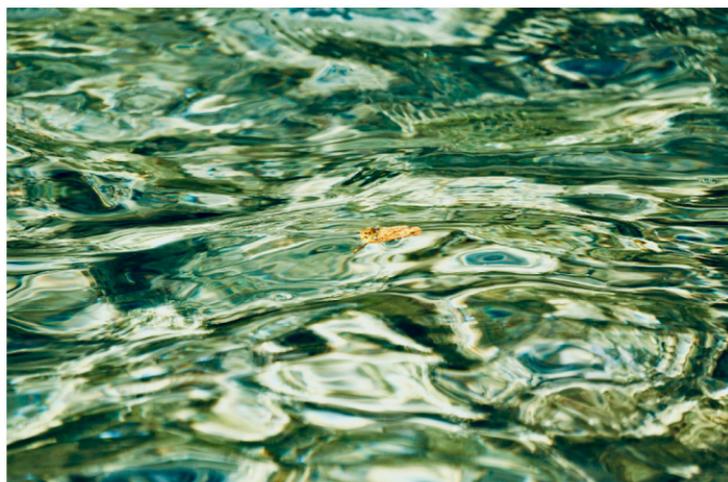


LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL HOMENAJEA AL MAESTRO ENRIQUE DUSSEL

1934-2023



ALCIRA BONILLA
MARTÍN A. RUBIO
MATÍAS ZIELINSKI
(COMPILACIÓN)

TESEOPRESS 

**LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL HOMENAJEA
AL MAESTRO ENRIQUE DUSSEL**

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL HOMENAJEA AL MAESTRO ENRIQUE DUSSEL

1934-2023

Alcira Bonilla
Martín A. Rubio
Matías Zielinski
(compilación)

TESEOPRESS 

La filosofía intercultural homenajea al maestro Enrique Dussel, 1934-2023 / Alcira Bonilla... [et al.]; Compilación de Alcira Bonilla; Matías Zielinski; Martín A. Rubio. – 1a ed. – Buenos Aires: TeseoPress 2024.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-00-6232-7

1. Filosofía de la Cultura. 2. Filosofía Política. 3. Filosofía Política Argentina. I. Bonilla, Alcira, comp. II. Zielinski, Matías, comp. III. Rubio, Martín A., comp.

CDD 101

DOI: 10.55778/ts310062327

Imagen de tapa: Anna Romanova en Pexels

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 232478. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Prólogo	9
<i>Alejandro Rosillo Martínez</i>	
Dussel como filósofo de la alteridad: vida, obra y legado .	19
<i>Martín A. Rubio</i>	
El rostro del pueblo. Dussel desquicia a Levinas.....	35
<i>Luciano Maddonni</i>	
Formulación y función del método anadialéctico en la primera ética liberadora de Enrique Dussel	57
<i>Juan Matías Zielinski</i>	
Dussel en la <i>Ética</i> del 98. Flujos del deseo en la fundación de lo común	67
<i>Bárbara Aguer</i>	
La política de la liberación o el poder como creación al servicio del pueblo	81
<i>Juan Pablo Patitucci</i>	
Homenaje e interpelación a Enrique Dussel desde la exterioridad feminista.....	95
<i>Daniela Godoy</i>	
Vigencia de la pedagogía de Enrique Dussel ante el déficit educativo de nuestra crisis	107
<i>Daniel Berisso</i>	
Pensando en el Otro como otro en Enrique Dussel. Hacia una filosofía pedagógica	117
<i>Andrea Díaz Genis</i>	
De la proxemia a la mística. Un recorrido por las ideas estéticas de Enrique Dussel	135
<i>Martin Bolaños</i>	

Vida, derechos, liberación, según algunos trabajos recientes de E. Dussel.....	153
<i>Alcira B. Bonilla</i>	
Palabras de cierre.....	169
<i>Alcira B. Bonilla</i>	
Acerca de los autores y las autoras	171

Prólogo

ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ

El 5 de noviembre de 2023, Enrique Dussel falleció en la Ciudad de México, a los 88 años. Por diversos puntos del mundo, pero sobre todo en América Latina, la noticia causó gran tristeza, pero también un gran consenso de que se iba uno de los grandes filósofos latinoamericanos, y que su Filosofía de la Liberación tenía que seguir siendo un referente fundamental para las luchas sociales y el pensamiento que se generan en y desde el Sur global. En efecto, en los meses subsecuentes a su partida, se organizaron por diversas latitudes, conferencias, seminarios, foros y cursos en su homenaje, y se publicaron artículos, tanto académicos como periodísticos, recuperando elementos de sus enseñanzas y su trayectoria. Una de estas actividades –un seminario de reflexión sobre el pensamiento dusseliano– fue realizada el 13 de diciembre de 2023 por el grupo INTERCULTURALIA de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

A un año de la partida física de Enrique Dussel, el grupo INTERCULTURALIA publica el libro que usted tiene entre sus manos. Es fruto de ese seminario de despedida al maestro, que ya madurado se presenta como una obra colectiva que mantiene viva la Filosofía de la Liberación. A través de diez capítulos, se explican y analizan diversas categorías del pensamiento de la liberación, planteando algunos cuestionamientos y proyectando su profundización en diálogo con otros saberes y con problemáticas actuales. Así, por un lado, se analiza el método analéctico, los cauces de reinterpretación de Emmanuel Levinas, el trabajo vivo desde la obra de Karl Marx, el diálogo con la Escuela de Frankfurt y la Ética del Discurso, los aportes al pensamiento descolonial y

a la interculturalidad, la dimensión erótica y la estética de la liberación, los principios y la temporalidad del proceso en la política de la liberación, la vigencia y la necesidad de la pedagógica de la liberación, los principios de la ética de la liberación con énfasis en el principio material de la producción, reproducción y aumento de la vida, etc. Pero, por otro lado, se colocan cuestionamientos desde la exterioridad feminista, el paso de la estética a la mística para una interculturalidad no antropocentrada, o la proyección del principio material de la ética de la liberación a la ecosofía intercultural, a los derechos ecoculturales y a una perspectiva biocentrada.

No puedo dejar de destacar que en esta obra se conjuntan las dos nacionalidades que tuvo Dussel: su contenido escrito desde su tierra natal, y este prólogo desde la tierra que lo acogió en su exilio. Sin duda, desde las particularidades de cada nación, ambas necesitan que el pensamiento de la liberación siga acompañando los procesos sociales y políticos, y enriqueciéndose a partir de ellos.

Como bien se señala en varias páginas de esta obra, las categorías del pensamiento de Enrique Dussel son pertinentes para enfrentar la actual política anarco-capitalista que se quiere imponer como totalidad en la Argentina. Se trata de la imposición de una radicalización del liberalismo y del individualismo, donde los principios de la política y la ética de la liberación asumen, en esta situación, su momento negativo para denunciar las diversas injusticias que se intentan o se han instaurado.

En cambio, México se encuentra en una etapa en la que –sin pretender invisibilizar todas las realidades donde los principios de la ética y la política de la liberación siguen aplicándose desde la negatividad– hay una imperiosa necesidad de que estos principios se desarrollen desde su positividad. En este sentido, Enrique Dussel aportó al movimiento que llevó a la presidencia a Andrés Manuel López Obrador, las bases para una formación política crítica y sólida. Él siempre insistió en que MORENA no debería ser una

máquina electoral, sino que debería consistir en un espacio de formación de militancia política. En su pequeño libro de formación militante *Hacia una nueva cartilla ético-política* (2020), que sintetiza su política de la liberación, señala que, en el momento creador del principio material, “[...] el representante debe ofrecer la vida *como servicio obediencial*, y el miembro de la comunidad debe *participar activamente*” (p. 45). Este es uno de los grandes retos del proceso político que vivimos hoy los y las mexicanas.

Para complementar las diversas perspectivas que se desarrollan en este libro, quisiera recalcar en la necesidad de que las luchas sociales y políticas en América Latina, que utilicen como momento ideológico el discurso de los derechos humanos, han de asumirlo de una manera crítica y compleja. De lo contrario, por su matriz moderna, colonial, monocultural e individualista, los derechos humanos pueden ser una trampa que termina destruyendo la capacidad de los pueblos como comunidades críticas y productoras de vida. Tanto en México como en Argentina, presenciamos procesos en que los derechos humanos sirven para legitimar las situaciones de exclusión e injusticia. Bastaría mencionar dos ejemplos muy conocidos: el infame grito “Viva la libertad, carajo”, que pretende colocar a la autonomía del sujeto consumidor en el libre mercado como el fundamento de todo derecho humano; o los criterios garantistas del Estado constitucional de derechos humanos, que se utilizan para desconocer la voluntad popular y perpetuar los privilegios y la corrupción en el Poder Judicial Federal mexicano.

La ética y la política de la liberación de Dussel permite delinear una fundamentación de derechos humanos que no busca la construcción de ciudadanos burgueses de un Estado moderno sino de personas, pueblos y comunidades que, ante la exclusión de que son víctimas, se empoderan para llegar a ser sujetos de su propia historia; además, sale de la clásica disputa entre el *iusnaturalismo* y el *iuspositivismo*, y se ubica geopolíticamente desde el Sur. En efecto, siguiendo la arquitectura de los tres principios, tal fundamentación

consistiría en tres pilares: la alteridad, la praxis de liberación y el sujeto vivo.

La Filosofía de la Liberación, aun cuando es crítica de la Modernidad, no renuncia a la subjetividad. Para los procesos de liberación es importante que el oprimido se constituya en sujeto de su propia historia. Sin embargo, los derechos humanos no se fundamentan en el sujeto abstracto de la Modernidad. La autonomía del sujeto no es sinónimo de la subjetividad moderna que inicia los procesos de derechos humanos. Esto porque el sujeto abstracto de la Modernidad se constituye como una Totalidad excluyente, no abierta a la proximidad, ni la exterioridad del Otro.

La subjetividad debe constituirse en el encuentro con el Otro. Las categorías propuestas por Dussel posibilitan establecer un fundamento de derechos humanos desde la alteridad. A diferencia de los fundamentos hegemónicos basados en una subjetividad del individuo, que finalmente son parte de la totalidad del sistema dominante, la Filosofía de la Liberación propone un fundamento en la alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que sólo reconoce derechos a *los mismos*, no al inequívocamente otro, al que por la Totalidad es considerado extraño, ajeno y hasta peligroso al sistema. A ese Otro, al contrario, aunque exija la satisfacción de las mismas necesidades que *los mismos*, es catalogado de delincuente; por eso, se criminalizan la protesta y las luchas sociales y las praxis de liberación se reprimen. En efecto, la fundamentación efectuada sólo desde el individuo carga con un reduccionismo monocultural e historicista. Derechos humanos fundamentados desde el sujeto abstracto fácilmente se convierten en herramienta de enajenación, y son parte de lo que Dussel describe sobre la proyección acrítica de la filosofía eurocentrada en la periferia (1996, p. 69). Sin negar la subjetividad como elemento de una fundamentación, es imprescindible abrirla a la pluriculturalidad y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos; se trataría

de un sujeto intersubjetivo, comunitario, que sea el sujeto de derechos humanos como praxis de liberación.

La Filosofía de la Liberación busca una apertura del sujeto que sea capaz de comprender lo nuevo de la historia que se construye desde la exterioridad: “El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra ‘persona-igual’ en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como Otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusionis*)” (Dussel, 1998, p. 417). Desde el otro como otro, que es libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad considerándola nada (como incultura, analfabetismo, barbarie, primitivismo, incivilización), es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinto.

Todo lo anterior se realiza, se hace realidad, cuando alguien dice, por ejemplo, “¡tengo hambre, necesito alimento!” (1998, p. 524). El hambre del pobre es consecuencia de un sistema injusto, y en su situación de víctima no tiene lugar dentro del sistema. No tiene lugar por ser negatividad, por sufrir falta-de, por ser no-ente en el mundo. Pero fundamentalmente está fuera porque saciar estructuralmente el hambre del pobre es cambiar radicalmente el sistema. En efecto, los derechos humanos fundamentados desde la alteridad han de comprenderse como herramientas de lucha de quienes son víctimas del sistema, y por eso, más que elementos conservadores del sistema han de ser subversivos, transformadores, revolucionarios. El cara-a-cara con el otro inequívoco obliga a repensar constantemente los derechos humanos, pues los derechos del otro no son parte del sistema (Dussel, 1996, p. 59).

Dussel señala que la reacción postmoderna contra el sujeto moderno debe ser recogida y subsumida por la Filosofía de la Liberación; pero no es suficiente: “[...] la subjetividad debe

ser redefinida de manera flexible, compleja, fluida, quiasmática (no perdiendo los diversos polos del diagrama, los diversos 'lugares' de la enunciación, y pensándolos en tensión de mutua co-constitución)" (1998, p. 520). Siguiendo esta idea podemos señalar que una fundamentación de derechos humanos desde la negación postmoderna del sujeto trascendente, termina siendo funcional para los intereses del sujeto calculante. Los derechos humanos se reducen a los "derechos" necesarios para acceder "al mundo consumiéndolo" y acumular propiedades. Paradójicamente, el sujeto verá en los otros a objetos, pues la sociedad del mercado lo conduce a eso. Entonces los bienes protegidos por los derechos humanos no son satisfactores para la producción y reproducción de vida, sino meros objetos para ser consumidos. En cambio, la Filosofía de la Liberación propone recuperar al ser humano como se hace presente en la realidad, como ser corporal, como sujeto viviente frente a otros que también se hacen presentes como seres corporales y sujetos vivientes; es una relación de cuerpo a cuerpo, de *cara-a-cara*. La pregunta clave de este sujeto no es "si existo", sino si "puedo seguir existiendo". Se trata de responder por las condiciones de posibilidad de vivir como ser corporal, como ser viviente, en armonía y responsabilidad con la naturaleza.

La ética de la liberación no es sólo una ética de la alteridad, sino también una filosofía de la praxis. En este sentido, fundamentar los derechos humanos significa encontrar un fundamento sociopolítico; se trata de entenderlos como herramientas de las praxis de liberación. Ésta no es ajena a la alteridad, sino que es complementaria. Una praxis liberadora tiene que ver con la proximidad prioritariamente, sin confundirla con la proxemia; da pie al proceso donde se construye el sujeto intersubjetivo; y es la lucha de la víctima, del pobre y del oprimido por superar la alienación proveniente de la totalidad. Así, Dussel señala que la praxis de liberación "[...] es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas" (1998, p. 553).

Dussel no sólo desarrolla la comprensión del sentido de la praxis sino también del sujeto de ella. Si se busca dar un sustento filosófico a los derechos humanos en las subjetividades emergentes, se tiene que pensar, efectivamente, en la manera en que se comprende al sujeto de la praxis de liberación. De entrada, toda persona puede constituirse en sujeto de la praxis de liberación, ya sea en su calidad de víctima o por ser solidario con el oprimido, en cuanto realiza acciones, organiza instituciones o transforma sistemas para que las víctimas, los pobres y los oprimidos disfruten y ejerzan efectivamente derechos humanos (Dussel, 1998, p. 513). Pero el analogado principal del sujeto de la praxis de liberación es la víctima que, adquiriendo consciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida (1998, p. 525).

El sujeto de la praxis de liberación supone no una mera subjetividad individual sino la ya mencionada intersubjetividad. Ésta no significa la creación de un sujeto colectivo natural, pues esto conlleva finalmente a una substancialización indebida; los sujetos sociohistóricos son fluidos y fragmentarios, aparecen y desaparecen en coyunturas bien determinadas, según las tramas sociales. Más bien significa el reconocimiento de la subjetividad de cada sujeto humano concreto, y de su encuentro con el otro, que también es sujeto, y que por sus cualidades de víctima o solidario con ellas, se conforman en una comunidad de vida. Como señala Dussel, la intersubjetividad:

[...] se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria (1998, p. 525).

Los derechos humanos tienen como uno de sus fundamentos la praxis histórica de liberación, en cuanto ésta se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, al ejercer el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de la vida, y dar paso así a un nuevo sistema. Esto conlleva el colocar la praxis como el hecho más radical, que antecede el Estado o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de los derechos humanos. Es un fundamento no-dogmático, ni etnocéntrico, ni historicista; defiende la necesidad del sujeto, pero no del sujeto individual y abstracto de la Modernidad hegemónica, sino el sujeto intersubjetivo que se constituye a través de la voluntad de liberación de las víctimas reunidas y organizadas en comunidad.

Por último, la Filosofía de la Liberación tiene como un tema central de su reflexión al sujeto vivo y, en conexión con él, la satisfacción de las necesidades para la vida (principio material). La recuperación del sujeto no sólo es referida a un sujeto intersubjetivo y a un sujeto de la praxis de liberación, sino también al sujeto como sujeto vivo, como un ser corporal, por el que la satisfacción de necesidades se constituye como un hecho radical. El sujeto vivo rechaza –al igual que el sujeto intersubjetivo– al sujeto moderno, pero sin caer en la negación postmoderna de la subjetividad. El rechazo parte de que el sujeto moderno equivoca el hecho radical, el punto de partida de la reflexión filosófica (Dussel, 1998, p. 521). Este sujeto, al ser una “conciencia” que se autofundamenta, carece de corporalidad viviente como referencia. La conciencia se refleja sobre sí misma, y la “autoconciencia” se establece como el punto de partida. Los diversos modelos ideales de sujeto (Dussel, 1998, p. 516) se vuelven empíricamente imposibles para el sujeto real, corporal, viviente, con necesidades y con exigencia de satisfactores concretos según el momento de la realidad histórica en que se desarrolla. De ahí que fundamentar los derechos

humanos en este sujeto incorporal termina en un idealismo incapaz de reconocer la alteridad, de generar una praxis de liberación, y de asumir la materialidad de la historia para generar transformaciones en el sistema buscando que sus estructuras sean capaces de satisfacer las necesidades para la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

En virtud del sujeto vivo, la fundamentación de derechos humanos se constituye como un referente crítico del sujeto de la praxis, encaminado a responder a la interpelación que las víctimas realizan a través del sujeto intersubjetivo. Es decir, si el sujeto de la praxis dirige su actuar para lograr una liberación integral, a través de la organización y el consenso de la comunidad de víctimas que transforma el sistema a través de “nuevos derechos”, la satisfacción de necesidades para la vida es el marco material de esa praxis, de esa organización y de ese consenso entre las víctimas (Dussel, 1998, p. 523).

