situada.

La perspectiva focalizada en la dependencia-liberación corría el peligro, desde el pensamiento de Scannone, de no considerar lo suficientemente positivo, lo que es originario de América Latina, “...eso propio que no es reductible a la negación determinada de la negación...”³⁵⁴, junto al riesgo de un abordaje desde la mera abstracción, haciendo uso de la terminología de la alteridad levinasiana, sin una hermenéutica de la cultura y la historia latinoamericana.

El segundo momento, que Scannone lo distingue como un momento lógico dentro del anterior, es la cuestión de la búsqueda de la positividad latinoamericana por medio de una hermenéutica histórica- cultural. La “sabiduría popular” como universal situado geocultural e históricamente no se halla en la filosofía de elaboración académica, sino en otros “ámbitos” de la existencia, esto es, en lo político, lo religioso, lo poético, etc...³⁵⁵

Es importante tener presente, que cuando Scannone habla de sabiduría popular, entiende al “Pueblo” como sujeto comunitario, con una historia común, una cultura y con proyectos comunes. Aquellos denominados “sectores populares” son quienes mejor guardan la axiología de la cultura y de la propia historia común de un pueblo. Finalmente, el tercer momento identificado por Scannone, se centra en el esfuerzo por elaborar nuevas categorías y

civilización.” Cfr. “Introducción a las conclusiones”; n° 2 a 6; Documentos de Medellín editados en *Iglesia y liberación humana*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1969, 43-46. Citado por Dussel, E., en *De Medellín a Puebla, Una década de sangre y esperanza* (1968 - 1979), Ed. Docencia, Buenos Aires, 2017, 76.

³⁵³ Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 16.

³⁵⁴ *Ibid.*, 17.

³⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 17-18.

reconfigurar otras, desde la perspectiva de la sabiduría popular latinoamericana como lugar de hermenéutica.³⁵⁶

Para explicar el tránsito hacia la tercera etapa, el filósofo jesuita recurre a la distinción que Ricoeur hace entre la vía corta de la fenomenología, que podría ser aplicable a la fenomenología levinasiana de la alteridad ética, y la vía larga que tiene relación con una hermenéutica de los símbolos y con la vida cultural de los pueblos. El diálogo entre ambas vías, dentro del círculo hermenéutico, es lo que identifica al esfuerzo de elaboración de categorías filosóficas desde la sabiduría popular.³⁵⁷

Desde la “novedad de sentido”, esto es, aquella novedad develada en el análisis filosófico de los símbolos culturales, la historia latinoamericana y la religiosidad popular, es que se fue reinterpretando la tradición filosófica y desde dicha reinterpretación, fueron re-leídos aquellos símbolos, relanzando los marcos conceptuales, y configurando otros nuevos. Así, se llega a la elaboración de ciertas categorías como las de el “nosotros”, el “estar”, la “mediación simbólica”, siendo categorías “situadas”, de validez universal.³⁵⁸

Scannone puntualizó un acontecimiento clave en la pregunta por el nuevo punto de partida de la filosofía en el pensamiento latinoamericano, se trató del Seminario sobre “Evangelio y Cultura” organizado por el Intercambio Cultural Alemán- Latinoamericano (Lima, 1977). En dicho Seminario, destacaron tres perspectivas globales distintas (hipotéticamente subyacentes, de trasfondo) en las comunicaciones filosóficas, teológicas, de las ciencias humanas, y de la propia realidad cultural latinoamericana. Se trata de los horizontes del “ser”, del “acontecer”, y del “estar”. Respecto a las dos primeras, el filósofo jesuita, refiere que resultan conocidas por quienes han abordado la historia de la filosofía, la tercera, en cambio, “parece ser más propio, aunque no exclusiva, de América Latina” (...) El nuevo punto de partida - no absoluto - estaría dado precisamente por el 'nosotros estamos'.³⁵⁹ Scannone advierte que estas tres perspectivas metafísicas no se anulan entre sí, sino que consiguen una mutua fecundidad, no obstante, es posible focalizar en uno de ellos y desde este lugar, habilitar la comprensión de los otros dos.

³⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 19.

³⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 19.

³⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 20.

³⁵⁹ *Ibid.*, 21.

3.4 Horizontes del ser, del acontecer, y del “estar”

En cuanto al “ser y acontecer”, Scannone menciona la obra de Werner Marx *Heidegger y la tradición*, donde caracteriza al ser de la tradición filosófica con cuatro notas: inteligibilidad, eternidad, necesidad e identidad.³⁶⁰ Por medio de la caracterización del ser con dichas notas, se habilitó a la filosofía y a la lógica como ciencia en sentido aristotélico, y al posterior nacimiento de las ciencias. También aquello que parecía escapar a la lógica de la identidad, esto es, el símbolo y el mito, son reducidos a la lógica del concepto.

Müller, citado por el pensador jesuita, expresa que, en la historia occidental, se manifiestan dos posibilidades fundamentales de metafísica: la de buscar la unidad originaria de todo ente en el ser como fundamento, y la de buscarla en la libertad como comienzo absoluto. Se trata de la filosofía griega y la fe bíblica respectivamente. Haciendo uso de las metáforas fenomenológicas del “horizonte” se trataría de los horizontes del ser y del acontecer. Este último refiere al acontecer gratuito de la creación y de la historia de la salvación, es así que el segundo horizonte metafísico puede ser caracterizado “... por medio de cuatro notas contrapuestas a las enunciadas por W. Marx”.³⁶¹ Estas son: alteridad, misterio, novedad y gratuidad.

Scannone quiere dejar en claro que no se trata de una elección exclusiva entre el horizonte del acontecer y el del ser, caracterizado por la identidad, la necesidad, la inteligibilidad y la eternidad de la filosofía griega del ser. Lo fundamental está en desde qué lugar se piensa el vínculo entre ambos horizontes, esto es, si la diferencia ocurre desde la identidad o la mismidad se comprende desde la alteridad.³⁶²

El concepto de “estar”, implica la primera forma del saber fenomenológico, esto es, el “nosotros estamos”, siendo la primera forma de la sabiduría de los pueblos. En este sentido, argumenta el filósofo jesuita, así como Kusch trata el “estar” como lo propio de “América Profunda”³⁶³, así Cullen configura la fenomenología de la sabiduría de los pueblos a partir del

³⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 21.

³⁶¹ *Ibid.*, 22.

³⁶² Cfr. *ibid.*, 22.

³⁶³ Al respecto, Recanati expresa que: “(...) el pensamiento de Kusch fue importante en el itinerario intelectual de Scannone. La cuestión del 'estar' (expresada en su *América profunda*) fue, tal vez, el aporte más significativo de Kusch al grupo –en general– y a Scannone –en particular–, quien la interpretará luego en sus propias categorías. Cuando Kusch habla de 'estar' se refiere a la raíz numinosa, sagrada, telúrica en que está afirmado un pueblo. Cfr. Recanati, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 21. Esto explica que se trate de una realidad simbólica, por el arraigo a la tierra, acontecimiento a través de la cual, y desde el “estar”, se vincula el pensamiento y la vida de los pueblos indígenas, y de los sectores populares. Kusch se dirige hacia Heidegger en función de establecer la relación entre el “estar” y el “ser”: “(...) aunque considera que Heidegger “no ha tenido suficientemente en cuenta el ‘da’ del ‘sein’ o dicho en castellano el ‘ahí’, que no es otro que el ‘estar’, del ‘ser’. Para Kusch el ‘ahí’, el ‘estar’ del ‘ser’ está unido a la tierra, a la cultura, al arraigo, a la pertenencia. Cuando Kusch quiere remarcar la preeminencia del 'estar' sobre el 'ser' se refiere al 'estar-

“nosotros estamos”. La filosofía inspirada en el pensamiento popular de Cullen, comprendió a la religión y al símbolo como formas de la conciencia del pueblo y de los pueblos, desde el arraigo al suelo, esto es, el “nosotros estamos” en la tierra, el núcleo irreductible de la experiencia del pueblo, y su consecuente sabiduría popular, originada y generada por esa experiencia de arraigo. La sapiencialidad es entonces, “la racionalidad propia de la sabiduría de un pueblo (no del sujeto moderno, *ego cogito*), es decir, de un “nosotros que está” (como autoconciencia de pueblo)”.³⁶⁴

La experiencia inmediata del “nosotros estamos” es entonces irreductible en el sentido de que no puede, la reflexión autoconsciente como mediación, comprenderla totalmente. En el “nosotros estamos”, hay una situación de ambivalencia, lo que conlleva a considerar que la filosofía que de allí parte es contrapuesta tanto al *ego cogito* como al ser en el mundo. La ambivalencia del “nosotros estamos” se explica, por un lado, en la intención de arraigamiento en la “América profunda” y por otro, en la tarea de recibir aquella memoria filosófica occidental.

En cuanto al “nosotros” como sujeto, debe decirse, se trata de un sujeto comunitario, contrapuesto al ego, del *ego cogito*, como autoconciencia. El sujeto comunitario es sujeto del estar, del ser y de la historia. La primera experiencia supuesta del “nosotros estamos” no es la relación universal-particular, inteligible-sensible, espíritu-materia, sino la relación vincular ético-religiosa. La universalización del yo no es propia de la categoría del “nosotros”, ya que esta última, además del “yo”, “implica los “tu” y los “el”, (y supone también el “Él”), que no son reductibles al “yo”, ni siquiera comprendido trascendentalmente.³⁶⁵

La universalización del lenguaje por la cual el yo trascendental es también “nosotros” (como universal abstracto), no es la adecuada para pensar el “nosotros estamos” (universal situado), ya que aquella universalización, al modo hegeliano, se centra en la relación técnica del ser humano con la naturaleza, mientras que la dinámica del “nosotros estamos”, se fundamenta en la relación ética persona-persona y religiosa, persona-Dios. El filosofar que caracteriza

siendo'. (...) el ‘estar’ en su pobreza y precariedad ontológica siempre presenta un rostro que nombra a lo divino, a diferencia de Heidegger para quien la experiencia del ser prescinde de lo divino en cuanto tal.” Cfr. Seibold, J. R., “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone”, en *Stromata* 47, 1991, p. 201. Citado por Recanatí, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 22.

³⁶⁴ Fresia, I., “La filosofía de la liberación como filosofía del pueblo. La experiencia del grupo argentino: la línea Kusch, Cullen, Scannone”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39, 2018, 86.

³⁶⁵ Cfr. Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 25.

Scanonne no parte de la relación sujeto-naturaleza, por lo que no prima el modelo científico-técnico, sino el ético-religioso.³⁶⁶

El ansia de justicia y la conciencia de una profunda relación con la verdad, es característica del pueblo latinoamericano, así puede hablarse de una convergencia con la concepción hebrea de la verdad por la cual sólo quien obra con justicia conoce la verdad. Aunque Scannone, deja en claro que dicha convergencia no significa la identificación plena de la comprensión de lo ético con categorizaciones hebraicas (como ocurre con Levinas), ya que estas dejan de lado “...el momento de simbólico, ctónico y encarnado, tanto de lo ético como de lo religioso.”³⁶⁷

Scannone sostiene, en sintonía con lo anteriormente expuesto, que la relación ética es al mismo tiempo religiosa, en cuanto que el diálogo ético no se manifiesta con exclusividad horizontal en el nosotros, sino también como relación con Dios, es decir, verticalmente. En el nosotros ético, hay un desborde como su momento trascendente, es así que al momento de hablar del “núcleo” de la cultura de un pueblo, siguiendo el pensamiento de Ricoeur, pueda hablarse del núcleo ético-mítico³⁶⁸, que en cuanto ético sostiene la relación horizontal intercomunitaria y la vertical con el Absoluto.

Es importante destacar, que la expresión ético- mítica brinda otra expresión del sentido religioso en la relación ética, y es que la trascendencia del “nosotros estamos”, no sólo se manifiesta en la dimensión vertical (cuyo símbolo es el cielo), sino también “por abajo”, en dirección al otro polo de lo religioso, esto es, la “tierra” que en cuanto sagrada y madre- tierra³⁶⁹ acoge el nosotros.

La tierra se presenta aquí como otra categoría de significada relevancia. El “nosotros- pueblo” está en la tierra, tal vinculación no se explica en perspectiva meramente económica, sino primeramente “religante”, y “ético-comunitaria”. La tierra, es el símbolo de lo numinoso, de lo materno y lo ctónico, de lo sagrado, por tanto, del misterio de Dios cuya trascendencia es vista, afirma Scannone, desde otro ángulo, como centro del “nosotros”, al que trasciende por dentro.

³⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 25.

³⁶⁷ *Ibid.*, 26.

³⁶⁸ Para Ricoeur, la filosofía debe escuchar lo que ya ha sido dicho en el lenguaje de los símbolos y los mitos. En núcleo ético- mítico de los pueblos, se devela “un estilo de vida que supone un determinado sentido de la vida y de la muerte como su núcleo ético-cultural (...) núcleo sapiencial de sentido que se manifiesta en experiencias históricas y objetivaciones culturales, ya sean, religiosas, éticas, políticas, artísticas, económicas, etc. Ya que la praxis de los pueblos (al igual que las personas individuales) posee como horizonte de sentido una comprensión global de la existencia.” Cfr. Recanatí, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 50.

³⁶⁹ Aquí el filósofo jesuita hace mención a la “dimensión ctónica” que refiere a lo “pagano” de la comprensión cristiana de la religión, donde cobra importancia, la creencia en la “Madre-Tierra” o “Pacha-Mama”. Cfr., “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en Scannone, J. C. (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 60-61.

En este sentido, el simbolismo indoamericano de la Pacha Mama se dirige a dicho aspecto del Absoluto. Por lo dicho con anterioridad, es que “tierra” no es pasible de una reducción a la lógica de la idea griega de “physis” ni tampoco a la propia de la modernidad, en cuanto a la relación sujeto-objeto.³⁷⁰

Hay aquí, además, una resistencia a la alienación, que es consecuencia de una primera afirmación de sí como nosotros, de su “estar” en “esta” tierra. A partir de dicha afirmación, la resistencia niega la negación, esto es, la alienación y la agresión contra las que resiste, y en este momento, se prefigura la segunda afirmación que irá más allá de la negación de la negación, ya que la autoafirmación y resistencia del nosotros parte desde lo que le es previo y lo sostiene, lo que lo convoca a trascender y trascenderse éticamente.

La religación ética y simbólica a la Trascendencia, devela la no-autosuficiencia del “nosotros”, o lo que Scannone denomina la “pobreza ontológica del nosotros”³⁷¹ (siendo lo que define a la sabiduría de los pueblos, de los pobres, del pueblo latinoamericanos). Dicha no-autosuficiencia del nosotros, “hace que no esté constituido por sí mismo previamente a la experiencia ético-religiosa del 'nosotros estamos', y que su saber no esté determinado a priori por sí mismo”.³⁷² Así, el diálogo con los otros, con el absolutamente Otro, y la mediación simbólica muestra la no autodeterminación del “nosotros”, ya que el diálogo implica la alteridad ética, y el símbolo un enraizamiento anterior en un misterio previo a la libertad, por tanto no hay posibilidad de reducción en la autoconciencia ni plena recuperación en el *ego cogito*.

La sabiduría de los pueblos, sostenida en la pobreza ontológica del nosotros, sabe del Absoluto pero no es un saber absoluto (como en el caso de Hegel). Habiendo dicho que no se trata de un saber que está determinado a priori, se hace necesario afirmar que este requiere del diálogo ético y de la mediación simbólica. Hay ciertamente una “reserva de sentido” y una apertura a la plurisemia de los símbolos en el nosotros, debido a su “enraizamiento” en el misterio.³⁷³ En razón a esto, es que en el filosofar del “nosotros”, que se mueve en el horizonte de comprensión del estar, no vale tanto la metáfora de la intuición intelectual que “ve”, propia del horizonte del

³⁷⁰ Cfr. Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 27.

³⁷¹ Desde esta perspectiva, “es desde el pobre en quien la humanidad del hombre resplandece como tal, sin estar encubierta por los privilegios del tener, del poder y del saber, se redescubre, en forma situada y, por consiguiente, históricamente renovada, la afirmación de Pascal: 'el hombre supera infinitamente al hombre'. En otras palabras: los físicamente pobres, por su desnudez de lo humano radical, transparentan mejor la riqueza ética y metafísica propia de la pobreza ontológica de todo hombre en su humanidad misma.” Cfr. Scannone, J. C. & Perine, M. (ed.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires 1993, 1128.

³⁷² Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 28.

³⁷³ Cfr., *ibid.*, 29-30.

ser, ni tampoco la del “oír” del creyente que escucha (horizonte del acontecer), sino más bien la del “sentir”, el cual es sapiencial y ético, un “sentir del corazón”.

3.4.1 El “estar” como dimensión metafísica fundamental

Scannone, en la necesidad de dar una descripción filosófica del “nosotros estamos” como nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, describe en primer término el “nosotros” como sujeto comunitario, cuyo saber es ético- simbólico y por tanto no absoluto, sino ontológicamente pobre, requiere ahora, en una segunda instancia, desarrollar el “estamos” de ese “nosotros”.³⁷⁴

Rodolfo Kush, se torna fundamental en este punto, puesto que la experiencia religiosa, poética y política de la “América profunda” lo lleva a explicitar la dimensión del “estar” (contraponiéndola a la del ser), haciendo uso de la índole propia de la lengua castellana, que en función de traducir los diferentes empleos de la palabra “esse”, “sein”, utiliza dos verbos distintivos “ser” y “estar”. Al respecto, señala el filósofo jesuita que

“...Kush llegó a explicitar algo humano universal, desde la particularidad latinoamericana, en donde - según su interpretación - la dimensión del 'estar' se da más a flor de piel (...) podríamos decir que Kush nombró con el nombre de 'estar' la unidad originaria de todo, buscada no sólo en el espíritu como 'logos' o en la libertad y su 'ethos' sino en la tierra (Pacha Mama) como aquello irreductible e irreductiblemente religioso del símbolo”.³⁷⁵

Debe decirse que el “estar”, como dimensión metafísica u horizonte fundamental, se vincula con las otras dos dimensiones metafísicas propias de la tradición occidental, estas son, la correspondiente a la pregunta por el ser, receptada de la filosofía griega, y la del acontecer histórico, referente a la tradición judeo-cristiana. En el interjuego entre las dimensiones del ser, acontecer y del estar es que puede entenderse la existencia cultural de los pueblos como un “estar siendo así”.³⁷⁶

El “estar” es el ámbito anterior al nosotros y a su ser, previo a la tierra donde “estamos” y anterior al saber producto de esa experiencia. A pesar de que el “estar” es experimentado y nombrado en el lenguaje, siempre se sustrae, es anterior al ser del logos y del *ethos*, se trata de una “prioridad de orden”, antes que de una anterioridad temporal.³⁷⁷

³⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 30.

³⁷⁵ “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en Scannone, J. C. (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 52.

³⁷⁶ Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 32.

³⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 31.

Así, los conceptos de “tierra” y de “símbolo” permanecen íntimamente relacionados con la categoría de “estar”, ya que este último en su adherencia a la tierra no puede ser mediada plenamente por el lenguaje, por la reflexión, ni por la libertad.

La experiencia del “nosotros” como pueblo, del pensar simbólico y el arraigo a la madre tierra, “son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincrasia cultural latinoamericana, y que la filosofía ha de pensar y articular en sus interrelaciones mutuas.”³⁷⁸ Esto se insinúa, en el “nosotros estamos en la tierra” culleano que Scannone asume como nuevo punto de partida de una filosofía inculturada de América Latina. Dicho “nosotros estamos en la tierra”, en el pensamiento del filósofo jesuita, está constituido ético-religiosamente, tomando como eje del diálogo, el carácter intrínsecamente religioso de la sabiduría popular. En dicha sabiduría y en los símbolos en los que ella se expresa, se halla el ya mencionado saber de lo absoluto, no un saber absoluto.

3.5 Pensar a partir de la sabiduría popular

Es importante considerar la noción de pueblo en el pensamiento de Scannone. Este se refiere a aquel como a la comunidad de personas concretas, al pueblo real, a un pueblo con rostro, es decir, no como una categoría abstracta que ciertamente puede ser utilizada como un instrumento más de la voluntad de poder.

Desde esta perspectiva, no debe entenderse el concepto de pueblo desde el ámbito de lo socioeconómico conducente a una visión clasista y a la oposición burgués- proletario, como tampoco, desde la ambigüedad populista a modo de receptáculo donde todo cabe, sino desde una perspectiva preeminentemente histórico- cultural, sin dejar de lado, claro está, el aspecto político:

“Pueblo como una categoría histórico-cultural (una especie de categoría símbolo) que designa a todos los que –sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo- comulgan con el proyecto histórico de liberación. Hablamos de categoría cultural porque apunta a la creación, defensa y liberación de un ethos cultural o estilo humano de vida. Se trata de una categoría histórica, pues sólo históricamente puede determinarse en cada situación particular, quiénes y en qué medida se pueden decir verdaderamente ‘pueblo’, o en qué medida tienen caracteres de ‘anti-pueblo’. La llamamos ‘categoría símbolo’ por su riqueza convocativa y su ambigüedad o sobredeterminación significativa, ambigüedad que sólo se quita en un determinado contexto histórico”.³⁷⁹

³⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 32.

³⁷⁹ Scannone, J.C., “Teología, cultura popular y discernimiento”, en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 237, 1974, 6 -7.

En este punto debe argumentarse que, para Scannone, el *ethos* del pueblo, es fruto del denominado “mestizaje cultural”, concepto utilizado por el jesuita como categoría filosófica, con la potencia analítica para dar cuenta de la historia y la cultura de los pueblos latinoamericanos. El pueblo, como fruto del mestizaje, se diferencia de aquella concepción de la sociedad moderna que encuentra su origen en un contrato. Scannone entiende por mestizaje cultural a la “mutua fecundación de culturas cuyo fruto es un *ethos* cultural nuevo, surgido de los dos anteriores”.³⁸⁰ No se niega la existencia de los conflictos, o el sostenimiento de “residuos culturales” anteriores; hay mestizaje cultural cuando ha primado el encuentro de culturas por encima de los conflictos.

Para la interpretación del acontecimiento fundacional del pueblo criollo, de su *ethos* cultural, la categoría filosófica de mestizaje cultural resulta apropiada y fecunda. Entendido filosóficamente, dicha categoría proviene del entrecruzamiento de dos dialécticas que subyacen a la historia, y a su propia interpretación filosófica. Por una parte, la dialéctica hombre-mujer, que representa la dialéctica del encuentro de pueblos, culturas y personas en una relación fraternal, por otra parte, la dialéctica señor- esclavo, que representa la dialéctica de conflicto en relación de dominación.³⁸¹

Para el caso de latinoamérica, el mestizaje “es consecuencia de la unión conquistadora del señor-varón y la sierva-mujer, entendidos ambos como 'figuras' en el sentido fenomenológico hegeliano”.³⁸² En función de lo dicho con anterioridad, es que la categoría de mestizaje cultural tiene la característica de relacionar ambas dialécticas históricas, aunque le brinda prioridad a la dialéctica hombre- mujer por encima de la otra, es por ello que se habla de mestizaje, más allá de que también esté presente la otra dialéctica.

Scannone enfatiza el hecho de que la primera asume y transforma a la segunda, tanto en el nivel ontológico del ser y poder ser, como en el ético del deber ser. Por tanto, al tratarse de una estructura ontológica y no sólo un imperativo ético, en el mestizaje prevalece el encuentro, la unidad fraterna del pueblo y la novedad en la historia que de aquel resulta, sobre la conflictividad y la dominación en el seno de ese mismo pueblo.³⁸³

³⁸⁰ Cfr., Scannone, J.C., “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’: categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana”, en *Stromata* 33, 1977, 73.

³⁸¹ Cfr. Scannone, J.C., “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’, categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana”, en *Stromata* 33, 1977, 79-80.

³⁸² Recanati, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 62.

³⁸³ Cfr. Scannone, J.C., “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’, categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana”, en *Stromata* 33, 1977, 80.

En sintonía con lo anteriormente expuesto, es que al filósofo jesuita le resulta importante visibilizar cómo el pueblo latinoamericano se autocomprendió en la dinámica de la predominancia del encuentro, a través de algunos símbolos propios, como por ejemplo, la Virgen de Guadalupe o, en un ámbito más regional, el “*Tinkunaku*”, que en lengua diaguita significa “encuentro” y que se trata de un rito que simboliza el encuentro no sólo de Dios y el pueblo, sino además, la reconciliación de los dos pueblos, culturas y razas (española e indígena) que dieron origen al pueblo criollo.³⁸⁴ Esta particularidad “mestiza” de América Latina, tanto histórica como geo-culturalmente, es proclive de ser “analogicamente universalizada” por medio de la conjunción de ambas dialécticas en pos de interpretar la historia universal, siendo así un “universal situado”.³⁸⁵

De la categoría de mestizaje cultural deriva la de “pueblo”, siendo esta última crucial para comprender política, histórica, y culturalmente a Latinoamérica, ya que el pueblo deviene en su *ethos* cultural de un entrecruzamiento de dialécticas, esto es, de un mestizaje, por tal razón es que la categoría pueblo (sin negar los conflictos al interior del mismo), puede usarse para revelar en la realidad, la primacía ontológica de la fraternidad y la unidad nacional por encima de la conflictividad, como también para iluminar la vía de resolución de conflictos por medio de la justicia, respetando de esa manera la dignidad personal y colectiva. Se trata de una exigencia de la estructura ontológica de la realidad histórica.³⁸⁶

3.5.1 Fecundidad de la categoría de mestizaje cultural para la comprensión filosófica de la historia latinoamericana y para pensar el futuro.