Esta fundamentación significa un retorno del sujeto, pero no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, intersubjetivo y práxico, como un horizonte filosófico para una crítica de la globalización neoliberal. Es decir, la praxis se realiza por una comunidad de víctimas –que se constituye en un sujeto intersubjetivo– que busca, ejerciendo el derecho a generar derechos, subvertir el sistema que le niega la satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de la vida, y dar paso a un nuevo sistema. Por eso la praxis es un hecho más radical que el estado o la “naturaleza humana”, en cuanto a la búsqueda de fundamentos de derechos humanos. La Filosofía de la Liberación los abre a la pluralidad cultural y a las luchas históricas llevadas a cabo por los diversos pueblos oprimidos del planeta; se trata de un sujeto intersubjetivo, que desarrolla una praxis de liberación para juridificar las necesidades y acceder a los bienes para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. En efecto, los derechos humanos deben tener el criterio de vida o muerte como de última instancia. La

racionalidad medio-fin pierde legitimidad en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva, esto es, con la racionalidad subordinada a la vida.

Mucho más podría decirse de la contribución del pensamiento de Dussel a los derechos humanos y al derecho en general. Mi intención ha sido sólo dar unas nociones generales para reforzar la sensación que queda cuando se concluye la lectura de los diez trabajos que constituyen este libro: la obra del maestro Dussel ya es clásica, en el sentido de que, si se quieren pensar los procesos de liberación del Sur global, su referencia es obligada. Y lo es no por cumplir con un canon academicista, sino porque, como se demuestra a través de estas páginas, es una fuente que refresca el pensamiento y nos permite volver a pensar por nosotros mismos y desde nuestras propias realidades y corporalidades.

Felicidades al grupo INTERCULTURALIA por la publicación de este libro, y gracias eternas a Enrique Dussel.

San Luis Potosí, México, otoño del 2024

Referencias bibliográficas

- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2020). *Hacia una nueva cartilla ético-política*. México: MORENA.

Dussel como filósofo de la alteridad: vida, obra y legado

MARTÍN A. RUBIO

Introducción

A un mes de la partida del maestro Enrique Dussel y a pocos días de lo que serán tiempos muy oscuros para nuestro pueblo, el grupo de investigación INTERCULTURALIA rinde homenaje a quien fue uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación y un referente fundamental para la perspectiva decolonial, la filosofía intercultural y la filosofía crítica en general. Un pensador enorme cuya obra marcó varias generaciones y su legado sigue vivo no solo en sus textos, porque, como solía decir, la filosofía no surge de los libros, sino de los pueblos del mundo que luchan por la liberación contra la violencia y la opresión en sus múltiples formas.

Dar respuesta a la pregunta de cuál fue el legado de Dussel presenta el desafío de evitar caer en la tentación de construir una narrativa unívoca como si su pensamiento fuera un sistema, un corpus cerrado destinado a la práctica exegética de un proyecto que busca instituir un nuevo canon filosófico auténticamente latinoamericano. Nada más lejano. Su pensamiento, como todo pensamiento vivo, se fue construyendo a lo largo de más de cincuenta años, y la Filosofía de la Liberación lejos se encuentra de estar concluida. Es apenas el punto de partida de un proyecto que debe ser revisitado, cuestionado, continuado y llevado hacia nuevos horizontes. Esto es justamente lo que buscamos hacer en este homenaje desde nuestras trayectorias, desde la impronta intercultural que nos congrega y desde el

proyecto filosófico que nuestra mentora, Alcira Bonilla, ha dado en llamar una filosofía crítica intercultural “nuestroamericana” liberadora.

Por eso aquí, a modo de introducción, quiero compartir una suerte de mapa con datos biográficos, experiencias y discusiones que fueron dando forma al pensamiento de Dussel y que de algún modo atraviesan los distintos núcleos problemáticos sobre los que nuestros expositores y expositoras reflexionan en este homenaje.

El pensamiento de Dussel antes de la filosofía de la liberación

Enrique Domingo Dussel Ambrosini nació en 1934 en La Paz, Mendoza, Argentina. Estudió Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, donde obtuvo su licenciatura en el año 1957. Él mismo describe esta época de su vida como marcada por una profunda “pasión por saber filosofía” que lo llevó a leer en griego a Platón y Aristóteles, en latín, a Tomás y Agustín, en francés, a Descartes y Leibniz, y en alemán, a Scheler y Heidegger. Años después reconocería que esta pasión estaba sesgada por “cierta mentalidad colonial” que lo embarcó a continuar sus estudios en Europa (Dussel, 2012, p. 20). Si bien su beca en Madrid era por un año, su estancia se prolongó durante diez que lo llevaron por gran parte de Europa y el Oriente. Durante esta década obtuvo un doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense, un doctorado en historia en la Sorbona de París y una licenciatura en teología en París y Münster. En su obra, estas disciplinas se hilvanan en un profundo y prolífico diálogo que ha quedado plasmado en más de 60 libros, 400 artículos e innumerables conferencias alrededor del mundo. Debe destacarse también que además de ser un académico, un filósofo, un historiador y un teólogo, fue esencialmente un incansable militante por las causas de los oprimidos de la

periferia, no solo de Nuestra América, sino también de todo el Sur global. Si bien este homenaje se centra en su filosofía, los diálogos con las otras disciplinas son evidentes porque su filosofía es contextual, histórica y teológica. Desde allí aspira a encarnar una voz situada que ha sido silenciada por la Modernidad europea y la normalización filosófica. Lejos de lo que afirma la tradición filosófica hegemónica, la filosofía no es un proceso lineal, acumulativo, progresivo y hereditario que tuvo su cuna en Grecia, saltó hacia la Modernidad ilustrada y se realizó en el norte de Europa. Dussel, junto con múltiples pensadoras y pensadores que se irán mencionando en este encuentro, ha denunciado que este mito fundacional oficia como momento ideológico de la dominación epistémica, económica y política del centro sobre la periferia. Más aún, ha buscado mostrar que en Nuestra América no hubo meramente pensamiento o, como –él decía– solo “sucursaleros” de los grandes filósofos europeos, sino múltiples proyectos filosóficos enraizados que fueron silenciados por este modo unívoco de entender la razón y la vida.

Contrariamente a lo que habría de esperarse, no fue en su tierra natal donde surgió el interés de Dussel por la filosofía latinoamericana, sino durante su viaje desde Beirut a Nazaret cuando, en el contacto con los pueblos pobres de origen árabe y semita, se descubrió como latinoamericano. Este encuentro con la pobreza y la marginación del Tercer Mundo y la periferia europea marcaría indefectiblemente su proyecto filosófico. De hecho, tras defender su doctorado en España, esta preocupación lo acompañó hasta Francia donde, mientras estudiaba con Paul Ricoeur y trabajaba como bibliotecario, tuvo contacto con el célebre texto de Leopoldo Zea, *América en la historia* (1957). En esta obra el filósofo mexicano denunciaba que Nuestra América no fue incluida en la Historia Universal pues nada tiene que aportar al desenvolvimiento de la historia, que no es otra que la historia de Europa. Dirá Dussel años después:

Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas [en cambio] hablaba de la dignidad de los nobles griegos, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos (2012, p. 26).

De 1959 a 1961 sus viajes lo llevaron a Israel donde vivió y trabajó con comunidades cristiano-palestinas que ampliaron su perspectiva filosófica y política de la opresión y la exclusión, no sólo en Latinoamérica, sino también en el Sur global. Allí conoció a Paul Gauthier, uno de los precursores de la Teología de la Liberación y la opción por los pobres quien, junto con el pensamiento semita, marcaron de manera irreversible el pensamiento dusseliano. Estas experiencias quedaron plasmadas en su libro *el Humanismo semita* (1969) y en su filosofía posterior donde la figura del pobre ocupa un lugar central.

El nacimiento de la filosofía de la liberación

Finalmente en 1966, Dussel regresó a la Argentina donde ejerció la docencia en la Universidad Nacional del Nordeste en Chaco bajo la dictadura militar de Onganía. En 1968 volvió a Mendoza donde fue nombrado profesor titular de ética en la Universidad Nacional de Cuyo. En estos tiempos encontró una profunda grieta entre la fenomenología de Edmund Husserl, Martin Heidegger y Ricoeur que había estudiado y la realidad política de América Latina. Estos sistemas hermenéuticos se mostraban incapaces de explicar las asimetrías culturales que se configuraron a partir de 1492 durante la conquista y que dieron lugar a la Modernidad eurocentrada.

Tras la tematización de la teoría de la dependencia, la publicación en 1968 de la *Sociología de la Liberación* (1981) de Orlando Fals Borda en Colombia, la aparición del libro

¿Existe una filosofía de nuestra América? de Augusto Salazar Bondy y el “Cordobazo” en 1969, Dussel comenzó a pensar en una ética de la liberación cuya primera formulación decanta en los dos volúmenes de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973a, 1973b). Aquí es donde el autor encuentra “[...] el momento más crucial y originario de la primera filosofía de la liberación” (2004, p. 79) cuya figura central va a ser el pobre entendido como excluido.

Debe decirse que en este devenir tuvo un rol clave la lectura *Totalidad e Infinito* (2002) de Levinas, publicado originalmente en 1961, que llegó a manos del filósofo argentino gracias a su colega y amigo, el teólogo y filósofo jesuita Juan Carlos Scannone, quien también fue uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación. La lectura de esta obra lo llevó, en sus palabras, a “despertar del sueño ontológico heideggeriano” (Apel y Dussel, 2004, p. 80). Luciano Maddoni, en su trabajo “El rostro del pueblo. Dussel desquicia a Levinas”, ahonda sobre las consecuencias que tuvo este encuentro para la filosofía de Dussel así como también para la reflexión sobre la obra del propio Levinas. Fue en estos años cuando comenzó a perfilar el proyecto de lo que sería la Filosofía de la Liberación. En esta etapa, el pensamiento de la alteridad levinasiano así como la crítica a la ontología heideggeriana constituyeron sus referencias centrales. La apropiación crítica de estos autores desde una perspectiva situada le permitió a Dussel vislumbrar los límites del proyecto político, gnoseológico y ontológico moderno, dando lugar a lo que él llamó una “metafísica de alteridad” no ya centrada en el pensamiento de la mismidad y de la totalidad como el pensamiento moderno eurocentrado, sino desde su exterioridad, de aquello negado por la propia afirmación del sistema instituido. Dussel se ocupó de repensar la otredad levinasiana y la encarnó en el rostro del pobre, del excluido, de las masas marginales, de las mujeres, de los pueblos originarios y la juventud. El otro es tanto América Latina con respecto a la Totalidad europea y norteamericana como el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto

a las oligarquías dominantes (Dussel, 1973c, p. 113). Respecto de estos tópicos, contaremos con dos exposiciones: la primera dictada por Daniela Godoy centrada en los límites y potencias de la teoría dusseliana para entender la exterioridad feminista; y posteriormente la de nuestra colega Andrea Díaz Genis, quien problematiza la figura del otro y sus distintos rostros mostrando que todo compromiso con la alteridad implica una pedagógica.

La mencionada apropiación de Heidegger y de Levinas por parte de Dussel quedó plasmada en la ponencia “Metafísica del sujeto y liberación” que presentó en el simposio “América como problema” en el marco del II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en 1971 en Alta Gracia, Córdoba. Allí se congregaron quienes serían fundadores de la Filosofía de la Liberación: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio De Zan, Aníbal Fornari, Rodolfo Kusch, Amelia Podetti, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone y el propio Dussel¹. Fue unos años más tarde, en 1973, cuando los autores mencionados publicaron colectivamente el manifiesto fundacional de la Filosofía de la Liberación incluido en el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. También fue durante ese año cuando un grupo paramilitar de extrema derecha puso una bomba que estalló en la casa de Dussel y su familia. Este acontecimiento, lejos de quebrarlo, lo motivó a profundizar y seguir desarrollando su proyecto liberacionista. De hecho, según relata, a la mañana siguiente del atentado encontró entre los restos de su biblioteca la *Apología de Sócrates* y tomando el ejemplo del injusto juicio al filósofo ateniense dedicó su clase a indagar por qué la filosofía tiende a ser perseguida cuando es crítica. Lamentablemente la violencia política no concluyó allí y al fallido atentado le siguieron amenazas de muerte en las cuales se aludía al peligro de sus ideas de izquierda y a sus compromisos con el marxismo.

¹ Para un análisis pormenorizado sobre lo que significó este encuentro ver: González y Maddonni, 2018.

Respecto de esto hay que decir que en estos tiempos Dussel no se reconocía peronista y era un fuerte crítico del marxismo por considerarlo atrapado en la dialéctica de la mismidad. Raúl Fernet-Betancourt sostiene que en esta etapa de su pensamiento, “[...] Dussel buscó fundamentar la Filosofía de la liberación como alternativa al pensamiento marxista” (2001, p. 294). En este sentido, destacaba que la Filosofía de la Liberación no se centra en la opresión de clase sino que toma como punto de partida la realidad de los pobres, los excluidos, los afectados, las masas marginales, las mujeres y la juventud; y que su método parte de la revelación del otro en tanto otro pensado más allá de toda totalidad²:

El marxismo ortodoxo es incompatible ontológicamente, no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es solamente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y como tal, es intrínsecamente incompatible con la metafísica de la Alteridad (Dussel, 1974, p. 284).

Dussel critica la dialéctica (tanto la hegeliana como su inversión marxista) precisamente porque carece de la categoría de alteridad, puesto que como discurso de la totalidad propone una identidad ontológica del ser, que es un camino de explicitación de lo que ya estaba³; con ello, se incluye la alteridad en la totalidad, eliminándola como tal.

Ciertamente el ejercicio de la violencia política y ontológica que ilustra la teoría concluyó con la expulsión de Dussel y de otros profesores de la Universidad Nacional de Cuyo en 1975, con sus obras prohibidas y con él viéndose

2 El concepto de Exterioridad es central en la propuesta de Dussel y será el medio para superar un pensar dialéctico ontologizante porque “el otro/a” siempre es exterior a “lo mismo.” La exterioridad representa lo irreductible, lo singular, lo que está por fuera de la totalidad en tanto ésta no puede determinarlo.

3 Dussel dice que el método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes.

obligado a exiliarse en México donde se radicaría hasta el final de su vida:

En 1975 debí abandonar Argentina –como tantos dejaron Alemania en 1933–; comenzaba el exilio, el del Sócrates asesinado, el del Aristóteles perseguido en la isla Eubea, el del Agustín sitiado, el del Boecio encarcelado, el del Tomás que muere de camino al concilio de disputas, el del Fichte expulsado de Jena, el del Marx que nunca pudo ser profesor universitario, y el del Husserl excluido de su cátedra en Friburgo... que ocuparía su discípulo Heidegger; el del Gramsci de la cárcel; el de Mauricio López, profesor de mi Facultad de Filosofía de Mendoza, torturado y asesinado en 1975; el de Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación, asesinado en noviembre de 1989 en El Salvador (Apel y Dussel, 2004, pp. 81-82).

El nuevo horizonte mexicano y el Marx de Dussel

Después de estos acontecimientos, Dussel se radicó en México donde viviría hasta el final de su vida. En 1976 fue nombrado profesor de Ética en la Universidad Nacional Autónoma de México. Allí se encontró con un nuevo horizonte intelectual que a su modo también pretendía dar respuesta a las problemáticas imperantes en América Latina: su lugar en la Historia Universal, su situación estructural de desigualdad, pobreza y dependencia respecto de las potencias globales, la relación problemática entre la teoría y la praxis, el debate sobre el populismo y el marxismo, entre otras. En este nuevo ámbito académico, Heidegger era fuertemente criticado, Levinas no estaba presente y la Escuela de Frankfurt no tenía la relevancia que luego tendría. Lo que primaba era el proyecto althusseriano y la filosofía analítica. Este contexto lleva a Dussel a realizar durante seis semestres una relectura integral de toda la obra marxiana desde sus propias categorías. La crítica a la dialéctica negativa y totalizante de corte hegeliano se mantuvo, pero

Dussel descubrirá la positividad de la dialéctica de Marx calificándola como la verdadera dialéctica al interpretarla como una ana-dialéctica⁴. Esta, como se verá en la intervención de Juan Matías Zielinski, no solamente será el método de su filosofía sino también su “espíritu”.

La novedad de la lectura de Dussel de la obra Marx reside en que expone las raíces semitas de su pensamiento y desde allí entiende *El capital* como una ética que toma como punto de partida la exterioridad del trabajo vivo. Así encuentra que, para Marx, la fuente del valor es la persona del trabajador sobre la cual se ejerce la dominación. Lo que sucede dentro del sistema capitalista es que el trabajo vivo es alienado y se constituye en fuerza de trabajo, en una mercancía que es explotada por el capitalista para extraerle plusvalor y obtener ganancia. Dussel entiende que el trabajo vivo tiene un carácter trascendental en tanto crea todo valor posible a partir de la nada del capital y por lo tanto es anterior a toda totalidad que pueda subsumirla en un sistema de relaciones de producción. Lo que el filósofo mendocino quiere mostrar es que el sistema puede cosificar, alienar al individuo y arrebatarle el fruto de su trabajo, pero, antes que eso, el trabajo vivo como creador de valor es irreductible y trasciende todo horizonte de comprensión o de sentido históricamente determinado.

Esta novedosa lectura le permitió un fructífero diálogo con el contexto mexicano, al que le siguieron otros intercambios con filósofos africanos, con el giro lingüístico, con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, con la Ética del Discurso de Jürgen Habermas, con Ricoeur, Adela Cortina, Richard Rorty y Gianni Vattimo, y especialmente con Apel, junto con quien mantuvo el diálogo más extenso y terminó publicando obras conjuntas como *Fundamentación de la ética*

4 La dialéctica de Marx se centra en las relaciones de producción, pero algunos autores, como Apel, interpretan que no se trata de una relación interpersonal sino que la circunscriben a una relación sujeto-objeto-naturaleza. Dussel, contrariamente a estas perspectivas, encuentra que el punto de partida de esta dialéctica es la exterioridad del trabajo vivo (1990: 214).

y *filosofía de la liberación* (1992) y *Ética del discurso y ética de la liberación* (2004). En este último, el economista y teólogo de la liberación alemán, Franz Hinkelammert, realizó una contribución central con su ética de la vida. Frente al carácter ideal o abstracto de la comunidad de comunicación, Hinkelammert destaca algo similar a lo que Dussel vio en Marx: la vida es la condición trascendental del lenguaje, la conciencia, el sentido y también de la acción. Y esa vida no está garantizada en el contexto latinoamericano, donde prima la pobreza, la injusticia y la desigualdad.