No se habla aquí sólo de una interpretación del acontecimiento fundacional de algunos pueblos latinoamericanos (o de América Latina en una lectura global), sino también de la historia

³⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 80, nota 8. En este punto, Scannone toma como referencia el libro de Vera Vallejo, J. C., *Las fiestas de San Nicolás en La Rioja*, (sin ed.), La Rioja, 1970.

³⁸⁵ De esta manera, la universalización del lenguaje simbólico-sapiencial debe comprenderse como “universal situado en la relación ética (entre los hombres) y religiosa (con Dios)” cfr. Scannone, J. C., (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 272. En este sentido, es que en el pensamiento de Scannone se halla una crítica a los paradigmas modernos de unión (del yo al nosotros o la síntesis entre sujeto y objeto) al considerarlas reduccionistas; por el contrario, y a través de Levinas y Ricoeur, propone la alteridad irreductible del otro y la experiencia del símbolo, irreductible al concepto lógico, además de la inspiración teológica bajo la noción de religión entendida como religare. cfr. Zielinski, J. “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 2014, 200.

³⁸⁶ Cfr. Scannone, J.C., “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’, categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana”, en *Stromata* 33, 1977, 81.

posterior a tal acontecimiento, así visto, la prioridad en el diálogo no está en la antropología, sino en la historia.³⁸⁷

En relación a esto, y haciendo referencia al caso específico del pueblo argentino y de su historia cultural, lugar donde muchos historiadores han interpretado en la contraposición establecida por Sarmiento entre “civilización y barbarie” una dialéctica histórica de conflicto político y cultural permanente en el tiempo, Scannone sostiene que, si bien, tal contraposición tiene que ver con la dialéctica amo-esclavo, su entrecruzamiento con la dialéctica hombre-mujer (por el mestizaje fundacional) podría explicar, por ejemplo, la “fuerza integradora”, liberadora y transformadora que ha sido propia de la cultura criolla, proveniente esta última del mestizaje cultura fundacional.³⁸⁸

Sin negar, argumenta el filósofo jesuita, la contradicción cultural “civilización y barbarie”, la interacción de la dialéctica varón-mujer con la de amo- esclavo “puede explicar también esta fuerza de integración que se evidenció en lo que analógicamente podemos llamar sucesivos mestizajes culturales”.³⁸⁹ De esta forma fue como la cultura criolla argentina, oprimida como “barbarie” tuvo la fuerza de conservar su identidad, pero también de ir transformándose, al ir negando, asimilando y convirtiendo los valores propios de la fuerzas culturales antagónicas, (las de la denominada “civilización” y la ilustración), cuya intención era destruirla.

El pueblo criollo “acriolló”, esto es, mestizó culturalmente, la axiología emancipatoria primeramente introducida por las elites ilustradas, posteriormente hizo lo propio con otros valores de la ilustración, como lo son, la “constitución”, la “escuela”, las llamadas “libertades públicas”, que originalmente se usaban para negar y suprimir ideológicamente el *ethos* cultural criollo.³⁹⁰ Más adelante, se efectuaba la asimilación de los aportes culturales de los inmigrantes, quienes fueron traídos en pos de vaciar étnica y culturalmente al pueblo criollo:

“En este siglo comenzó también a asimilar lo válido de los ideales democráticos y sociales, viviéndolos 'a la criolla' (respectivamente, en el yrigoyenismo y el peronismo, a pesar de sus limitaciones y ambigüedades), aunque esa tarea todavía está inconclusa. Ante el actual desafío de la modernización, la industrialización y la socialización (que no es lo mismo que socialismo), la categoría de 'mestizaje cultural' y la interacción de las dos dialécticas que ella implica, permiten esperar que dicha problemática pueda ser asimilada desde el núcleo ético-cultural fundacional sin que ello signifique la pérdida de los valores culturales criollos. Permiten además plantear una política cultural, educativa y pastoral (teniendo en cuenta asimismo lo que luego

³⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 82. Citado en Recanati, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 64.

³⁸⁸ Cfr. Recanati, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 64.

³⁸⁹ Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 182.

³⁹⁰ Cfr. Recanati, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 66.

diremos del 'bautismo cultural') de acuerdo a la interpretación del ser social-popular y de la historia que dicha categoría resume".³⁹¹

Para analizar filosóficamente el futuro, Scannone plantea la posibilidad de la mediación tanto de la poesía y de la política, cuanto de la historia y las ciencias humanas. Es la mediación de los símbolos poéticos y religiosos, a través de los cuales el pueblo se ha autocomprendido y reconocido su mestizaje cultural. El filósofo jesuita, refiere en este punto, además de los símbolos ya mencionados (Tinkunaco, Guadalupe), a obras poéticas de raíces populares, como por ejemplo, *Todas las sangres* (de José María Arguedas), o el *Martín Fierro*, que como mediación simbólica sirven para pensar filosóficamente el futuro. Aristóteles expresa que la poesía es más filosófica que la historia, y en este sentido, es que Ricoeur dice que ella "percibe la potencia como acto y el acto como potencia, ve acabado y completo lo que se insinúa y se hace, y percibe toda forma ya lograda como una promesa de novedad".³⁹²

Es así que, en el análisis filosófico del porvenir, cabe la pregunta sobre cuál es la potencia real que se insinúan en los símbolos que muestran la actualidad y cuál es la actualización ideal que dichos símbolos prefiguran en la realidad originada. De esta forma, el filósofo jesuita alude a Martín Fierro que, como héroe y modelo, simboliza no sólo el "gauchaje" sino al pueblo criollo, y al ser nacional argentino. Así también, la genuina poesía popular muestra en sus símbolos, alternativas reales del *ethos* cultural de un pueblo aún no actualizadas completamente.³⁹³

En la fecundidad especulativa de la categoría de mestizaje cultural, se muestran interrogantes donde se ponen en juego estructuras lógicas y ontológicas, donde prima la relación del encuentro fecundo (relación de unidad en la alteridad) por sobre el conflicto (relación de totalidad en la oposición).³⁹⁴

En pos de analizar esa unidad en la alteridad, expresa Scannone, no se muestra suficiente la identidad de la identidad y la no-identidad hegeliana, ni la diferencia ontológica heideggeriana, tampoco la relación sin relación levinasiana, es necesario plantear una especie de relación sin relación, esto es, sin relativización, que dé lugar a la mediación, a una dialéctica de la alteridad.³⁹⁵

³⁹¹ Scannone, J.C., "Mestizaje cultural" y "bautismo cultural": categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Stromata* 33, 1977, 85.

³⁹² Cfr. *ibid.*, 86.

³⁹³ Cfr. *ibid.*, 86.

³⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 89-90.

³⁹⁵ Cfr. *ibid.*, 90.

3.6 Dialéctica dialógica tridimensional y el camino hacia la analéctica

Scannone, a partir de 1971, comienza la búsqueda de nuevas expresiones dialécticas. Dicha búsqueda, inicia con un estudio de la “dialéctica de la libertad” que el filósofo jesuita analizó sistemáticamente en su tesis doctoral sobre Blondel. Sin embargo, la situación latinoamericana impulsa a Scannone hacia un análisis histórico determinado que exige un movimiento de la libertad a la liberación.

En la relectura de Hegel, llevada adelante por el filósofo jesuita, asume este último, que un proceso de liberación genuino no puede partir de la experiencia de la negación, por lo que se necesita de una apertura conducente a nueva relación social, superadora de la relación dialéctica. Esto se consigue anteponiendo la relación social originaria junto a su dimensión originaria de libertad. Esta nueva dialéctica (de la liberación), es entendida como una dialéctica abierta (no absoluta como en Hegel), es por tanto, una dialéctica de apertura a la trascendencia, alteridad y novedad, que necesita, una y otra vez, de una reapertura del movimiento dialéctico en un movimiento continuo.³⁹⁶

Esta nueva dialéctica, puede decirse, aparece formulada rudimentariamente en el artículo escrito por Scannone en 1970 denominado “*La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno*”.³⁹⁷ En dicho artículo, el filósofo jesuita efectúa un análisis de la coyuntura de la realidad eclesial a partir del estudio comparativo de tres orientaciones reconocidas a su interior (tradicionalista, progresista y de protesta social), y las tres dimensiones del dogma trinitario donde cada una significaría, respectivamente, la dimensión paterna, filial y pneumatológica de Dios Trino. Más allá de tomar una decisión por alguna corriente, afirma la importancia de cada una de ellas, y es a raíz de esta perspectiva y sostenido en un paralelismo trinitario, que sostiene la necesidad de superar la dialéctica bipolar de lucha, ya que en esta última “las posiciones tienden a absolutizar, radicalizarse y hacer radicalizar a la contraria...”.³⁹⁸ Para Scannone, se trata de emprender una constante pericoreisis de las tres, esto es, una intercomunidad de diálogo y acción. La “trinidad” implica de por sí, la relatividad de cada una de ellas a las otras dos, pero aquella, en la dinámica de la absolutización, puede reducirse a una bipolaridad dialéctica, es decir, una lucha dialéctica conducente a la

³⁹⁶ Cfr. *ibid.*, 90, nota 21.

³⁹⁷ Es importante aclarar que los textos eclesiales citados interesan al autor de este trabajo fundamentalmente en su perspectiva filosófica, aunque sin olvidar las raíces teológicas, las experiencias religiosas y los símbolos a través de los cuales estas últimas son expresadas en la sabiduría popular.

³⁹⁸ Scannone, J.C., “La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno”, en *Estudios*, 615, 1970, 21.

uniformidad, absolviendo al contrincante de modo de convertirlo en lo mismo, una sola dimensión con absoluta y única.³⁹⁹

En síntesis dialéctica, expresa Scannone, es donde terminan aquellos procesos bipolares de lucha, en la muerte, como en Marx o en Hegel. En este sentido, siguiendo el razonamiento scannoneano, la síntesis anula, (asume) a la tesis y a la antítesis, por otra parte, en la tensión tridimensional habita el respeto, específico de la pericoresis, por la cual “cada uno de los tres de alguna manera muere, en cuanto es pura relación a los otros dos, y así subsiste en verdadera vida de comunión y comunicación”.⁴⁰⁰

En 1971, y ya específicamente desde la filosofía liberacionista, Scannone hablará de “dialéctica triunitaria” y en algunas reformulaciones como “dialéctica tridimensional”. La dialéctica auténtica es llevada a su realización por la aparición de un tercero que significa la dimensión trascendente de la realidad que evita la absolutización de una de las dimensiones al momento de enfrentarse a la otra. Esta dialéctica triunitaria, abierta, es la que Scannone denomina analéctica, aunque es importante, antes de dar cuenta de esta última, explicitar la indisociabilidad de la dialéctica triunitaria con el diálogo, ya que es a través de este último, del ritmo dialéctico⁴⁰¹, manifestado entre las tres dimensiones, donde es posible que viva la tridimensionalidad.

Una dialéctica dialógica de la genuina liberación, mira la palabra humana desde la contingencia y la historicidad, por lo que exige el diálogo, circunstancia que a su vez devela la imposibilidad de prever individualmente y cerrar unilateralmente el proceso, así como su apertura consecuente. Por lo anteriormente expresado, es que el diálogo promueve una dialéctica no absoluta y con apertura al porvenir, es así que permite ir más allá del encierro de la dominación al advenir de la historia.

3.7 Analéctica de la liberación y la eminencia encarnada en el otro.

A través de este proceso de ideas, Scannone llega a la analéctica de la liberación. El concepto analéctico fue utilizado por primera vez en una nota a pie de página de su primer artículo liberacionista denominado “*Hacia una dialéctica de la liberación*”⁴⁰², aunque una formulación

³⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 23

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁰¹ Que Scannone denominará “dialógica”.

⁴⁰² Constituyendo, el mencionado primer artículo scannoneano, “los ecos” de la primera reunión del grupo de Calamuchita. La conformación de dicho grupo tiene como antecedente el desafío del pensar propio, ya que la filosofía latinoamericana también ha sido víctima de la dependencia. En Scannone, estaba presente la necesidad de concretar aquel ideario blondeliano de vivir la vida de fe, pero desarrollando simultáneamente un pensar que

de mayor profundidad se manifiesta en una ponencia leída en 1971 y posteriormente corregida y publicada en 1972, denominada: “*La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador*”.

El carácter abierto de la nueva dialéctica ya anunciada en aquel primer artículo, es trabajada por el filósofo jesuita en la confluencia de una dialéctica repensada desde la analogía, o también, una analogía pensada dialécticamente, así la analéctica será comprendida como el ritmo propio del proceso histórico y como la posibilidad de una nueva lógica.

En un contexto de determinación del llamado de lo nuevo en la historia, encarnado en el rostro del pobre de la historia, es donde aparece el concepto scannoneano de analéctica. En este punto, es donde Scannone recurre a la analogía que, como recurso tomista, es releído bajo la luz del nuevo “desde dónde”, postmoderno y latinoamericano. En esta nueva perspectiva, hay una traspolación de la dimensión vertical a la horizontal, esto es, no sólo la verticalidad de la trascendencia de Dios, sino también la horizontalidad de la trascendencia del otro en su alteridad, y por tanto a la novedad histórica. Se trata, en definitiva, de la analogía aplicada horizontalmente a la historia.

Scannone, habla de analéctica “aplicando al conocimiento de la trascendencia propia tanto del futuro como de la personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios.”⁴⁰³ La analéctica, siendo una dialéctica abierta, pasa no sólo por la negación, o por la negación de la negación, sino también por la

nazca de esa vida. Cfr. Scannone, J. C., “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en Tamayo, J.J., Bosch, J., (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 561. El inicio de dicha concreción se llevará adelante en el ya mencionado encuentro de Scannone con Dussel quien, en 1970, viaja a San Miguel a escribir un artículo para la revista Concilium. Es en dicho lugar donde nace la idea de llevar adelante jornadas sobre el pensamiento filosófico argentino. Estas se efectuarán en agosto de ese mismo año con el nombre de Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Posteriormente, un grupo de filósofos santafesinos invita a Dussel y a Scannone a conversar sobre filosofía latinoamericana. El primer encuentro informal se realizará en Santa Rosa de Calamuchita a comienzos de 1971. Dussel, quien en este período se encontraba fuertemente influenciado por la teoría de la dependencia, propia al campo de las ciencias sociales, llevará a la discusión el libro de Salazar Bondy: “¿Existe una filosofía de nuestra América?”. Cfr. Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 16. Dicho autor mostraba allí su preocupación por la dependencia histórica de la filosofía latinoamericana con respecto a la filosofía europea, lo cual no le permite arraigarse en su propio pensamiento y debido a ello, continúa siendo una filosofía inauténtica. Desde la perspectiva scannoneana, la filosofía latinoamericana –planteada por Salazar Bondy– sólo podía ser entendida como FL. Aquí también debe mencionarse la clara influencia de Dussel en Scannone, a tal punto, que años el mismo filósofo jesuita afirmará: “mirando hacia atrás, estimo que fue sobre todo el encuentro con Dussel el que me hizo explicitar el interés por un pensamiento en perspectiva latinoamericana”. Cfr. Scannone, J. C., “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en Tamayo, J., Bosch, J., (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 562. Scannone, por otra parte, también entusiasmó al grupo con el pensamiento de Levinas. A partir de allí, y como ya se mencionara anteriormente, Levinas será uno de los principales autores a la hora de pensar la alteridad latinoamericana. Es a partir de aquí que se inicia el primer esfuerzo de filósofos argentinos por formular una FL.

⁴⁰³ Scannone, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, 150-151.

negación de la misma relación de negación, de esta manera se va más allá de la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora.⁴⁰⁴

En este sentido, la analéctica es un movimiento que permite ver al otro como otro, a quien está oprimido, en pos de motivarlo a salir de su opresión, es la conciencia de un tercero, siendo hermano. Por ello no se trata de una conciencia teórica, sino principalmente práctica. Así, la metafísica pensada a partir de esta analéctica debe iniciar desde una opción ético, social y política, no habiendo una primacía de lo económico (como relación ser humano- naturaleza), sino de lo social y político (como relación persona-persona).⁴⁰⁵

El filósofo jesuita, en su inteligibilidad nueva de la trascendencia, piensa y utiliza un sentido analógico de la palabra trascendencia, tanto de la trascendencia religiosa, de lo nuevo de la historia, y de lo otro en cuanto otro.

Hay un señalamiento de similitud y semejanza entre la trascendencia de Dios y su acción histórica efectiva, la trascendencia de la verdadera novedad socio-histórica, y la trascendencia del otro en su alteridad constitutiva, generando así la posibilidad del lenguaje analógico que puede dirigirse a las tres. Expresa Scannone:

“Cuando hablo de trascendencia pienso ante todo en la trascendencia religiosa: en Dios, aunque *mutatis mutandis* lo mismo podría decirse analógicamente de la trascendencia de lo nuevo de la historia en relación con el eterno retorno de lo mismo; y de la trascendencia del otro en cuanto otro, la alteridad y novedad original de un pueblo como el nuestro. Pues estimo que de la misma forma debe plantearse la pregunta por la trascendencia de Dios, de la novedad histórica y de la originalidad singular de un pueblo, que no se pueden decir en un lenguaje meramente representativo y objetivante, sino que se verifican y dicen pasando por la mediación de la praxis auténtica, es decir, liberadora”.⁴⁰⁶

Teniendo en cuenta lo anteriormente citado, es que adquiere sentido el hecho de sostener que, así como el lenguaje analógico acerca de Dios permite acercársele, no obstante, respetando su misterio, así la analogía aplicada a la historia permite nombrar a lo nuevo, sin reducirlo.

La analéctica, en la perspectiva scannoneana, implica también la apertura a la posibilidad de repensar una lógica. Así, desde la fenomenología del opresor, del oprimido y del tercero⁴⁰⁷, es

⁴⁰⁴ Cfr. Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* 57, 1997, 253.

⁴⁰⁵ Cfr. *ibid.*, 254.

⁴⁰⁶ Scannone, J.C. “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en *Nuevo Mundo*, 238, 1973, 221.

⁴⁰⁷ Scannone defenderá que para que pueda darse una praxis de “liberación auténtica” es necesaria la mediación del tercero, que dejándose interpelar por el sufrimiento de su pueblo y muriendo a sí mismo al renunciar a la voluntad de auto-absolutización, de lugar a una nueva dimensión que quiebre la bipolaridad o bidimensionalidad dialéctica oprimido-opresor. El tercero, por una parte, deja ser a la diferencia como diferencia (la diferencia ontológica), que implica la libertad y la trascendencia del misterio del otro. Por otro lado, en él, en tanto que se abre a la novedad irreductible del tiempo, se manifiesta la tridimensionalidad del tiempo auténtico, que no absolutiza ninguno de los momentos de la temporalidad (lo sido, el presente y el por-venir). Y, finalmente, en el

posible reveer una lógica tal cual lo hace Hegel. No obstante, no se trata de una dialéctica de la totalidad, sino de una analéctica de la alteridad.

La mediación del tercero, aparece en el orden o nivel del ser en cuanto éste encarna el “entre” que, a modo de juego libre, se manifiesta “entre” el “ente” y la “nada”. En esta lógica, el tercero encarna el entre quien pretende serlo todo, esto es, el opresor, y aquel a quien se intenta reducirlo a la nada, es decir, el oprimido.⁴⁰⁸

El jesuita piensa la analéctica como el ritmo dialéctico propio de la analogía aplicado al reconocimiento, no de la trascendencia religiosa (como ocurre en la analogía tomista) sino de la trascendencia horizontal. (del otro y del porvenir). Siendo una dialéctica abierta que, como se dijo con anterioridad, no se detiene en la negación, ni en la negación de la negación, parte de la apertura a la interpelación a la trascendencia hasta llegar hasta la negación de la relación misma de opresión que es legatario del esquema sujeto-objeto moderno y su inherente voluntad de poderío. La analéctica de la alteridad se sustenta en la novedad que el otro trae consigo.

La alteridad y dignidad del otro, del hermano que sufre, el reconocimiento de ello como opción ética y sociopolítica, es asignado por el filósofo jesuita a una metafísica analéctica que tiene una tarea en el proceso de liberación de América Latina:

“Creemos que la función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericana es modesta, pero de real importancia. No le compete proponer o imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino que, según su esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarlo a tomar conciencia de su situación y criticar los proyectos históricos que son manifiesta u ocultamente opresores”.⁴⁰⁹

El método analéctico hace que la analogía trabaje en pos de la liberación de los pueblos, transformando la realidad, a sabiendas de que el primer paso de dicho método está en la novedad de la irrupción del pobre.⁴¹⁰

plano de las relaciones sociales originarias, posibilita relaciones de respeto ético y responsabilidad: “El tercero ejerce su tridimensional mediación en el diálogo, no entendido como un mero intercambio de palabras, sino en tanto un decir eficaz, hecho praxis histórica por la elaboración de los conflictos encarnados en el dolor del pobre, y por la colaboración para instaurar un mundo común humanizado. Así, el tercero hace avanzar la dialéctica de liberación que, para diferenciarse de la dialéctica hegeliana, denomina dialógica o analéctica, como dialéctica determinada pero esencialmente abierta a la irrupción primera y eficaz de la trascendencia.” Maddonni, L., “El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone”, en *erasmus*, 22, 2022, 356.

⁴⁰⁸ Cfr. Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* 57, 1997, 254.

⁴⁰⁹ Scannone, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, 185-186.

⁴¹⁰ Cfr. Scannone, J.C. “Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad”, en *Pensamiento*, 278, 2017, 1116.

3.8 El “desde dónde” y “para qué” de la filosofía mediante la irrupción del pobre

Se habla de irrupción porque se pretende señalar un hecho nuevo, que quiebra con algo anterior, y que, además, entra en la conciencia, en la historia, de forma abrupta. Dicha novedad es la que se presenta en las ciencias humanas y sociales, en la filosofía y en la teología respecto al problema vital de los pobres, de las causas estructurales de la pobreza y de la opción preferencial por los pobres. En la filosofía, a través de la FL, en la teología por medio de la teología de la liberación. Es la conciencia del hecho masivo del desequilibrio económico en numerosos países latinoamericanos, la amenaza que pesa sobre los más desprotegidos y sobre el sostenimiento de la paz social.⁴¹¹

Se trata de la revaloración de la cultura, la sabiduría y la religiosidad de los pobres que se ha ido manifestado, expresa Scannone, en la ciencia, en los medios artísticos, sociales y políticos. En este sentido, no sólo los pobres mismos y aquellos quienes optaron por ellos han ido tomando mayor conciencia de su injusta pobreza y de sus causas, sino también todos aquellos que por distintos trayectos desean fomentar el desarrollo, y aún quienes se oponen explícitamente a la opción por los pobres, puestos que se ven amenazados en sus injustos privilegios.⁴¹²

Los pobres se hacen más sujetos de historia y de su propia historia, en distintos niveles de la praxis social: barrial, sindical, política, eclesial, hasta internacional, es así que ellos

“...son testimonio de esa nueva conciencia, en el nivel mundial, el despertar nacional y social de los pueblos del Tercer Mundo, el sentimiento de pertenecer a él, y el hecho masivo de la deuda externa de los países pobres, que hace percibir cada vez más claramente la actual crisis del orden económico y político internacional.”⁴¹³

Scannone entiende la irrupción del pobre en la sociedad, no sólo referido a un fenómeno de pauperización creciente, y a la brecha existente entre los que son cada vez más pobres (personas, clases y naciones), y quienes son cada vez más ricos, sino también a la emergencia de aquellos movimientos populares por medio de los cuales, los pobres construyen una propia historia, en todos los niveles de la dinámica social. Las agrupaciones libres del pueblo, la autovaloración cultural de las comunidades indígenas, la formación de distintas organizaciones obreras y campesinas de base son expresiones y símbolos de la emergencia en América Latina: “A pesar de muchas ambigüedades, es posible discernir en ellas no solo una mayor autoconciencia del

⁴¹¹ Cfr. *ibid.*, 1116.

⁴¹² Cfr. *ibid.*, 1117.

⁴¹³ *Ibid.*, 1117.

mundo de los pobres, sino el surgimiento de éstos como sujetos históricos organizados para lograr vivir más dignamente”.⁴¹⁴

Estos hechos, sostiene Scannone, da “que pensar y qué pensar a la filosofía”, ya que no sólo le otorga a esta un punto de partida (da que pensar) y un contenido de pensamiento (qué pensar), sino además un nuevo desde dónde (lugar hermenéutico) y para qué (servicio teórico a la causa de lo pobres). Es así que puede develarse una nueva “forma” de pensar en la trans-formación del pensamiento filosófico, que desde allí se plantea y origina.⁴¹⁵

3.9 La preparación de la pregunta filosófica a partir de la irrupción del pobre y el nuevo punto de partida

Scannone plantea una “antesala” a la pregunta filosófica que parte de la irrupción del pobre, preparando el camino en tres pasos, 1) caracteriza el hecho fenomenológicamente a través de tres de sus dimensiones principales, que dan que pensar a la filosofía; 2) ayuda a develar en qué consiste su novedad histórica; 3) finalmente, como último paso de la preparación del planteo, reflexiona dicho hecho en cuanto es un acontecimiento de vida y libertad.

1) Aquí, en este punto, Scannone recurre a Ronaldo Muñoz⁴¹⁶, para la descripción antes mencionada, con la ayuda de tres dimensiones que parecen destacarse cuando se efectúa una fenomenología de la experiencia espiritual de la irrupción de los pobres, y de la opción preferencial, estas son: a) la dimensión de indignación ética; b) la de asombro radical; c) la de exigencia práctica ineludible.