Todos estos diálogos le permitieron a Dussel profundizar su ética no ya centrada primariamente en la figura del pobre latinoamericano, sino buscando pensar la exclusión en general, en sus distintos rostros, frente a la globalización y el neoliberalismo afirmando la trascendentalidad y la universalidad de la vida. Ésta no ya entendida como un principio abstracto e ideológico sino a partir de la materialidad de la corporalidad viviente, como trabajo vivo, como potencia creadora. El título de esta monumental obra fue *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998). En este texto aparecen los tres principios a partir de los cuales el autor no sólo piensa la ética, sino también la política: el principio material de la vida, el principio formal discursivo o consensual y el principio de factibilidad. Respecto de ella volverá nuestra compañera Bárbara Aguer, quien desde la urgencia de nuestro tiempo nos recuerda la necesidad de volver sobre la relación entre erótica y política para pensar la relación entre el deseo y la fundación de lo común. En la misma dirección, la contribución de Daniel Berisso retomará la ética y la pedagógica dusseliana para analizar la relación entre educación y liberación en la crisis actual.

Finalmente, a partir del 2000, Dussel se ocupó no sólo de sistematizar su política de la liberación en los tres volúmenes homónimos (2007b, 2009, 2022b), sobre los que expone nuestro compañero Juan Pablo Patitucci, sino también de incursionar en otras áreas. Entre otros proyectos, se propuso pensar una economía al servicio de los pueblos

y una estética de la liberación que, como muestra en su exposición Martín Bolaños, devendrá en una mística.

Dussel como filósofo decolonial e intercultural

Por último, no pueden dejar de mencionarse los fuertes vínculos que ligan la Filosofía de la Liberación de Dussel con el pensamiento decolonial y la Filosofía Intercultural. Respecto del giro decolonial, debe decirse que el filósofo mendocino fue uno de los primeros en tematizar la colonialidad como la otra cara de la Modernidad, aunque entendiéndola en términos diferentes a los de Aníbal Quijano. Fue a principios de este siglo cuando Dussel pasó a formar parte de la red Colonialidad/Modernidad⁵ junto con un grupo de intelectuales, académicas y académicos latinoamericanos que desde diferentes disciplinas también estaban indagando las conexiones entre Modernidad y colonialismo. La contribución más importante de Dussel a esta perspectiva es su concepción de la Transmodernidad, que lejos de ser una posición antimoderna o postmoderna, asume la Modernidad y se propone ir más allá a partir de un diálogo intercultural que contemple la multiplicidad de culturas y razones de la humanidad, en miras a la construcción de una nueva era. Aquí pueden observarse claramente los vínculos entre la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural

⁵ Entre sus miembros fundadores se destacan: los sociólogos Quijano (Perú), Edgardo Lander (Perú), Ramón Grosfoguel (Puerto Rico) y Agustín Lao-Montes (Puerto Rico); los y las filósofos: Dussel (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), María Lugones (Argentina) y Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico); el semiólogo Walter Mignolo (Argentina); los antropólogos Arturo Escobar (Colombia) y Zulma Palermo (Argentina); y la pedagoga Catherine Walsh (Ecuador), entre otros y otras. La red se mantuvo unida hasta el 2006 cuando comenzaron las diferencias políticas y teóricas en torno al surgimiento de los gobiernos progresistas en la región. Esto dio lugar a un conjunto de ricos debates sobre el rol del Estado, la democracia, los movimientos sociales y la relación entre la teoría y la praxis política (Patitucci y Rubio, 2024).

que desde los noventa se fueron volviendo cada vez más estrechos hasta el punto de –me atrevería a decir– que una no puede pensarse sin la otra. Ambas tradiciones entienden la filosofía como un medio para transformar el mundo y la historia, pero el énfasis de la segunda, en palabras de Fornet-Betancourt, está puesto no sólo en la alteridad de las víctimas como un otro que es exterioridad respecto de un sistema-mundo opresor, sino también en la pluralidad cultural de las víctimas y las distintas prácticas del filosofar propias de toda formación cultural (2004, p. 14). De allí la finalidad de establecer un diálogo intercultural para “[...] complementar la propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado haciendo valer, contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante [...] las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad” (Fornet-Betancourt, 2005, p. 399).

Lo cierto es que esta disposición a la apertura, a la novedad que trae la alteridad, es comparable con la apuesta filosófica liberacionista que busca romper con la dialéctica propia del “monoculturalismo occidental”, donde lo particular debe ser subsumido en lo universal y el sujeto debe apropiarse del objeto, proponiendo en su lugar un proyecto transmoderno y liberador a partir del diálogo entre universos culturales distintos. Desde este lugar de enunciación, el último Dussel se propuso pensar problemáticas urgentes, como la crisis ambiental y los procesos de ampliación y reconocimiento de derechos. Sobre estos últimos desarrollos, la vida concebida como principio, la institucionalización de los derechos y el ideal de liberación, tratará la intervención que dará cierre a este homenaje a cargo de la profesora Alcira Bonilla, quien hace décadas viene trabajando estas problemáticas desde una perspectiva intercultural y liberadora.

Conclusiones y perspectivas

Debo concluir este recorrido resaltando que el maestro Dussel fue, ante todo, un ejemplo de intelectual orgánico, un filósofo dedicado a transformar la realidad, a denunciar la opresión y a pensar la liberación de los pueblos desde los pueblos mismos. Su partida nos deja un prolífico legado de herramientas intelectuales, teóricas y vivenciales para abordar los problemas de nuestro tiempo, pero especialmente lo que nos lega es una responsabilidad. La responsabilidad de pensar la justicia como liberación, yendo más allá de los esquemas teóricos heredados, buscando diálogos impensados y escuchando voces silenciadas, porque como dijo el maestro en una de sus últimas entrevistas: “tenemos por delante todo por pensar” (Dussel, 2022b, p. 55).

Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique y Fernet-Betancourt, Raúl (1992). *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta: Madrid.
- Ardiles, Osvaldo et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Bondy Salazar, Augusto (1992). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI
- Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, Enrique (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Vol. I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Vol II*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Dussel, Enrique (1973c). *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: DDB.
- Dussel, Enrique (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- Dussel, Enrique (2007b). *Política de la liberación. Volumen I. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2012). *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2022a). *Política de la liberación. Volumen III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2022b). La filosofía de la liberación; pasado, presente y futuro. En E. Dussel et al., *Filosofía de la liberación. Pasado, presente y futuro* (pp. 41-55). Buenos Aires: Ciccus.
- Fals Borda, Orlando (1968). *Una sociología de la liberación*. Bogotá: Siglo XXI.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformaciones del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2005). Filosofía Intercultural. En, R. Salas Astrain (coord.) *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales. Vol. II* (pp. 399-414). Santiago: Ed. Universidad Católica Silva Henríquez.

- González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018). La filosofía de la liberación en su “polo argentino”. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. *Cuadernos del CEL* 5, pp. 63-71.
- Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Miranda Alonso, Tomás (2009). E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural. *Revista Internacional de Filosofía* 47, pp. 107-122.
- Patitucci, Juan Pablo y Rubio, Martín Alejandro (2024). Decolonialidad y transmodernidad. A propósito de algunas críticas desde el republicanismo. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 13, pp. 221-233.
- Rubio, Martín Alejandro (2021). Marxismo y (de)colonialidad. Un análisis de la crítica decolonial y de la reinterpretación de la dialéctica marxiana de E. Dussel. En, *Actas de las XIV Jornadas de sociología: Sur, pandemia y después* (pp. 238-248). Buenos Aires: FSOC-UBA.
- Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica. Humanismo semita.

El rostro del pueblo

Dussel desquicia a Levinas

LUCIANO MADDONNI

Introducción

Una de las consideraciones que el estudio de la trayectoria inicial de Dussel pone de relieve es su temprana *conciencia autoral*. Para utilizar la expresión de Pablo Guadarrama (2009), desde el inicio de sus escritos, Dussel pretendió *pensar con cabeza propia*. Pero lo *propio* en él no se conjugó solo en primera persona del singular, lo propio personal, del *yo* individual. Sino también como plural, lo propio comunitario, del *nosotros*, primero latinoamericano y luego del Sur global. En su obra lo propio no se concibe como ningún particularismo o regionalismo, sino que es asumido como condición de la única forma justa de lo verdaderamente mundial, y no solo uni-versal. Lo propio tampoco se confunde con el encierro en uno mismo y el rechazo a todo lo otro, si no, por el contrario, como aquello que solo se alcanza mediante el diálogo crítico-creativo. Generacionalmente, tanto por la situación de la filosofía en la década del sesenta (crisis y profunda autocrítica) como por el momento de la academia argentina (consumación de la normalidad filosófica) Dussel entendió que se debía iniciar este diálogo con lo mejor y más contemporáneo del pensamiento occidental. Uno de los muchos diálogos, signados por la primogeneidad y la fecundidad, fue el que emprendió, desde 1969, con Levinas. Tempranamente advertida, esta interlocución no ha dejado de suscitar la atención de estudiosos y estudiosas, vacilando entre los juicios de repetición o aplicación local de tesis generales, hasta

ser resaltada como un caso ejemplar de lo que significa pensar desde América Latina o, incluso, como una relación paradigmática entre dos tradiciones intelectuales (Schuurman, 1978; Sudar, 1981; Beorlegui, 1997; García Ruiz, 2014; Maddonni, 2016, entre otros). No obstante, recientemente, se ha advertido el riesgo de leer apresuradamente la relación Dussel-Levinas en clave de continuidad, llamando más bien a abordarla como un complejo cruce de contextos, horizontes culturales, tradiciones y discursos (Zielinski, 2023).

Los propios textos dusselianos habilitan esta atención especial. En 1975, autobiográficamente, escribe el argentino: “Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido” (1975, p. 7). La siguiente intervención, en vistas a seguir densificando los análisis de esta relación, se propone aportar algunas consideraciones sobre el modo en que Dussel se apropió crítico-creativamente de Levinas, enfocándonos en el período 1969-1973, marcado por la “explosión liberacionista” de su pensar (González y Maddonni, 2020). Invertiendo la dirección del testimonio dusseliano, se busca reconstruir cómo Dussel desquicia a Levinas, llegando a expresiones y tesis levinasianamente polémicas como la del *rostro del pueblo*.

Levinas desquicia a Dussel

Dussel toma conocimiento de la obra de Levinas en 1969 a instancias de su encuentro con Scannone, con quién conformarán programáticamente una de las vertientes más potentes y significativas de la Filosofía de la Liberación¹. En ambos casos la entrada al mundo levinasiano se da por la puerta de *Totalidad e Infinito* publicado en 1961, casi diez años antes del ingreso

¹ Sobre la relación Scannone y Levinas ver: González y Maddonni, 2020, pp. 445-450.

de los argentinos. Por entonces, Dussel, con treintaicinco años de edad y casi diez años de escritura y publicaciones, contaba con una serie de condiciones que se permitirían una pronta afinidad y simpatía con Levinas: un dilatado interés por la ética filosófica de casi veinte años; gran conocimiento en primera persona de la tradición semita, en tensión con la helénica; ensayo de transposición filosófica de núcleos temáticos originados en la tradición religiosa y teológica semítico-cristiana; una sólida formación en fenomenología alemana y francesa. En estos años el proyecto filosófico dusseliano, tras las huellas de Heidegger, se proyectaba como una crítica y superación de la dialéctica hegeliana (1972b), una de-strucción de la historia de la ética (1972a) y la construcción de una ética ontológica (1972c). Desde nuestro punto de vista, aunque muy breve en el tiempo, Levinas se inserta inicialmente en ese proyecto como uno de los autores (junto con Xavier Zubiri y Jean-Paul Sartre) que abre un frente para superar un momento “no resuelto” de la estructura ontológica heideggeriana con vistas a superar efectivamente la dialéctica, a partir de la noción de exterioridad del Otro.

No obstante, y gracias a la sinergia con otras circunstancias (el contacto con la teoría de la dependencia, entre otros) Levinas provocará, a mediados de 1971, la “explosión liberacionista” del pensar de Dussel, es decir, el inicio de la instauración de la dupla dependencia/liberación como horizonte interpretativo y existencial de su pensamiento². El desquiciamiento de Levinas habilitará la posibilidad de dejar atrás y “mirar al propio Heidegger como desde su espalda” (1972c, pp. 62-63), la tarea de una *nueva destrucción de la historia de la ética* donde se muestre “la función esencial de la Alteridad en una tal de-strucción” (1973a, p. 187, n. 389)³, y, sobre todo, la exigencia del desplazamiento

2 Con la metáfora conceptual de *explosión* buscamos indicar una dinámica reflexiva que evite hablar de un abandono liso y llano del trabajo anterior, sino más bien una torsión del mismo que consiste en implantarlo en un nuevo horizonte de sentido.

3 Encontramos varias referencias dusselianas con la misma adjetivación, por ejemplo: “Una detenida de-strucción de la historia de la ontología de la mis-

de la ética ontológica a la ética meta-física y a la ética de la liberación, que pretende pensar desde la exterioridad del Otro, tal como anuncia el famoso *Manifiesto de la filosofía de la liberación*, por él redactado (AA.VV., 1973)⁴. En estos trabajos Dussel retoma los núcleos portantes que ya había identificado de la obra de Levinas, pero los incorpora en un proceso de renovación terminológica, de ampliación de las interlocuciones y de creación filosófica con nombre propio. La columna vertebral o macro esquema interpretativo en el cual se apoya a partir de ahora el discurso liberacionista dusseliano hace pie en la contraposición entre la “ontología de la totalidad” y la “meta-física de la alteridad”, asumiendo creativamente la distinción levinasiana entre *ontología* y *metafísica*.

Dussel *desquicia* a Levinas

Sin embargo, no debemos confundir *desquiciamiento* con hipnotismo, dado que aquél no acaba en una ciega adhesión escolar. Ya desde su primera referencia textual al lituano-francés en 1970 Dussel señalaba que “[...] más será un inspirarnos en Levinas que un referir su pensamiento” (1972b, p.12). Se trata, en efecto, como indica en el segundo tomo de *Para una ética de la liberación Latinoamérica* de ir “más allá de Levinas” (1973c, p. 129). Además, así como la lectura del francés significó una cercanía en lo profundo, Dussel le atribuye a este alejamiento el mismo calado, al punto de presentarlo en términos de “radical ruptura” (1975, p. 8) y de “distanciamiento irreversible” (1973c, p. 129). Este

midad, sin real alteridad, merecería otra obra que denominaremos *Para una nueva de-structión de la historia de la ética*” (1973a, p. 104). Hasta donde llega nuestra investigación Dussel no escribe una tal *nueva de-structión*, al menos con ese título.

4 Para un análisis más detallado de este desplazamiento ver: González y Madonni, 2020b.

segundo movimiento se puede interpretar como la inversión de la dirección del desquiciamiento. Ya no se trata sólo del desquiciamiento de Levinas a Dussel, sino también, y al mismo tiempo, del intento de desquiciamiento de Dussel a Levinas.

Leer-superando

Atendiendo a la trayectoria dusseliana en lo referente a Levinas, llama la atención que prácticamente en el mismo momento de la emoción aparecen las diferencias, distancias, remarcas y críticas. Así lo testifica Dussel: “[...] bien pronto el propio Levinas ya no pudo responder a nuestras esperanzas” (1993, p. 143). La indicación temporal “bien pronto” alude a la casi simultaneidad entre la lectura y la superación. Si la primera acción la datamos hacia finales de 1969 y comienzos de 1970, la segunda encuentra los primeros registros escritos en el segundo semestre del mismo año y alcanza una expresión más cabal en 1971. De tal modo que no se trataría de procesos sucesivos, sino más bien de dimensiones entrelazadas de una misma operación reflexiva, que lee y supera a la vez: *lee superando, supera leyendo*. En el mismo movimiento en que se es desquiciado, se desquicia aquello que lo provocó. Empero, aun en la vertiginosidad de este proceso, es posible distinguir dos momentos en el desquiciamiento a Levinas: se trata de superar, primero, su “cartesianismo” y, luego, su “equivocidad”.

Primera indicación de *desquiciamiento*: superar el “cartesianismo” de Levinas

La primera aparición textual de Levinas en los escritos dusselianos se remonta al curso del segundo semestre de 1970, cuya publicación llevó por título *La dialéctica hegeliana*. Ya en esta

temprana ocasión el argentino señala la necesidad de ir más allá de Levinas. En efecto, Levinas es identificado como el autor de una propuesta capaz de ir aún más allá de Heidegger, quién a su vez era retenido como la puerta de acceso a la superación de la *dialéctica hegeliana*. Sin embargo, Dussel advierte que para recorrer a fondo esa vía abierta hay que superar el “cartesianismo” del filósofo lituano-francés. Desde el comienzo de su comentario Dussel sostiene que: “Levinas, critica al hegelianismo en un libro de profundidad sugestiva: *Totalidad e Infinito*. Por nuestra parte, debemos dejar de lado el cartesianismo de este último autor abriendo a la dialéctica un nuevo panorama” (1972b, p. 12)⁵. El “cartesianismo” que señala Dussel hace referencia al intento levinasiano de pensar el ámbito de exterioridad trascendente desde la idea *Infinito* en René Descartes, como afirma desde el título y en el sugestivo Prólogo de *Totalidad e Infinito*: “El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito” (1999, p. 51). El problema radica en que, para Dussel:

[...] las críticas que parten del *cogito* de Descartes (como la de Levinas) [...] no podrán superar la “subjetividad absoluta” de Hegel, porque todas se encuentran dentro de una misma época de la ontología, la época del “sujeto moderno” instaurado por el renacimiento y formulado de manera *irreversible* por Descartes, *agónico* por Nietzsche, *sistemáticamente* por Hegel (1972b, p. 126).

Desde esta lectura, Levinas no logra acabar con la subjetividad moderna, y por lo tanto, aunque lo entrevé, no termina de moverse en un nuevo horizonte ontológico. Para ello, habrá que pensar la alteridad más asociada a la libertad indisponible del otro en tanto otro que en su carácter infinito. Cabe notar que la raíz de esta exigencia de superación

⁵ En la misma obra escribe: “La obra de Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, es una vuelta a Descartes y a su «idea de infinito». Nosotros dejaremos de lado esta «vuelta» y pensaremos el intento de Levinas sin un tal «retorno»” (1972b, p. 145).

no parece provenir, al menos en lo textual, de la situación latinoamericana, sino desde el interior del discurso filosófico propio y su comprensión del momento histórico de la reflexión filosófica.

Segunda indicación de *desquiciamiento*: superar la “equivocidad” de Levinas

Rápidamente este primer señalamiento de *desquiciamiento* adquiere, apenas un año después, en 1971, mayor consistencia. La situación latinoamericana, caracterizada principalmente por la tensión *dependencia-liberación* y considerada como horizonte donde se despliega la filosofía latinoamericana exige releer y reinterpretar a Levinas. La *explosión liberacionista* del pensar de Dussel conserva y radicaliza tanto la centralidad del planteo levinasiano así como la necesidad de superación.

Ciertamente Levinas ayuda a liberar, pero a su vez hay que liberarse de Levinas. En efecto, en una de las discusiones iniciales, en agosto de 1971, Dussel insinuaba la necesidad de una “liberación del propio pensar con respecto a... Levinas” (1972d, p. 183). Y ¿qué significa liberarnos de Levinas? Significa, entre otras cuestiones: liberar las categorías levinasianas de cierta equivocidad que lo conducirían a un pensar abstracto, intimista. De aquí que en la filosofía dusseliana aquella constelación levinasiana (*totalidad, exterioridad, alteridad, rostro, diálogo, palabra...*) aparezca en relación con nociones extrañas al discurso del fenomenólogo francés como: *dependencia, subdesarrollo, oprimido, Tercer Mundo, liberación*, entre otras.

Ya propiamente desde el horizonte liberacionista, Dussel lleva adelante esta segunda indicación de *desquiciamiento* a partir de una serie de *críticas* a la noción levinasiana de alteridad y una sucesiva *reinterpretación liberadora* de la misma.

Las críticas liberacionistas a la alteridad levinasiana

Muy tempranamente Dussel señala la insuficiente comprensión de la alteridad al autor de *Totalidad e Infinito* por considerarla, textualmente, todavía: a) *equivoca*, b) *pasiva*; e c) *incomprensible*. a) Todavía *equivoca*⁶, en tanto Levinas, férreamente celoso por salvaguardar la alteridad del otro de todo intento, especulativo y concreto, de asimilación o reducción, lo despegaría de toda posibilidad de concreción. De esta forma el Otro levinasiano terminaría siendo nadie. b) Todavía *pasiva*⁷, pues la alteridad es reconocida sólo en su dimensión de debilidad, de su padecimiento sufriente pero sin capacidad propia de acción. Y finalmente, es c) todavía *incomprensible e incommunicable*⁸, dado que la interpelación del otro se pierde en la infranqueable distancia que lo separa y hace inaudible e indeterminado el contenido de su mensaje.

Como resultado de estas características, en perspectiva latinoamericana se desprenden tres consecuencias críticas de la filosofía levinasiana. Ella resulta todavía: d) *abstracta*, e) *machista*; y f) *dominadora*. d) Todavía *abstracta*⁹, dado que, al no admitir ningún tipo de concreción ni determinación alguna, la posición levinasiana no permite experiencia

6 “El Otro se presenta como absolutamente otro; al fin es equívoco” (Dussel, 1975, p. 9); y en otra ocasión: “La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca... Levinas habla siempre del otro como lo absolutamente otro. Tiende entonces a la equivocidad” (1973a, pp. 112-113).

7 “Es por ello que, contra los dos [Hegel y Heidegger] se levanta Levinas, acusándolos de sólo afirmar la totalidad, más allá de la cual está todavía el Otro. Sin embargo, el otro de Levinas es aún un Otro abstracto o pasivo” (Dussel, 1979, pp. 201-202).

8 “El Otro se presenta como absolutamente otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incommunicable, es irre recuperable, no puede librarse (salvarlo)” (Dussel, 1975, p. 9).

9 “Aún más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger o de la Totalidad de ‘lo mismo’ de Hegel está ‘la exterioridad del Otro’ que tan profunda y clarivamente plantea Emmanuel Levinas en su obra cumbre *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*. Sin embargo todo esto, es todavía abstracto” (Dussel, 1971, p. 29).

ética-histórica posible. e) Todavía *machista*¹⁰, pues la mujer es descrita como pasividad, como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su descripción aliena a la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia. Sin liberación de la mujer Levinas puede hablar del hijo, pero, por su parte, queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo. Sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político. f) Todavía *dominadora*¹¹, ya que, dado lo anterior, el énfasis sobre la absoluta alteridad del Otro acaba en una posición extática ante el Otro. Su pensamiento nada indica sobre las formas en que responder a la interpelación del otro, y así impide alcanzar una forma positiva y liberadora de política, quedándose en el puro “cara a cara” lo cual en el fondo termina por ser el *statu quo*. La conservación de la situación de dominación es inevitable: “El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable” (1975, p. 9).

Uno de los motivos que identifica Dussel para esta insuficiencia en Levinas es que el fenomenólogo es g) todavía *uropeo*¹², pues, su experiencia existencial de base fue la Segunda Guerra Mundial, en la que Levinas fue prisionero, pero Dussel advierte que este conflicto no fue realmente

¹⁰ “El cara-a-cara originario, como bien lo entendió Levinas contra la fenomenología todavía intuicionista, es la del éros, de un varón ante la mujer. Pero ya aquí la mujer es descrita como pasividad, como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su descripción aliena a la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia” (Dussel, 1975, p. 8). Dussel parece referirse especialmente a las afirmaciones levinasianas del capítulo II, “Interioridad y economía”. Entre ellas: “[...] el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación” (1999, pp. 172-173).

¹¹ “Levinas [...] se queda en el puro ‘cara a cara’ lo cual en el fondo termina por ser el *statu quo* y filosofía dominadora” (Dussel, 1974, p. 133).

¹² “Levinas, un filósofo todavía europeo, pero ya en la exterioridad de Europa” (Dussel, 1979, p. 93); en una ponencia también de 1972 insiste: “[...] es todavía europeo”, “[...] Levinas no ha podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido” (1973a, pp. 112/114).

mundial, sino europeo, en tanto guerra intraeuropea por la hegemonía imperial. Por lo tanto, su punto de apoyo, no es lo suficientemente exterior. A raíz de ello Levinas podría caer en la trampa de una nueva pretensión de universalidad de la Europa moderna.

Reinterpretación liberadora de la alteridad

Atendiendo a las insuficiencias de la filosofía de Levinas señaladas por Dussel, es posible comprender ahora mejor su propuesta propia. Cabe notar que en todas las críticas el argentino comienza con la expresión “*todavía*”. Se trata, entonces, de un *embate adverbial* que indica, a la vez, la aceptación fundamental de su propuesta, la advertencia crítica de su insuficiencia, y la posibilidad de, aún desde ella misma, *ir más allá*.

Frente a esto, ¿qué propone Dussel? Por la ambigüedad de este encabezado adverbial su propuesta vacila entre “continuar” y “superar” a Levinas, verbos que usa indistintamente a la hora de anunciar su propio proyecto¹³. En ambos casos, la condición de posibilidad de llevar adelante la propuesta es situarse “desde América Latina” y emprender una reinterpretación de la noción de alteridad.

¹³ “Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América Latina y desde la analogía” (Dussel, 1973a, pp. 112-113). Según el propio Dussel, su artículo “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” (conferencia pronunciada en 1971) ya “[...] muestra el cómo puede continuarse el discurso filosófico de Levinas desde América Latina” (1975, p. 7).

Los cauces de la reinterpretación: mediación, dialéctica y analogía

a) *Mediar*. El primer cauce de reinterpretación se despliega en el campo de la *tensión inmediatez-mediación*. Siguiendo a Levinas, Dussel reconoce que la relación ética, la *relación sin relación*, es una relación inmediata, es decir, directa. En *Totalidad e Infinito*, al momento de presentar su noción de rostro, Levinas escribe: “La noción de rostro [...] permite finalmente describir la noción de lo inmediato [...]. Lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo del lenguaje [...]. Lo inmediato es el cara-a-cara” (1999, pp. 75-76). A partir de esto la fenomenología recelosa de la alteridad de Levinas rechaza por principio toda mediación, sea teórica o personal, puesto que ésta siempre lleva adelante una reducción, operación característica de la filosofía occidental y por lo tanto pilar del imperialismo ontológico¹⁴. Es justo en este punto donde para Dussel aparece con mayor fuerza la necesidad de ir más allá de Levinas. A los ojos dusselianos:

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” (*habodáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia. Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una “anti-política”

¹⁴ “La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias. Pero ¿cómo reducirían los intermediarios los intervalos entre términos infinitamente distantes? ¿No aparecerán también infranqueables entre los jalones, al infinito? Es necesario que se produzca en alguna parte una gran «traición» para que un ser exterior y extranjero se entregue a intermediarios” (1999, p. 68).

de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una “política de la liberación” (1975, pp. 8-9)¹⁵.

De modo que es necesario avanzar más allá del filósofo de *Totalidad e Infinito*, pensando la mediación histórica y, por lo tanto, práctica y eficaz, de la interpelación ética. Pero no se trata de una mediación que relativice la interpelación inmediata, sino de una mediación *al servicio* de la inmediatez. La apuesta es potente: inmediatez (ética) y mediación (histórica), bien comprendidas, no se oponen, sino que se presuponen recíprocamente. Esta mediación liberadora se construye con dos herramientas reflexivas. Dicho de otro modo: en la mediación liberadora que se propone Dussel convergen dos direcciones, expresamente *esquivadas* por Levinas.

b) *Dialectizar*. En búsqueda de asumir toda la historicidad y conflictividad de la situación de América Latina, Dussel lee a Levinas con *preocupación dialéctica*. Sin embargo la oposición levinasiana Mismo/Otro, que articula su discurso, no es dialéctica. En el capítulo II de *Totalidad e Infinito*, titulado “Interioridad y economía”, Levinas expresamente se opone a concebir esta constitución y su posterior relación con el Otro en términos dialécticos. Dice el lituano:

¹⁵ Y continúa: “Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el ‘nuevo orden’... Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones”. En otra ocasión: “El ‘cara a cara’ indica la inmediatez de la experiencia, y por eso Buber con un lenguaje poético dice que en el cara-a-cara no hay razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara a cara todavía no hay mediaciones. ¿Por qué? Porque esta experiencia es aquella muy concreta de enfrentarse con su esposa, con su hijo, o con su hermano, y de pronto preguntarle en profundidad ¿quién eres? Si me pregunta por un misterio aquel con quien cotidianamente vivo, ojo contra ojo, en el ¿quién eres?, se me abre mi propia libertad y me arrebató de la onticidad y me pone ante él como incondicionado” (1972c, pp. 65-66).

La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica a lo Otro [...]. Si el Mismo se identificase por simple oposición a lo Otro, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro (1999, p. 62)¹⁶.

Para Levinas, la dialéctica traccionada por su búsqueda de síntesis y conciliación permanece atrapada en la Totalidad y en la primacía del Mismo. Así, el proceso dialéctico destruye la exterioridad, al constituir la como tesis o como antítesis y al conducirla a una conciliación prometida. En polémica con esto, según Dussel es necesario plantear la meta-física de la alteridad (alteridad no dialéctica en Levinas) dentro de la dialéctica asimétrica de poder que estructura la realidad. Se necesita una interpretación dialéctica de la relación ética entre Mismo/Otro, Totalidad/Alteridad, Ontología/Metafísica. No obstante Dussel no desconoce la advertencia levinasiana sobre la dialéctica, pero sostiene que para no reducir la alteridad (riesgo que señala Levinas) la dialéctica no debe ser abandonada, sino *reversionada a partir de la noción de alteridad*, en dirección a una dialéctica abierta por la alteridad y a la alteridad.

c) *Analogizar*. La posibilidad de esta *reversión* se abre, según Dussel, a partir de analogizar la noción de alteridad¹⁷. Con esto el filósofo de la liberación parece nuevamente alejarse o *desquiciar* a Levinas. Pues, el lituano-francés rechaza de plano la analogía. Por el contrario, Lévinas insiste en la asimetría de la relación ética que rompe toda proporcionalidad o semejanza, hasta el punto de que en la misma expresión, de resonancia husserliana, *alter ego*, la atribución al otro de una egoidad análoga a la propia es inaceptable.

¹⁶ Más adelante reafirma: “El conjunto de este trabajo tiende a mostrar una relación con el Otro que corta no solamente la lógica de la contradicción en la que el otro de A es no-A, negación de A, sino también la lógica dialéctica en la que el Mismo participa dialécticamente del Otro y se concilia con él en la Unidad del sistema” (1999, p. 169).

¹⁷ “Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América Latina y desde la analogía” (Dussel, 1973a, pp. 112-113).

No es la analogía del Mismo lo que conduce al Otro¹⁸. No obstante, Dussel sostiene que “[...] es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino aná-logos” (1975, p. 9). Con esto inserta la alteridad levinasiana en el esquema *univocidad, analogía y equivocidad*. En este marco el Otro “[...] no es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior” (1975, p. 9). Esto permite recuperar la “comunicabilidad” del otro, que concretiza su interpelación:

“El Otro” posee la exterioridad propia de la persona (en griego *rostro*) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de la liberación, llegan a comunicarse históricamente (1975, p. 9).

De aquí que Dussel insistirá en la distinción del Otro: el otro como dis-tinto y no meramente como diferente, de modo que conserve su alteridad pero que habilite su analogía¹⁹. Esta interpretación analógica le permite abrir las distintas dimensiones de la alteridad: erótica (la viuda), pedagógica (el huérfano), política (extranjero) y económica (el pobre).

¹⁸ En la presentación a la versión castellana de *Totalidad e Infinito*, su primer traductor, el mendocino Daniel Guillot, explica esta reticencia de Levinas a la analogía del siguiente modo: “[...] el Otro no es un yo calculable por analogía. Por esto, Lévinas, elude el término libertad, para referirse al Otro. Otra libertad como la mía no es el Otro. No se trata de un espejo en el que se proyecta y se objetiva mi propia imagen. El Otro como otra libertad semejante a la mía sólo puede ser mi enemigo mortal como lo ha desarrollado Hegel. La igualdad ante la ley y las instituciones sólo pueden lograr un equilibrio pasajero que siempre se degrada en lucha. Por esto, el planteo de la analogía puede encubrir las mayores hipocresías e ideologías” (1999, p. 37).

¹⁹ “El Otro’ como ‘lo otro’ di-ferente dentro de la Totalidad de ‘lo Mismo’ es parte del mundo, del horizonte trascendental ontológico. ‘El Otro’ como distinto y exterior al horizonte trascendental de ‘lo Mismo’ puede proponer, en cambio, algo nuevo desde su exterioridad real” (Dussel, 1973b, p. 125).

Operaciones dusselianas sobre la alteridad levinasiana

Analítica y esquemáticamente podemos señalar cuatro “operaciones” que realiza Dussel sobre la categoría levinasiana de alteridad, resultantes de los cauces de reinterpretación elegidos para la superación de su equivocidad y su inoperancia ético-política.

En primer lugar (a) *concreción*. Dussel busca darle un contenido preciso y concreto desde la realidad periférica de América Latina. De este modo se pretende salvar la abstracción y equivocidad en la que puede caer el otro levinasiano. Un primer rasgo distintivo de esta primera operación es el uso privilegiado de los términos *exterioridad*, *pobre* o *periferia* para referirse a la alteridad. Dussel enfatiza el emparejamiento, si bien presente en el texto levinasiano pero no de forma central, entre *Otro/pobre*, al punto de hablar del *rostro del pobre*, acentuando el momento material y el atravesamiento geopolítico de la alteridad²⁰. No se trata entonces sólo de la pobreza ontológica de todo rostro, sino del *Otro-pobre* concreto oprimido por un sistema totalizador como resultado de una estructuración injusta y dependiente. El “No matarás” levinasiano es re-enunciado desde América Latina como “No me mates, libérame”.

Podemos llamar (b) *comunitarización* a la segunda operación. Dado que Levinas corre el peligro de quedarse en la mera relación yo-tú, la filosofía de la liberación dusseliana no concibe sólo la interpelación del otro “singular”, sino que lo entiende como un otro comunitario: “El Otro nunca es ‘uno solo’ sino, fluyentemente, también y siempre ‘vosotros’”, e incluso a nivel

²⁰ En *Totalidad e Infinito* (1999) una expresión tal no aparece. Excepcionalmente Levinas utiliza “rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano”, en alusión a la figura bíblica veterotestamentaria (p. 101). La expresión *pobre* como sustantivo aparece solo en 11 ocasiones y *pobreza* en 5. La alusión más cercana es: “El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro” (p. 226).

continental: “El otro para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea” (1973a, p. 113). Será la noción de “pueblo” la que designe al sujeto comunitario oprimido en su alteridad. De aquí que Dussel pueda hablar, con una expresión levinasianamente polémica, del “rostro del pueblo latinoamericano” (1973a, p. 114), que exige, al irrumpir, una interpretación estructural y conflictiva, al mismo tiempo que praxis ético-política. Se trata, por tanto, de los *otros-pobres-como-pueblo*.

La tercera operación (c) es la de *historificación*. Las operaciones precedentes habilitan un trabajo de historificación de la alteridad, esto es, de revelación y reconocimiento de una historia de opresión, exclusión y negación del otro²¹. De manera que la “histórica”, es decir, una nueva formulación de la historia mundial se vuelve un momento crucial de todo intento reflexivo²². De este modo Dussel salva al otro de la ahistoricidad de su interpelación. Se trata no sólo de los otros pobres, sino de *los-otros-empobrecidos-como-pueblo-históricamente*.

Por último, Dussel opera una (d) *politicización* de la alteridad. A diferencia de Levinas, para no caer en un eticismo sin mediaciones concretas, Dussel asume el carácter estructural de la alteridad que le brinda mayor radicalidad política. De este modo acentúan que tanto el cuestionamiento del rostro como la praxis responsable que este exige no son *éticos*, sino *ético-políticos*.

Herejías levinasianas

Ahora bien, la *intentio* dusseliana no se reduce a una mera aplicación a la situación latinoamericana de las ideas vertebrales de Levinas en dependencia estructural de su

²¹ Este rasgo ha sido tempranamente señalado y resaltado como particular en Sudar, 1981.