En cuanto la primera, aquella opción preferencial responde mayormente a una profunda interpelación ética, combinación de indignación, horror y compasión ante los “rostros” de la injusta pobreza experimentada en América Latina. El cuestionamiento ético y político se refleja en el clamor aunado, en el grito estridente de un pueblo que demanda justicia, libertad, respeto de los derechos fundamentales, y cese del sufrimiento causado por las injusticias.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Scannone, J. C., “Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia”, en *Stromata* 41, 1985, 27-28.

⁴¹⁵ Cfr. Scannone, J.C. “Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad”, en *Pensamiento*, 278, 2017, 1118.

⁴¹⁶ Cfr. Muñoz, R., *Dios de los cristianos*, (sin ed.), Madrid, 1987. Citado en Scannone, J. C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 126, nota 4.

⁴¹⁷ Cfr. Documento de Puebla (DP), 87. Citado en Scannone, J. C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 127.

Es desde los rostros de los pobres y su clamor, que se cuestionan ético- políticamente modos de pensar, de filosofar, de actuar, hasta llegar a las propias estructuras sociales que llegan a ser llamadas “violencia institucionalizada”.⁴¹⁸ Es así, que la opción preferencial por los pobres y de éstos por la co-solidaridad, constituyen una respuesta comprometida a la mencionada interpelación.

Esta última y el propio cuestionamiento configuran, para Scannone, una pregunta crítica que al ser llevada al nivel de la reflexión, puede constituir un nuevo origen del filosofar, que sin dejar de ser teórico, sea también practicante e histórico.

La segunda dimensión, la del asombro radical, es vivenciada ante la emergencia de vida y libertad, en medio de circunstancias de opresión y muerte. Experimentado como el milagro de la supervivencia física en esas condiciones, pero también como una vida humana digna, compartiendo aun lo que no se tiene en la dinámica de la solidaridad, la alegría, el arte y el goce contemplativo. Scannone resalta la apertura hacia la naturaleza, hacia los otros y hacia Dios, que se manifiesta con frecuencia entre los pobres, además de su profunda sabiduría popular⁴¹⁹, y de su creación de espacios de libertad, fraternidad y convivencia solidaria.⁴²⁰

En la fiesta popular, se expresa la gratuidad de las relaciones humanas, estéticas y religiosas, y es por todo lo anteriormente expuesto, que todas las expresiones manifiestas se muestran como formas admirables de resistencia ante la multiplicidad de fuerzas de muerte y corrupción, que como semillas de vida nueva generan un “asombro radical”.⁴²¹

No obstante, no se trata únicamente de resistencia y creatividad culturales reflejadas a través de símbolos poéticos o religiosos, sino también de la creación de instancias populares organizativas de diverso tipo, y estas últimas, dadas en el tiempo sin pérdida del clima de gratuidad y solidaridad, configurándose así modos alternativos de sociedad, autoridad e institución. En medio de las carencias hasta el mínimo vital, y de la acción de estructuras opresivas, se constata, no obstante, en América Latina, un “paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas”.⁴²²

La irrupción del pobre provoca, en la perspectiva del filósofo jesuita, la “pregunta” y la “admiración” que siempre han estado presentes al comienzo del filosofar. Dicha irrupción cuestiona e interpela al pensamiento suscitando un asombro radical. Es una palabra crítica y

⁴¹⁸ Documento de Medellín (Med). 2, 16. Citado en Scannone, J.C., *ibid.*, 127.

⁴¹⁹ Cfr. DP 448, 413. Citado en Scannone, J.C., *ibid.*, 127.

⁴²⁰ Cfr. DP 414, 452. Citado en Scannone, J.C., *ibid.*, 127.

⁴²¹ Scannone, J.C. *ibid.*, 127. Cfr. Muñoz, R., *Dios de los cristianos*, (sin ed.), Madrid, 1987, 44. Citado en Scannone, J. C. *ibid.*, 127.

⁴²² Med., Introducción, 6.

cuestionante que surge de los pobres, una palabra de sentido, sabiduría y verdad, la cual da que pensar y qué pensar.

Finalmente, y en cuanto la tercera dimensión, se expresa como exigencia de la práctica en todos los niveles, desde el barrial hasta el internacional, debido a la indignación ante la injusticia, y como respuesta a la axiología profundamente ética y humana antes los cuales se descubre el “asombro”.

2) Scannone referirá que las culturas latinoamericanas, tanto las que son fruto del mestizaje cultural como las culturas aborígenes y las afro-americanas, se centran en valores solidarios, festivos y religiosos, y ciertamente en los símbolos que expresan. Distintamente, la cultura moderna y la filosofía que la justifica, centradas en la racionalidad y la eficacia, se presentan como amenazas para aquellas. Es en algunos sectores de la cultura popular, donde se desarrolla la nueva síntesis vital por la cual se iría aunando en una ambas experiencias humanas, “aunque todavía no en niveles macrosociales, pero sí ya trans-familiares. Ello provoca nuevas formas de religiosidad popular y nuevos símbolos religiosos y poéticos, pero también al menos en germen nuevas formas de organización social y de lucha y trabajo racionales.”⁴²³

Más allá de que los pobres han estado siempre presentes en la historia de América Latina, es posible revelar en dicha historia una línea de opción preferencial por los mismos: “Scannone pone como ejemplo a algunos pastores de la Iglesia católica: desde Montesinos, Las Casas, entre muchos otros, hasta Monseñor Romero”.⁴²⁴

A diferencia de otros momentos de la historia, plantea Scannone, los sujetos son empobrecidos a través de mecanismos, que a causa de hallarse impregnados de un materialismo egoísta y no de un humanismo auténtico, provocan a nivel internacional ricos cada vez más y pobres cada vez más pobres. Se trata entonces de pobres “modernos” cuya pobreza está provocada mayormente por mecanismo estructurales, en el nivel regional, nacional e internacional.⁴²⁵

Es por eso “que el hecho de la irrupción de los pobres en la conciencia y la sociedad latinoamericanas tenga como novedad que la comprensión del pobre y la práctica que ella informa (...) sean sociales, políticas y estructurales, sin dejar por ello su dimensión personal y

⁴²³ Cfr. Razeto, L. y otros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Ed. PET, Santiago de Chile, 1990, 17.

⁴²⁴ Recanati, G. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 73.

⁴²⁵ Cfr. Scannone, J.C. “Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad”, en *Pensamiento*, 278, 2017, 1121-1122.

ética”.⁴²⁶ Presuntamente, tanto en la interpretación del hecho, como en la vivencia práctica del mismo y en la espiritualidad que surge de ellas, se unen, de modo original: las “relaciones cortas” (con la naturaleza, los otros y Dios) que forman parte de la tradición de América Latina y son propias de sus valores profundamente éticos y humanos, con las “relaciones largas” (que hacen explícita la dimensión social y estructural de las anteriores), “la dimensión política de la ética y la captación de la repercusión histórica (también estructural e institucional) de las opciones éticas, aún más allá de la intención y de la previsión de las consecuencias”.⁴²⁷

La irrupción-acontecimiento del pobre, siendo verdadera novedad histórica, e interpretada por Scannone como un “hecho de vida y libertad”⁴²⁸, trata especialmente de un “*factum*”, esto es, un hecho dado en la experiencia, y no un presupuesto o tesis normativa. Este hecho siendo vida y libertad, se epifaniza en el “plus de vida en medio de condiciones de muerte, plus de sentido en medio del sin-sentido y plus de libertad a pesar de la opresión”⁴²⁹. Este “plus” es comprendido por el jesuita como exceso de humanidad y de dignidad. Debido a este exceso en la base de hecho y de la cultura popular emergente a partir de él, hay nueva lógica o racionalidad.

Es en el hecho de la irrupción del pobre, donde se manifiesta una nueva racionalidad que Scannone denomina “lógica de la gratuidad”, ya que el exceso que acontece en dicha manifestación es gratuito, acontece sin porqué, esto es, sin necesidad, sino sólo como don gratuito. La sabiduría popular y su praxis están, entonces, “impregnadas de gratuidad” que se manifiesta en el novedoso “protagonismo” social de los pobres y excluidos, y en su creatividad humana histórica, que encarna un “paso” creativo del no ser al ser.⁴³⁰

3) Al coincidir todos, al menos parcialmente, con la perspectiva anterior, se vuelve sencillo descubrir la irrupción como un hecho de vida y libertad, debido a aquel plus de vida humana, de efectuación de libertad. Esta se realiza efectivamente en aquellos que crecen en humanidad, y que dejándose interpelar y cuestionar en su pensamiento, en sus ideologías, se libran del egocentrismo, y de los distintos condicionamientos negativos.

Scannone refiere que la libertad que se va manifestado y realizando parcialmente, constituye una libertad al mismo tiempo mediada y trascendente, ya que, por una parte, va más allá de sus

⁴²⁶ Scannone, J. C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 130.

⁴²⁷ *Ibid.*, 130.

⁴²⁸ *Ibid.*, 131.

⁴²⁹ *Ibid.*, 135.

⁴³⁰ *Ibid.*, 135. Citado en Fresia, A. & Mandoni, L. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Ed. Poliedro, Buenos Aires, 2021, 118.

condiciones históricas, sean estas positivas o negativas, no reduciéndose a ellas, es debido a ello, su momento de gratuidad imprevisible y de plenitud humana, tal cual como se epifaniza en la fiesta popular (comunitaria, política, religiosa), y por otro lado, dicha libertad “se ha ido concretizando en formas novedosas (valores, símbolos, instituciones) culturales y sociales, incluso en medio de grandes dificultades, de las contradicciones y/o ambigüedades de todo histórico y de la eventual existencia de alienaciones”.⁴³¹

El filósofo jesuita plantea la posibilidad de dar un paso más en la profundización del hecho de la libertad, sin atenerse exclusivamente al cuestionamiento ético o al acontecer imprevisible, gratuito y asombroso, sino también con la experiencia de la misericordia, que se da como profundización radical de la irrupción del pobre y de la opción preferencial por él. En este punto, Scannone recurre a Jon Sobrino, quien caracteriza la experiencia radical de la misericordia como lo último de la realidad.⁴³²

Cuando ella se manifiesta, tal como sucede con frecuencia en América Latina, se revela lo más profundo de la persona, aunque, la misericordia no sólo muestra lo último de la realidad humana, sino también lo último de la realidad a secas:

“Nos encontramos ante un hecho de la razón del corazón, indiscutiblemente racional, pero que no se puede reducir a razones, ya que incluyéndolas, las excede. Por tal motivo, en, por y para la misericordia se manifiestan, en lo más profundo de la realidad (incluso en la más dolorosa e injusta) 'algo' bueno y positivo, algo así como una promesa que llama a esperar contra toda esperanza y un 'logos' no ulteriormente razonable, pero que invita a descubrirlo en su esplendor de verdad, belleza y bondad.”⁴³³

La interpelación ética desde los pobres, el asombro radical en medio de las condiciones de muerte padecidas por ellos, constituyen los elementos para un posible inicio nuevo de la filosofía. Aunque, debe decirse, que el filósofo jesuita no hace referencia a un simple comienzo, sino a un punto de partida fundacional otorgador de un horizonte englobante de comprensión, y que implica tanto el cuestionamiento crítico-práctico (ético-político), como la pregunta crítica

⁴³¹ Cfr. Scannone, J. C., “Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas”, en *Stromata* 30, 1974, 503-512. Citado en Recanati, G. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 76.

⁴³² Cfr. Sobrino, J., “Hacer teología en América Latina”, en *Theologica Xaveriana* 39, 1989, 139-156, ver particularmente 145.

⁴³³ Scannone, J. C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 132. Citado en Recanati, G. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 77.

teórica. Está así en “continuidad discontinua” con la tradición filosófica.⁴³⁴ Es, además, ciertamente nuevo, puesto que se trata de una pregunta inconfusa e inseparablemente teórica y práctica, ética y política, gnoseológica e histórica, por tanto, exige una respuesta crítica en simultáneo con una conversión intelectual, existencial y socio- histórica.

Debe aclararse, que, si bien se da una continuidad discontinua con los puntos de partida ya comenzados en la filosofía, también se da un quiebre o discontinuidad, debido a que critica los anteriores puntos históricos, a saber, el del *kosmos* (como en la antigüedad clásica) y el del ego (propio del pensamiento moderno), en razón al hecho de que los pobres develan la carencia injusta del cosmos, y la vulneración de su dignidad personal de alter ego en su alteridad. Como nuevo punto de partida, no se trata del que pretendían en la modernidad, más bien, se trata de una interpelación absoluta que, aunque histórica y estructuralmente determinada, se origina del clamor, en muchas ocasiones silencioso, de los pobres: “Dicho punto de partida es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico. Se da en la inmanencia de un mundo estructurado social, económica, política y culturalmente, y sin embargo es éticamente trascendente”.⁴³⁵

La palabra cuestionante, la interpelación ética y crítica, como primera palabra, es el nuevo logos que a veces mudo, a veces clamoroso, nace de los otros, históricamente, de los pobres. En razón a ello es que dicha palabra, como punto de partida y origen de un filosofar, es al mismo tiempo práctica. Se trata entonces de un cuestionamiento históricamente originario, que es inconfusa e indivisamente especulativo y práctico, al modo de dos momentos mutuamente irreductibles, como dos caras de una misma moneda. Es así que la primera palabra que se origina desde el pobre “es sapiencialmente especulativa pues es la epifanía de su dignidad aunque esté de hecho históricamente conculcada, la cual dignidad se significa en su 'rostro' y por ello interpela a la libertad”.⁴³⁶

⁴³⁴ Aquí Scannone refiere a la admiración, quaestio, duda metódica, pregunta por las condiciones a priori de posibilidad, pregunta por el ser, cuestionamiento ético por el otro. Cfr. Fresia, A. & Mandoni, L. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Ed. Poliedro, Buenos Aires, 2021, 71.

⁴³⁵ Scannone, J.C. “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en *Nuevo Mundo*, 1, 1973, 237- 238.

⁴³⁶ Scannone, J. C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 134.

3.10 La cultura latinoamericana y el conflicto entre la racionalidad sapiencial y la racionalidad científico- tecnológica

Scannone expresa que el futuro cultural de América Latina estará signado por la forma a través de la cual logre resolverse el conflicto real histórico entre la racionalidad científico-tecnológica moderna y la propia de la cultura latinoamericana. El filósofo jesuita, sostiene la posibilidad de una nueva síntesis cultural, ya que la cultura popular latinoamericana tiene una racionalidad sapiencial que haría factible reubicar histórica y existencialmente la racionalidad científico-tecnológica, de forma tal que preservándosela en su especificidad, se le otorgue en la acción histórico-cultural concreta, el arraigo cultural y la orientación ética de justicia que la racionalidad moderna no considera y que tiende a negar. Scannone, considera que la racionalidad científico- tecnológica, en sí misma, prescinde, tanto del arraigo del trasfondo semántico de la cultural como de los fines éticos, ya que su racionalidad transita en el ámbito de lo abstracto, de lo universal, y de lo construido, no de lo concreto, ni de lo particular, o lo culturalmente dado respectivamente.⁴³⁷

La racionalidad científica- tecnología mantiene su preocupación por la eficacia de los medios que son funcionales a sus objetivos ignorando el ámbito ético de los fines, en este sentido, teniendo presente el proceso histórico determinado en que la racionalidad científico-tecnológica nació, se desarrolló y llegó a América Latina, ella fue utilizada para el dominio de unas naciones sobre otras, causando un creciente desarraigo cultural, y amenazando el núcleo ético-mítico de las culturas.⁴³⁸

El filósofo jesuita menciona a Jean Ladrière, quien sostiene que el desarraigo cultural y la pérdida del horizonte de los fines, son causados por la racionalidad científico-tecnológica a través de un proceso indirecto de transferencia de actitudes, mentalidad y valoraciones, desde el plano específicamente científico y técnico a los otros planos de la cultura.

El Documento de Puebla, argumenta Scannone, advirtió peligros semejantes a los explicitados anteriormente, ya que tanto el riesgo de desculturación y el extravío de la propia identidad cultural, como el aumento de las injusticias en las relaciones, es causado mayormente por el mal uso que se hace hoy en América Latina de la racionalidad científico-tecnológica, puesta al servicio de ideologías antihumanas.⁴³⁹ No obstante, Scannone sostendrá que el uso concreto de

⁴³⁷ Cfr. Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 155.

⁴³⁸ Cfr. *ibid.*, 156.

⁴³⁹ Cfr. *ibid.*, 156.

la racionalidad científico-tecnológica es ambiguo, pues, bien arraigada y orientada, no sólo puede ayudar a solucionar los problemas estructurales de la cultura latinoamericana, sino también “a transferir exigencias de racionalidad y eficacia a otros planos de la cultura, haciéndoles tender así a unas más eficaces personalización y socialización”.⁴⁴⁰

Para Scannone, la cultura latinoamericana tiene la capacidad de reposicionar sapiencialmente a la racionalidad científico- tecnológica, preservando su autonomía, ya que dicha cultura, siendo fruto de un fecundo mestizaje cultural, y claramente abierta a posteriores mestizajes, ha dado a conocer su capacidad de crear “síntesis vitales” en la unidad de las diferencias.⁴⁴¹ El posicionamiento o reubicación de la racionalidad científico-tecnológica es posible desde la sabiduría popular latinoamericana, porque esta última implica también racionalidad, una racionalidad humana más englobante, arraigada en el suelo cultural, y éticamente orientada a la justicia.

Debido a su ser racional, dicho logos sapiencial es pasible de ser pensado con los caracteres propios del logos griego, esto es, identidad, necesidad, universalidad, aunque debe aclararse, que en el caso del logos sapiencial, se trata de una universalidad “situada” no descontextuada geo- cultural ni éticamente, con una necesidad de apertura a las diferencias de espacios culturales y a la novedad histórica, y no de una necesidad dialectizable en leyes dialécticas. Si bien se trata de una inteligibilidad determinada, Scannone aclara que tal determinación no es solamente negativa (como la negación dialéctica de la negación), sino también, una determinación positiva. Se trata entonces, de una identidad no abstracta ni dialéctica, sino plural, que existe en la dinámica del respeto a las diferencias, evitando la pretensión de nivelar a estas últimas.⁴⁴²

A partir del análisis filosófico, Scannone hace explícita la posibilidad de que la racionalidad sapiencial de la sabiduría pueda dar su aporte positivo (aunque indirecto) al nacimiento de teorías científicas y modelos técnicos, custodiando la autonomía de la racionalidad científico-tecnológica en cuanto tal. Este hecho, se hace factible por medio del proceso de “transferencia cultural” semejante al aludido más arriba. Así, la sabiduría popular que inspira tales teorías, en el desarrollo práctico y de aplicación de estas últimas, no resultan amenazantes para el arraigo cultural ni para la orientación hacia los fines éticos de la justicia. De esta forma, es que desde la perspectiva humana que implica la actitud sapiencial, es posible la praxis cultural de un

⁴⁴⁰ *Ibid.*, 156.

⁴⁴¹ Cfr. Scannone, J. C., “Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla”, *Stromata* 25, 1979, 199.

⁴⁴² Cfr. Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 157.

pueblo y de las élites científicas inspirando una configuración de modelos teóricos más de acuerdo con la justicia y la realidad cultural.⁴⁴³

Esto se hace factible por medio de una transferencia analógica de actitudes éticas y de perspectivas hermenéuticas por las cuales se enfoca la interpretación de la realidad en cada especificidad de la vida humana y el surgimiento de categorías teóricas de análisis.

El filósofo jesuita pretende replantear, desde la racionalidad sapiencial de la sabiduría popular, una teoría filosófica de la racionalidad que, sin renunciar a su impronta, tenga una relación intrínseca con el arraigo cultural y con la orientación ética.

Las características del logos griego, que ha permitido el nacimiento de la filosofía como ciencia y posteriormente de las ciencias especializadas, han configurado la racionalidad técnica, que ciertamente fertilizó la estructura ontológica de la modernidad “que no reconoce ni la diferencia (plano del ser) ni la novedad (plano del tiempo) del otro ...”.⁴⁴⁴ Los caracteres ya mencionados, esto es, inteligibilidad determinada, identidad, necesidad y universalidad, han servido a lo largo de la historia para justificar ideológicamente la opresión, manteniendo así la dependencia (ontológica).

Lo idéntico e inteligiblemente determinado permite librarse de lo indeterminado o ambiguo, lo necesario facilita el establecimiento de consecuencias que permiten la construcción de una argumentación lógicamente válida, y lo universal deja a un lado las diferencias particulares, comunicando lo idéntico como ley universal.⁴⁴⁵

Ahora bien, desde la sabiduría popular, es posible repensar la identidad del concepto, aunque no como la identidad abstracta de la lógica formal, sino como identidad plural. De tal forma que una tal identidad, sostiene Scannone, permite entre otras cosas, una ciencia analógica de Dios. Esto se explica desde la perspectiva de la sabiduría popular que conoce la identidad plural ética del nosotros- pueblo, y en cuyo centro “yo-tu-él” se vinculan en el respecto de su alteridad y trascendencia ética. Además, dicha sabiduría, reconoce la identidad plural del símbolo, lugar donde reside la unidad en la distinción de lo divino y lo humano, de espíritu y cuerpo, de trascendencia e inmanencia, de lo social y lo personal.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Aquí Scannone trae a colación el Documento de Puebla en cuanto este expresa su lamento en relación al divorcio entre élites y pueblos (n°455). Cfr. Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 160.

⁴⁴⁴ Fresia, A. & Mandoni, L. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Ed. Poliedro, Buenos Aires, 2021, 59.

⁴⁴⁵ Cfr. Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 161.

⁴⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 162.

Algo similar a la identidad del concepto, ocurre con la determinación inteligible, ya que en la experiencia ética del nosotros (y en la experiencia de la tradición histórica y del símbolo), la sabiduría popular comprende una determinación que no es simple negación, ni negación dialéctica de la negación, puesto que en la relación ética del nosotros, es decir, yo- tú- él, nosotros- Él, nosotros- vosotros- ellos, “la mismidad (es decir, la identidad) no se determina sólo negativamente, sino también en forma positiva, por alteridad ética”.⁴⁴⁷ En este sentido, es que la sabiduría popular conoce la necesidad inteligible del sentido realizado a posteriori que no deja afuera la previa sobredeterminación semántica ni la libertad histórica. Por ser determinado, es necesario e inteligible; por ser abierto, esa necesidad inteligible no es reductible a mecanicidad, ni a compulsión, ni a movimiento dialéctico.⁴⁴⁸

Así es que la sabiduría popular conoce lo universal del nosotros-pueblo que constituye lo universalmente humano pero situado, y también del símbolo, que expresa lo humano universal, aunque situadamente. Por lo que no se trata del universal abstracto, tampoco, expresa Scannone, del universal concreto de la dialéctica de la negación de la negación, sino de un universal situado, que no vive del nivelamiento de las diferencias, sino en el respeto de las diferencias. En la dinámica de la sabiduría popular, que conoce lo universal como universal situado o “universal analógico”, la universalidad se plantea desde la situacionalidad cultural del sujeto.⁴⁴⁹

3.11 Inculturación y la antropología del "nosotros".

Hasta aquí, se han dado elementos suficientes que permiten comprender la importancia que para Scannone tiene la necesidad de renovar la filosofía, de un nuevo punto de partida desde la sabiduría popular. Es aquí donde destaca la incorporación de la noción scannoneana de inculturación. Esta última se refiere concretamente a la integración que se produce entre las múltiples culturas en términos de respeto.⁴⁵⁰

Para que pueda manifestarse tal inculturación, se necesita que las características propias de la cultura sean tomadas por una nueva filosofía. De esta manera, se hace necesario reconocer la vitalidad que la sabiduría popular posee en sí, y su raigambre en el mundo de la vida, ya que a

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 162.

⁴⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 162.

⁴⁴⁹ Cfr. Casalla, M. “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en aa. vv. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, 46.

⁴⁵⁰ Cfr. Villanueva B, J., “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41, 2020, 39

partir de ella, se configuran los símbolos culturales que guían el comportamiento de los pueblos.⁴⁵¹

Es así que el sujeto de la sabiduría popular, de la cultura, y de la filosofía inculturada, es el pueblo, un “nosotros”, un sujeto comunitario donde cada miembro tiene una función distinta, y donde el hecho de pertenecer a un pueblo no quita a los individuos su especificidad. En esta dinámica, el nuevo punto de partida es planteado para la filosofía latinoamericana en relación a una múltiple oposición:

“Entre la filosofía como ciencia y sabiduría popular; entre la universalidad propia del filosofar y la peculiaridad histórico-cultural latinoamericana; entre la noción filosófica de 'punto de partida' y el arraigo histórico en una cultura; entre el sujeto aparentemente obvio del filosofar y el de la sabiduría, que es un 'nosotros': el pueblo”.⁴⁵²

De la múltiple oposición no se espera alcanzar una síntesis estática o dialéctica, sino que, desde la perspectiva scannoneana, hay intención de que se sostenga una tensión dinámica que esté siempre abierta a la circularidad.