²² Lo que Dussel denomina la “Histórica”, al igual que la “Ética” y la “Política”, puede considerarse como uno de los ejes nucleares de su pensamiento filosófico, una dimensión transversal de su filosofar.

pensamiento. Contrariamente, como ya se ha dicho, se propone una superación e incluso una liberación. Las críticas y las operaciones realizadas conducen a Dussel a acometer dos “herejías levinasianas”.

En primer lugar, problematizando la excesiva dicotomía inmanencia-trascendencia, Dussel afirma una trascendencia interior. Para Dussel “[...] el Otro como otro es siempre y al mismo tiempo, parte de un sistema, pero como oprimido. Aquel a quien tengo como otro, exterior a la totalidad al mismo tiempo es siempre algo inserto en un sistema” (1979, p. 98). De aquí que contra el riesgo de atribuirle a la noción de exterioridad una trascendencia inalcanzable, el argentino renombra la categoría:

La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Podríamos denominar también a este “más allá” del horizonte del ser del sistema una trascendentalidad interior, un “más allá” del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto. Trascendentalidad interior o exterioridad tienen la misma significación en este discurso filosófico (1977, p. 60).

La noción de trascendencia interior refiere, pues, a que la alteridad no es sólo un pobre concreto, comunitario, histórico y político, sino también, forma parte de la misma Totalidad que lo oprime pretendiendo reducirlo. De allí que el cuestionamiento del *otro em-pobre-cido* es, al mismo tiempo, éticamente absoluto y determinadamente histórico. El cuestionamiento del otro en tanto “trascendencia” es éticamente absoluto. Pero como “interior” se da en la inmanencia de un mundo estructurado social, económica, política y culturalmente. Es, al mismo tiempo, éticamente absoluto e históricamente determinado.

Esta primera conduce a una segunda herejía, que consiste en la posibilidad de concebir de otro modo la totalidad. Mientras que para Levinas la noción de totalidad se repele con todo intento de relación ética, para Dussel:

[...] el término “totalidad” es equívoco, es decir, tiene dos significaciones. Una, en cuanto totalidad cerrada, y otra, en cuanto totalidad abierta. La totalidad cerrada es unívoca [...] la totalidad es análoga porque se dice de muchas maneras [...] la totalidad abierta al otro es una totalidad distinta a la totalidad cerrada en cuanto a su misma constitución (1972d, p. 183).

El argentino busca entonces una “nueva totalidad”, totalidad abierta y positiva que, salteando la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, surja bajo un nuevo fundamento de la escucha al otro distinto y se convierta en mediaciones éticas, y por eso justas.

Palabras finales: sabiduría para el amor-de-justicia

Dussel reconoce haber sido *desquiciado* por Levinas. Sin embargo, como se trató de mostrar, esto no lo llevó a convertirse en un *levinasiano*, *más levinasiano que Levinas*, parafraseando un giro estilístico muy usual en la escritura del francés. Antes bien, Levinas se convierte en la causa de un desquiciamiento que a su vez lleva a desquiciarlo también a él mismo. Estimamos que esta dinámica es la que permite escuchar el rostro del interlocutor, y así entablar un diálogo posibilitante y no de una influencia paralizante. Es la aparición del rostro del interlocutor, más allá de su letra, la que permite el verdadero diálogo filosófico, tal como lo insinúa Levinas en un artículo en conmemoración del centenario de su maestro Husserl:

¿De la filosofía que nos impresiona se retienen las verdades de un “saber absoluto” o ciertos gestos y ciertas “inflexiones de voz” que constituyen para cada uno de nosotros el *rostro de un interlocutor necesario* en todo discurso, incluso interior? (2005, p. 184; cursivas del autor).

Si del rostro levinasiano Dussel aprendió la inversión de la filosofía como “*sabiduría del amor para el amor*” (1995, p. 242), del rostro dusseliano-latinoamericano, Levinas ayer y nosotros hoy, aprendemos que la filosofía es sabiduría del amor para el “*amor-de-justicia, trans-ontológico, metafísico*” (1973b; 1973c), que no es otra cosa que *liberación*.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1973). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Beorlegui, Carlos (1997). La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone. *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 57/58, pp. 243-273/347-372.
- Dussel, Enrique (1971). Metafísica del sujeto y liberación. En A. Caturelli (comp.), *IIº Congreso Nacional de Filosofía, vol. 1: Temas de Filosofía contemporánea* (pp. 27-32). Buenos Aires: Sudamericana.
- Dussel, Enrique (1972a). *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- Dussel, Enrique (1972b). *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- Dussel, Enrique (1972c). Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana. *Stromata XXVIII*, pp. 53-89.
- Dussel, Enrique (1972d). Intervención. Crónica a la discusión de la conferencia de Hugo Assmann. *Stromata XXVIII*, p. 183.
- Dussel, Enrique (1973a). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En E. Dussel, *América Latina. Dependencia y liberación* (pp. 108-131). Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

- Dussel, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI-Latinoamérica Libros.
- Dussel, Enrique (1973c). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II*. Buenos Aires: Siglo XXI-Latinoamérica Libros.
- Dussel, Enrique (1974). Intervención. Crónica a la discusión de la conferencia de Enrique Dussel. *Stromata XXX*, p. 149.
- Dussel, Enrique (1975). Palabras preliminares. En E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (pp. 7-90). Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1979). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1993). Hermenéutica y liberación. De la “fenomenología hermenéutica” a una “filosofía de la liberación”. En E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* (pp. 135-166). México: Universidad de Guadalajara.
- García Ruiz, Pedro Enrique (2014). Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. *Isegoría* 51, pp. 777-792.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2020a). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: TeseoPress.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2020b). «Para una ética de la liberación latinoamericana» de Enrique Dussel. Introducción a las alternativas de un proyecto complejo. *Cuadernos del CEL IV*, pp. 142-170.
- Guadarrama, Pablo (2009). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo versus alienación*. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.

- Guillot, Daniel (1999). Introducción. En E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (pp. 13-45). Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1995). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Maddonni, Luciano (2016). Entender a un Absoluto no contaminado por el sistema desde América Latina. La influencia de Levinas en la arqueología del primer Dussel. En A. Blanco Araujo (comp.), *Pensar en torno al Numen. Religión desde la América profunda II* (pp. 245-267). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Schuurman, Lambert (1978). La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana. En AA.VV., *Los pobres. Encuentro y compromiso* (pp. 149-179). Buenos Aires: La aurora.
- Sudar, Pablo (1981). *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*. Buenos Aires: UCA.
- Zielinski, Juan Matías (2023). *De la Redención a la Liberación. Modulaciones filosófico-teológico políticas sobre la "justicia mesiánica" en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano*. Tesis Doctoral (inédita), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Formulación y función del método anadialéctico en la primera ética liberadora de Enrique Dussel

JUAN MATÍAS ZIELINSKI

Introducción

Desde su obra filosófica temprana, más precisamente a partir de la “explosión liberacionista” (González y Maddonni, 2020), el método anadialéctico y su ritmo constituye sin dudas el “corazón” del sistema dusseliano. En aquella primera formulación ético-liberadora (2012e), el método lo ayudó a resolver sobre todo un problema en el orden de la fundamentación ética, sirviéndole como un dispositivo que le permitía suturar el quiebre entre la “Totalidad-Ontología” heredada de Heidegger y la “Metafísica-Exterioridad”, de Levinas.

La “ana-dialéctica” en la primera ética de Dussel

En el marco de su período “pre-liberacionista”, el problema de la ética consistía para él en la descripción de la estructura ontológica del ser humano en el modo habitual de su existencia (2012e, p. 39). Reivindicando aún el método dialéctico, y en diálogo permanente con su autor de referencia: Heidegger, su preocupación mayor residía en la explicación del modo a través del cual las “totalidades parciales” o las “posibilidades ónticas” remiten a una “Totalidad total” o “fundamento ontológico”, y viceversa (2012e, p. 61). En efecto, le interesaba demostrar la remisión bidireccional –en un

movimiento de ascenso y descenso— entre las “posibilidades existenciales” y la “Totalidad práctico-poiética” (2012e, p. 72). Basándose en la “ontología fundamental” y en la “hermenéutica de la facticidad” del filósofo de *Meßkirch*, entendía que el ser humano en tanto “pro-yecto” es un “existente en situación” o una “libertad fácticamente emplazada” con la capacidad intrínseca de autotranscenderse, como alguien capaz de “[...] com-prenderse como pudiendo todavía ser algo más de lo que ya [...] es” (2012e, p. 50). En ese contexto discursivo, planteó la idea de la “trascendencia ontológica”. Con ella mostraba, por un lado, que por su apertura condicionada a las diferentes posibilidades ópticas (“diferencia”) el existente se posiciona como una “facticidad trascendente”; por otro, que la “alteridad de la finitud” exhibe el conjunto de las mediaciones “ya-sidas”, las cuales hacen posible que el existente, en su mismidad y libertad, vaya deviniendo “otro” (2012e, p. 81). Por tanto, si la praxis es trascendencia, entonces puede afirmarse que el existente actualiza aquello que “todavía no-es” en dirección a lo adviniendo, de manera tal que la existencia queda configurada como el modo mediante el cual el ser humano se arroja al mundo y se trasciende en él desde el horizonte de una Totalidad ontológica esencialmente abierta (2012e, p. 91).

A partir de la irrupción de Levinas en su obra, Dussel caracterizó la ontología como el ser de la Totalidad vigente, de modo que el proyecto ontológico heideggeriano comenzó a ser visto como una justificación filosófica de la exclusión del Otro (1998, p. 21). De ello, se desprende que la Totalidad es totalitaria cuando justifica la dominación erótica, pedagógica y política, es decir, cuando autoproduce y autolegitima la fijación del orden ontológico vigente. En consecuencia, el mal no se identifica necesariamente con la configuración ontológica o existencial en sí misma sino con el proceso de “totalización de la Totalidad” o, en otras palabras, con la autofundamentación y automistificación de un sistema dado: pues, el “mal originario” o la “eticidad negativa de la existencia” es un situarse contra el Otro mediante

la “*clausura* de la dialéctica de la Alteridad” (2012e, p. 218). El mencionado proceso de totalización se ubica, por tanto, como la causa primera de la alienación, ya que la Totalidad tiende, en términos temporales, a eternizar su estructura presente y, en los espaciales, a incluir la Exterioridad en el orden ontológico (2011, p. 91). En suma, se sostiene que la Totalidad tiende dialécticamente a la fijación de su estructura y funcionamiento internos (en el juego “partes-*Todo*” y “*Todo*-partes”), y que el fenómeno de la totalización ejerce violencia contra el otro, fundamentalmente a través de su exterminio o de su metabolización como una diferencia interna que refuerza el horizonte ontológico o el fundamento de la Totalidad. En último término, el autor explicaba el proceso de “subsunción de la exterioridad”, en tanto sistematización de la alteridad a través del encubrimiento de su “distinción” (2011, pp. 94-96).

En este sentido, el autor se preguntaba: “¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de ‘lo Mismo’?” (2012e, p. 97), “¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre ‘lo mismo’ y ‘lo otro’ (como algo o como alguien, y en este último caso como ‘el Otro’)?” (2012e, p. 102). Con este replanteamiento, Dussel enfatizaba que si se parte de la alteridad del Otro puede revelarse la “distinción” de una libertad incondicionada, lo cual pone evidencia tanto el carácter contingente de la Totalidad como una vía alternativa a la “diferencia” dialéctica. De ahí que observara que la “pulsión” de la Totalidad ontológica puede tender o a la aversión al Otro –en una dialéctica monológica de destemporalización y autosacralización– o a la conversión al Otro –por una analéctica dialógica de apertura, escucha y servicio–. En esta inflexión discursiva radica la piedra de toque de la reapropiación de Dussel de la categoría levinasiana de Exterioridad, en la medida en que ella le ofrece un dispositivo de “trascendencia antropológica” capaz de abrir la “dialéctica ontológica”: “[...] el Otro como lo *más allá*, siempre *exterior* de ‘lo Mismo’” (2012e, p. 119). A partir de esta reflexión, se

despliega el “giro” propiamente dusseliano, ya que, ante su carácter equívoco, postulaba que la “proximidad metafísica” sólo gana concreción cuando alude al “rostro del oprimido”; pues, en él se revela, al modo de la “trascendentalidad interior” (2011, p. 77), la Exterioridad del otro “en” el sistema y “a través” de sus mediaciones sistémicas (2011, p. 89).

Es indudable que por la recepción de Levinas Dussel adquirió una herramienta conceptual indispensable a la hora de realizar el pasaje de una “ética ontológica” a una “metafísica de la alteridad” (tránsito “de Heidegger a Levinas”). Ahora es preciso analizar el paso de una “ética de la alteridad” a una “ética analógica de la liberación”, vertebrado por la idea de una Totalidad nueva (“de Levinas a Dussel”). O, lo que es igual, indagar en qué sentido la Exterioridad del Otro le permitió plantear la figura –impensable para Levinas– de una nueva Totalidad analógica. La contestación teórica de Dussel se basó fundamentalmente en la elaboración del método anadialéctico. Con este artefacto, el autor no pretendía reemplazar la ética ontológica por la ética de la alteridad sino, más bien, sintetizarlas en una especie de “transdialéctica abierta”. Pero, ¿cómo es posible articular la trascendencia ontológica del existente y la trascendencia metafísica del otro?

Como se dijo, el punto de partida de su formulación ética se basó primeramente en la descripción de la estructura ontológica del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Dussel sostenía que el método dialéctico –articulado por la “ontología negativa” y la “trascendencia ontológica”– posibilita un abordaje hermenéutico-existencial sobre el fundamento del ser y las posibilidades ónticas, a través del camino desde el ente comprendido hasta el ser supuesto (vía inductiva, óntico-ontológica) y viceversa (vía deductiva, ontológico-óntica). Por la recepción del pensamiento levinasiano, la reflexión sobre el “método ontológico” concluía con una afirmación que transformaba todas las tesis precedentes: “[...] es siempre un pensar desde el mundo, un pensar desde la Totalidad, un pensar como actualidad cuya potencia no es ‘el Otro’, y en esto coinciden los griegos, Hegel

y aun Heidegger” (2012e, p. 350). Así, la ontología y la dialéctica quedaron identificadas con la lógica de la Totalidad, en la cual el Otro es, como mucho, meramente incorporado; de igual modo, la “trascendencia ontológica” fue subsumida en la “trascendencia antropológica” de la metafísica de la alteridad. En consecuencia, la revelación del Otro comenzaba a desempeñar el papel de puente mediador (analógico) entre la Totalidad –reducción de lo múltiple a la identidad, univocidad extrema– y la revelación de Dios –alteridad absoluta, pura equivocidad–.

El filósofo se enfrentaba con un problema teórico de primer orden, que le exigía precisar cómo es posible interpretar la palabra del Otro si ésta, justamente por ser “revelación”, excede toda manifestación fenoménica. O bien, aclarar cómo se puede hablar, sin caer en la ontología de la identidad o en la teología de la irrepresentabilidad, de la trascendencia del otro o de la “metafísica histórica”. Para resolverlo, acudió a la tradición cristiana de la analogía, originalmente predicada de la relación entre el Creador y la criatura e intra-inter-creaturalmente, tanto desde la diferencia vertical como de la horizontal¹. Gracias a la reconceptualización de este recurso lógico, surgió el método anadialéctico, que explica la dinámica que nace de la irrupción del Otro como un “más allá” de la Totalidad” (2012e, p. 355). A través de su empleo, Dussel logró integrar la ética ontológica en una “ética analógica de la alteridad”, reposicionando la dialéctica ontológica abierta como una instancia más del proceso analéctico. Por este “giro”, el ritmo metodológico se explica así: a. desde el nivel práctico de la facticidad o “en” lo óntico (“comprensión del ser”); b. se va “a través” de un pensar esencial de camino a lo ontológico (“interpretación existencial”); c. para, finalmente, dirigirse hacia el “más allá” de la “afirmación antropológica” (trans-ontología). A modo de síntesis, decía:

¹ La influencia clave fue la del jesuita Erich Przywara (1889-1972), especialmente su obra *Analogia Entis I* de 1932 (Przywara 2013).

La ética parte [...] de una *simbólica* [afirmación], la piensa como *dialéctica* [negación] y la pone en cuestión como *analéctica* [eminencia]. Se pasa de la ética cotidiana a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de [...] la ética transexistencial, a la ética meta-física (2012e, p. 373).

El uso dusseliano de la analogía no le posibilitó tan sólo pensar la irrupción del Otro sino, primordialmente, postular el servicio al Otro como instauración creativa de una “nueva Totalidad”. En resumidas cuentas, la dinámica analéctica se articula por algunos momentos constitutivos. En primer lugar, el discurso filosófico se dirige dialécticamente desde la cotidianidad óptica hacia el fundamento ontológico. En segundo lugar, los entes se muestran como posibilidades óptico-existenciales, es decir, se descubre la condición fundada de lo óptico en lo ontológico. En tercer lugar, el Otro no se manifiesta como un ente más, sino que se revela como alguien que excede el horizonte del mundo –no deducible desde el fundamento ontológico–. En cuarto lugar, la revelación del Otro se fenomeniza como negatividad primera –incomprensible desde el horizonte mundano– y como afirmación primera –contracción del horizonte de sentido vigente que permite su revelación–. En quinto lugar, la revelación del Otro como negatividad primera destituye el nivel ontológico, mostrándolo como no-originario. Por último, y en sexto lugar, el nivel óptico de la Totalidad antigua queda transformado mediante la instauración de una “nueva Totalidad analógica”. De esta primera formulación del método anadialéctico, se destaca que la Totalidad ontológica no es necesariamente negativa, aunque en este discurso adquiera habitualmente esa connotación, sino que su dialéctica puede generar o un cierre por pulsión de autototalización (principio de identidad) o una apertura creativa al otro (“nueva Totalidad”, analógicamente transformada).

En este punto, cabe precisar de qué modo puede interpretarse la revelación del Otro en una Totalidad práctica de

sentido o, dicho con las categorías dusselianas, cómo se manifiesta la “trascendencia interior”. Para explicar esta idea, conviene desplegar los diferentes niveles de significación inherentes a la analogicidad de la analogía. Al ser ella misma analógica, la analogía permite comprender tanto el dinamismo interior de la Totalidad como la revelación de la Exterioridad antropológica, o sea, tanto la “diferencia ontológica” como la “distinción metafísica” (2012e, p. 358). Vale decir que, para Dussel, la predicación analógica del ser respecto de los entes (*analogia entis*) no sobrepasa nunca el ámbito de lo comprendido –de la dialéctica ontológica o diferencia en lo Mismo–. Por eso, el autor argumentaba que la mera predicación analógica conlleva la negación de la historicidad, ya que el movimiento dialéctico u ontológico implica en todos los casos un “eterno retorno de lo Mismo”. Por el contrario, la “palabra del Otro” (*analogia fidei o verbi*) permite ver “más allá” de la Totalidad, es decir, al Otro como analógico respecto del ser mismo; porque, en último término, la Totalidad no agota los modos de decir el ser (2012d, p. 191). Entonces, si el “ser” es él mismo analógico, la “palabra del otro” no comporta sólo “diferencia ontológica” sino sobre todo “distinción metafísica” (2012d, p. 189). La palabra del Otro, separada metafísicamente pero enlazada fenoménicamente, hace que la trascendencia irrumpa en la Totalidad, abriendo así un orden ontológico nuevo –la aludida “nueva Totalidad analógica”–. En definitiva, Dussel sostenía que la “palabra del Otro” sólo puede ser interpretada a través del servicio comunitario, en la praxis liberadora compartida, pues sólo en esa “dialéctica reinstaurada” se realiza el proceso de justificación de su palabra y de legitimación de su praxis. En conclusión, el método analéctico sostiene que, gracias al proceso de retotalización, la revelación del otro se hace interpretable y hasta comprensible en el mundo cotidiano; esto da lugar nuevamente a la cerrazón de la Totalidad, mostrando otra vez la necesidad de un nuevo comienzo –otra irrupción alterativa con la consecuente destotalización y la subsiguiente renovación del proceso transformador– (2012e, pp. 381-382).

Palabras de cierre

Respecto de la proyección en su obra filosófica, vale decir que el método anadialéctico vertebró el pensamiento de Dussel hasta el día de su partida, tratándose a todas luces de un dispositivo transversal a toda su producción intelectual post “giro liberacionista”. Dicho “ritmo” de la argumentación dusseliana ganó con sus respectivas aplicaciones a las discursividades de las distintas áreas del quehacer filosófico, como la ética, la política, la economía y la estética, contenidos específicos; no obstante, la estructura lógica de la analéctica se mantuvo vigente, articulando un discurso filosófico tridimensional que se inicia “en” la ontología afirmativa o la Totalidad, pasa “a través” de la ontología negativa o la crítica dialéctica, para finalmente fundarse y consumarse desde el “más allá” de una metafísica *hyperpositiva* o Exterioridad (Scannone, 2005, pp. 71-72/203-204). Con el tiempo, dicha estructura lógica fue aplicada diferenciadamente a los múltiples registros discursivos considerados en la descomunal e imprescindible obra filosófica de Dussel, dando cuenta de la enorme importancia que tuvo este dispositivo a lo largo de toda su producción teórica.

Referencias bibliográficas

- Dussel, Enrique (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento* 180, pp. 13-36.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- Dussel, Enrique (2012a). *Para una de-structuración de la historia de la ética*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012b). *El humanismo helénico-El humanismo semita*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012c). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Docencia.

- Dussel, Enrique (2012d). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012e). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012f). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Erótica y Pedagógica*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012g). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*. Buenos Aires: Docencia.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2020). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Przywara, Erich (2013). *Analogia Entis I*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Scannone, Juan Carlos (2005). *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.

Dussel en la *Ética* del 98

Flujos del deseo en la fundación de lo común

BÁRBARA AGUER

Introducción

Esta intervención, tal vez más que otras, se organiza no sólo a partir de un marcado lugar de enunciación filosófico, sino en un contexto determinado: la conmemoración de un maestro. El tono celebratorio de las siguientes páginas buscan rendir homenaje al enorme filósofo argentino, Enrique Dussel, a quien tanto en términos personales como en los profesionales le estoy especialmente agradecida por las amistades y comunidades de praxis reflexiva que su obra ha provocado.

Dado el carácter de homenaje que supone esta intervención, en lo que sigue, me permito hacer un comentario sobre la erótica que está en la base de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* de 1998 para pensar los flujos del deseo en los que trama la fundación de la vida común, en comunidad. Este recorte temático parte de tres consideraciones: la primera, es que entiendo que nos encontramos en un momento en el que nos urge volver sobre las relaciones entre erótica y política, deseo y fundación de lo común; la segunda consideración es que en este libro Dussel logra superar, recurriendo a Levinas, una serie de tematizaciones sobre la concreción y efectos de lo que llamaré *la erótica de la mismidad* del mundo moderno/colonial. De modo que desarrollaré brevemente los rasgos generales de lo que entiendo como erótica de la mismidad,

a partir de un somero comentario de los trabajos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y a Frantz Fanon, como dos exponentes de uno y otro lado de la *diferencia colonial*, que analizan esa relación entre política y deseo. Entiendo que la ética del 98 de Dussel supera esas tematizaciones a partir de abrir otros circuitos del deseo en la fundación de lo común. Me interesa volver sobre esta ética porque considero, finalmente, que las condiciones históricas en las que este libro de Dussel vio la luz se parecen bastante a las nuestras.

En lo que sigue, en primer lugar, se esbozan algunos rasgos generales en los que se gesta esta ética para, en un segundo momento, adentrarse en la relación entre deseo y fundación de lo común.

Contexto de emergencia de la Ética del 98

Esta ética se escribe al calor de la experiencia de ya dos décadas de neoliberalismo en la región. En ese marco, permite pensar los efectos y las críticas al hambreamiento, empobrecimiento, extractivismo y exclusión provocados en esta experiencia histórica. Dussel lee esta experiencia en una historia de larga duración, que comienza con la conformación del sistema mundo moderno/colonial durante la invasión y colonización de América en el siglo XV, y nos advierte que el curso de los sucesos nos han puesto frente a la amenaza de dos límites absolutos: la destrucción de la humanidad misma, bajo la lógica de la humanidad sobrante o desechable, y la destrucción ecológica total, bajo la lógica extractivista de acumulación capitalista, racista y patriarcal (1998, pp. 64-65).

De este modo su ética se posiciona en una larga tradición filosófica crítica de los programas liberales tanto en su vertiente formalista (Immanuel Kant) como empirista (Thomas Hobbes y John Locke) y sus distintas actualizaciones; programas que postulan la anterioridad ontológica

del individuo, formal/trascendental o empírico, respecto de la relación intersubjetiva bajo lo que denomino como la *fantasía del desmembrado*: fantasía teórica que afirma que puede haber una anterioridad ontológica a la relación, que se puede existir sin ser miembro de nada. En primer término, entonces, esta ética –desde un lugar de enunciación nuestro-americano y desde una perspectiva transmoderna– es más cercana a las tradiciones *comunitaristas* al asumir que: en términos ontológicos, la emergencia del sujeto se da en el marco de las relaciones intersubjetivas y no al revés; que, en términos éticos, cualquier proyecto de vida se encuentra alojado y condicionado por aspectos que no responden al solo mérito individual, sino a la trama colectiva e histórico-estructural en la que se inscribe. Pero dentro de la amplia y heterogénea tradición comunitarista, esta ética, organizada en torno a las figuras de la *comunidad de vida* en relación con la de *comunidad de víctimas*, asume determinaciones específicas. Y es que la ética de la liberación necesita recuperar el carácter comunitario e histórico de la subjetividad encarnada (hecha carne), pero ya no mediante una *comunidad cultural* o de tradición, como lo hacen las éticas materiales del comunitarismo multicultural –que no pocas veces decantan en los postulados de la inconmensurabilidad de las culturas o en la exaltación del valor de la tolerancia, desplazando otros valores centrales en la ética dusseliana como los de la responsabilidad y la solidaridad–. En este sentido, esta ética está lejos del gesto romántico, no se trata de recuperar un pasado prístino o conservar una tradición; pero tampoco se trata de apelar a la mera *comunidad de diálogo* recuperada por la corriente formalista/procedimental de la Ética del Discurso, que, en su afán universalista, queda atrapada en la dimensión trascendental soslayando que las reglas del diálogo encaminadas al consenso, lejos de la abstracción racional, están atravesadas por cuestiones materiales y de poder que, para Dussel, es importante incluir en el marco de la arquitectónica. Se advierte en el clima de época intelectual que aloja la escritura de esta ética la necesidad de ubicar

la reflexión en términos de comunidad. Así esta *Ética de la liberación*, elaborada en los diálogos Norte-Sur, resulta un esfuerzo por subsumir la comprensión de la comunidad de las tradiciones material y formal en una ética *pluri-principial*, que se propone como una meta-teoría de la crítica ética a partir de poner en el centro de su programa reflexivo la *comunidad de vida* y su relación con la *comunidad de víctimas*.

En un sentido tal, esta *Ética* supera la tradicional o canónica tensión entre el yo-nosotros (proyecto de vida personal-lazos comunitarios), que, por un lado, el liberalismo resuelve dándole prioridad ontológica al yo que pacta para salvaguardar su libertad, y, por otro, el comunitarismo resuelve exaltando el nosotros, como condición para la realización de la libertad; esta tensión, remarco, resulta insuficiente para la ética de la liberación. Y es que debe echar luz sobre la figura del Otro/a, inexistente en los modelos antes mencionados. En tanto se hace cargo de que el nosotros/as no es una suma de “yoes” homogéneos (que se reconocen recíprocamente en una mismidad), trastoca la relación yo-nosotros, introduciendo esta nueva tensión a partir de la relación *comunidad de vida-comunidad de víctimas* y la erótica que se juega entre ellas. Relación en la cual las ideas abstractas de libertad quedan desplazadas por la praxis de liberación concreta que se constata como necesaria a partir de la experiencia que ilumina esta tensión.

¿Cómo opera esta tensión en los términos de la ética dusseliana?

La figura de la *comunidad de vida*, que desarrolla en toda la primera parte de libro, destinada a las éticas ontológicas y articulada por los tres primeros principios (verdad práctica o material, validez procedimental o formal y realización viable o factibilidad), supone la concreción de las mediaciones institucionales consensuadas colectivamente para la

gestión de lo común en la preservación del principio material universal de: reproducción y desarrollo de la vida en comunidad. La *comunidad de víctimas* se conforma a partir de la toma de conciencia, de la afirmación de la dignidad y la alteridad sistémica de los/as oprimidos/as y excluidos/as que se gestan en el seno del sistema que concreta la misma *comunidad de vida*.

Lo que intentará mostrar la ética de la liberación es que todo sistema institucional vigente es la forma particular, histórico-cultural, que una *comunidad de vida* se ha dado para concretar el principio material universal (reproducción y desarrollo de la vida en comunidad); y que este sistema siempre es imperfecto o perfectible y que, incluso en su “pretensión de perfección” inicial, tiende a fetichizarse. Por eso es inevitable la emergencia de víctimas dentro de cualquier sistema que pretenda gestionar la vida en común. Pero que su existencia sea inevitable no lo vuelve éticamente tolerable: este es el punto clave de la ética, el mal en términos éticos se cifra fundamentalmente en la actitud que se tome frente al dolor de las víctimas sistémicas. En este texto elabora una ética que vuelve a poner en el centro el cuerpo y la vida, pero no como una apuesta meramente vitalista ni mucho menos hedonista, sino en el sentido de que “[...] el dolor de la corporalidad de las víctimas es exactamente el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible” (1998, p. 309). Este es el punto de partida para la crítica ético-política, pero para que este dolor sea advertido como tal, desnaturalizado y visto como intolerable, es necesario antes haber experimentado ese deseo de alteridad metafísica.

Es importante insistir en que Dussel no promete algo así como “alcanzar el reino de la libertad sin víctimas”, reconociendo más bien una imposibilidad lógica y material en una utopía de este tipo; propone, en cambio, una ética de la inmanencia y de la cotidianidad: frente a la constatación de la existencia de víctimas en el marco de cualquier orden social vigente, el dilema ético se juega en el tipo de

conciencia y compromiso que se asume con las víctimas. El autor señala dos tipos de conciencia posibles frente al hecho material del sufrimiento de las víctimas que produce el sistema.

La primera es *la conciencia desarrollista, ingenua o cómplice* (que oculta la alteridad del otro/a afirmándole como una copia corrupta, pretérita, deficiente de la Mismidad, del nosotros/as); posición para la cual las víctimas “[...] son un momento necesario, inevitable, un aspecto funcional o natural” (1998, p. 299): postura ideológica que asume la inevitabilidad de las víctimas en cualquier proceso de desarrollo y, por lo tanto, tolera su sufrimiento al modo de un sacrificio para el progreso humano. Este tipo de conciencia encuentra disponibles distintas retóricas –y prácticas institucionales–, al menos desde el siglo XV hasta nuestros días, que permiten culpar a la víctima por su sufrimiento, trastocando los términos, mistificándola como victimaria; un caso vigente de este tipo de retóricas es la de la meritocracia abstracta. En esto radica el mal ético-ontológico según esta ética: en el sistema que se cierra sobre sí y no puede reconocer ni la alteridad ni la autonomía de las víctimas. Esta conciencia es la que habilita y hace “tolerables” discursos (como los enunció recientemente el ministro de economía de la Nación¹) que anuncian el hambreamiento planificado y el sufrimiento inexorable del pueblo como único camino posible para el bienestar social. En la base de este tipo de conciencia se juega una erótica de la mismidad organizada en un reconocimiento de la igualdad de los otros en el forzamiento de una fundación de lo común de un nosotros de iguales, con todas las abstracciones que sean necesarias para forzar la igualdad –“igualdad” que no es más que un eufemismo perverso para hacer abstracción de las condiciones materiales de existencia–.

¹ Pronunciado el 12 de diciembre de 2023 por Luis Caputo, en la asunción presidencial de Javier Milei: <https://bit.ly/4hhk38X>

A la otra forma de conciencia Dussel la llama *crítica* o –en mis términos– *la propiamente liberacionista*, aquella que abre a la razón ético crítica y a la praxis de liberación. Este es el modo de conciencia que asume la responsabilidad, toma a cargo el dolor de la víctima e invierte la valoración: en lugar de culpar a la víctima por su distinción, por su exterioridad respecto de lo “posible, esperable, representable” dentro del sistema, juzga al sistema en el que el proyecto de vida de la víctima resulta imposible. Para poder hacer este movimiento crítico, el punto de partida es *el reconocimiento de la alteridad de la víctima respecto de los fundamentos del sistema*. Este tipo de conciencia desnaturaliza el sufrimiento, el dolor que el sistema ejerce sobre el cuerpo de las víctimas: en la base de esta desnaturalización se encuentra un deseo metafísico de alteridad que permite superar las pulsiones de mera reproducción o conservación del sistema vigente, ese flujo del deseo sienta las bases del movimiento erótico del planteo dusseliano. En palabras del autor, el sistema de eticidad vigente que para la conciencia ingenua era la medida del bien y el mal es, ante el reconocimiento de la víctima, visto como lo perverso, lo que requiere ser transformado (1998, pp. 313 ss.).

Esta nueva relación, la de *comunidad de vida-comunidad de víctimas* que abre la figura del Otro, es la que se organiza sobre la apertura de nuevos circuitos en el flujo del deseo: por un lado, toda la tematización en torno a la *comunidad de vida* supone una dialéctica del deseo que organiza el reconocimiento de igualdad del otro en la fundación de lo común; pero, por otro lado, se produce desde las entrañas mismas de esa fundación la apertura a un deseo de alteridad metafísica, que habilita el reconocimiento de la alteridad y dignidad de la víctima que nos abre a un más allá del fundamento del sistema: primero, como posibilidad de fundación de la *comunidad de víctimas* que permite, luego, el movimiento de crítica y transformación de lo dado. Es el momento afirmativo por excelencia. El momento analéctico, como reconocimiento de la alteridad del otro, que remite a una

ética de la liberación y no de una de la autonomía o la libertad.

De este modo Dussel introduce el problema ético en la dinámica del reconocimiento, recordando que todo el problema del reconocimiento se juega, desde Hegel, en una dialéctica del deseo, que Dussel, de la mano de Levinas, se atreve a trastocar ofreciendo otra gramática más allá de lo representable por la totalidad vigente.

Flujos del deseo en las eróticas de la mismidad y alteridad

Entre los planteos canónicos que indagan en los intersticios entre erótica y fundación de lo común, Hegel es una referencia indispensable. En sus desarrollos realizados en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu* de 1807 (2010) introduce una intuición fundamental, precisamente que la fundación de lo común se gesta sobre una trama erótica. Con esto plantea una crítica a la tradición del contractualismo liberal ya no sólo trastocando la ontología del sujeto: ya no se trata simplemente de postular la anterioridad ontológica de lo común por sobre el individuo; sino de postular la subsunción del cálculo racional ilustrado en el *deseo* (más allá de que lo haga con mayor o menor éxito).

Esa estación, que abre el capítulo sobre la autoconciencia y decanta en la dialéctica del señor y el siervo, comienza con la figura de la Vida: una vida que, en esos pasajes bellísimos, es descripta como concreción y fluidificación de todo lo individuado (2010, pp. 249-253); la autoconciencia, que en esta experiencia es definida como “deseo sin más” (p. 247)², irá migrando desde *el deseo de unidad consigo misma*

² El término alemán *Begierde* presenta una relación equívoca entre “deseo” y “apetito animal”. Esto ha suscitado debates, posiciones y decisiones de traducción disímiles. A los fines de construir la discusión que me interesa dar, opto por continuar la línea abierta por el estudioso Antonio Gómez Ramos

para retenerse individuada, a una segunda figura del *deseo como apetencia de los objetos del mundo exterior*, para terminar su recorrido en el *deseo de reconocimiento* con toda la complejidad que supone en tanto deseo antropógeno: tipo de deseo que determina ontológicamente al sujeto como tal. En estos desarrollos hegelianos la diferencia ontológica (desde un paradigma antropocéntrico) –y la concomitante ontología política– se cifra en los objetos de deseo. En esta tematización de la formación de lo común, el ser de la autoconciencia, en tanto actividad deseante, queda definido como “vacío negador”: actividad de negar, consumir, subsumir lo otro en sí. A lo largo de su trabajo Hegel ofrece una ontología política que, a mi juicio, está delimitada en los contornos de una erótica de la mismidad. Esta erótica, en la que se recortan las relaciones que fundan lo político, es la que está en la base de la política y de las figuras de los Estado-nación moderno/coloniales capitalistas-patriarcales. Este tipo de lectura que tensiona erótica y política, permite observar con recelo las posiciones que demonizan el Estado como fenómeno, para poner la mirada en la erótica en la que se funda. En la actividad deseante de la autoconciencia hegeliana hay al menos dos rasgos que determinarán su erótica como una erótica de mismidad. El primero tiene lugar en la experiencia de transición como deseo o apetencia de los objetos del mundo, que es caracterizada como una experiencia en la que se advierte la “[...] nulidad de lo otro y se pone a sí misma como la verdad, en tanto actividad deseante”. Esto ha sido observado por Carlos Emel Rendon como el “*pathos* de la autoconciencia”, *pathos* de la experiencia propia de este estadio de la autoconciencia en la cual se considera a lo otro como nulo (2012, p. 9); es decir, lo otro adquiere valor y sentido, no por lo que es en sí, sino en tanto apetecido/deseado por la autoconciencia. El segundo tiene que ver con la definición misma del concepto puro de reconocimiento,

quien decidió traducir el término por *deseo* en sus distintas apariciones (Hegel, 2010).

momento más elevado de la experiencia deseante de la autoconciencia, que Hegel sintetiza en la sentencia “el yo que es nosotros y el nosotros que es yo” (2010, p. 255). Eróticas de la Mismidad si las habrá.