Como se dijo con anterioridad, existe una recuperación y una relectura del concepto de analogía en Scannone que aplicándolo a la filosofía (también a la teología de la liberación) consigue entender la analogicidad en forma de analéctica:

“Recuperando el concepto de analogía, y aplicándolo a la filosofía y teología de la liberación, Scannone logra comprender la analogicidad en forma de analéctica. Mauricio Beuchot afirma que este pasaje se dio porque: 'la dialéctica hegeliana se encerraba a sí misma, haciendo del sistema un todo, fuera del cual no podía haber nada (cuando en realidad negaba y destruía lo que no estuviera dentro de él)'. A partir de la superación de la dialéctica, Scannone encuentra (tomando el ejemplo de Levinas) la posibilidad de romper la cerrazón inmanente del sistema dialéctico y abrirla a algo más, a algo exterior que irrumpe de modo trascendente no dialectizable. El método analéctico abre tanto a la trascendencia vertical como horizontal, permitiendo el aparecer de la alteridad del otro y de las culturas”.⁴⁵³

La sabiduría popular entonces, constituye la mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, pensar filosófico, y todo aquello que conforma una cultura, implicando también el sentido último de la vida, de acuerdo a lo genuino de la sabiduría del pueblo latinoamericano, en este

⁴⁵¹ Cfr. *ibid.*, 40.

⁴⁵² Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 9.

⁴⁵³ Zielinski, J. M., “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 2014, 180-208. Citado en Villanueva B, J., “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 2020, 45.

sentido, la sabiduría popular no se limita al ámbito académico, sino que su vínculo es prioritariamente con la simbología cotidiana.⁴⁵⁴

Siendo el símbolo, el elemento en el que se mueven el nosotros, la sabiduría popular y su lógica sapiencial, es desde la perspectiva fenomenológica, que dicho símbolo constituye el correlato intencional de la conciencia sapiencial del nosotros. Así, esta mediación simbólica “permite pensar tanto la experiencia del acierto fundante del interjuego o perichóresis que en y por el símbolo se da en las tres dimensiones: religiosa, ético-histórica y lógica. La mediación simbólica permite pensar la unidad en la justicia y el respeto a las diferencias”.⁴⁵⁵

Los importancia de los símbolos radica en que son los que estructuran al pueblo junto a su cultura y modos de vida, y más allá de posibles alienaciones de las que no está a priori preservada, la sabiduría popular implica una racionalidad sapiencial que la filosofía debe explicitar conceptualmente en pos del aporte filosófico universal de América Latina.⁴⁵⁶ Es así, que la filosofía latinoamericana debe estar abierta al horror o la esperanza, el escándalo frente al rostro del oprimido, o la explotación, o la violencia, con una actitud de protesta y enfrentamiento activo, no desprovistos de luz y esperanza.⁴⁵⁷

Debe dejarse en claro que, el sentido que Scannone le da a la inculturación y a la filosofía inculturada, no tiene relación con una perspectiva que sostenga que la cultura universal dentro de las culturas tiene una médula informada por una herencia occidental y cristiana, ya que aquella, es ya una cultura particular y no podría identificarse con “la” cultura.⁴⁵⁸ En relación a ello, el filósofo jesuita dirá:

⁴⁵⁴ Cfr. Villanueva B, J., “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41, 2020, 46.

⁴⁵⁵ Ocaño, E. F., “Lo popular en América Latina Una reflexión filosófico-social en clave liberadora”, en *Reflexiones Teológicas*, 6, 2010, 44. Citado en Villanueva B, J., “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41, 2020, 46.

⁴⁵⁶ Cfr. Scannone, J. C., “Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana”, en *Stromata*, 36, 1980, 26.

⁴⁵⁷ Cfr. Ellacuría, I. y Scannone, J. C., *Para una filosofía desde América Latina*. Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1992, 25. Citado en Villanueva B, J., “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41, 2020, 55.

⁴⁵⁸ “Además, y como afirma (Scannone) en la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, considera que nunca la cultura se da en estado puro en su universalidad sino, sólo y únicamente, en las culturas plurales, concretas e históricamente desarrolladas”. Zielinski, J. M., “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 2014, 197. Este argumento y el que referencia esta cita, aparecen en respuesta a la crítica de Fornet-Betancourt, a Scannone: “Juan Carlos Scannone, inspirándose precisamente en el planteamiento de Luis Villoro acerca de los principios éticos que deben orientar las relaciones entre culturas, busca también desarrollar una ética para el diálogo intercultural, para que éste sea realmente un lugar de mediación entre la universalidad humana (es decir, entre valores universales como la verdad, la bondad o la belleza) y la pluralidad cultural. De este modo se salvaría tanto lo universal humano como las diferencias contextuales o particulares y se avanzaría en el proyecto de una universalidad situada, analógica, que se manifestaría, si no entiendo mal, en lo que Juan Carlos Scannone, decía, puede ser objeto de una crítica parecida a la que le he hecho al planteamiento de Luis Villoro (...). Y es que el planteamiento de Juan Carlos Scannone me parece más problemático que el de Luis Villoro, porque su trasfondo es el paradigma (teológico-cristiano) de la inculturación. O sea, que la cultura universal que se supone en las

“En forma analógica hablo de 'filosofía inculturada' refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente —en el orden del concepto— las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. Pero hay que tener en cuenta que nunca se da un filosofar 'en el aire' sino siempre en formas históricas y culturales”.⁴⁵⁹

En razón a lo anterior, es que el filósofo jesuita no piensa en modo alguno que la cultura occidental y cristiana constituyan una cultura universal o deba predominar sobre las otras. Desde su perspectiva, toda universalidad es situada, esto es, posee una validez universal que está situada histórica, geocultural y socioculturalmente.

En esta lógica, y como parte de la herencia y experiencia histórico-cultural de los pueblos originarios de América Latina, Scannone ofrece la antropología del “nosotros”. Se trata de ir más allá de los humanismos del “yo”, deconstruyendo aquella dialéctica hegeliana del yo al nosotros totalizante, el otro yo (alter ego) husserliano, el ego cartesiano, o los “a priori” (supuestos) de una comunidad de comunicación apeliana.⁴⁶⁰

De esta forma, la categoría del “nosotros” no es una universalización del “yo”, ni es un sujeto trascendental en la relación sujeto-objeto. La experiencia del “nosotros”, es evidenciada por Scannone en el concepto de “pueblo” que tiene su mayor expresión en los pobres y marginados.

En estos últimos, se expresa la resistencia a todo tipo de agresión cultural, preservan el núcleo ético de valores del pueblo-nación, y mantienen las bases éticas de la vida y el trabajo:

“De esta manera, la visión de Scannone sobre el pueblo aterriza en una comunidad organizada que conjuga lo ético y lo histórico, lo simbólico y lo trascendente. A partir de una reflexión filosófica de la experiencia de un 'nosotros-pueblo' y del 'sujeto-comunidad', Scannone plantea la categoría del 'nosotros ético histórico' como una categoría fundamentalmente filosófica. Este nosotros ético histórico comprende lo ético-cultural, lo ético-político y lo ético-religioso. Una comprensión del nosotros integra una identidad en la pluralidad de la comunidad y una alteridad ético-histórica irreductible de los individuos. Un 'nosotros' no puede ser pensado como una hipótesis colectiva que reúne personas individuales, ni tampoco como una mera suma de individuos; esta categoría debe pensarse como una comunidad ético-histórica de comunicación y comunión”.⁴⁶¹

culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad.” Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Ed. Trotta, Madrid, 2004, 73.

⁴⁵⁹ Scannone, J. C. & Perine, M. (ed.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires 1993, 55. Citado en Villanueva B, J., “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41, 2020, 53.

⁴⁶⁰ Cfr. Balladares-Burgos, J., “Aportes para una filosofía antropológica inculturada desde el pensamiento de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de filosofía Nuevo Pensamiento*, 18, 2021, 14.

⁴⁶¹ *Ibid.*, 15.

En el seno del “nosotros”, Scannone reconoce una lógica de gratuidad. Así, a diferencia de una comunidad de comunicación discursiva y argumentativa (desde el pensamiento de Apel), hay un reclamo del nosotros ético-histórico, que exige una racionalidad más comprensiva, de lo gratuito, de lo donado, de lo inconmensurable. Por lo que desde esta lógica, es posible asumir las diversas racionalidades diferenciadas, como así también la crítica a lo injusto e irracional, lo que contradice a la razón, en pos de ir transformando el mundo en un lugar más humano y justo.⁴⁶²

Desde el nosotros ético-histórico, hay una recompreensión del yo, que el pensamiento occidental lo ha considerado como un yo-autónomo, un yo-solitario. Ahora el “yo” es re-pensado desde la alteridad como un yo-solidario:

“Desde una lógica gramatical de las declinaciones de otras lenguas, el 'yo' no se declina en nominativo sino en acusativo (por ejemplo, al momento de decir 'heme aquí' en un contexto de alteridad). Por otro lado, Scannone reconoce una capacidad inclusiva del 'nosotros' al acoger a todos en su seno: lo conocido y lo desconocido, lo propio y lo extraño. Estas nuevas características del nosotros ético-histórico conducen a pensar los principales rasgos de una antropología del 'nosotros', entendida como una comunión de diferentes y que marcará un nuevo estilo de vida que permita interrelacionarnos entre los seres humanos, con la naturaleza y con lo trascendente.”⁴⁶³

El yo solidario se inscribe en el pensamiento antropológico de la “nostridad”, en la dinámica de la donación a partir de los rostros de los otros, junto a la interpretación de la ética levinasiana de modo social y estructural, comprendida como cuestionamiento incondicionado de los pobres y excluidos. Es en razón a esa interpelación y donación, que se configura la praxis desinteresada de liberación y la creación de nuevas instituciones justas y solidarias, según una lógica del don, la gratuidad y la compasión.

Sin embargo, debe decirse que dicha lógica, no deja afuera el aporte de otras lógicas, como la dialéctica de la negación de la negación, aunque las supera y transforma desde la gratuidad del don, e incluso del perdón.⁴⁶⁴ De esa manera, se vuelve factible para la filosofía latinoamericana, repensar la comprensión filosófica del sujeto a partir de la comunidad ético-histórica del nosotros y la gratuidad, pero sin dejar de lado ingenuamente la violencia y el conflicto. No

⁴⁶² Cfr. *ibid.*, 16.

⁴⁶³ *Ibid.*, 16.

⁴⁶⁴ Cfr. Recanatí, G. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 106- 107.

obstante, “sólo según una lógica y una estrategia dialógica de gratuidad (anadialéctica), es posible el camino de superación de la violencia”.⁴⁶⁵

3.12 Los fundamentos del nosotros ético-histórico, el a priori de la comunidad de comunicación y la racionalidad ética

En el abordaje analítico que Scannone desarrolla con distintos pensadores (Hegel, Husserl, Ricoeur, Apel, Olivetti, Levinas), avanza sistemáticamente hacia una comprensión más acabada del nosotros, que debe aclararse, no está centrada en la automediación del yo (Hegel), ni en el mero alter ego (Husserl) sino en la comunidad histórica y ética de comunicación (Apel), no obstante, comprendiendo su eticidad desde la relación de alteridad y trascendencia éticas (Levinas), entendidas dentro de la comunidad ético-histórica de interrelación y comunicación y sus instituciones, sin relativización de las personas al interior de la misma.⁴⁶⁶

Scannone trae a colación aquel texto hegeliano que trata del “yo que es nosotros” y del “nosotros que es yo”, tal planteamiento, desde la lectura scannoneana, no le permite a Hegel llegar a la comprensión verdadera del “nosotros”, debido a que piensa la intersubjetividad desde la subjetividad del yo, es decir, desde la autorreflexión. Esto lo hace tanto en la dimensión fenomenológica de la conciencia como en la dimensión lógica del concepto, ya que están pensadas desde la relación sujeto- objeto, y no propiamente desde la inter comunicación entre sujetos, la que claramente, no puede ser reducida, bajo ningún aspecto, a automediación o autorreflexión.⁴⁶⁷

El nosotros, no siendo la universalización del yo, ni la intersubjetividad trascendental o dialéctica en la relación sujeto- objeto, está configurado por la interrelación entre “yo”, “tú”, y los ilimitados “él” en el centro de una comunidad ética e histórica de comunicación, y sin mutua relativización. Dicha interrelación comunitaria, conlleva la mutua irreductibilidad de las personas, así como sus mutuas relaciones interpersonales, y establece la estructuración institucional de la comunidad. Una ética del nosotros, para Scannone, debe tener en cuenta todos esos niveles éticos y su mediación en la efectividad histórica.

⁴⁶⁵ Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 70. Citado en Recanati, G. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019, 107.

⁴⁶⁶ Cfr. Scannone, J. C., “El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana”, en *Conjectura*, 1, 2011, 70.

⁴⁶⁷ Cfr. *ibid.*, 71.

Scannone especifica que tampoco Husserl llega al auténtico nosotros, ya que no funda la intersubjetividad trascendental desde la irreductible alteridad ética del otro (como en el cara a cara levinasiano), sino que el otro es alter ego por analogía con el ego, y es comprendido desde éste. Debido a ello, es que Husserl no consigue superar el planteo egológico moderno (al menos en las *Meditaciones Cartesianas*).⁴⁶⁸

Desde la perspectiva del filósofo jesuita, la afirmación plena del nosotros no debe pensarse desde el espíritu hegeliano, pero tampoco exclusivamente desde la analogía husserliana del alter ego (como lo efectúa Ricoeur), sino a partir de la relación ética e histórica entre yo, tu, él comprendida desde la relación sin relación (es decir, sin mutua relativización) según Levinas. Tal relación de alteridad - porque es ética- no es totalizable dialécticamente, pero tampoco es reducible a la mera analogía con el yo.⁴⁶⁹ Así considerado, cada persona es un otro de los otros en relación de alteridad ética dentro de la comunidad, una relación sin mutua relativización, preservándose la irreductibilidad y trascendencia ética de las personas en el centro del nosotros, asimismo irreducible a su mera suma.

Será Apel, en la lectura desarrollada por Scannone, quien por medio de su pragmática trascendental de un paso más allá de Hegel y Husserl, específicamente porque trata del a priori, pero de la comunidad de la comunicación, que siendo histórica, es también ética, es decir, está normada éticamente.⁴⁷⁰

Pues para Apel, en la comunidad real e histórica, se da como condición a priori de posibilidad, de validez del sentido, y del acuerdo intersubjetivo acerca del mismo, la comunidad ideal e ilimitada de comunicación. Señala Scannone:

“Con todo, aunque Apel supera el planteo egológico moderno, no llega a las últimas consecuencias de la 'transformación de la filosofía' (trascendental) que propone. Pues, según creo, el hecho de que se trate de comunidad y de comunicación entre sujetos tanto históricos como éticos, hace estallar los marcos de una comprensión trascendental de ambas (a saber: de comunidad y de comunicación) o, al menos, exige recomprender lo que significa a priori, a fin de que éste dé lugar a la novedad histórica, a la gratuidad y a la trascendencia ética del otro (es decir, del yo, del tú y de los ilimitados 'él' en el seno del nosotros, con sus respectivas alteridades éticas)”.⁴⁷¹

Scannone, sostiene que en el pensamiento de Marco Olivetti, se produce otro paso al momento que este acepta el nosotros como comunidad ética de comunicación, aunque entiende su eticidad

⁴⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 71.

⁴⁶⁹ Cfr. Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 115.

⁴⁷⁰ Cfr. Scannone, J. C., “El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana”, en *Conjectura*, 1, 2011, 72.

⁴⁷¹ *Ibid.*, 72.

no sólo en sentido trascendental, sino también y sobre todo a partir de la irreductible alteridad ética del otro según Levinas. Así es como afirma que el reconocimiento ético de los otros implica una apertura que no retorno al yo, en cuanto éste se dispone y permanece infinitamente dispuesto como ‘me’, en acusativo, en una respuesta, en una puesta a disposición total, el he-me aquí en términos levinasianos.⁴⁷²

Sin embargo, Scannone explicita que Olivetti no consigue sacar todas las consecuencias del significativo paso dado con respecto a Apel estando en continuidad con el planteo de éste. Ya que sostener genuinamente la afirmación de Levinas acerca de la relación sin relación en el cara a cara con el otro, que incluye el entendimiento del yo en acusativo, conduce a ir más allá (junto a Levinas) de la estrechez del planteo trascendental:

“El mismo Levinas, aunque reconoce la irreductible alteridad y trascendencia éticas del otro, se rehúsa - por temores semejantes a los de Ricoeur - a replantear desde su nueva concepción de la relación con el otro (y de ahí, de la ética y la metafísica misma) la genuina comprensión de la comunidad y comunicación del nosotros. La expresión castellana: nos- otros, sin embargo, nos sugiere que éste no puede ser cabalmente pensado sin la verdadera concepción de la *alteridad* (que es esencialmente ética), que - según nuestra opinión - Levinas ha puesto tan bien de relieve. La alteridad ética del nos-otros, porque es una relación sin relativización, previene, critica y rechaza cualquier totalización totalitaria del nosotros”.⁴⁷³

La comprensión cabal del nosotros como comunidad ética e histórica del “yo”, el “tú” y los “él” une aspectos que parecen oponerse, por una parte, el de una comunidad que no es la simple suma de los individuos, y el de la trascendencia ética de la persona cuya epifanía se da en el cara a cara de la relación ética con otro, ya que esta rectifica cualquier intento de totalización proveniente de un plus de espíritu de rasgos hegelianos, o de la colectivización marxista o nacionalsocialista, que tienden a re-ducir las personas a meros momentos de una totalidad social o política.⁴⁷⁴

Las relaciones intersubjetivas pensadas sólo como privadas entre “yo” y “tú”, esto es, entre el mismo y el otro, son superadas en la comprensión del nosotros como comunidad ético histórica, debido a que el nosotros incluye los “él” (los “terceros”), cuya consideración otorga la base a la del sujeto en general y, por lo tanto, las de la justicia y la solidaridad, incluyendo además la presencia implícita del “Él” con mayúscula.⁴⁷⁵

⁴⁷² Cfr. Olivetti, M., “El problema de la comunidad ética”, en Scannone, J. C., (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 217.

⁴⁷³ Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 117.

⁴⁷⁴ Cfr. Scannone, J. C., “El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana”, en *Conjectura*, 1, 2011, 74.

⁴⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 74.

El diálogo que Scannone efectúa con Apel, Levinas y Olivetti, pretende re comprenderse desde la perspectiva que da la experiencia del nosotros ético-histórico latinoamericano. Esto a sabiendas de la consideración que el filósofo jesuita tiene de la comprensión entrecruzada que se manifiesta en Olivetti respecto a las perspectivas apeliana y levinasiana, donde se retoman no sólo la comprensión ética de ambos, sino también los aportes de la tradición clásica (Platón, Aristóteles) y moderna (Kant). Considera Scannone, que el “nosotros ético- histórico” puede otorgar un fecundo ángulo de relectura del proceso histórico que tome en cuenta no sólo a los autores anteriormente nombrados sino también a pensadores como Ricoeur y Hegel.⁴⁷⁶

La afirmación apeliana tanto del continuum de la razón entre ciencia y ética, y la autodiferenciación de la misma razón en tipos particularmente distintos de racionalidad, esto es, desde la científico tecnológica, pasando por la racionalidad hermenéutica de las ciencias humanas, hasta la racionalidad ética, tiene un hilo conductor, que es considerado por Apel, en pos del abordaje de unidad y diferenciación de la razón, se trata de la reflexión pragmático trascendental como el método y “lo racional” propios de la filosofía trascendental transformada pragmáticamente, según él la replantea.⁴⁷⁷

Scannone, señalando las afirmaciones apelianas que clarifican lo específico de la racionalidad ética, a diferencia de otros tipos de racionalidad, y exponiendo la continuidad de lo dicho por Apel con la tradición filosófica tanto de la ética clásica como de la trascendental (en pos de particularizar mejor la novedad aportada por su enfoque de la racionalidad ética, en relación con el a priori de la comunidad de comunicación), el filósofo jesuita pretende, partiendo de la concepción de Apel, profundizar la temática de la racionalidad ética, interpretando la comunidad de comunicación en la línea de la alteridad ética, según la comprende a ésta Lévinas, pero entendiendo a una y a otra en clave del “nosotros ético- histórico”.⁴⁷⁸

3. 12. 1 Las limitaciones del planteo trascendental

Hay una superación del mero planteo trascendental en sentido kantiano por parte de Apel, esto mediante su transformación de la filosofía trascendental, puesto que tiene en cuenta las

⁴⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 75.

⁴⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 75. Se trata del intento de Apel de una transformación de la filosofía trascendental, en el sentido de una transformación hermenéutica que tenga en cuenta tanto las condiciones de validez del conocimiento y de las normas morales, como también el carácter históricamente condicionado de la constitución de sentido del mundo. Esa transformación sería posible a partir de la reflexión kantiana, pero a la vez, más allá de ella, a través de la consideración del rol central del lenguaje ausente en Kant. Con esto, Apel se propone alcanzar una fundamentación pragmático trascendental de la ética que reconozca su carácter situacional a fin de hacer viable su aplicación de modo responsable.

⁴⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 76.

condiciones lingüísticas del discurso lógico y de la constitución intersubjetivamente válida del sentido (a diferencia de Kant). La condición de posibilidad y de validez no únicamente del conocimiento sino además del sentido en general, no está dado, para Apel, idealísticamente por la conciencia general, sino por el a priori de la comunidad de comunicación, esto es, de la comunidad de experimentación, interpretación e interacción (no se trata por tanto de la comunidad de investigadores de Pierce). De esta forma, para Apel, una comunidad ideal se manifiesta en la comunidad real e histórica, ya que esta última sin aquella padecería de la instancia crítica, aunque sin la real, dicha instancia carecería de base de sustentación.⁴⁷⁹

Aquí ya se evidencia la superación del trascendentalismo kantiano en razón a la perspectiva filosófica a partir de la comunicación. En todos los juegos de lenguaje y formas de vida dados casi- empíricamente, afirma Apel yendo más allá de Wittgenstein desde el mismo Wittgenstein, se juega siempre como condición a priori de posibilidad el juego de lenguaje trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación:

“Apel llega a decir que se trata de *dos aspectos* - trascendental y empírico - de la misma concepción de los 'juegos del lenguaje'. El trascendental funda y norma los empíricos y éstos le dan a aquel su base real e histórica. Pues cada uno de los últimos juegos, por ser '*de lenguaje*', y cada una de las 'formas de vida' históricas, por ser *humanas*, tienen la capacidad de autotranscenderse, trascendiendo así el mero plano empírico sin dejar de serle inmanente. Aún más, Apel afirma que cada sujeto sólo puede comprender, comparar, criticar y valorar los 'juegos de lenguaje' y 'las formas de vida' empíricos si también al mismo tiempo toma parte en el juego de lenguaje trascendental. Con esas afirmaciones Apel no sólo supera la dicotomía kantiana entre empírico y trascendental (y entre público y privado), sino también entre teoría y praxis, basando luego en ellos su comprensión de la sociedad como sujeto - objeto de las ciencias sociales.”⁴⁸⁰

Hay un paso más en Apel respecto a la concepción de Kant de lo trascendental que el filósofo jesuita explicita, ya que aquel llega a sostener una relación dialéctica de identidad y diferencia entre los juegos de lenguaje trascendental y empírico, y por tanto entre la comunidad ideal de comunicación y la real que le otorga sustento. Aunque, debe decirse, no se trata de la dialéctica idealista hegeliana ni la materialista marxista, sino que está “más acá” de la oposición entre idealismo y materialismo, se trata de la realización de la comunidad ideal en la realidad.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Cfr. Scannone, J. C., “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata*, 42, 1986, 374.

⁴⁸⁰ Cfr. Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 119.

⁴⁸¹ Cfr. Scannone, J. C., “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata*, 42, 1986, 375.

La comprensión cabal de lo que significa comunicación y comunidad de comunicación, exige para Scannone, la radicalización de la relación dialéctica entre trascendental y empírico, entre ideal y real, teoría y praxis, como las entiende Apel, aunque basándose, por ejemplo,

“...en una comprensión como la blondeliana de la acción, a fin de reflexionar lo propio de la interacción entre sujetos; así como exige también radicalizar la noción (...) de 'experiencia', en la línea de Levinas, para pensar la experiencia del otro en la relación de comunicación, que siempre también es ética”.⁴⁸²

Es precisamente la problemática ética y de la interacción intersubjetiva los que condujeron a Blondel y a Levinas a la superación de la filosofía trascendental desde dentro, claro está, por caminos diferentes, “...ya sea la de Kant (y su 'sobre-asunción' de la dialéctica en Hegel) - en el caso de Blondel -o la de Husserl (y su superación ontológica en Heidegger), en el caso de Levinas”.⁴⁸³

3.12.2 El a priori de la comunidad de comunicación, el nosotros ético-histórico y la alteridad ética

Scannone pone de manifiesto, que la cuestión del sujeto (dentro del ámbito de la filosofía primera) no se plantea a partir de aquí desde aquella comunidad real- ideal de comunicación sino como la del nosotros ético- histórico.⁴⁸⁴

Aquella “transformación de la filosofía” propuesta por Apel y su superación del idealismo trascendental, requiere, en el pensamiento del filósofo jesuita, una atención más profunda a la realidad histórica de la comunidad de comunicación, y para ello se necesita recomprender el significado de “realidad”, de “historia”, y de “experiencia”. Es necesario ir más allá de Apel, atendiendo al paso ya mencionado que da Olivetti (siguiendo a Levinas), ya que, si se trata de comunidad y de comunicación entre sujetos, entonces se presupone la alteridad y la trascendencia ética del otro en el seno del nosotros.

Por tanto, historicidad y la alteridad ética de la comunidad de comunicación, ponen en cuestión la comprensión misma del “sentido primero”, o el entendimiento de lo que significa “a priori”, de tal forma que éste dé espacio a la novedad, a la gratuidad y a la trascendencia, esto es, a la

⁴⁸² Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 121.