Es otro pensador de la fundación de lo común en términos eróticos, Fanon, quien invita a pensar que ese *pathos* de la actividad deseante que la autoconciencia hegeliana mantiene con los objetos del mundo no es superado en el encuentro con los Otros. En su tesis de psiquiatría, *Piel negra, máscaras blancas* (2009), Fanon estudia los efectos de lo que llama el Mundo Maniqueo Colonial. La pregunta que organiza su indagación parece ser ¿qué desea el hombre negro? Pero lo que le interesa realmente no es la respuesta a esta pregunta, esa la sabe y la tiene a la mano: “el negro quiere ser blanco”. El problema parece ser, entonces, cómo es inoculado este deseo de blanqueamiento. Su indagación muestra el fracaso (o éxito) político que subyace a la pretensión de reciprocidad de la dinámica de reconocimiento clásica, a partir del estudio del “deseo de blanqueamiento”, como desvío de la actividad deseante de la autoconciencia: para él este deseo organiza el *complejo de inferioridad* que en las sociedades colonizadas reemplaza directamente al complejo de Edipo en la estructuración subjetiva de los colonizados. Bajo la figura del “deseo de blanqueamiento” intenta mostrar de qué forma las personas racializadas dentro del sistema vigente organizan su subjetividad a partir de una dinámica aspiracional. Fanon piensa cómo se produce *la colonialidad del deseo*: entiende que tiene claramente un origen sociogenético que opera en dos dimensiones en paralelo, la explotación económica y lo que llama “epidermización”. Fanon es contundente en esto: sale de la mirada ontológica de la especulación hegeliana e ingresa en lo que llama la sociogenética para afirmar que en la erótica que supone la dialéctica canónica del reconocimiento en la fundación de lo común, los señores resuelven su ansia de reconocimiento en la comunidad de amos, un nosotros de iguales; mientras que el esclavo fanoniano no resuelve la

dialéctica por medio de nuestro trabajo y la humanización del mundo, sino que queda capturado en el “deseo de blanqueamiento” (2010, pp. 180-184). Deseo que lo fija como objeto o instrumento en el interior del sistema vigente y no permite desear alternativas sistémicas.

A los fines de abrir líneas y de avanzar en el argumento, interesa mostrar que Fanon estudia esa máquina erótica moderno-colonial desde la experiencia de las víctimas, analizando cómo se coloniza el deseo desde la escuela, las leyes, las publicidades, el lenguaje; es decir, mostrando cómo ese deseo como “vacío negador”, como subsunción de lo Otro en lo Mismo, interviene en la actividad deseante pero de forma diversa: esa máquina erótica de la mismidad tiende a operar sobre las mismas víctimas, no en la concreción de su libertad, sino fijándolas dentro del mismo sistema que oprime. Erótica que deja a la vista lo que Nelson Maldonado Torres ha llamado la *colonialidad del ser* (2012, p. 144) en la que da cuenta ya no del proceso antropogenético, sino de cómo se constituye la *diferencia subontológica*: esta diferencia ya no sólo es la distinción entre lo humano y lo no humano sino que, en tanto inferior, la diferencia sub-ontológica es aquella que determina qué es lo que, independientemente de su utilidad, es fundamentalmente dispensable. Esta erótica claustrofóbica es lo que viene a quebrar la tematización, ya no ontológica, ya no sociogenética, sino –en categorías de Dussel– transontológica. Este es un rasgo intelectual interesantísimo de Dussel, que muestra la presencia de un fuerte optimismo político en nuestro homenajeado. El filósofo argentino ofrece una alternativa para destrabar la dialéctica de deseo que tan claramente muestra Fanon, la cual puede ser entendida como el momento en el que la víctima se ve a sí misma bajo el régimen lumínico de la Totalidad ontológica.

Para resumir, en su ética Dussel ofrece dos figuras del reconocimiento: una primera que se produce en el momento de conformación de la *comunidad de vida*, como un reconocimiento del otro como igual; pero en el capítulo cuarto

de la *Ética*, reelabora los términos para el tratamiento de la dinámica del reconocimiento para pensar en la conformación de la *comunidad de víctimas*. Introduce con ello una nueva dimensión del deseo que recupera de Levinas, la pulsión de alteridad o deseo metafísico que motoriza “[...] el reconocimiento del Otro, de la víctima, como sujeto autónomo, libre y distinto (no sólo igual o diferente)” (1998, p. 370). Es decir, el otro al que se dirige el deseo metafísico no es “otro yo”, sino “otro” respecto del fundamento del sistema (y sus criterios de bien, belleza, verdad, factibilidad). Este deseo metafísico trastoca los términos clásicos en los que venía siendo tematizado el deseo, ya no es deseo como “vacío negador”: negación, consumo o destrucción-subsumción de lo deseado; sino que es creación, es experiencia creativa, que abre la mismidad para lanzarse sin pretensión de retorno. Deseo metafísico de alteridad que nos abre a otra gramática del reconocimiento, una que inaugura aquello imposible dentro de la totalidad ontológica, reconocimiento más acá o más allá de la representación intrasistémica. Abre a la escucha del testimonio de lo imposible en el mundo, que es también testimonio de otro mundo posible (que ha de ser asumido como mandato ético). La erótica que inaugura el *deseo de alteridad* permite quebrar el “deseo de blanqueamiento”. El deseo de alteridad metafísico habilita la crítica transontológica; ya no se trata de la incorporación del otro al Mundo en el ocultamiento de su distinción, sino que, desde la irrupción del Otro, surge la exigencia de transformación del propio mundo.

A modo de conclusión

A partir de esta lectura resulta posible afirmar que toda teoría ético-política supone una erótica, es decir una reflexión/estudio sobre los tipos de y circuitos del deseo que

orientan la conformación de lo común. Dussel muestra que la política como *ethos* es, antes que cualquier forma temática que pueda adoptar, deseo; y, lo que es casi lo mismo, que el deseo es la primera de las formas en las que se da la política. Esta *Ética de la liberación* invita a indagar en las eróticas que organizan los programas o proyectos ético-políticos.

Hoy en Argentina asistimos a la renovación de la *fantasía del desmembrado* bajo el anarco-capitalismo, como una variación del liberalismo con rasgos radicalizados, que privilegia una forma de conciencia ética ordenada en una relación yo-nosotros a partir de la legitimación de la deprecación de todo lo colectivo: postula un yo superpoderoso, desamarrado (con todo su correlato ansiogénico), un “nosotros” de iguales que se reúne por cálculo/conveniencia y un *otro* que es siempre amenaza –de esas libertades y derechos individuales– o competencia –como la forma de otredad intrasistémica que se da dentro de esa fantasía teórica–.

La ética de la liberación y el ideario liberacionista ofrece un arsenal teórico-crítico alternativo que, al tiempo que aloja otro marco reflexivo trastocando el régimen lumínico, haciendo visible al Otro/Otra y activando la imaginación política, nos lanza a la disputa contemporánea por el sentido mismo de la libertad. El deseo de alteridad metafísico, atravesado por las mediaciones dusselianas, es el que está en la base de toda audacia política, es el motor que lleva a arriesgar más allá de lo posible, de lo ya representado, y puede ser motor también de nuevas formas de esa relación sagrada de representación; es atrevimiento, picardía y valentía, arrojo a lo imposible. Quería, por eso, terminar con una cita que Dussel recupera de Ernst Bloch: “No es época para despojarse de deseos, y los miserables no piensan tampoco en ello, sino que sueñan con que un día podrán satisfacer sus deseos” (1998, p. 448). Finalmente, esto último es lo que quería compartir sobre nuestro maestro, que nos acordemos que la Filosofía de la Liberación de Dussel es esa convocatoria a desear con otros, con otras, con otros.

Referencias bibliográficas

- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: AKAL.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- Maldonado Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.144-164). Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Rendón, Carlos Emel (2012). Dialéctica del deseo en la fenomenología del espíritu de Hegel. *Tópicos* 24, pp. 1-16.

La política de la liberación o el poder como creación al servicio del pueblo

JUAN PABLO PATITUCCI

Introducción: la transversalidad histórica de la política en la Filosofía de la Liberación

El texto que quiero ofrecer hoy tiene como objetivo presentar algunas reflexiones sobre la filosofía política dusseliana. Sin embargo, hablar de la filosofía política en la obra de Dussel en una breve presentación homenaje puede sonar algo pretencioso. Especialmente, porque la reflexión política es central en la trayectoria filosófica del mendocino desde sus inicios. Podrían mencionarse algunas de sus apariciones más relevantes en una simple enumeración: en primer lugar, el apartado político del ya clásico libro *Filosofía de la liberación* (1996) y en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (2012a), en los que marca los límites de una aproximación meramente dialéctica del tema y propone una visión propiamente “meta-física” de la política, acercándose a lo que puede caracterizarse (en sus palabras) como una ético-política; en segundo lugar, en estrecho vínculo con el análisis económico, la reflexión política está presente en la profunda investigación que realiza durante los años 80 sobre la obra de Marx y, muy especialmente, en relación con las metáforas teológico-políticas del alemán¹; en tercer

¹ Se trata de un estudio de prácticamente una década sobre el archivo marxista, en la que Dussel revierte algunas de las posiciones sobre esa escuela que había sostenido en la década anterior. Ese trabajo tiene como resultado la publicación de tres tomos de estudio de las obras de Marx: Dussel, 1985, 1988, 1990. Asimismo, unos años después, aparece una lectura de las fuentes y los contenidos teológicos (secularizados) en la obra de Marx: Dussel, 1994.

lugar, se puede mencionar la aparición de una geopolítica filosófica en los distintos textos que analizan el significado de la Modernidad y dan forma al proyecto dusseliano de Transmodernidad, con *1492. El encubrimiento del Otro* (2012b) como ejemplo señero; por último, a partir del cambio de siglo y siguiendo a la publicación de una de sus obras más importantes (2009b), Dussel comienza una reflexión, según él, propiamente política.

Mi reflexión se centra en este último período que, por otro lado, es el que ha sido de mi mayor atención en los últimos cinco años. Aun así, hablar de la Filosofía política de la Liberación en los últimos 25 años, todavía podría resultar exagerado. Después de todo, se trata de seis libros del autor (2001, 2006, 2007a, 2007b, 2009a, 2023)² que tocan distintos temas de la reflexión política que se escriben al calor de las experiencias políticas latinoamericanas de comienzo de siglo.

Dussel parte de la crítica a ciertas concepciones (en particular, las de algunos autores contractualistas y Max Weber) para quienes la política se reduce a una dominación aceptable o justificada y la tarea de la filosofía política es dilucidar en qué condiciones esa justificación es legítima. Para el mendocino, en cambio, la política parte de la voluntad de vida de una comunidad que, en su afán de perdurar, mejorar y aumentar su vida, establece mediaciones para lograrlo. A su vez, basándose en sus primeros escritos y, al igual que en la *Ética* del '98, reproduce en su filosofía política el esquema Totalidad-Exterioridad de clara influencia levinasiana. En ese sentido, con el afán de componer una teoría normativa de la política, estructura, por un lado, principios que rigen a todo sistema ontológico-político totalizado y,

² Por el estrecho entrelazamiento que los une con la evolución sistemática del pensamiento dusseliano sobre la política se podría mencionar además otros dos libros: Dussel, 2014 y, en el contexto de su participación en los espacios de formación de MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional), Dussel, 2020.

por el otro, en relación negativa con aquellos, postula los principios normativos de una filosofía política crítica. Ahora bien, diversos elementos de este esquema merecerían la atención: la conformación de la comunidad política, la relación entre la comunidad y los principios o entre los diversos principios entre sí, los vínculos entre ética y política en la filosofía tardía dusseliana, solo por nombrar algunos. Sin embargo, en este texto se analiza otro asunto, uno que fue trabajado por Dussel en los últimos cinco años de su vida: la relación entre el esquema de principios y su temporalización. Dentro de esa temporalización se pone especial énfasis en la caracterización de la Filosofía política de la Liberación y su propuesta del sujeto político popular como negatividad y como creatividad. La intersección entre principios y tiempo es la que le permite al mendocino la clarificación de algunas cuestiones que aparecían hasta entonces mezcladas, por ejemplo, la organización de la reflexión política en tres constelaciones temporales, los desplazamientos semánticos respecto de algunos significantes clave de los procesos políticos (Estado, praxis política, comunidad) o la diferencia entre fuente y fundamento del poder político, entre otras. Además, y este es el principal objetivo del presente texto, en estas aclaraciones y transformaciones semánticas se juega cierto tipo de actualidad de la filosofía dusseliana respecto del panorama de la filosofía política en las últimas dos décadas.

Las constelaciones temporales del proceso político

En los últimos años Dussel distinguió entre, por un lado, el esquema de principios positivos y críticos y, por el otro, las diversas etapas del proceso político. La temporalización indica cómo los primeros se vinculan con los segundos, esto es, cómo los principios pueden ser abordados como un proceso dinámico y diacrónico (2017). Esto ha sido llamado

en el último tomo de la política, publicado en 2023, “tres constelaciones” del proceso político, que reorganizan lo que antes era llamado simplemente como Totalidad y Exterioridad:

[...] descubrí ante la Totalidad vigente que era necesario imaginar otra Totalidad, el sistema futuro, fruto de la praxis de liberación. En este segundo momento como creación de una nueva Totalidad, consistía el momento *crítico*. Por ello en todas mis obras [...] se sistematizaban dos partes (una por cada Totalidad: la vigente y la futura) (2023, p. 14).

Las tres constelaciones, en cambio, escinden la praxis crítica de liberación en dos partes: la negatividad crítica deconstructiva y destructiva del sistema y la creación de una nueva Totalidad como servicio de un nuevo bloque histórico, el pueblo.

La primera constelación coincide con la temporalización de la Totalidad como organización sistemática, práctica, colectiva y totalizada (2017, p. 19) y, por tanto, tiene sus propias etapas de fundación originaria, establecimiento y agonía decadente. Es decir, el primer momento alumbra un sistema político vigente como “acontecimiento”³ fundamental originario, estableciendo consensualmente una legalidad a través de su clase dirigente. El segundo es el “momento clásico” de estabilidad, que puede extenderse durante mucho tiempo. Y el tercero coincide con su etapa dominadora y necropolítica.

³ Una de las virtudes del modo de trabajo dusseliano es que subsume críticamente en su teorización propuestas de muchos otros autores contemporáneos que tratan sobre el mismo tema: en el debate de los últimos cuarenta años la relación entre ontología y política ha suscitado numerosas reflexiones. En ese contexto, aparece en la obra de Alain Badiou el tratamiento sobre la cuestión del acontecimiento, su relación con la ontología heideggeriana y la noción de fidelidad como postura ético-política. Según Dussel, el acontecimiento badioudiano remite al acontecimiento originario de establecimiento de una ontología política totalizada, más la filosofía del francés no recoge el segundo acontecimiento crítico, que estará situado en las dos constelaciones críticas (negativa y positiva) (2009a, p.66).

La segunda constelación representa el momento de negatividad crítica originaria (Dussel, 2023, p. 368) en sus diversas formas. En primer lugar, expresa la negatividad de la víctima en su pura exterioridad y pasividad frente a la dominación del sistema y, sin embargo, ella no se agota meramente en eso: el desplazamiento semántico de los términos políticos también se verifica en esta constelación. La negatividad pasiva deviene organización de la crítica contra el sistema, por su negación de la vida de las víctimas, su ilegitimidad y su ineficiencia. A su vez, desde el punto de vista práctico, implica negativamente la formación subjetiva de una praxis de resistencia: es la “organización clandestina contra el Estado vigente” en “Estado de rebelión”. Es la “debilidad del resto”, afirmada desde sí como comunidad política de resistencia. Aquí aparece ya la subjetividad política comunitaria como fuente creadora de lo nuevo que eclosionará en la tercera constelación, pero, en este momento, todavía como negatividad de disenso frente al consenso del sistema. Dussel denomina esta “nueva” comunidad o pueblo con la categoría de *hiperpotentia*, en la que el prefijo *hiper* denomina dos cosas diferenciadas. Por un lado, la potencia de la afirmación de sí de la resistencia comunitaria, es decir, una potencia del querer unificada. Por el otro, marca el “más allá” de esta nueva comunidad, marcando su Exterioridad trascendente respecto de la organización política vigente. Finalmente, el último de los desplazamientos semánticos de la negatividad acontece cuando se pasa de la crítica del sistema vigente y la organización práctica de la resistencia a la *praxis* concreta de destrucción del orden imperante. Ya no se trata de una mera crítica, sino de un desmantelamiento efectivo del sistema vigente.

Este momento de la pura negatividad está atravesado por una relectura de la obra de Walter Benjamin: el momento negativo se vincula directamente con el momento mesiánico materialista y con la crítica de Pablo de Tarso a la ley (romana y hebrea). El tiempo homogéneo y vacío del sistema político vigente se ve desarticulado por la irrupción

mesianica del pueblo victimado en un “tiempo-ahora” de peligro, como negación de lo dado. Ahora bien, la política del pueblo no acaba en la crítica deconstructiva y la práctica destructiva del orden ontológico-político totalizado, sino que implica la creación política de lo nuevo, de un nuevo orden.