⁴⁸³ *Ibid.*, 121.

⁴⁸⁴ Cfr. Scannone, J. C., “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata*, 42, 1986, 376.

diferencia inherente de la libertad ética e histórica involucrada en la comunidad de comunicación.⁴⁸⁵

Dicha comunidad es en verdad ética, solamente, si ella respeta la irreductible alteridad ética del otro en el seno del nosotros, debido a que esta no trata sobre un ego colectivo autónomo, ni de una suma de egos autónomos, sino de un nosotros cuya autonomía está asentada en relaciones éticas de alteridad entre “yo”, “tú” y los ilimitados “él”. En razón a lo anteriormente expuesto, es que se vuelve factible “repensar desde la alteridad ética el *autós* de la autonomía ética en cuanto aquélla no sólo no opaca, sino que posibilita la libertad auténtica de cada *ego* y de la comunidad misma en cuanto tal”.⁴⁸⁶

De esta forma cada ego debe ser sí mismo, auténtico y autónomo en razón a la recepción ética de la alteridad del otro y de todo otro, y en cuanto responde responsablemente al *logos* ético que lo interpela en el otro como otro dentro del universal nosotros:

“Es libre no solamente en cuanto es respetado por la libertad de los otros y las respeta, sino en cuanto además las acoge responsablemente y es responsablemente acogido por ellas en una comunidad de comunicación y por ello racional y autónoma. De ahí que la autonomía pueda y deba ser recomprendida desde la alteridad ética, lo cual, precisamente por ser ética, no hace recaer en heteronomía, sino que funda la autonomía verdadera”.⁴⁸⁷

Para Levinas, el “yo” primeramente se declina en aquel acusativo: “¡heme aquí!”, y de esta forma es sí mismo éticamente, consecuencia de que la relación ética entre los sujetos no es de subyugación heterónoma, pero tampoco del respeto del recíproco derecho, sino fundamentalmente de mutuo recibimiento ético y responsabilidad del otro en cuanto otro, es una relación sin relación, esto es, sin relativización.

Siendo la racionalidad ética la de lo bueno en sí, en razón a que es principio y condición de posibilidad de la acción humana como humana, conociendo que esta es plenamente humana y racional exclusivamente en cuanto es libre y autónoma, es decir, cuando su *logos* y *nomos* son el de la libertad, si por otra parte, tal *logos* de la libertad es el a priori que regula y juzga la comunidad de comunicación, y si tanto comunidad como comunicación en libertad, conlleva una irreductible relación de alteridad ética, se hace necesario sostener, que la racionalidad ética es la de la comunicación en libertad y alteridad, la cual funda, norma y juzga la acción humana en cuanto humana, es decir, en cuanto es libre, racional y significativa y, por ello, comunicativa.

⁴⁸⁵ Cfr. *ibid.*, 377.

⁴⁸⁶ Scannone, J.C., “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, en *Stromata* 43, 1987, 396.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 396.

De esto se desprende, que el *logos* que configura la racionalidad ética, sea un *logos* incondicionadamente normativo de la comunicación y la comunidad de comunicación, el cual por consiguiente implica al mismo tiempo universalidad y respeto de la irreductible alteridad de todo otro y de cada otro, es decir, universalidad y diferencia.⁴⁸⁸

Se dará paso, en el cuarto y último capítulo, a las reflexiones críticas sobre la reconstrucción efectuada de los pensadores abordados. Se expondrá que la perspectiva de una filosofía que evidencia claramente los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, constituye una suerte de “alarma de lógicas teleológicamente dirigidas a la mismidad”. De esta forma, a través de la aplicación de la FL, se podrá mantener siempre la posibilidad de un pensar desde las exterioridades, y las nuevas exterioridades que pueden revelarse en la historia contemporánea, cuestionando a las nuevas formas de dominación desde un método analéctico crítico.

⁴⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 396.

Capítulo 4: Reflexiones críticas en el marco de la reconstrucción efectuada sobre la influencia de la filosofía de Emmanuel Levinas en los inicios de la filosofía de la liberación

4.1 La radicalización de la perspectiva levinasiana de la alteridad en el proyecto filosófico liberador de Dussel

En este capítulo, el autor del presente trabajo expondrá sus acuerdos y desacuerdos en torno al pensamiento de Dussel y Scannone, teniendo presente el recibimiento que éstos efectúan de la obra del filósofo lituano en los comienzos de la FL.

Se expresa aquí, que la originalidad de la interpretación que tanto Dussel como Scannone (con sus respectivos matices) realizaron del pensamiento de Levinas, estriba por una parte, en la comprensión creativa enmarcada en la originalidad de las intenciones de Levinas en tanto la crítica que éste realiza a la ontología occidental, y por otra parte, en la aparición de una radical crítica que apunta a las límites conceptuales en el plano político. Esto último, podría considerarse una relectura “geopolítica” de las categorías principales de la filosofía de Levinas por parte de los filósofos de la liberación aquí abordados.

La anteriormente mencionada relectura “geopolítica”, muestra que el tema de la construcción de una nueva totalidad, esto es, la de un orden político al servicio del otro, constituye el espacio donde se alejan significativamente de Levinas a la vez que, paralelamente, reconocen la importancia de su crítica ética. Se trata del ya abordado problema del “tercero”, que proporciona el tema de la justicia.

El autor del presente escrito, concuerda y resalta el acercamiento dusseliano a la cuestión política de la ética propuesta en la FL, arista que la distingue de la propia ética levinasiana, y que este último reconoce de manera explícita: “He conocido a Dussel, que en otro época me citaba muy a menudo, y que ahora está más cercano a un pensamiento político, incluso geopolítico”.⁴⁸⁹

La necesidad que nace en Dussel (y primariamente en Scannone) de elaborar el método analéctico en oposición al método dialéctico propio de la ontología, se explica fundamentalmente en la urgencia de articular el discurso conceptual propio de la filosofía con la problemática política que exigían las circunstancias, buscando hacer explícito el vínculo entre la actitud filosófica y la acción política. Esto es lo que también se pretende destacar en cuanto la necesidad de acompañar el quehacer filosófico con la irrenunciable acción política; y el hecho

⁴⁸⁹ Levinas, E., *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en el otro*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1993, 145.

de que la crítica a toda pretensión totalizadora posibilite una real y manifiesta praxis de los oprimidos.

Se acuerda con el hecho fundamental de pensar desde la exterioridad del otro, a sabiendas que el marco sociohistórico de los inicios de la FL lógicamente no es el mismo, no obstante, este axioma liberacionista de pensar desde la alteridad, permite siempre la pregunta: ¿quién es el que permanece hoy en la exterioridad siendo un otro oprimido? Así, en la propia subjetividad residirá también algo ajeno, una exterioridad desde la cual pensar más allá del sistema, como lo expresa Dussel, pensar desde la exterioridad más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor.⁴⁹⁰

Lo que se pretende acentuar, es que la perspectiva configurada en los inicios de la FL con Dussel (y también con Scannone), de una filosofía que evidencia seriamente los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, mantendrá siempre la posibilidad de pensar desde, por ejemplo, las nuevas exterioridades que pueden revelarse en la historia contemporánea, cuestionar las nuevas formas de dominación, conservando aquella relectura creativa de la filosofía de Levinas que permitió construir categorías para explicar, más allá del marco categorial de la hermenéutica cultural de Ricoeur y de la analítica existencial de Heidegger, el problema de la dominación, y es que, como se dijo con anterioridad, fue el filósofo lituano quien permitió pensar la ética en términos geopolíticos.⁴⁹¹

La concepción levinasiana de alteridad receptada críticamente en América Latina, supuso en parte una aceptación y en parte una crítica, ya que el otro del filósofo lituano es un otro “absolutamente otro”, frente a esta equivocidad, Dussel⁴⁹² propone una concepción diferente, a lo que el mismo Levinas no pudo menos que reconocer que nunca había pensado que el otro pudiese ser un asiático, un africano, un indígena.

Aunque, debe decirse, no se trata de afirmar al otro exclusivamente como una mera individualidad, sino de concebirlo como una totalidad cultural e histórica, es decir, como un otro geopolíticamente definido.⁴⁹³ Por tanto, se adhiere plenamente a esta significación que mantiene en vilo al pensamiento mismo en cuanto, configurándose desde una alteridad geopolítica, puede desplazarse en el tiempo con la crítica a los sistemas de dominación

⁴⁹⁰ Cfr. Dussel, E., *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 26.

⁴⁹¹ Se trata de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico, ya que no es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York. Cfr. *ibid.*, 14. Citado en García Ruiz, P. E., “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, en *Isegoría* 51, 2014, 783, nota 10.

⁴⁹² También el filósofo jesuita, como más adelante se expondrá.

⁴⁹³ Cfr. García Ruiz, P. E., “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, en *Isegoría* 51, 2014, 783.

emergentes, detectando rastros de otros sistemas con arraigos totalizadores en la dinámica de la mismidad anuladora de la alteridad.

En el proyecto filosófico liberador dusseliano, se habla de la construcción de una nueva totalidad, justa y que reconozca a todos los otros que desbordan los límites de la relación ética, esto en respuesta a la perspectiva levinasiana del Otro que provoca y clama, pero que nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del otro, sino primordialmente saber responder por una praxis liberadora, de servicio.⁴⁹⁴

Se concuerda con esta crítica al pensamiento del filósofo lituano, y además, se teoriza que hay una superación del mismo, en cuanto se va más allá del carácter negativo de la totalidad en tanto que negación del otro, y se manifiesta la importancia del orden de lo político, lugar donde la alteridad del otro se ve necesitada de mediaciones, de comparaciones.

Siendo la política, para Levinas, la búsqueda del “reconocimiento recíproco”⁴⁹⁵, ésta se encuentra privada de pensar correctamente al otro en la medida en que requiere suprimir su alteridad en pos de sostener la homogeneidad necesaria como condición del orden político, desde esta lógica, para el pensamiento levinasiano, la política se opone a la moral.

Levinas pretende mostrar que las relaciones éticas, en definitiva, no responden a un modelo ontológico o epistémico. La afirmación heideggeriana de que para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente, es pronunciarse ya sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con alguno que es un ente (relación ética) a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la aprehensión y la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad, es la afirmación del primado de la libertad con respecto a la ética.⁴⁹⁶

Se argumenta que el proyecto filosófico liberador dusseliano, al abandonar la ética ontológica en pos de una metafísica de la alteridad (puesto que la ontología como filosofía primera no puede cuestionar lo mismo, constituyendo por tanto, una filosofía de la injusticia), al expresar la insuficiencia de la ética levinasiana ante la necesidad de explicar los motivos filosóficos que encubren y justifican la dominación de América Latina, y al manifestar la insuficiente profundización de Levinas, en lo que refiere al vínculo que éste efectúa entre ontología y política, el mencionado proyecto dusseliano, supera y va más allá de Levinas, en cuanto la

⁴⁹⁴ Cfr. Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 8-9.

⁴⁹⁵ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Hermeneia, Salamanca. 2002, 87.

⁴⁹⁶ Cfr. *ibid.*, 69.

crítica que aquél hace a este último, y a la cual se adhiere, particularmente, en el hecho de que el discurso levinasiano se torna equívoco sin las mediaciones adecuadas.

De esta forma la ética y la crítica a la ontología convergen con las preocupaciones que Dussel manifiesta sobre latinoamérica, siendo necesario el traslado de las categorías éticas y ontológicas al discurso geopolítico.⁴⁹⁷

Se acuerda con Dussel en cuanto que repensar la cuestión del otro, exige la necesidad de hacerlo desde América Latina, desde la analogía, y que asimismo, la concepción levinasiana de alteridad comprendida con las mediaciones adecuadas, muestra su potencialidad en el abordaje analítico de lo mismo y lo otro en todos los planos posibles ⁴⁹⁸.

Aunque también aquí, cabe una crítica que tiene relación con la metodología del filósofo mendocino de recurrir a categorías “semitas” y/o judeo/cristianas, o incluso anteriores (bantúes), griegas, medievales, modernas, etc., que conjuntamente a categorías propias de la historia latinoamericana puedan sustentar una filosofía diferente, la FL.

Surge el cuestionamiento, a raíz de lo anteriormente explicitado, dirigido a plantear si Dussel ha trabajado suficientemente las categorías, los símbolos, las creencias propias de los pueblos originarios y las culturas afroamericanas tanto como lo ha hecho con aquellos elementos propios de las culturas antes señaladas. Desde la mirada del autor de este escrito, se observa cierta falencia en el tratamiento categorial de las culturas antes mencionadas. Se teoriza, por tanto, que habría un enriquecimiento invaluable si se considerasen y aplicasen más, las categorías propias de las culturas amerindias y afroamericanas.

La categoría de rostro, por ejemplo, es asumida por la FL desde la filosofía griega, y desde los postulados levinasianos; la cual es aplicada a la realidad de América Latina refiriéndose al “rostro” del “Otro”, “pobre”, “excluido”, “oprimido” latinoamericano. Considerando que esta categoría tiene relación con la propia racionalidad latinoamericana (en razón a que las categorías semitas/cristianas y griegas son parte de la propia herencia cultural), adolece de ser abordada suficientemente desde los pueblos originarios y desde las culturas provenientes de África, puesto que sobradamente son parte de la propia herencia.

⁴⁹⁷ Cfr. Cfr. García Ruiz, P. E., “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, en *Isegoría* 51, 2014, 784.

⁴⁹⁸ A nivel mundial (centro-periferia), a nivel nacional (élites-masas, burguesía nacional-pueblo), a nivel erótico (mujer-varón), a nivel pedagógico (cultura elitista-cultura popular), a nivel religioso (el problema del fetichismo). El otro, absolutamente otro, de Levinas es concretizado por medio de la analogía: el otro es el indígena empobrecido, el negro segregado, el judío exterminado, el africano y asiático discriminado, la mujer como objeto sexual, el niño o el joven manipulado por una educación ideológica, etc. Cfr. García Ruiz, P. E., “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, en *Isegoría* 51, 2014, 784.

Así, la riqueza conceptual y lingüística que contienen las categorías gestadas en los “pueblos originarios” y en las culturas afroamericanas, debiera ser incorporada genuinamente a la reflexión de la propia realidad actual latinoamericana. Aunque, no se trata de reemplazar la reflexión que se ha venido desarrollando a partir de conceptos surgidos en la cultura griega, semita o europeo/cristiana; sino, más bien, de complementar dichas reflexiones con el aporte de quienes se expresaron primeramente en estas tierras.

En este punto, se considera especialmente relevante tomar en cuenta la perspectiva scannoneana de la experiencia del “nosotros” como pueblo, del pensar simbólico, del arraigo a la madre tierra que como momentos de lo humano universal, caracterizan la idiosincrasia cultural latinoamericana⁴⁹⁹, y del “nosotros estamos en la tierra”⁵⁰⁰ culleano que Scannone asume como nuevo punto de partida de la filosofía.

4.2 Una lectura crítica de la transmodernidad en el pensamiento dusseliano

Un elemento crucial, a través del cual, este trabajo supone que la FL ha conseguido una perspectiva más radical de la alteridad que la levinasiana, es el ya mencionado método analéctico, gracias al cual, se accede a una concepción no equívoca de la alteridad, esto implica la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del otro, y esta alteridad que es irreductible a la teoría, funda y erige el punto de apoyo que ayuda a configurar una lógica de la distinción.

Así, mientras que la lógica del método dialéctico es definida por la negatividad en tanto conserva las contradicciones de la totalidad sin superarlas, el método analéctico afirma la negatividad del otro, siendo una dialéctica positiva. Se concuerda de esta forma, que por la afirmación analéctica que parte de lo que Levinas llama razón anárquica o pre-originaria del otro, se configura la razón ética originaria, que siendo anterior a todo ejercicio de la razón,

⁴⁹⁹ Cfr. Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 32.

⁵⁰⁰ Para Cullen, el punto de partida de su fenomenología de la sabiduría popular, se encuentra en el nosotros estamos en la tierra, en el cual no sólo el “estar” reemplaza al “ser”, sino la “tierra” al “mundo” y el “nosotros” a cada “yo”. Ese nosotros, para Cullen, “...es ético-religioso desde el inicio: ético, en cuanto está constituido por relaciones éticas de alteridad (cuya comprensión está directamente inspirada por Levinas); pero también religioso, porque el «estar en la tierra» está entendido como en Kusch, en cuanto arraigo en la Pacha Mama. Pues la tierra no sólo es comprendida como naturaleza que se posee y se cultiva, sino también y primeramente como fuente de la vida que emerge de ella, al mismo tiempo que se sustrae en su misterio”. Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005, 255.

conduce a la conciencia de tener experiencia del otro antes de cualquier compromiso, expresión lingüística o comunicación al respecto.⁵⁰¹

Sabiendo que el lenguaje posee una esencia ética, entonces el saber-oír será el momento configurativo del método mismo, puesto que constituye la condición de posibilidad de saber-interpretar para posteriormente saber-servir. Desde esta mirada, se pretende demostrar también la superación de Dussel respecto a Levinas, en cuanto aquél asume a este último radicalizando su propuesta hacia el problema de una sociedad justa.

La crítica que desde este trabajo quiere sostenerse en relación con el pensamiento dusseliano, gira en torno al concepto ya abordado de transmodernidad, que como perspectiva teórica, metodológica y ética pretende romper con la colonialidad del poder, del saber y del ser en el mundo occidental.

La transmodernidad, lleva a Dussel más allá de Levinas, en cuanto este último no piensa desde los padecimientos de la periferia, ni desde las consecuencias del *ego conquiro*. De esta forma, la configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo, constituye la imagen hegemónica sostenida en la colonialidad de poder, que hace complejo considerar que no puede haber modernidad sin colonialidad, y que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa.⁵⁰²

Aquí es donde adviene la crítica que el autor de este escrito efectúa al pensamiento dusseliano, ya que si bien se expone la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado y el poder colonial en función de configurar una subjetividad crítica de la modernidad, dejando de lado los valores de esta última, y así dirigirse hacia el tipo de sociedad más justa, puede argumentarse que Dussel, al concebir el yo pienso cartesiano como yo conquisto⁵⁰³, y por tanto como voluntad de poder⁵⁰⁴, estaría cayendo en una concepción reduccionista de la modernidad, en cuanto el significado de ella queda reducido a lo instrumental y colonial. Aquí se argumenta, que no se trata de un descarte absoluto en la negación irracional, en este sentido, Scannone mantendrá una perspectiva integradora que se cree superadora (y que más adelante se expondrá).

Al proponer un tipo de subjetividad relacionada con el pobre, el significado de la modernidad también queda reducido, puesto que aquella propuesta específica de subjetividad desemboca en una visión totalizante de la modernidad, esto siguiendo el concepto levinasiano de totalidad

⁵⁰¹ Cfr. Dussel, E. 1998. *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Ed. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, 1998, 55.

⁵⁰² Cfr. Mignolo, W., “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Lander, E., (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2000, 37.

⁵⁰³ Cfr. Dussel, E., *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013, 15.

⁵⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 26.

para poner en la exterioridad al Otro y por tanto, hacer de este un tipo de sujeto trascendental a través del cual se hace posible la liberación de la humanidad.⁵⁰⁵

De esta forma, puede decirse, que Dussel reemplaza un tipo de sujeto por otro, y si bien se acuerda con el discurso de la afirmación del otro, no obstante, también se deja espacio a la crítica en el sentido de que el otro puede ciertamente reproducir el código moderno de la identidad, y aún seguir promoviendo las relaciones de dominación “*ad intra*” del Otro representado en las categorías de pobre/pueblo. En razón a lo anteriormente explicitado, quizás podría hablarse, como lo propone Santiago Castro- Gómez del “afuera como espacios desde el que irrumpe el acontecimiento, y que desestabiliza tanto a lo “mismo” como a lo “otro”.⁵⁰⁶

Es necesario afirmar, que si bien Dussel es consciente de la existencia de la exterioridad en la “exterioridad misma”, esto es, de relación de dominación dentro del pueblo, podría decirse que el énfasis puesto en dicho “sector social” puede conducir indefectiblemente a una escasez significativa en el tratamiento de esta cuestión. Es conveniente argumentar que en el mismo pueblo también existen “anti-pueblos”, “centrales-periféricos”, “incluidos-excluidos”. Por tanto, las relaciones de exclusión, de marginación, con las de solidaridad, gratuidad, donación, etc..., se encuentran entremezcladas en la propia vida del pueblo.

De esta forma, las relaciones políticas, pedagógicas, y eróticas de dominación pueden manifestarse también dentro del pueblo, poniendo en evidencia que parte de este último, también puede ser opresor; se puede oprimir tanto en situación de riqueza como de pobreza, se puede ser excluido, y al mismo tiempo excluir.

Por lo dicho con anterioridad, es que las relación totalitarias no son entonces exclusivas del centro, de esta manera cabe la pregunta: ¿dejaría de pertenecer y de ser parte del “pueblo” aquel que excluye al otro?, la respuesta a dicha pregunta sería afirmativa desde la perspectiva dusseliana, al momento de que este da cuenta del peligro de que pueblo se fetichice o totalice, por tanto, puede decirse que la postura de Dussel, parecería caer en un idealismo al no tener suficientemente presente aquellos “sistemas establecidos” por aquellos que se encuentran “fuera del orden o sistema vigente”.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ El autor de este trabajo, sostiene esta parte de la crítica basándose en el pensamiento del filósofo colombiano Castro- Gómez, quien ha mantenido por muchos años un diálogo crítico con Enrique Dussel.

⁵⁰⁶ Castro-Gómez, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011, 38.

⁵⁰⁷ En este punto de la crítica, el redactor de este texto, se apoya en la perspectiva crítica que Recanati hace de Dussel en su tesis doctoral, donde aborda el proyecto/“sistema” filosófico ético-político/religioso des-fetichizador/liberador dusseliano a partir de los postulados marxianos y desde una hermenéutica latinoamericana. Véase Recanati, G. *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019.

Teniendo presente aquellas relaciones de dominación que se configuran a partir de la lectura dusseliana del nacimiento de la modernidad, aparece una pregunta, ante el cuestionamiento de esta perspectiva que pone a la modernidad en un radical sentido de negatividad: ¿podría entablarse una relación dialéctica con la misma en pos de pensar qué de la modernidad sería destacable para un proyecto político transmoderno?. En este sentido, por ejemplo, en la mirada del filósofo colombiano Castro- Gómez, se manifiesta la atractividad de la idea de transmodernidad como proyecto utópico, en el que las instituciones modernas expulsan de sus prácticas la colonialidad, no obstante, desde un planteamiento donde se sostiene que “ir más allá de la modernidad no significa en ningún caso abandonar la modernidad, como ingenuamente proponen algunos grupos en América Latina”.⁵⁰⁸

La perspectiva del filósofo colombiano, puede aportar elementos que ayuden a dar respuesta a aquella crítica que se ha efectuado a Dussel, respecto al reemplazo de un sujeto trascendental por otro, y el sentido categóricamente negativo de la modernidad. En Castro- Gómez aparece la noción de “republicanismo transmoderno”, la cual propone que los sujetos excluidos de la condición de humanidad se apropien de los criterios normativos de la declaración de 1789: “Todos los hombres nacen libres e iguales en derecho”, aunque, fundamentalmente negando su carácter occidental y eurocéntrico. Esto es debido a que el pensador colombiano tiene como objetivo proponer una política emancipatoria, convocando la presuposición de la igualdad ranceriana como principio de la democracia.⁵⁰⁹

El autor del presente escrito no toma esta crítica en plenitud, ya que la posición de Castro- Gómez, no establece un enfoque diferencial de las subjetividades que han sufrido colonización, y por tanto, no podría existir privilegios por tal motivo. “Una política emancipatoria no es aquella que lucha por el reconocimiento de las formas de vida particulares, sino una que recurre a la universalización de intereses para combatir el marco que organiza desigualitariamente la sociedad”.⁵¹⁰

En este punto, debe decirse que se acuerda sólo en parte con la crítica que Castro-Gómez efectúa en su diálogo con Dussel, ya que la lectura que aquél hace del concepto de transmodernidad desplaza el momento ético, y por tanto la autovaloración de la cultura y la

⁵⁰⁸ Castro-Gómez, S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo moderno*, Ed. Akal, ciudad de México, 2015, 490.

⁵⁰⁹ Cfr. Lozano Suárez, L. M., “Transmodernidad: Método para un proyecto político decolonial. De Enrique Dussel a Santiago Castro- Gómez”, en *Eidos* 34, 2020, 331.

⁵¹⁰ Castro-Gómez, S., *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019, 81. Citado en Lozano Suárez, L. M., “Transmodernidad: Método para un proyecto político decolonial. De Enrique Dussel a Santiago Castro- Gómez”, en *Eidos* 34, 2020, 330.

afirmación de las identidades, así todos serían sujetos sin más, gozando de la emancipación, para que cada uno se haga propietario de sí mismo.

Se adhiere al concepto de transmodernidad, que como método, promueve una condición dialógica entre las culturas, no obstante, es en este punto particular, donde aparece el desacuerdo con la crítica que el filósofo colombiano efectúa del pensador mendocino, para quien en la cuestión de lo decolonial, no se tiene en cuenta la defensa del multiculturalismo.⁵¹¹

Castro- Gómez, está muy lejos de lo pluriversal que propone Dussel, ya que sólo puede existir la universalidad (concepto que toma de Laclau), no hay muchas universalidades en diálogo. Dussel, por otro lado, consideró que una afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos pos-coloniales, con base en la FL, debería desplegar no un estilo cultural inclinado hacia la unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso transmoderno (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural.⁵¹²

Desde el pensamiento del filósofo colombiano, se expresa que los pueblos deben afirmar su universalidad desde la presuposición de la igualdad, por la cual deben luchar en pos de la libertad, por lo que no habría espacio para lo pluriversal dusseliano, aspecto que resulta irrenunciable. En este sentido, si Castro- Gómez considera que desde la transmodernidad puede existir lo transnacional, sería según la idea de que se pueden afirmar múltiples nacionalidades en una república transmoderna en la medida en que diferentes tipos de cultura asuman el universalismo concreto, afirmando el derecho de ser ciudadano, desde sus particularidades.⁵¹³

Castro-Gómez entonces, no piensa la transmodernidad en sentido ético, político y pluriversal, como sí lo hace Dussel, y es este aspecto multidimensional de comprensión al que se suscribe, ya que hay una apuesta ética (no sólo como acto político), y por tanto, la liberación lleva consigo un significado más amplio para la emancipación de cualquier hecho que provoque dominación, a razón de ello se requiere de esta amplitud, que incluso debe aparecer antes de cualquier lucha política.

⁵¹¹ A través de la idea de negación de la negación, en el sentido transmoderno, que Dussel propone como mediación cultural, entre la modernidad occidental y las otras culturas negadas. Cfr. Lozano Suárez, L. M., “Transmodernidad: Método para un proyecto político decolonial. De Enrique Dussel a Santiago Castro- Gómez”, en *Eidos* 34, 2020, 331.

⁵¹² Cfr. Dussel, E., *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Ed. Akal, Ciudad de México, 2015, 350. Citado en Lozano Suárez, L. M., “Transmodernidad: Método para un proyecto político decolonial. De Enrique Dussel a Santiago Castro- Gómez”, en *Eidos* 34, 2020, 332. Si bien estos tratamientos del concepto de transmodernidad dusselianos, son más contemporáneos respecto al período que aquí se ha trabajado, no obstante, son citados en función de la crítica efectuada al mismo, en razón de evidenciar las posibles líneas de investigación (teniendo en cuenta las últimas obras del pensador mendocino), los alcances, y la relevancia que la FL tiene para el mundo contemporáneo.

⁵¹³ Cfr. Lozano Suárez, L. M., “Transmodernidad: Método para un proyecto político decolonial. De Enrique Dussel a Santiago Castro- Gómez”, en *Eidos* 34, 2020, 332.

A diferencia del filósofo colombiano, para quien, la libertad y la igualdad son los principios normativos que guían las luchas políticas, la cuestión estriba aquí en qué tipo de sujeto transmoderno sería aquel capaz de construir lo político, ya que si la modernidad tuvo una gran invención fue la subjetividad, y es en razón a eso que el sujeto ético se constituye el punto de partida de Dussel para combatir la modernidad en su sentido colonial.

Lo que se argumenta en este punto, es precisamente la perspectiva negativa y reduccionista del concepto de modernidad, sabiendo que descolonizar no es desmodernizar, e ir “más allá” de la modernidad no equivale a romper radicalmente con lo anterior situándose trascendentalmente desde otro lugar, y en una interpretación idealista de la “irrupción de la exterioridad”, por lo tanto, no se trata de abandonar la modernidad, es en este sentido que puede hablarse de descolonización, y no de desmodernización.⁵¹⁴

4.3 Posibilidades de nuevas síntesis vitales y relevancia del método analéctico.

En este punto del trabajo, se expone que, en el pensamiento del filósofo jesuita, acontece una superación tanto de Dussel como de Castro- Gómez, en relación al análisis que estos últimos realizan en torno al concepto de modernidad y su identitaria racionalidad. Scannone inicia poniendo de manifiesto el conflicto histórico real (y también de oposición teórica), entre la racionalidad sapiencial propia de la cultura latinoamericana y la racionalidad moderna, partiendo en primer lugar de una pregunta cuya significado parece engrandecer una de las formas de racionalidad: ¿Está la racionalidad sapiencial destinada a perecer ante el incontenible avance de la racionalidad moderna?, aunque, y he aquí lo importante, también deja espacio a la posibilidad de una nueva síntesis cultural presentándola como un desafío histórico.⁵¹⁵

La síntesis que el filósofo jesuita cree posible, va más allá del reduccionismo dusseliano y del abandono del sujeto ético por parte de Castro- Gómez. La cultura popular latinoamericana tiene una racionalidad sapiencial cuyo potencial es capaz de reorganizar histórica y existencialmente la racionalidad moderna, de forma tal que, preservando su propia especificidad, y sin caer en un reduccionismo, se le brinde en la acción real histórico- cultural, el arraigo cultural y la orientación ética de justicia de las que en sí prescinde y que, en el proceso cultural concreto, ella tiende a amenazar y aun a negar.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Cfr. Camelo Perdomo, D. F., “Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 124, 2021, 5.

⁵¹⁵ Cfr. Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 155.

⁵¹⁶ Cfr. *ibid.*, 155.

Debe afirmarse, que no se trata de negar que la modernidad y su racionalidad han dejado a un lado los trasfondos culturales determinados y los fines éticos, en razón a que su racionalidad se mueve en el ámbito de lo abstracto, y no de lo concreto, ni tampoco de lo construido y manifestado culturalmente, y además, ocupada en generar los medios más eficaces para una prolongación maximizada de sus objetivos, mayormente ha abandonado o dejado en suspenso el ámbito ético de los fines.⁵¹⁷

Asimismo, el proceso histórico determinado en que la modernidad se originó junto a su propia subjetividad racional científico-tecnológica, llegada dicha racionalidad a la periferia, la misma, fue utilizada para acrecentar el dominio injusto de unas naciones y clases sociales sobre otras, causando un desarraigo cultural progresivo, y atacando el núcleo ético-mítico de las culturas. A pesar de lo dicho anteriormente, puede afirmarse, junto a Scannone, que la visión de la modernidad y el uso concreto de la racionalidad científico-tecnológica es ambiguo, ya que, bien arraigada y orientada, no sólo puede ayudar a solventar eficazmente los problemas estructurales, sino también a transferir exigencias de racionalidad y eficacia a otros planos de la cultura, haciéndoles tender así a unas más eficaces personalización y socialización.⁵¹⁸

El filósofo jesuita, expone la capacidad que la cultura latinoamericana tiene para reubicar sapiencialmente la racionalidad propia de la modernidad, conservando ciertamente sus particularidades. Es que dicha cultura ya es fruto de un profundo y fecundo mestizaje cultural, y a raíz de ello se mantiene abierta a posteriores mestizajes, siendo que ya se ha mostrado capaz de configurar “síntesis vitales” en la unidad de las diferencias.⁵¹⁹

Puede evidenciarse, cómo esta posición va más allá de una concepción reduccionista de la modernidad, centrada exclusivamente en la perspectiva del *ego conquiro*, pero también supera aquella postura del concepto de transmodernidad de Castro- Gómez, que deja a un lado el irrenunciable momento ético.

La sabiduría popular latinoamericana y su racionalidad, aparecen como clave de lectura capaz de superar la reducción de la modernidad a lo instrumental, la perspectiva crítica referida al reemplazo de un tipo de sujeto por otro (sabiendo que el otro puede también reproducir el código moderno de la identidad), y el abandono del aspecto ético en la visión de la transmodernidad, que no toma en cuenta la autovaloración o autoafirmación de las culturas, erigiéndose prioritariamente por principios universales no situados.

⁵¹⁷ Cfr. *ibid.*, 155.

⁵¹⁸ Cfr. *ibid.*, 156.

⁵¹⁹ Cfr. *ibid.*, 156.

Así, el lógos sapiencial, por ser racional, también puede ser pensado en sus caracteres de identidad, inteligibilidad, necesidad y universalidad, aspectos que caracterizaron al “lógos” griego y que permitieron el nacimiento de la racionalidad científico-tecnológica en occidente, aunque claramente, en el caso del “lógos” sapiencial, se trata de una “universalidad situada”, y en consecuencia no descontextuada geo-cultural y éticamente.⁵²⁰

Por tanto, desde esta perspectiva, se mantiene una apertura a la novedad histórica, un sentido de respeto a las diferencias y a la libertad, donde no se pretende una formalización en funciones matemáticas o una interpretación dialectizable en leyes dialécticas en la dinámica de una nueva totalidad, se trata así de una identidad no abstracta ni dialéctica, sino fundamentalmente de una identidad plural, que transita en el respeto de las diferencias y no del nivelamiento de las diferencias.⁵²¹

Así, el lógos de la sabiduría popular, en el pensamiento de Scannone, se caracteriza por una doble relación, en la cual se trasluce la superación de las posiciones antes mencionadas respecto a la concepción de modernidad y su racionalidad inherente. Dicho lógos, por un lado, tiene relación intrínseca con la interpelación ética del absoluto, en y a través del cara a cara en el nosotros, y por otro parte, ese lógos también mantiene una relación intrínseca de tensión irreductible con el símbolo y su inagotable potencial hermenéutico (intrínsecamente referido a la dimensión numinosa del estar). Por tanto, se trata de un lógos, pero religado, universal, pero situado.⁵²²

La acusación a la filosofía occidental de ser una filosofía dominadora, de la totalidad, filosofía que se comporta con talante dogmático, y no respetuosa de la alteridad de lo Otro, sean pueblos, culturas o individuos es una perspectiva que Scannone (y también Dussel) recepta para ir más allá de ella. Si bien es cierto que la filosofía de la totalidad (particularmente en su versión hegeliana), admite el diálogo con el otro, no obstante, ese otro, dentro de la "dia-léctica" hegeliana, no pasa de ser una proyección del yo y una parte de su propio desarrollo.

El otro/no-yo de tal dialéctica, por tanto, nunca puede ser respetado en su auténtica alteridad, pues si así fuera, nunca se podría encerrar tal relación dialéctica dentro de un todo cerrado y englobante, el Ser o el Espíritu Absoluto. Por ello, frente a la ontología de la totalidad, se propone, con Levinas y más allá de él, la "metafísica de la alteridad", y frente a la lógica dialéctica, la analéctica de la liberación la cual se considera superadora no sólo de la filosofía

⁵²⁰ Cfr. *ibid.*, 157.

⁵²¹ Cfr. *ibid.*, 157.

⁵²² Cfr. Scannone, J. C., (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 63.

de la totalidad, y de la dialéctica hegeliana, sino también de la propuesta levinasiana ya que éste último aún sigue filosofando desde el “centro”.⁵²³

La aplicación de la categoría de exterioridad a las llamadas culturas “tercermundistas”, en concreto a latinoamérica, es el paso que tanto Scannone como Dussel dan con fuerza, y que los lleva más allá de la perspectiva levinasiana de la exterioridad, ya que del estrato interindividual, la extienden al ámbito socio-cultural y político, es así que puede verse con claridad, que latinoamérica ha sido tratada a lo largo de la historia, y a partir de la conquista, como un otro siempre postergado, como una exterioridad con la que el centro nunca ha contado y que la ha tratado como mero apéndice, algo bárbaro e irracional.

Es importante mencionar, además, que Levinas otorga al filósofo jesuita la base filosófica para justificar racionalmente la opción que desde la fe cristiana había tomado para la FL tendiente a la liberación sociopolítica de los pobres y oprimidos, comprendidos tanto en su dimensión individual como social.

Al presentar, el filósofo jesuita, lo que denomina la estructura ontológica del proceso auténticamente liberador, apunta con ello, a quebrar la relación de dominación en la que se encuentra el pueblo latinoamericano. Se acuerda con que la superación de la dialéctica de la dominación, se haría posible a través de lo que tanto Scannone como Dussel llaman método analéctico, consistente, como se dijo con anterioridad, en una dialéctica abierta, por lo que su movimiento no queda encerrado previamente en una estructura prefijada, y cuyo futuro, desde una perspectiva escatológica, está marcado de antemano, aunque todavía no ha tenido su cumplimiento en el presente, por lo que se direcciona a un futuro abierto, desde el respeto al otro, como dialogante e interlocutor.⁵²⁴

Este aspecto se vuelve clave, ya que la crítica que se ha desarrollado en relación con la posibilidad de caer en nuevas relaciones de dominación, o de configurar una nueva subjetividad fetichizada que provoque una nueva dialéctica de dominación, el “ya pero todavía no”⁵²⁵, cuyo

⁵²³ Cfr. Dussel, E.; Guillot, D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, 8.

⁵²⁴ Cfr. Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* 57, 1997, 253.

⁵²⁵ Esta fórmula no pertenece a Scannone, se trata de un teologúmeno, propio de la escatología, que caracteriza toda la historia de la salvación en el Nuevo Testamento. Aquí se lo desprende de la significación teológica y se resalta su gran potencia analítica e interpretativa: “La expresión trasluce un ritmo dialéctico pero abierto y aplicado a la historia. La fórmula pretende dar cuenta, al mismo tiempo, de un ya y un todavía no, sin renunciar a ninguno de ellos, ni absorber uno al otro. Apunta a conciliar la posibilidad de una novedad presente (ya), pero que al mismo tiempo está siempre abierta (todavía no) a su plenificación futura. Es decir, reconocer un ya real, con capacidad práctica y potencia eficaz, pero a la vez, recordar la contingencia del ya, para no reducirlo a lo absoluto.” Maddonni, L., “El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone”, en *erasmus*, 22, 2022, 367.

principio no es meramente ideal o puramente futuro, sino que realmente está en y más allá de la realidad empírica, mantiene una determinación “abierta”, por tanto no se piensa sólo en términos de negación, o de negación de la negación, sino por la negación de la relación misma de negación.⁵²⁶

Se trata de lo que Levinas llama "relación sin relación", es decir, aquella que no se encierra en una totalidad, tampoco de tipo dialéctica, aunque, como precisa Scannone, el filósofo lituano no la piensa analécticamente.

Por tanto, por lo dicho hasta aquí, se sostiene que el mismo método analéctico, permite configurar relaciones de respeto total y absoluto al otro, en consecuencia, esa permanente apertura evitaría decantar en una nueva totalidad que anule toda otredad, y llegue a cegarse en una idealización que conduzca a dejar de ver que las relaciones de dominación están presentes en todos los estratos sociales, por tanto, la crítica que puede hacerse del pensamiento scannoneano, en cuanto al abordaje de la categoría de pobre, tiene relación con una posible idealización de aquella acepción particular en cuanto el pobre como oprimido (y el traslado de esta situación al concepto de pueblo) y su constitución como signo, donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez.⁵²⁷

Se ha observado suficientemente, cómo también se manifiestan relaciones de dominación y de opresión dentro del pueblo pobre, por tanto, desde la perspectiva del autor de este trabajo, se trataría más bien de sostener la acepción scannoneana más metafísica en tanto que pobre es cualquier persona en cuanto que “otro”, dado que "la persona como persona es pobre", aunque demás está decir, sin olvidar en esta crítica, el hecho de la opresión, y las relaciones de dominación efectivamente dadas, teniendo presente, además, la imperiosa necesidad de superar la relación de dominio, pero al mismo tiempo evitando fetichizar alguna significación particular, alejándose así de la posible obnubilación en la que es posible caer al dejar de ver el hecho de la dominación en alguna dimensión, esfera, o estrato social.

4.4 Un futuro analéctico por medio de la pedagogía liberadora del tercero

Ahora bien, la cuestión de romper con la relación de dominio entre el poderoso y el pobre está latente, y en razón a ello, quiere plantearse aquí, que Scannone desarrolla una alternativa que se considera superadora tanto de aquel paradigma que vislumbra una nueva totalidad, como

⁵²⁶ Cfr. *ibid.*, 253.

⁵²⁷ Cfr. *ibid.*, 253.

de aquellos que no logran superar la lógica dialéctica, así hace su entrada la categoría de tercero.⁵²⁸

Lo primero que se aclara en relación a ello, es que la forma como la comprende el filósofo jesuita, sí tiene vinculación con la figura del tercero levinasiano anteriormente desarrollada.⁵²⁹ Esta última propuesta argumentativa respecto al vínculo de la categoría de tercero entre Levinas y Scannone, se suma al hecho de que esta misma categoría aparece como posible respuesta a la crítica aquí hecha tanto a Scannone como a Dussel, respecto al riesgo de idealizar una subjetividad particular, o un aspecto específico privilegiándolo sobre el resto y así finalmente fetichizarlo.

En Levinas, la figura del tercero expresa el hecho de que en el rostro del otro se presenta la mirada de todos los otros, en razón a ello es que el tercero hace inexpugnablemente “otro” al otro, ya que la responsabilidad ética que motiva en la subjetividad del yo, conduce inexorablemente a responder al otro, pero también a responder de él ante los otros del otro, esto es, a los terceros. En el filósofo jesuita, sabiendo que para que se quiebre la relación opresora, hay que dejar ser al otro, al otro oprimido, se muestra el hecho de que el opresor no está para esa labor, sino que su interés se centra en mantener su situación de privilegio, de esta forma, sólo el tercero, puede romper ese círculo opresor.⁵³⁰

Ahora bien, el tercero, puede decirse, está en el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, en cuanto se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Pero, y he aquí un aspecto interesante a tener en cuenta, también en el opresor, a causa de que dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido.⁵³¹

Entonces, el pensamiento liberador, no está exclusivamente asignado a una sector particular, la liberación es tanto para el oprimido como para el opresor, y es así que el tercero levinasiano, aparece también aquí en tanto que quien ha sido cuestionado por el hecho doloroso de la opresión responde no exclusivamente al otro, sino también ante los otros del otro, puesto que tercero es todo aquel que tomando "conciencia" de la relación opresora, sea opresor u oprimido, se apresta a superarla desde la instancia de una nueva relación ético-política de igualdad y respeto, y como relación política, necesita ir más allá de la relación interpersonal transformando la relación social junto a sus instituciones políticas.

⁵²⁸ Scannone, J. C., “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy”, en *Stromata*, 27, 1971, 37.

⁵²⁹ Esta afirmación se formula contra la interpretación que sostiene que esta categoría, aunque remite a Levinas, el modo como la entiende el filósofo jesuita no tiene vínculo con el tercero levinasiano. Cfr. *ibid.*, 254.

⁵³⁰ Cfr. Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 57, 1997, 254.

⁵³¹ Cfr. *ibid.*, 254.

Así, el tercero realiza la función de mediador, aunque cumple su función no desde fuera, sino desde dentro, cuestionado por la relación de opresión, y desde una opción por el oprimido, comienza una lucha por la liberación de todos, tanto del oprimido como del opresor. Desde esta lógica, los diversos terceros que progresivamente pasan a la praxis liberadora, en una pedagogía de la liberación, conforman desde la perspectiva del filósofo jesuita, el “resto” que se convierte en una avanzada práctica de la liberación.

A través del tercero, se va más allá de la bipolaridad dialéctica oprimido- opresor, ya que aquél representa el “entre” que se da entre quien pretende serlo todo (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a nada (el oprimido), esto es, “entre” el ente en y como totalidad y la nada.⁵³² O también traducido en categorías tempóreas, es decir, el ente que se da entre aquél que quiere que el pasado absorba el futuro, y aquél que pretende que el futuro que imagina y proyecta absorba al pasado, provocando una inversión de la relación. Así, en el tercero scannoneano, se configura un aspecto crucial que se muestra clave para ir más allá del riesgo fetichizador de alguna de las configuraciones de subjetividad de la bipolaridad dialéctica (oprimido- opresor).

El tercero, comporta la posibilidad de una traducción específica en el orden de las relaciones sociales, ya que la labor de este se encamina a instaurar el nosotros (yo, tú, él),⁵³³ aunque ciertamente no sólo en el ámbito de las relaciones interpersonales sino también, claro está, en el nivel macrosocial (dimensión estructural). De esta forma, es a través del tercero que puede constituirse un futuro analéctico, esto es, abierto a la novedad, que no se encierra en lo mismo, que no se encamina a una mera inversión de la relación, fetichizándose en una nueva totalidad.

El tercero es quien, en la economía del pensar scannoneano, sostendrá el “diálogo” como relación ética (no como mero intercambio de palabras), donde a diferencia de la relación sujeto-objeto (donde prima la ontología moderna y la voluntad de poder), se respetan los términos de la relación, permaneciendo absueltos en ella, sin fusionarse, es decir, se manteniéndose libres y separados.⁵³⁴

Recordando que para Scannone, el proceso liberador no consiste en un simple dar la vuelta la relación opresora, sino en ir más allá y superar cualitativamente la propia relación; esto es, hacer que el oprimido deje de serlo, pero también el opresor, se acuerda con que este es el camino para que los pueblos lleguen a su liberación, constituyendo la figura del mediador, el elemento clave de intercesión en la lucha liberadora, ya que el tercero, tras dejarse interpelar

⁵³² Cfr. *ibid.*, 254.

⁵³³ Cfr. *ibid.*, 254.

⁵³⁴ Cfr. Fresia, A. & Mandoni, L. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Ed. Poliedro, Buenos Aires, 2021, 64.

por el dolor de su pueblo, tiene que promover pedagógicamente el proceso emancipador en pos al logro de la liberación total, dicho proceso va a surgir, en el pensamiento scannoneano, del propio pueblo latinoamericano, un proyecto que se mantenga abierto a su propia novedad histórica y a la alteridad de su ser, con el reconocimiento de su propia misión en la historia.⁵³⁵

Si bien para Scannone, el tercero no constituye el verdadero sujeto de la liberación, sino sólo la de un mediador y educador del pueblo, aquí se lo propone como una figura más preponderante, ya que permite que ninguno de los términos posibles de la relación dialógica se fetichice en una nueva totalidad, y además, se considera que por medio de dicha acción mediadora se mantendrá siempre abierta la pregunta por la categoría de pueblo, evitando caer en algún reduccionismo en la consideración del mismo, como por ejemplo ocurre, en el análisis marxista basado en la lucha de clases (reduccionismo económico), resultando finalmente éstos, proyectos insuficientes para la liberación latinoamericana.

Se piensa que el filósofo jesuita va más allá de Levinas en cuanto no separa (cómo sí lo hace este último), la dimensión individual del cara a cara con el otro y la dimensión social, evitando así, caer en un ámbito antropológico demasiado abstracto. En este aspecto, debe afirmarse que, desde la postura de Scannone, latinoamericanamente no hay mero movimiento exclusivo en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que se habla de los muchos, de los pobres y oprimidos, en plural, de los pueblos oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de la justicia.⁵³⁶

Se acuerda con este punto que puede considerarse la más profunda crítica al pensamiento ético-antropológico levinasiano, ya que, aunque este último no restringe la relación yo- tú a un ámbito psicológico-intimista-solipsista, sí podría decirse, que no ha tomado suficientemente en cuenta la dimensión social, dejando en un lugar demasiado solitario a cada uno de los términos de ese encuentro radical del cara a cara. De esta forma, es que cada yo y cada otro es un mundo, y por tanto, están ahí ya presentes “los terceros” (claro está, desde el análisis levinasiano respecto a este último concepto).

⁵³⁵ Cfr. Scannone, J. C., “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en *Stromata*, 28, 1972, 150.

⁵³⁶ Cfr. Scannone, J.C., “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada”, en *Nuevo Mundo*, 3, 1971, 238.

4.5 De la inculturación a la interculturalidad

A continuación, se quiere dar paso al análisis crítico de otra de las categorías utilizadas por Scannone, junto a una propuesta que podría considerarse enriquecedora para el pensamiento liberador.⁵³⁷ Se trata de la categoría de “inculturación”, una de las más importantes para el siglo XX cristiano. Esta categoría, abordada fundamentalmente por el Concilio Vaticano II, significó un giro fundamental para la comprensión, diálogo y renovación que el mundo le exigía a la perspectiva cristiana. Así, la inculturación refiere al accionar de la iglesia por encarnar el mensaje cristiano en todas las culturas de la humanidad, expresando, de ese modo, la riqueza del logos (la palabra de Cristo) ya presente en aquellos valores o gestos de humanización de las culturas, al mismo tiempo que se da un proceso de evangelización de las culturas, por medio del cual éstas se mejoran y enriquecen, a su vez, la experiencia cristiana.⁵³⁸

No obstante, es crucial hacer una crítica a esta categoría que el filósofo jesuita toma para el desarrollo de su filosofía, es así que se expresa que la inculturación como propuesta y como concepto posee, en el propio juicio de quien desarrolla este escrito, algunos inconvenientes. Ya que, en la categoría de inculturación tomada por la filosofía inculturada de Scannone, más allá de mostrarse sin relación con los paradigmas que sostienen que la cultura universal dentro de las culturas tiene una médula informada por una herencia occidental y cristiana, puede visualizarse, siguiendo la crítica hecha por Fornet- Betancourt, ciertos restos de aquella lógica agresiva del proyecto conquistador, contenedora esta última de acciones interventoras en las culturas, en el que éstas son más objeto de transformación, que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción, y donde se mantenía consciencia de la superioridad y, con ello, de la supuesta evidencia del derecho a encarnar las costumbres, los modos de vida, y la religión en las diversas culturas.⁵³⁹

Si bien se desarrollaron esfuerzos en torno a la apertura hacia lo otro cultural, podría evidenciarse cierto determinismo, en cuanto ese proceso está de antemano preconfigurado teleológicamente hacia el vínculo con lo cristiano en todas las culturas, y por tanto, podría pensarse como simple adaptación a la cultural local del discurso universal. La intención aquí, es llevar más profundamente el diálogo entre los diversos logos, por medio de la interculturalidad de la que habla Fornet-Betancourt, aunque sin desconocer los avances

⁵³⁷ Esta crítica que el autor efectúa está apoyada, en parte, en el pensamiento filosófico de Fornet- Betancourt y su perspectiva de la transformación intercultural de la filosofía.

⁵³⁸ Cfr. Zielinski, J. “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 6, 2014, 194.

⁵³⁹ Cfr. Fornet-Betancourt, R., *Interculturalidad y religión*, Ed. Abia Yala, Quito, 2007, 37.

proporcionados por la inculturación, e integrando otras conceptualizaciones muy pertinentes como la de síntesis vital, por la cual también es posible ir más allá de los ya mencionados reduccionismos respecto a la experiencia de la modernidad y su racionalidad.

Se propone, como crítica a la categoría de inculturación, evitar aquellas formas de apertura pasibles de producir prácticas de instrumentalización de la diversidad cultural, que ponen a esta última al servicio de una racionalidad determinada. Por tanto, y en sintonía con Fornet-Betancourt, deben dejarse a un lado dichas conceptualizaciones que podrían incluso representar una amenaza para el pluralismo cultural.⁵⁴⁰

Así, en algunas interpretaciones del concepto de inculturación, más allá del tinte pluralista y dialógico, la cuestión de la conservación de un “núcleo duro” de fe, no puede ser modificado en su esencia, sino adaptado a la coloratura cultural local, más allá de que pueda ser asumido culturalmente de manera diversa.⁵⁴¹ Si bien se piensa que entre las interpretaciones más conservadoras antes mencionadas, no se encuentra la que asume el filósofo jesuita, la crítica que se efectúa aquí, está más bien en relación a la necesidad de hacer más explícita la separación que el propio Scannone planifica en torno al uso que hace de la noción de inculturación, que no es el mismo que el utilizado, por ejemplo, en la teología, basado este último en el modelo de la encarnación.⁵⁴²

Scannone, más allá de dejar claro, el hecho de que la cultura nunca se da en estado puro (en su universalidad), sino solamente en las pluralidades culturales, y explicando incluso el sentido analógico que le da a la filosofía inculturada refiriéndose a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal⁵⁴³, adolece de un cierto endeudamiento intercultural en su desarrollo argumentativo, develado así por él mismo:

“Reconozco un importante déficit en mi pensamiento. Pues, por un lado, he reflexionado sobre las relaciones interculturales hacia fuera, ya sea entre culturas diferentes -como la latinoamericana y la europea-, ya sea hacia dentro del 'mestizaje cultural' latinoamericano -fruto nuevo de la arriba indicada fusión de horizontes-, ya sea, finalmente, marcando los conflictos entre las culturas 'mestizadas' así como la dependencia cultural de unas con respecto a otra, la europea (...) Pero, por otro lado, reconozco mi déficit por no haber reflexionado suficientemente sobre la relación, conflicto y diálogo entre las diferentes culturas de nuestro subcontinente como

⁵⁴⁰ Cfr. Zielinski, J. “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 6, 2014, 194.

⁵⁴¹ Cfr. *ibid.*, 194.

⁵⁴² Cfr. *ibid.*, 196.

⁵⁴³ Cfr. Scannone, J.C., “Hacia una filosofía inculturada en América Latina”, en *Humanitas*, 28, 1993, 55.

se dan en la actualidad. Pues privilegié una supuesta unidad plural analógica entre las distintas culturas vigentes en nuestra América, con respecto a la diferencia entre ellas. De ese modo, de hecho puse un mayor acento en la cultura popular mestiza tomándola como *analogatum princeps* de las culturas latinoamericanas, indígenas, afroamericanas, occidental, etc. Todavía hoy pienso que se da dicha unidad analógica, basándose en nuestra historia, y que el analogado principal es un mestizaje cultural no entendido esencialística o ideológicamente, sino como una especie de 'síntesis vital' (o, como ya dije, de fusión de horizontes) histórica. Pero reconozco que esos acentos hicieron que tuviera más en cuenta la fusión que se dio entre la cultura occidental, especialmente la ibérica (de raíces greco-latina y judeo-cristiana), y las culturas indígenas, que la diversidad entre éstas y de cada una de éstas con aquélla, y, además, sin una adecuada consideración de las afroamericanas”.⁵⁴⁴

Es conveniente volver a destacar, que el filósofo jesuita no comprende la existencia de alguna cultura que esté “fuera” de las culturas particulares, y tampoco, el ya mencionado hecho de la defensa de un “presupuesto trascendental” de la cultura occidental y cristiana como una cultura universal, es así que para Scannone toda universalidad es situada, lo que permitiría comprender una universalidad analógicamente considerada, que se desarrolla concretamente en la historia y en las culturas. Así es que la analogía entendida como equivocidad ordenada, además de sostener una unidad de orden, también prioriza la diferencia irreductible de cada configuración histórico- cultural, por lo que lo transcultural no sería de ningún modo algo que se da en alguna forma ideal, sino concretizado en la historia cultural.

La cuestión con la universalidad situada parece ser entonces, el modo de afrontar la interrelación entre lo universal humano y las expresiones culturales particulares, en el contexto de lo que el filósofo jesuita comprende como cultura, esto es, estilos de vida de distintos pueblos, grupos sociales y étnicas que evidencian un “modo humano de habitar el mundo, de convivir con los otros y de ser sí mismo”.⁵⁴⁵

La relación entre lo universal y lo particular, comprendido como lo “humanamente necesario y perenne” y la “novedad histórica”, es abordada por Scannone mediante la ya mencionada figura de la universalidad situada, que claramente expresa cierta complejidad. La universalidad, se da en las particularidades concretas, la identidad, en las diferencias particulares y la esencia de lo humano, en la experiencia histórica humana, es a raíz de esto, que la universalidad no consiste en un imperativo categórico puramente formal al que deba adscribir unívocamente cada cultura particular, “inyectando” además, una esencia ideal abstracta y ahistórica.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Ed. Trotta, Madrid, 2004, 181.

⁵⁴⁵ Sobrevilla, D. (ed.), *Filosofía de la Cultura, Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, 226. Citado en Zielinski, J. M., “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 6, 2014, 198.

⁵⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 198.

El filósofo jesuita, busca resolver la tensión entre lo universal y lo particular en la universalidad analógica, histórica y situada, de tal forma que lo universal humano, se daría en las diferentes culturas, sin adecuarse de modo pleno a ninguna de ellas, pero concretándose de modo parcial en cada una. A causa de ello, expresa que “cada cultura abarca la totalidad de lo humano, pero desde una perspectiva que nunca es total y, por ello, necesita de las otras”.⁵⁴⁷ Por tanto, de la interacción entre las culturas, se manifestará la novedad histórica, la que, a su vez, será analógicamente participante de lo universal humano.

Aquí, en este punto del trabajo, se plantea ir más allá de la inculturación, aunque reconociendo en esta última sus intenciones de “adaptación creadora” por medio del arraigo en la cultura, en los múltiples contextos socio-culturales, significando además este hecho un profundo avance en cuanto al pensamiento filosófico en latinoamérica en la dinámica de un contexto global complejo.⁵⁴⁸

Se propone entonces, asumir responsablemente el tránsito de la inculturación a la interculturalidad en tanto que imperativo ético de los tiempos nuevos⁵⁴⁹, teniendo presente el reclamo de los otros postergados, como justo y necesario pedido de reconocimiento de los derechos culturales manifestados por múltiples colectivos sociales, que expresan la diversidad constitutiva de latinoamérica.

Se explicita además, que la interculturalidad podría asumir más acabadamente, las categorías y expresiones argumentativas referentes a la alteridad utilizadas tanto por Scannone como por Dussel, como superadoras de aquella crítica levinasiana a la racionalidad totalizadora, a fin de encaminarse hacia una mejor concreción liberadora en la praxis, donde el otro irreductible ya constituye un cambio paradigmático, puesto que es el otro, (aquí leído también como el otro cultural), el que introduce la novedad histórica.

Con todo, se podría sostener con Fornet-Batancourt, que en la inculturación se han mantenido ciertos rasgos de la normatividad formal- metodológica del núcleo fuerte -el logos- que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental.⁵⁵⁰

Por tanto, la propia lógica de la inculturación llevaría consigo, aunque sea algo explícitamente rechazado como en el caso de Scannone, a la unidireccionalidad de un logos filosófico (el de la tradición occidental, europea y cristiana), que conlleva a su vez, más allá de la afirmación de la

⁵⁴⁷ *Ibid.*, 226.

⁵⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 199.

⁵⁴⁹ El autor del presente trabajo, se apoya aquí en la lectura crítica efectuada por Zielinski de los paradigmas de inculturación e interculturalidad, donde presenta esta última como superadora y éticamente necesaria respecto de aquella.

⁵⁵⁰ Cfr. Fornet-Batancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Ed. Trotta, Madrid, 2004, 42.

historicidad del logos, una estructura fundamental intocable de esa racionalidad sancionada por la tradición occidental.

Aunque, debe aclararse, no se adscribe en plenitud a esta crítica efectuada por el filósofo cubano, ya que la posición filosófica de Scannone, reconoce una racionalidad propia en la sabiduría popular⁵⁵¹, que ha sabido reubicar sapiencialmente otras racionalidades, y se ha mantenido abierta a la novedad histórica conservando sus rasgos primigenios e imprimiendo su propia lógica identitaria, expresándose así en lo simbólico, en lo mítico, en la religiosidad popular, y en el arraigo a la tierra. Sí se argumenta, como posibilidad de una mayor profundización en el discurso de la sabiduría popular, un tránsito hacia el posicionamiento intercultural, que implica la necesidad de un desprendimiento pleno de aquellas perspectivas del concepto de inculturación, que la conciben fundamentalmente como una dinámica que busca arraigar un logos “universal”, en las diversas culturas particulares:

“... si el supuesto de base es la aceptación de que en el logos occidental se ha condensado la estructura fundamental de lo que llamamos racionalidad con carácter universal, es evidente entonces que desde esa perspectiva la inculturación implica el reconocimiento de una especie de 'tronco común' que se debe plantar en otros suelos, y que de esta suerte debe además dar frutos propios: pero que no debe perder su identidad originaria”.⁵⁵²

Para ir hacia la interculturalidad, o más bien, para comprender el término inculturación al modo intercultural, es decir, transfigurar un nuevo sentido del mismo, se necesita comprenderlo como un movimiento de transnacionalización del logos (que disuelva su pretendida unidad) en la aceptación, reconocimiento e interacción, solidaria y equivalente, de los pluri-logos que hablan en las diferentes culturas. Siguiendo esta lógica, ya no habría un logos para todos los logos, sino una polifonía histórica de múltiples voces plurilógicas solidariamente intercomunicadas.⁵⁵³

Por tanto, desde esta dinámica, la cuestión problemática no estaría relacionada a cómo integrar lo propio en el movimiento de lo “universal” (de lo mismo), sino de qué forma integrar la diversidad plurilógica en lo propio, de esta forma, se va más allá del círculo de la dialéctica del conflicto entre lo “universal” y lo “particular”, y se deja atrás aquella dificultad epistemológicamente construida desde la lógica de lo mismo, que instaba a justificar lo propio ante lo “universal”.

⁵⁵¹ Cuyo logos no tiene las características del horizonte del ser, sino del acontecer, es decir, alteridad, gratuidad, misterio y novedad histórica.

⁵⁵² *Ibid.*, 44.

⁵⁵³ Cfr. *ibid.*, 45.

Asumiendo la interculturalidad, se percibe entonces más bien universales, los troncos propios en cada cultura son universales concretos, no hay “particularidades” y “universalidad”, sino universalidades históricas.⁵⁵⁴

La cuestión de querer resolver la dicotomía entre lo universal y lo particular, implica ya, asumir las reglas de un modelo de racionalidad (europea y occidental), que interferiría en la apertura a nuevos horizontes culturales, y en el vínculo con nuevas racionalidades. No se trata, como se dijo con anterioridad, de caer en un mero negacionismo, o de reemplazar una universalidad totalizante por otra, tampoco de una nueva totalidad (como lo piensa Dussel) sino más bien, del hecho de asumir que no habría dicotomía que resolver, si la perspectiva fuese intercultural de raíz, ya que los troncos propios en cada cultura son universales concretos.

Si bien se explicita que el filósofo jesuita, logra ir contra el contenido colonizador al negar la universalización de la cultura occidental y cristiana, mantiene, sin embargo, el esquema universalidad-muchas particularidades, actualizando así un modo de conceptualización en sí mismo propio de la expansión monocultural occidental. Por lo dicho hasta aquí, es que la perspectiva intercultural, puede dar una respuesta efectiva en cuanto no se propone favorecer de entrada ningún modelo de universalidad, ni mantener alguna categoría hermenéutica utilizada por la lógica de la dominación, de la totalidad, de lo mismo, que no reconoce al otro, ni su trascendencia ética. La tarea es ahora, la búsqueda de un nuevo tipo ecuménico de relación entre las culturas, que lleve a pensar que la universalidad se hace en y por solidaridad de los logos.⁵⁵⁵

En la crítica al pensamiento de Scannone, se expresa que al estar este último, en sintonía con el modelo inculturador propuesto por el cristianismo, hay una universalidad-verdad (objetiva), dada por la Revelación en la Encarnación, que ha sido diseminada en las diversas culturas, en función de ello, es que se propone hacer explícita esta influencia del modelo teológico que presenta una unidad pre-existente como fondo común a los desarrollos históricos particulares, y pasar a la crítica de los modelos de universalidad, en pos de orientarse conforme a una idea regulativa de una universalidad conseguida por la vocación de universalidad histórica, “y acaso se configure participativamente como una pluriversidad creciente desde la solidaridad”⁵⁵⁶, cuestionando así toda concepción de la universalidad que quiera constituirse como fundamento ontológico de una totalidad.

⁵⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 45.

⁵⁵⁵ Cfr. Fornet- Betancuort, R., *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, 45.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 49.

Quiere plantearse, además, en esta crítica al modelo de la inculturación, que el ya mencionado tránsito hacia la interculturalidad, sea también dado mediante la propia categoría de transmodernidad del filósofo mendocino. Sin negar los elementos positivos de la inculturación⁵⁵⁷, puede manifestarse una nueva lectura de la historia, y un proyecto intercultural junto a esas exterioridades negadas, esa alteridad siempre latente que indica una riqueza cultural insospechada, que resurge de aquellas llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo.⁵⁵⁸

Las exterioridades negadas, también han ido cambiando ante lo que se denominó modernidad, con identidades en sentido de proceso y crecimiento (siempre como exterioridad). Esas exterioridades, son también culturas universales, pre-modernas, (ya que son más antiguas que la construcción que se dio en llamar modernidad), que no serán post-moderno europeas, ya que a partir de sus propias raíces se encaminan hacia algo distinto.

De esta forma, el concepto de transmodernidad, quiere señalar esa radical novedad que significa la irrupción desde la nada, desde la exterioridad alterativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la post-modernidad⁵⁵⁹ europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar. Dicho lugar, es el de sus propias experiencias culturales, distintas a las del centro y por tanto con capacidad de responder con soluciones que están más allá de la perspectiva de la sola cultura moderna.

Así, una futura cultura transmoderna, asume los momentos positivos de la modernidad⁵⁶⁰ (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), y en coordinación con la perspectiva de las universalidades históricas de la interculturalidad, se proyectaría una pluriversidad rica, que será efecto de un auténtico diálogo intercultural (que debe tomar en cuenta las asimetrías existentes).

Es importante, traer a colación. que la propuesta de la transmodernidad dusseliana, se basa también en uno de los principales aportes teóricos de Levinas, en la ya desarrollada categoría

⁵⁵⁷ Como la intención de apertura, y la necesidad de que las interrelaciones entre pueblos deben estar signadas por la reciprocidad de un mutuo reconocimiento intercomunitario justo y solidario, que implica no sólo el respeto de sus culturas sino también el fomento de la comunidad, comunicación y aun comunión entre ellas, dentro de una ética intercultural planetaria. Cfr. Zielinski, J. M., “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 6, 2014, 201.

⁵⁵⁸ Cfr. Dussel, E., “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación” en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 2, 2003, 18.

⁵⁵⁹ Recordando que para Enrique Dussel, la post-modernidad señalaría la etapa final de la cultura moderna europea-norteamericana.

⁵⁶⁰ Esta cuestión, resalta en su importancia significativa, ya que permite ir más allá del mero negacionismo, y del reduccionismo antes explicitado.

específica de la exterioridad, que nace de la alteridad del alter tú⁵⁶¹, aunque aquí se sostiene que Dussel va más allá de Levinas, al develar que la verdad occidental se ha sostenido en la negación del otro y de los otros discursos, constituyendo el otro, todos aquellos pueblos que han existido paralelamente al mundo moderno configurado por la globalización, y la revolución de una racionalidad tecnológica.

Por tanto, el concepto de transmodernidad, requiere de la presencia de quienes han sido negados, o depreciados en la cultura occidental, esto es, quienes se encuentran en la exterioridad de dicha modernidad. La riqueza de esta categoría permitiría el tránsito desde la inculturación a la interculturalidad, reconociendo la positividad de aquella en cuanto la necesidad de un primer momento de afirmación de la propia identidad cultural, para configurar un punto de partida diferente a la alteridad pensada por los postmodernistas, fundamentado, su construcción teórica y epistemológica, en una ética de la liberación, que parte desde el otro como pobre, del otro como juventud o pueblo cultural-pedagógicamente violentado, desde todo otro negado históricamente. Así, desde un nuevo punto de partida de la alteridad pensada desde la transmodernidad, sostener los vínculos hacia la interculturalidad, en una dinámica vincular plurilógica.

Y es aquí, donde se desprenden potenciales líneas de investigación, en torno a las posibilidades enriquecedoras de los paradigmas de la inculturación, la transmodernidad, la interculturalidad, y de las categorías originalmente receptadas de la filosofía de Levinas, para pensar la FL en la situación actual del mundo, en cuanto la alternativa de abrir renovados horizontes epistemológicos en pos de pensar, quiénes siguen hoy estando en la exterioridad, quiénes siguen negados, asumiendo los nuevos desafíos que se presentan, teniendo como eje aquella opción fundamental, original y primera por los pobres y excluidos, el empleo de la mediación de las ciencias humanas más analíticas y más hermenéuticas, e indudablemente, la aplicación del propio método analéctico.

⁵⁶¹ El *otro* ya no es un *no-ser*, imagen de imperfección, sino que es un *tú*, y el conocimiento y la verdad no se alcanzan huyendo del *otro*, en un plano ideal metafísico, sino en el encuentro con el *otro* en este mundo, pues no hay sujeto trascendental fuera del mundo, no hay *cogito* separado de una situación, y los otros son carne de mi carne; mientras que el yo representa el punto de vista de la identidad o de la idea del sí mismo (ipseidad), el *otro* se refiere a la alteridad. Cfr. Córdoba, M. E., Vélez-De La Calle, C., “La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14, 2016, 1009.

A modo de conclusión

En sintonía con los objetivos de este trabajo, expresados en la factibilidad de la búsqueda de nuevas categorías para pensar el otro latinoamericano, la toma de conciencia del hecho masivo de la dominación, y el conocimiento manifiesto de los antecedentes levinasianos en cuanto el desarrollo que este último efectúa a través de una filosofía crítica a las categorías de la racionalidad totalizadora, se expresa que mediante la recepción crítica del pensamiento del filósofo lituano, se ha conseguido, por medio del proyecto filosófico liberador de Dussel y de Scannone, ir más allá de la filosofía levinasiana. Esto último, a través de una propuesta situada con categorías nuevas y reinterpretadas, una metafísica de la alteridad que se abre a la novedad del otro oprimido, y el desarrollo del método analéctico para una genuina filosofía latinoamericana.

Aunque también, debe añadirse, se ha abordado una lectura crítica de algunos aspectos de la FL (concretamente de los pensadores aquí tratados), tanto por medio del pensamiento de otros filósofos latinoamericanos, como por el autor del presente trabajo, junto a algunas ideas y propuestas que pretenden ser un pequeño aporte al pensamiento filosófico liberador, y al mismo tiempo, ser propulsoras de líneas potenciales de investigación. Se dará paso, a continuación, como resultado de la investigación desarrollada, a una profundización sistemática de lo anteriormente expresado.

Se argumentó, a lo largo del trabajo, que la crítica a la filosofía occidental, iniciada por Levinas, a la cuestión de la ontología como filosofía primera, propia de la filosofía occidental (personificada en Heidegger), llevó al filósofo lituano a la propuesta de la ética como filosofía primera, de allí que esta filosofía está constituida como una metafísica de la alteridad, basada en el encuentro cara-a-cara con el otro.

Esto condujo a un rechazo de toda la filosofía occidental como totalidad, a razón de constituirse como dominio cerrado del mismo, basada en una dialéctica autosuficiente, cuyo fin está ya implícito en el inicio.

Puede decirse, que hay violencia sobre el ente desde el Ser, que está supuesta en el pensamiento de la totalidad, violencia que luego se ejerce también sobre los sujetos, sobre los pueblos, sobre los colectivos, que son vistos y tratados como otros respecto del mismo. Se ha dilucidado a lo largo del trabajo, que esta crítica es tomada en casi todos sus aspectos tanto por Dussel como por Scannone, no obstante, se ha argumentado suficientemente, una superación en la perspectiva situada de estos últimos, que va más allá del pensamiento de Levinas, en cuanto su readaptación y recreación a la situación latinoamericana, lo que exigió corrección y

reinterpretación de conceptos, así como también la formulación de otros, y de un método en particular para el pensamiento liberador.

Los filósofos de la liberación aquí abordados, toman los aspectos clave del filósofo lituano, pero trascienden a este último mediante su propuesta de una metafísica de la alteridad, ya que si bien, al igual que Levinas, parten del encuentro primordial con el otro, el cara-a-cara, por lo que entienden que el sesgo ético es anterior al de la teorización intelectual, y que todo el saber filosófico tiene partir del respeto fundamental al otro, a su otredad y exterioridad, no obstante, la idea de otro es sensiblemente diferente a como la entiende Levinas, ya que se trata del otro como pobre, pero pobre en cuanto marginado y empobrecido económica, social, políticamente, y de aquí la necesidad de construir una erótica, pedagógica, y política liberadoras, como concreción de una nueva antropología ética y liberadora.

Además, la perspectiva del otro como un "nosotros", constituye otro de los elementos argumentativos inestimables para sostener la superación promovida por los filósofos de la liberación en cuanto que, a partir de ellos, se comprende que el sujeto de la liberación no serían personas individuales y desvinculadas, sino un "nosotros ético-histórico".⁵⁶²

Por otro lado, al no asumir el carácter equívoco que Levinas mantiene al hablar del otro, los filósofos de la liberación están alejados de aquel peligro al que puede decirse, se encuentra la perspectiva de aquel, puesto que al dejar tan en abstracto la exterioridad del otro, y entenderlo tan absolutamente otro, es posible que se escape la concreción del otro concreto e histórico que el yo pueda tener delante de él, en su pobreza y menesterosidad.

El otro es, para Scannone y Dussel, un concepto análogo, esto es, distinto, diferente, si bien impregnado de una carga de misterio e infinitud, también es semejante al yo, en su concreción e indigencia. Se configura así, una antropología donde la responsabilidad antecede a la libertad (como en Levinas), la cual es también, fundamentalmente histórica- fenomenológica, es así, que, a través de esta misma concepción, puede superarse aquella crítica aquí hecha, tanto a Scannone como a Dussel, respecto al riesgo de idealizar una subjetividad particular o un aspecto específico privilegiándolo sobre el resto y así finalmente fetichizarlo.

⁵⁶² Se podría pasar así del centramiento en el sujeto individual (el *ego cogito* moderno) hacia el "nosotros ético-histórico", que es ético, social y público desde el inicio, constituyendo un hecho fundamental para la refundación de lo ético, lo social y lo político, y que tiene una íntima relación con el sentido comunitario y personalista de la vida (...) se trata de una reacción humana y humanista ante el individualismo competitivo de la ideología neoliberal". Cfr. Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 281. Citado en Recanatí, G. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. del Icala, Río Cuarto, 2019, 42

Por tanto, se teoriza aquí, la FL mantiene su vigencia, tanto en su capacidad de análisis histórico- fenomenológico, a través del cual puede mantenerse abierta a todos los otros oprimidos de hoy siendo víctimas de discursos de tendencia totalizadora, como así también, por la aplicación del método analéctico, mediante el cual es factible la detección y denuncia profética (en sentido dusseliano) de lógicas o potenciales lógicas de la mismidad, para priorizar siempre el encuentro con el otro, más allá de la totalidad.

Como ya se ha tratado anteriormente, la filosofía occidental, siguiendo la crítica de Levinas, se ha configurado, en su tradición griega, como pregunta por el "ser", como reflexión del "logos", articulado en el lenguaje, que corresponde al ámbito de lo Dicho. Levinas, devela la prioridad de la ética frente a la ontología, por lo que la filosofía primera, no es pregunta por el ser sino ética, responsabilidad por el otro.

Dussel, sigue al filósofo lituano, en cuanto la distinción entre el Decir y lo Dicho, por la cual, este último, alude al lenguaje que está al servicio del ser, en el que el nombre se hace verbo, donde se configuran las identidades, y se afirma lo que algo es. De esta forma, se manifiesta una palabra memorable, que permanece en el tiempo y por el cual el mundo permanece siendo lo que es.

La responsabilidad por el otro se configura y surge del encuentro cara a cara, luego el momento original queda constituido por ese momento de silencio y de sorpresa (el traumatismo del asombro), la palabra posterior, que trata de definir y expresar al otro siempre será insuficiente, traición e impotencia para comunicar en conceptos lo que significa el otro y su mundo. Sin embargo, más allá de la insuficiencia, la palabra, lo Dicho, se manifiesta como algo necesario, inevitable como mediación para recibir la revelación del otro y responder a su llamada e interpelación.⁵⁶³

El Decir funda y antecede al nivel de lo Dicho, en la recepción crítica de la FL, esto se tradujo en la distinción entre proximidad y proxemia, implicando la primera el acortamiento de la distancia entre personas que pueden tanto recibirse como rechazarse, y la segunda, el acercamiento a las cosas.⁵⁶⁴

La distancia crítica entre Levinas y los filósofos de la liberación, radica en cuanto el sujeto humano es siempre activo, cosa que no ocurre en aquél, para quien la subjetividad, es siempre en este nivel previo y originario, pasiva. La responsabilidad ante el otro no es, para Levinas, una llamada de un principio ético ante el cual el sujeto debe responder, sino que es una

⁵⁶³ Cfr. Beorlegui, C., "La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (2ª parte)", en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales y Humanidades* 57, 1997, 359.

⁵⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 359.

estructura antropológica y metafísica con la que el sujeto está troquelado antes de llegar a ser yo, antes de ser consciencia. Se trata de un troquelado con el que ha sido configurado el sujeto en un "pasado inmemorial", situado en un tiempo diacrónico al tiempo de la consciencia.⁵⁶⁵

Ahora bien, teniendo presente las críticas efectuadas en el punto anterior, se teoriza aquí, la posibilidad de enriquecer esta diferenciación, en cuanto la necesidad de que la respuesta a la llamada ética, no sea desde la pasividad, sino desde la acción. Si bien esto fue percibido así desde los inicios de la FL, se propone que tal diferenciación sea desde una primera praxis fundamental constitutiva, en la cual el "heme aquí", se concretiza en una primigenia acción de sentido definida desde el otro, donde definitivamente, se deja a un lado la perspectiva yoica de la autotransparencia de la consciencia, por una nueva configuración fenomenológica, donde el sujeto no se conoce de manera inmediata, ni tiene intuición del propio sentido de la vida sino es a través de una praxis donde el sujeto caracterizado por el "heme aquí" se traduce verbo, convirtiéndose en sujeto-para-el-otro.

Se afirma que la FL, además de haber ido más allá de Levinas, superándolo, mantiene plena vigencia en cuanto su propio funcionamiento, ya que permite situarse primeramente en aquello que es visto como ente dominado (por una totalidad). Así, la aplicación de dicha filosofía, posibilita mantener la positividad desde la exterioridad, cuestionando los órdenes establecidos y creando nuevos vínculos, más allá del ser.

Quiere expresarse aquí, la tarea para potenciales líneas de investigación que se proyectan desde este punto, puesto que se constata desde la experiencia, que sigue siendo necesaria una FL en la pedagogía, en la economía, en la política, y en la erótica del género. Por tanto, sigue estando presente la pregunta por quienes ocupan hoy los discursos contemporáneos que continúan proyectando en el otro la lógica de la mismidad.

A razón de ir más allá de dichas perspectivas anuladoras de la otredad se plantea, como proposición de trascendencia, una conversión afectiva en el ámbito civil, entendiendo por ella la posibilidad de un procedimiento formal para el discernimiento en común de la realización de una vida digna, conformando una praxis dialógica, habilitando la palabra del otro en un diálogo diáfano entre todos los afectados, dando "voz preferencial a las víctimas".⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ Cfr. Beorlegui, C., "La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (2ª parte)", en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* 57, 1997, 359.

⁵⁶⁶ Scannone, J.C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 84.

La FL y el pensamiento levinasiano situado críticamente, pueden contribuir a una “globalización de la solidaridad”⁵⁶⁷ en tanto tienen la capacidad de direccionar, en el marco de una pedagogía emancipadora, una educación social para la conversión afectiva, de forma tal que en las decisiones políticas puedan efectivizarse aquellos valores y actitudes que ya forman parte del *ethos* cultural latinoamericano y que tiene características similares a los otros pueblos del mundo.

En este sentido, es por medio del diálogo (social, político, intercultural, interreligioso), como estrategia humana, que se pueden alcanzar consensos mínimos básicos en los diferentes niveles sociales y políticos. Más aún, “así como las instituciones y estructuras de violencia nacieron frecuentemente de muchos y repetidos actos violentos y condicionan otros nuevos, así también, de dichos diálogo, consensos y nuevo poder pueden y deben nacer instituciones nuevas de mayor justicia”.⁵⁶⁸

Como se argumentó con anterioridad, es necesario explicitar la importancia de no desembocar, como se piensa que en algún punto le sucede al filósofo mendocino, en el reemplazo de un tipo de sujeto por otro, funcionando esto sencillamente como un mero dar vuelta la relación dialéctica opresor- oprimido.⁵⁶⁹

Es menester dejar espacio a la crítica entendiendo que el otro (en una configuración idealizada de la subjetividad) puede reproducir también el código moderno de la identidad, y aún seguir promoviendo las relaciones de dominación “ad intra” del Otro representado en las categorías de pobre/pueblo. Si bien esta crítica puede ser afrontada a sabiendas de que Dussel es consciente de la existencia de la exterioridad en la “exterioridad misma”, esto es, de relaciones de dominación dentro del pueblo, podría decirse que el énfasis puesto en dicho “sector social” conlleva a una escasez significativa en el tratamiento de esta cuestión.

La experiencia muestra que en el mismo pueblo también existen “anti-pueblos”, “centrales-periféricos”, “incluidos-excluidos”, por lo que, tanto las relaciones de marginación, exclusión, como las de gratuidad y donación, están entremezcladas en la vida del pueblo.

Por tanto, como las relaciones de dominación pueden manifestarse también dentro de lo que se categoriza como pueblo, se evidencia que parte de este último también puede ser opresor, por lo cual, se puede oprimir tanto en situación de riqueza como de pobreza, se puede ser excluido, y al mismo tiempo excluir. Así visto, la relación totalitaria, no es exclusiva del centro,

⁵⁶⁷ Quien desarrolla este escrito se apoya aquí en el pensamiento scannoneano en cuanto la búsqueda de “intereses universalizables” ya planteados por Adela Cortina. Cfr. *ibid.*, 84.

⁵⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 85.

⁵⁶⁹ Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* 57, 1997, 259.

por tanto la liberación, como hecho histórico-fenomenológico, requiere manifestarse en todos los sectores de las sociedades, las culturas y los pueblos, teniendo presente que todo no-yo es un otro al que debe escucharse y responder responsablemente.

Por supuesto, esto no anula la opción preferencial por los pobres, contrariamente, enriquece y completa el análisis en pos de evitar peligros reduccionistas, o el desarrollo de categorías herméticas que fetichizadas conduzcan a conformar una nueva totalidad producto de una idealización trascendental.

Se considera que una interpretación de pueblo/pobre demasiado utópica, como en algún punto puede observarse en el pensamiento de los filósofos de la liberación aquí abordados, corre el riesgo de conducir a un diagnóstico inadecuado, que en definitiva puede dificultar la transformación concreta de la realidad de los oprimidos y su efectiva liberación.

A pesar de ello, se cree que del propio pensamiento liberador, y de su inherente método analéctico, surgen los recursos suficientes para evadir el mencionado riesgo. Partiendo de lo que Levinas llama "relación sin relación" pero entendido analécticamente, es factible pensar relaciones de respeto total y absoluto al otro, y gracias a esa permanente apertura, será posible la crítica a toda presente o futura perspectiva de totalidad que pretenda suprimir la otredad, y que cegada en una idealización abstrusa, deje de ver que las relaciones de dominación están presentes en todos los estratos sociales, y que una propia mirada liberadora, sino permanece analécticamente configurada, corre el riesgo de totalizarse.

Por lo dicho aquí, es que se ha criticado el concepto de "nueva totalidad", ya que se considera que una instalación argumentativa de una subjetividad idealizada con una proyección de re-totalidad, puede seguir movilizándose en la lógica del proceso dialéctico sin superarla.

Si se afirmara que se ha llegado a un punto donde ya no cabe la afirmación de la alteridad, puesto que se ha constituido un nuevo sistema plenamente actualizado en su inicial potencia alterativa, se dejaría a un lado toda manifestación de la exterioridad del otro, y su novedad siempre inagotable. Por tanto, si hay idealización de conceptos, como se cree que ocurre en la interpretación dusseliana y scannoneana de pueblo-pobre, y de proyectos políticos que progresivamente al instalarse en el poder, dejan a un lado los momentos críticos a su propio funcionamiento con el mundo (generador de un sistema de totalidad), entonces, se teoriza aquí, deja de caber la pregunta sobre el sujeto histórico que siempre trae la novedad en su fuerza poietica y su gratuidad originaria como afirmación trascendental de un nuevo sistema, que sin conformar una nueva totalidad fetichizada, se defina por la constante apertura, evacuando los idealismos y los reduccionismo a través de una crítica sostenida a los propios conceptos y sus significados (como una suerte de metacrítica).

Debe decirse, que se asume críticamente la noción de pueblo de los filósofos de la liberación tratados, ya que se pretende que dicha conceptualización no quede herméticamente totalizada en una expectativa excesiva en relación a la “exterioridad” de aquel sector que dichos filósofos categorizan como pueblo, ya que se acerca al riesgo de un especie de “divinización” o fetichismo de dicha exterioridad, y de una definición reduccionista que simplemente reemplaza un sujeto trascendental por otro, olvidando que también hay relaciones de dominador-dominado hacia dentro del pueblo.

A fin de dar continuidad al proyecto liberador, se expone la necesidad de generar a través de consensos amplios y en favor de los menos favorecidos, políticas concretas para el mencionado proyecto emancipador en todas las dimensiones. Esto surge como otra propuesta, a raíz de la crítica realizada, y en el contexto de la investigación efectuada, en cuanto la detección de escasez de acciones concretas.

Debe advertirse que, no es que no se hayan formulado propuestas, pero ante los nuevos desafíos de la contemporaneidad, hay una necesidad impostergable de generar un mayor número de políticas de acción liberadora en diálogo con otras disciplinas del conocimiento, en la dinámica intercultural, y con otras corrientes de la propia FL, de modo que, aportando un mayor cúmulo de ideas, y pasando por el momento inter-subjetivo del consenso, puedan realizarse efectivamente en bien de las víctimas.

Se plantea aquí, a modo de futuras investigaciones, cómo la filosofía levinasiana receptada críticamente por la FL, podría configurar un andamiaje práctico en relación a la participación concreta de los ciudadanos en el campo político, que hoy sigue siendo un problema aún no resuelto. Ante la pregunta: ¿cómo lograr una mayor y más efectiva participación ciudadana en los procesos democráticos?, hay instalada una respuesta, que parte del imaginario cultural y social, esto es, aquella escisión existente entre la mínima, aunque irremplazable y necesaria, participación de los ciudadanos comunes en el ámbito político que se refleja al momento único de la elección de los candidatos, y la praxis concreta de quienes fueron elegidos por el pueblo.

La FL, que recibe situadamente a la filosofía de la alteridad levinasiana, requiere un compromiso con la praxis emancipadora, y con el pensamiento que se dirige a la transformación de manera eficaz, a fin de no quedarse en una esfera demasiado abstracta (como aquella crítica que los propios filósofos de la liberación le acercan a Levinas, en cuanto la extrema lejanía del otro), en el marco del diálogo permanente con otras disciplinas, y en pos de producir ideas concretas que aporten soluciones a las problemáticas generadas por todo sistema opresor. De esta forma, se cree, que desde la construcción colectiva del conocimiento, con una praxis dialógica desde la ética de la alteridad, conservando el respeto por el *ethos* cultural de cada

pueblo, y el compromiso en la acción de todos los implicados en el proceso de liberación, podrá esta última, tener efectiva realización. Se afirma, que el pensamiento filosófico liberador, que acoge críticamente la filosofía levinasiana, constituye un valioso aporte para la filosofía latinoamericana y mundial, la cual, ciertamente, debe continuar en medio de las vicisitudes históricas de un mundo cada vez más complejo.

Por último, quiere expresarse, que la dinámica del mundo contemporáneo exige una FL que se encuadre desde la perspectiva intercultural. Se ha planteado así, ir más allá de la inculturación, sin dejar de reconocer los avances de esta última en cuanto sus intenciones de “adaptación creadora” a través del arraigo en la cultura, en un contexto global complejo. Se sostiene que, precisamente, dicho marco exige un imperativo ético: el paso de la inculturación a la interculturalidad, teniendo opción preferencial por los otros postergados, atendiendo al justo y necesario pedido de reconocimiento de los múltiples colectivos sociales, que manifiestan la pluralidad de la diversidad constitutiva del mundo.

Así, se ha teorizado que la interculturalidad, puede asumir con mayor profundidad aquellas categorías relacionadas a la alteridad que tanto Dussel como Scannone receptan de Levinas, ya que la interculturalidad, es fundamentalmente una experiencia, una cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura, y que de hecho se vive cotidianamente, puesto que se está en contacto con el otro, compartiendo vida e historia.

Se ha propuesto, además, que el paso hacia la interculturalidad sea acompañado también por medio de la propia categoría de transmodernidad del filósofo mendocino, a fin de que se favorezca una nueva lectura de la historia, y un proyecto intercultural junto a esas exterioridades negadas, que son también culturas universales. La irrupción desde la nada, desde la exterioridad de lo siempre distinto, es la novedad que la transmodernidad quiere mostrar, donde se asumen los momentos positivos de la modernidad y sus desafíos, pero desde otro lugar, el de las propias experiencias culturales, diferentes a las del centro, con respuestas que trascienden la mirada de la cultura moderna.

La FL debe siempre apostar por la pluralidad de formas de pensar y de hacer, teniendo siempre una mirada atenta para evitar absolutizar alguno de los términos de la relación, hecho que puede desembocar en la promoción de una única racionalidad presentada como válida. Se trata de un saber y un quehacer contextual, por el que se supera la reducción del pensamiento filosófico a una disciplina institucionalizada y enseñada por alguna tradición en particular. Por tanto, se sostiene que debe promoverse un pensamiento liberador que, como saber contextual, constituya un conocimiento articulado a los procesos históricos, un saber fundamentalmente práctico, que

sabe hacer realidad y que sabe intervenir en el curso de la historia en nombre de los que han sido negados.

Bibliografía

- Arteta, R. C., “Plenitud de la metafísica de la alteridad”, en *Revista Amauta*, 25, 2015, 197- 206.
- Balladares-Burgos, J., “Aportes para una filosofía antropológica inculturada desde el pensamiento de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de filosofía Nuevo Pensamiento*, 18, 2021, 10- 23.
- Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades* 57, 1997, 243-273.
- Beorlegui, C., “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (2ª parte)”, en *Realidad: Revista De Ciencias Sociales y Humanidades* 57, 1997, 347-371.
- Camelo Perdomo, D. F., “Descolonizar no es desmodernizar: un diálogo crítico entre S. Castro-Gómez y E. Dussel”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 124, 2021, 1-28.
- Casalla, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en aa. vv. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, 38-52.
- Castro-Gómez, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011.
- Castro-Gómez, S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo moderno*, Ed. Akal, ciudad de México, 2015.
- Castro-Gómez, S., *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019.
- Cerutti Guldberg H., *Memoria comprometida*, Ed. Universidad Nacional de Costa Rica, San José, 1996.
- Consejo episcopal latinoamericano y caribeño, *Documento de Medellín*, 1968.
- Consejo episcopal latinoamericano y caribeño, *Documento de Puebla*, 1979.
- Chalier, C., *Levinas. La utopía de lo humano*, Ed. Riopiedras, Barcelona, 1995.
- Chísica Hernández, H.J., “La Hospitalidad: una subjetividad fundada en la idea de lo infinito”, en <https://repository.javeriana.edu.co/> , 02/02/2022.
- Cortés, A., “Antropología, desarrollo e interculturalidad: Propuestas desde América Latina”, en *Revista de Antropología Social*, 23, 2014, 9-28.

- Córdoba, M. E., Vélez-De La Calle, C., “La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14, 2016, 1001-1015.
- Cullen, C., “Fenomenología de la sabiduría popular”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 6, 1977, 4-33.
- Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Dussel, E., *América Latina, Dependencia y Liberación*, Ed. Fernando Gacía Cambeiro, Buenos Aires, 1973
- Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Dussel, E., “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos aires, 1973.
- Dussel, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, España, 1974.
- Dussel, E., *El dualismo antropológico de la cristiandad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- Dussel, E.; Guillot., D. E., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975.
- Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1993.
- Dussel E., *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1994.
- Dussel, E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Colombia, 1995.
- Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Dussel, E., *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Ed. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998.
- Dussel, E., “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2000.
- Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Ed. Declée de Brouwer, Bilbao, 2001.

- Dussel, E., “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”, en *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural*, 2, 2003, 13- 28.
- Dussel, E., & Ibarra Colado, E., “Globalization, Organization and the Ethics of Liberation”, en *Organization* 13, 2006, 489-508.
- Dussel, E., *Para una erótica latinoamericana*, Ed. El perro y la rana, Venezuela, 2007.
- Dussel, E., “Un diálogo con Gianni Vattimo: De la Postmodernidad a la Transmodernidad”, en *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 54, 2007, 1-32.
- Dussel, E., *Materiales para una política de la liberación*, Ed. Plaza y Valdéz, México D.F., 2007.
- Dussel, E., *1492, El encubrimiento del otro*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2012.
- Dussel, E., *Filosofía de la Liberación*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2013.
- Dussel, E., *Historia de la iglesia colonial latinoamericana (1492-1819)*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2014.
- Dussel, E., *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Ed. Akal, Ciudad de México, 2015.
- Dussel, E., *Ética comunitaria*, Ed. El Perro y la Rana, Caracas, 2016.
- Dussel, E., *De Medellín a Puebla, Una década de sangre y esperanza (1968 - 1979)*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2017.
- Dussel, E., “Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad)”, en *Cuadernos Filosóficos*, 14, 2017, 66-101.
- Ellacuría, I. y Scannone, J. C., *Para una filosofía desde América Latina*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1992.
- Fresia, I., “La filosofía de la liberación como filosofía del pueblo. La experiencia del grupo argentino: la línea Kusch, Cullen, Scannone”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39 2018, 77-94.
- Fornet- Betancuort, R., *Hacia una transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004.
- Fornet-Betancourt, R., *Interculturalidad y religión*, Ed. Abia Yala, Quito, 2007.
- Fresia, A. & Mandoni, L., *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Ed. Poliedro, Buenos Aires, 2021.

- García Ruiz, Pedro., “La filosofía de la liberación 1969–1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel”, en *Revista Estudios, Filosofía práctica e Historia de la Ideas*, 2, 2001, 45-52.
- García Ruiz, P. E., “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, en *Isegoría* 51, 2014, 777- 792.
- Granados, G. A., “Lo político en el pensamiento de Emmanuel Levinas: una lectura de Totalidad e infinito, en *Prometeica*, 14, 2017, 5-12.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Ed. Fondo de cultura económica, México, 1986.
- Honneth, A., *La sociedad del reconocimiento*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997.
- Kronzonas, D. E., “Ética y política en sinfonía levinasiana y derridiana”, en *Revista Derechos en Acción*, 14, 2020, 327-399.
- Lander, E., (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2000.
- Leone Rabino, A., “The idea of God in Emmanuel Levinas’ Thought”, en *Agnes* 1, 2004, 87-95.
- Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Ed. siglo XXI editores, México, 1974.
- Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’ essence*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.
- Levinas, E., *Difficile liberté*, Ed. Le livre de Poche, 1986.
- Levinas, E., *Dall'esistenza all'esistente*, Ed. Marietti, Genova, 1986.
- Lévinas, E., *El tiempo y el otro*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona. 1993.
- Levinas, E., *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en el otro*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1993.
- Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Ed. Caparrós, Madrid, 1994.
- Levinas. E., *De la evasión*, Ed. Arena Libro, Madrid, 1999.
- Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999.
- Levinas, E., *Ética e infinito*, Ed. Machado Libros, Madrid, 2000.
- Levinas, E., *De la existencia al existente*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2000.
- Levinas, E., *La huella del otro*, Ed. Taurus, México. 2000.

- Levinas, E., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Ed. Trotta, España, 2001
- Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Hermeneia, Salamanca. 2002.
- Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005.
- Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2005.
- Losada Sierra, M., “La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente”, en *Universitas Philosophica* 44, 2006, 39-62.
- Lozano Suárez, L. M., “Transmodernidad: Método para un proyecto político decolonial. De Enrique Dussel a Santiago Castro- Gómez”, en *Eidos* 34, 2020, 330.
- Lukács, G., *Historia y conciencia de clases*, Ed. Siglo XXI, México, 1985.
- Maddonni, L., “El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone”, en *erasmus*, 22, 2022, 349-378.
- McPherson, C., *La teoría política del individualismo posesivo, De Hobbes a Locke*, Ed. Trotta, Madrid, 2005.
- Muñoz, R., *Dios de los cristianos*, (sin ed.), Madrid, 1987.
- Ocaño, E. F., “Lo popular en América Latina Una reflexión filosófico-social en clave liberadora”, en *Reflexiones Teológicas*, 6, 2010, 35-56.
- Orospe, H. M., “Fetichismo y antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 62, 2016, 79-102.
- Palacios, M., *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas: un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Ed. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2008.
- Pérez Soriano, F., “La idea de alteridad en el pensamiento filosófico de Enrique Dussel. Génesis, constitución crítica y problemática en un mundo global.” en <https://www.ehu.eus/eu/web/estudiosdeposgrado-graduondokoikasketak/-/tesis-perez-soriano-francisco> , 14/04/2022.
- Peña, Vial, J., “Levinas y el olvido del otro”, en *Scripta Theologica*, 28, 1996, 543-564.
- Razeto, L. y otros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Ed. PET, Santiago de Chile, 1990.
- Recanati, G., *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019.

- Recanati, G., *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Ed. Icala, Río Cuarto, 2019.
- Romero Diaz, V. H., “Enrique Dussel, lector de Emmanuel Levinas y Karl Marx. Una propuesta para la construcción de una filosofía social en América Latina”, en https://repositorio.uarm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12833/2280/Diaz%20Romero%2C%20Virginia%20Elizabeth_Tesis_Licenciatura_2021.pdf?sequence=3&isAllowed=y , 16/06/2022.
- Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, (sin ed.), México, 1960.
- Sánchez, F., *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, Ed. Universidad Pontificia de México, México, 2006.
- Sánchez, E. G., “La Alteridad en el Pensamiento Descolonial de Enrique Dussel”, en *Anduli*, 20, 2021, 59- 76.
- Scannone, J.C., "La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno", en *Estudios*, 615, 1970, 20-23.
- Scannone, J. C., “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy”, en *Stromata* 27, 1971, 23-60.
- Scannone, J. C., “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en *Stromata*, 28, 1972, 107-160.
- Scannone, J.C., “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en *Nuevo Mundo*, 1, 1973, 221- 245.
- Scannone, J. C., “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo”, en *Stromata* 30, 1974, 220-342.
- Scannone, J. C., “Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas”, en *Stromata* 30, 1974, 503-512.
- Scannone, J.C., “Teología, cultura popular y discernimiento”, en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 237, 1974, 3-24.
- Scannone, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.
- Scannone, J.C., “Mestizaje cultural” y “bautismo cultural”: categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana, en *Stromata* 33, 1977, 73-91.
- Scannone, J. C., “Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla”, *Stromata* 25, 1979, 195-212.

- Scannone, J. C., “Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana”, en *Stromata*, 36, 1980, 25- 47.
- Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 156-170.
- Scannone, J. C., “Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia”, en *Stromata*, 41, 1985, 17-31.
- Scannone, J. C., “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata*, 42, 1986, 367-386.
- Scannone, J.C., “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, en *Stromata*, 43, 1987, 393-397.
- Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- Scannone, J. C., (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- Scannone, J. C. & Perine, M. (ed.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires 1993.
- Scannone, J.C., “Hacia una filosofía inculturada en América Latina”, en *Humanitas* 28, 1993, 51-73.
- Scannone, J. C., “Dios de las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento’”, en *Stromata* 56, 2000, 27-47.
- Scannone, J. C., “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 559-572.
- Scannone, J. C., “El límite, el infinito y lo prohibido”, en *Stromata* 57, 2001, 31-45.
- Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 63-87.
- Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, México, 2005.
- Scannone, J. C., “El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana”, en *Conjectura*, 2011, 69-82.
- Scannone, J.C., “Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad”, en *Pensamiento*, 278, 2017, 1115-1150.
- Seibold, J. R., “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone”, en *Stromata* 47, 1991, 193-216.

- Sobrevilla, D. (ed.), *Filosofía de la Cultura, Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Tamayo, J.J., Bosch, J., (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001.
- Villanueva Barreto, J., “Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41, 2020, 39-62.
- Zea, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988.
- Zielinski, J. M., “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturada de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* 6, 2014, 180-208.
- Zielinski, J. M., “El servicio económico-político como culto antifetichista. Aproximación a la 'obra temprana' de Enrique Dussel desde la perspectiva de la ética arqueológica”, en *Franciscanum*, 167, 2017, 77-118.

Abreviaturas/Siglas

aa. vv.: Autores varios

Cfr.: Confrontar

comp.: compilador/es.

DP.: Documento de Puebla

Ed.: Editorial

ed.: editor

eds.: Editores

Éx.: Éxodo

etc.: Etcétera

FL.: Filosofía de la Liberación

Ibid.: Igual que la referencia anterior

Is.: Isaías

Lc.: Evangelio de Lucas

Med.: Documento de Medellín

Mt.: Evangelio de Mateo

sin ed.: sin editor