La tercera constelación consiste en el momento positivo creativo de construcción histórica de lo nuevo. Representa el momento de mayor complejidad semántica de lo político, dado que ya no se mueve en el plano de la crítica deconstructiva y revolucionaria –guiada por el pensamiento utópico–, sino por un pensamiento estratégico concreto que debe lidiar con la realidad empírica. Por ello, el pasaje entre el momento negativo y el creativo está planteado por el momento práctico de desmantelamiento del sistema ontológico político vigente. La tercera constelación abre paso a una política trans-ontológica, de liberación: no es meramente una crítica, ni la interpelación política del Otro excluido del sistema, sino que afirma creativa y positivamente la posibilidad empírica de realización de un orden justo. Se retomarán más adelante estas diferenciaciones para resaltar las virtudes de la temporalización de la topología política dusseliana.

Para pensar la tercera constelación Dussel discute las relaciones entre política y mesianismo en la obra de Lévinas y Benjamin. Tal como el argentino interpreta a estos dos exponentes de la filosofía judía contemporánea, en sus concepciones los vínculos entre mesianismo y política se restringen a la segunda constelación, es decir, al momento de ruptura frente al sistema dominador vigente. Para Dussel, en cambio, el mesianismo es inaugural, fundante y originante. Como tal, efectivamente aparece por primera vez en el momento crítico de enfrentamiento con el orden vigente, pero al mismo tiempo, puede (y debe) conservarse en la organización del nuevo sistema vigente. La crítica dusseliana del proyecto de Levinas se agudiza en este punto: “Levinas construye categorías normativas abstractas para

desarrollar un discurso crítico, pero no puede ayudarnos ya en la *construcción* de la política” (2023, p. 369). Ahora bien, al mismo tiempo, reconoce que el lituano postula la idea de una política *más allá* de la política en su interpretación del “Estado de David”, esto es, un Estado mesiánico que no se confunde con el Estado histórico totalizado y totalitario. Sin embargo, el *status* político de ese Estado nunca es aclarado: “[...] ¿se encuentra todavía dentro del ámbito de la política o se encuentra en el espacio utópico de una ética anti-política?” (2023, p. 371). Las diferencias entre Dussel y Levinas no pueden ser desarrolladas exhaustivamente aquí, pero pueden ser rastreadas en sus desacuerdos sobre la categoría de alteridad. Mientras que para Lévinas la mediación entre Alteridad y la construcción de una nueva Totalidad es una relación imposible, en tanto el Otro permanece siempre como equivocidad absoluta o “totalmente Otro”; para Dussel, en cambio, la mediación entre la “en-totalización” o “retotalización” (tomando el concepto sartreano al que Dussel remite continuamente) es posible porque el Otro es *analógicamente* Otro. Su interpretación está anclada en la sentencia “la *palabra* (*logos*) se hizo *carne*”, dando a entender que la encarnación (o “in-corporación”) implica irrupción en la Totalidad, es decir, la palabra interpelante del Otro como crítica política a la fetichización del sistema. En esa dirección introduce unas modulaciones en la interpretación del mesianismo: por un lado, el mesianismo del rey (“estatuto mesiánico de la praxis constructiva”) y, por el otro, el mesianismo profético. Las modulaciones están dadas por la interpretación de estos dos tipos de mesianismos. El primero de ellos (el mesianismo político o del rey) está vinculado con la producción de un orden político nuevo; el segundo (el profético) con la conformación de una comunidad ético-crítica. Con el primer tipo de mesianismo Dussel busca comprender toda la complejidad de la creación de nuevas mediaciones para la satisfacción de las necesidades de las víctimas de la totalidad vigente. Esa complejidad se manifiesta en la ambigüedad que implica cualquier reconformación de una

comunidad política y su retotalización sistemática: “[...] la salida o liberación de la esclavitud de Egipto (aspecto negativo) debe terminar en la construcción de Jerusalén (aspecto positivo)” (2023, p. 376). Es el momento de la institución de lo nuevo, responde todavía al estado negativo anterior y no se advierten las nuevas dominaciones de la totalidad futura. Todavía parece posible un Estado mesiánico a pesar de “[...] la ambigüedad de las instituciones políticas, necesarias y sin embargo disciplinarias, represivas” (2023, p. 377). Sin negar esa ambigüedad propia de las instituciones y, aún más, afirmando que todo sistema deviene una organización práctica totalizada, Dussel apuesta por la necesidad de la política como *servicio (habodáh)*. Sin esas mediaciones, cualquier tipo de justicia con el Otro es irrealizable: “La responsabilidad mesiánica por el Otro debe desarrollarse como política de la liberación del Otro, o la responsabilidad proclamada sería infecunda, abstracta, inútil” (2023, p. 378). El mesianismo de los liberadores no es un mesianismo puramente crítico sino también creativo, guiado por una pretensión política de justicia, fundado en la política de liberación del antiguo sistema vigente como ejercicio de poder obediencial a la *hiperpotentia*. El mesianismo político se conjuga aquí con el otro mesianismo, el profético, que implica la permanencia del espíritu crítico de la segunda constelación en la tercera. Entonces, la tercera constelación asume, mediante su ambigüedad constitutiva, toda la riqueza semántica de los significantes de la política. Al mismo tiempo, en su apuesta por una institucionalización al servicio del pueblo en el plano real empírico, Dussel interpreta la tercera constelación de la política como aquella en la cual ésta muestra su auténtica esencia, dado que responde a su definición normativa: la transformación del orden que se torna totalitario en una praxis liberadora de servicio al Otro, esto es, política constructiva crítica para la vida.

Las virtudes de la temporalización

Paso ahora a enumerar algunas virtudes del esquema de la temporalización que Dussel emprendió en los últimos años de su carrera que, en mi opinión, clarifican algunas intuiciones y formulaciones que existían en sus obras precedentes.

Como primera virtud, la temporalización del esquema de principios le permite ganar riqueza semántica a ciertos conceptos que, en la filosofía política contemporánea, usualmente se encuentran situados en el mismo nivel de discusión. En los últimos veinte años, el debate en teoría política ha estado dominado por el así llamado “pensamiento político posfundacional” y no han faltado autores que caracterizaron la propuesta dusseliana como una ontología política de la plenitud, esto es, como una filosofía política que cae, para fundamentar su postura, en el sustancialismo de la comunidad política⁴. Si bien ya con la publicación de *20 tesis de política* (2006) la postura dusseliana aclaraba que no remitía a una concepción sustancialista de la comunidad política sino a una política del resto, crítica de los sistemas ontológico-políticos totalizados, la temporalización de las constelaciones permite mostrar diacrónicamente todos los

⁴ Entre quienes critican la postura de Dussel desde esta perspectiva, se encuentra el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. A pesar de que le reconoce al mendocino la postulación de la materialidad como momento esencial de lo político, entiende que la fundamentación ética de la política en Dussel llevaría a éste a postular un punto de partida basado en una “comunidad ética pre-política”, configurando su ontología política como una “ontología de la plenitud” (2015, p. 341). En otro artículo, he rebatido esta idea considerando que Castro-Gómez solo tiene en cuenta la parte “arquitectónica” de la topología dusseliana, obviando de esa manera la parte “crítica” de la misma, que constituye, en efecto, la “política de la liberación” en sentido estricto (Patitucci, 2021). En el lenguaje de la temporalización, para Castro-Gómez, Dussel sólo postula la primera de las constelaciones de la política. En cuanto a la vinculación entre ética y política en la obra tardía de Dussel, ésta no constituye estrictamente un eticismo político o una ético-política, sino que el argentino intenta pensar de qué modo el campo político es capaz de subsumir principios normativos (no éticos) que obligan políticamente (Patitucci, 2022).

momentos del proceso político crítico. Esto además le permite ganar riqueza semántica a los principios normativos liberadores, en su faceta crítica (segunda constelación) y en su faceta positiva (tercera constelación). Asimismo, el pensamiento político posfundacional es caracterizado usualmente por sostener que existen dos esferas separadas: la política y lo político, relegando la filosofía a ocupaciones menos mundanas que las de la política empírica, más ontológicas e importantes y menos manchadas con los entes políticos realmente existentes. La diacronización de la política en la obra de Dussel permite dar discusiones en ambas esferas sin recurrir a la despolitización y elitización de la filosofía política que esta interpretación realiza⁵.

Una segunda virtud, relacionada con la anterior, consiste en que detalla la caracterización de las identidades políticas. Con la temporalización, Dussel gana claridad de exposición en las diversas formas que la comunidad política adopta a lo largo del proceso político crítico. En particular, la diferenciación entre *potentia* e *hiperpotentia* permite tematizar la escisión ontológica en el seno de la comunidad política⁶, de tal manera que las tres constelaciones del proceso político crítico la cortan transversalmente. Si la comunidad política originaria del sistema totalizado era el poder en sí

5 Si bien la llamada “diferencia política” (Marchart, 2009) se ha popularizado en los análisis de la filosofía política contemporánea, algunos autores ven en la diferenciación entre “la política” y “lo político” no solo un gesto elitista y despolitizador (en cuanto reserva a los filósofos el ámbito ontológico-político “más fundamental” en la estructuración de lo social que la mera política empírica), sino una mala lectura de la diferencia ontológica en Heidegger. Debe recordarse que, según el pensamiento del autor alemán, la diferencia ontológica no solo remite a la diferenciación entre ser y ente, sino que remite a un tercero al que le es dada la posibilidad de diferenciarlos (el *Dasein*) (Biset, 2010).

6 Este tema ha sido extensamente tratado por Dussel en otros textos, en los que reconoce e incorpora la postura que al respecto ha tenido Ernesto Laclau. Hasta el último de los tomos de la *Política de la Liberación* Dussel refina su lectura del teórico político argentino y le reconoce numerosas virtudes (2023, pp. 133-151). A su vez, también marca los límites de una aproximación discursiva de la política, que descuida aspectos materiales (especialmente económicos).

mismo, abstracto, el pueblo de la transformación crítica está signado por el prefijo *hiper*, que designa su exterioridad, es decir, su victimidad negativa respecto del sistema, y su potencia, como voluntad positiva creativa de lo nuevo. Al mismo tiempo, resulta interesante la caracterización como pueblo, no solo porque remite a un término con una carga simbólica en la tradición latinoamericana sino también porque asume la tradición europea del pueblo como “resto”:

Ese rescoldo de *potentia* renovada que ahora es afirmada desde sí por el “resto”, el núcleo más combatiente de un pueblo, de una comunidad política mil veces golpeada pero no vencida del todo, es lo que denominaremos *hiperpotentia* [...]. Desde la nada del sistema (nada para la pretensión del sistema, realidad plena para el “resto” que tiene conciencia en su consenso crítico de su poder como *hiper-potentia*) se presenta una fuente creadora novedosa, no esperada, inexistente para los ojos fetichizados del sistema (Dussel, 2023, p. 366).⁷

Esto permite alumbrar la tercera y la cuarta de las virtudes de esta clarificación. Por un lado, la separación de la segunda y la tercera constelaciones, lo cual implica una ganancia en dos aspectos: distingue entre la exterioridad de las víctimas como mera pasividad del sistema (solamente uno de los modos de la negatividad), otras maneras de la negatividad del ser no-todo y su positividad intrínseca⁸.

⁷ La vinculación entre topología y temporalización en el proceso político descrito por Dussel es sumamente relevante: en ese nexo se juega su concepción de la fuente del poder político (el pueblo victimado) como dimensión escatológica del sistema. Si bien merece una extensión mayor, baste decir aquí que la temporalización funciona como una diferenciación clara entre el fundamento del poder político (*potentia*) y la fuente del poder político como futuridad utópica (*hiperpotentia*).

⁸ La filosofía política contemporánea, especialmente de los últimos cuarenta años, agota el alcance de la visión crítica de la política en el antitotalitarismo. En efecto, autores como Laclau, Jacques Rancière, Claude Lefort o Toni Negri proponen, en diferentes formas, que la lucha política debe dirigirse hacia la destotalización de las formaciones políticas. Los conceptos que ellos acuñan, como la “heterogeneidad de lo social” (Laclau, 2005), la política como el ámbito de no cristalización de un determinado “reparto

Este último aspecto constituye una de las categorías centrales del método analéctico dusseliano a lo largo de toda su carrera y queda, en las últimas formulaciones de la política de la liberación, debidamente analizada en su doble dimensión: crítica y creadora. Además, resulta más claro en la exposición de los dos tipos de “positividades”, el del sistema ontológico político totalizado y el de la afirmación de una Exterioridad que no se reduce a ser una mera víctima del sistema que la oprime, sino que se apoya en su propia voluntad de vida. Por último, esta doble dimensión acepta y supera un desafío comúnmente lanzado contra la tradición latinoamericana de la filosofía, a la que se le achaca, o bien, que vive bajo la sombra de una alteridad negativa de la filosofía europea y occidental de la cual no puede escapar, o bien, que afirma una positividad esencialista de pensamiento pre-occidental cuya recuperación indicaría un “auténtico” filosofar latinoamericano. La organización del pensamiento crítico dusseliano en su doble caracterización crítico-negativa y crítico-creativa sostiene no solo el encubrimiento de la alteridad que la racionalidad europea moderna precisó para su propio despliegue, sino también una afirmación: no la de una proto-esencia latinoamericana auténtica, sino la de una voluntad de vida popular que clama “heme aquí” desde su positividad no esencialista.

de lo sensible” (Rancière, 2006), la democracia como el momento de la “ausencia de un fundamento último” (Lefort, 2010) o la “multitud” como sujeto sin trasfondo, historia ni sustancia (Negri, 2000), finalmente piensan la política crítica del sistema vigente como una denuncia de que tal sistema no configura una totalidad cerrada más que sobre la base de algún tipo de violencia. Si bien Dussel recoge esta crítica de la totalización totalitaria, también concibe la política normativamente como justicia material, aspecto que, más allá de la destotalización, es más difícil de encontrar en la teoría política contemporánea.

Referencias bibliográficas

- Biset, Emmanuel (2010). Contra la diferencia política. *Pensamiento Plural* 7, pp. 173- 202.
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Akal.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1994). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2007b). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2009a). *Política de la liberación: Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2009b). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2012a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2012b). *1492. El encubrimiento del Otro*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Dussel, Enrique (2017). “Las tres configuraciones del proceso político. Reflexiones sobre el Estado en V. I. Lenin”. *Cuadernos Filosóficos* 14, pp. 18-29.
- Dussel, Enrique (2020). *Hacia una nueva cartilla ético-política*. México: Secretaría de Educación, Formación y Capacitación Política.
- Dussel, Enrique (2023). *Política de la liberación: Crítica Creadora*. Madrid: Trotta.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael (2000). *Imperio*. Madrid: Paidós.
- Patitucci, Juan Pablo (2021). Libertad, normatividad y liberación en la filosofía política de Enrique Dussel. A propósito de algunas críticas desde la tradición agonística. *Anacronismo e irrupción* 20, pp. 65-90.
- Patitucci, Juan Pablo (2022). Crítica, normatividad y justicia en las obras políticas de Dussel y Laclau: entre la institución política de lo social y la exterioridad de las víctimas. *El Banquete de los Dioses* 10, pp. 346-372.
- Rancière, Jacques (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: Arcis-Lom.

Homenaje e interpelación a Enrique Dussel desde la exterioridad feminista

DANIELA GODOY

Introducción

La noticia del fallecimiento del maestro Dussel nos conmovió profundamente, y esta ponencia rinde homenaje interpelando su filosofía, celebrando además el privilegio de haberlo conocido y de haber podido presentarle algunas críticas feministas. La fortuna de haber disfrutado sobremesas filosóficas permitió valorar su atención, su curiosidad, y esa generosidad que remite a una inquieta juventud de, en ese entonces, ochenta años. Es poco frecuente en quien se ha convertido en referencia mundial de una corriente filosófica ese placer suyo de dialogar con nosotros y nosotras¹, de variadas generaciones, que invitaba a seguir pensando y haciendo del filosofar una tarea transformadora a la que dedicó su vida. En honor a ese legado, este breve aporte sigue insistiendo, desde la exterioridad de la perspectiva feminista empecinada en articular liberaciones, en esos diálogos críticos.

¹ El uso gramatical del masculino y del femenino –que la autora no utiliza habitualmente– obedece a las sugerencias editoriales, y no implica en ningún caso el sostenimiento del binarismo de género, cuestionado en este artículo.

La interpelación filosófica feminista

El sólido trabajo intelectual de un feminismo filosófico e interdisciplinario, dinámico y heterogéneo, es injustamente resistido en la academia. De hecho, es quizás más conocido, traducido en artivismos y activismos en la calle, donde movimientos feministas articulados con otros de derechos humanos, anticapitalistas, transfeministas, indígenas, ecologistas, etc., han irrumpido constituyendo nuevos sujetos políticos. Parte de la fuerza de tal irrupción ha consistido en desafiar las fronteras porosas de lo privado/público revelando tanto su contingencia como su funcionalidad para despolitizar ciertas problemáticas.

La teoría y filosofía feminista se caracteriza por su plurivocidad, lo que no le impide apuntar a la constante reconfiguración del discurso que habla *de* y *en* nombre de las mujeres. Categoriza y revisa constantemente los modos de la categorización, desde una posición de poder –patriarcal–, que limita de antemano los andariveles en los cuales deben ser pensadas diferentes opresiones. La tematización dusseliana de la dominación machista, circunscripta a la relación erótica, es un ejemplo donde se separa esta forma de sometimiento de otras que le son indisolubles. La reducción de la mujer y de lo femenino al rol de reproductoras o cuidadoras conlleva implicancias económicas que se desdibujan en el mundo de lo privado, pensado a la vez como no político. El binarismo sexual y de género y el marco heterosexista como constante universal hace un trabajo encubridor. La diferencia sexual, en lugar de naturalizarse, debería abordarse filosóficamente como un criterio histórico y político de exclusión y construcción de la alteridad.

La herencia levinasiana le ha permitido a la Filosofía de la Liberación dusseliana partir de la alteridad oprimida, que no es un simple revés de la identidad, ni hecha de resistencia al Mismo, sino que es anterior a toda iniciativa y a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro, en palabras de Levinas.

El problema de no analizar el funcionamiento de la diferencia sexual como criterio de clasificación y operador de exclusión político es que quienes hacemos filosofía nos desentendemos de una maraña compleja de relaciones de poder que resultan indispensables para entender victimizaciones naturalizadas que pueden transformarse. Desde la Filosofía de la Liberación latinoamericana en la versión de Dussel se alega que la diferencia es la diferencia en lo mismo, y que pensar críticamente la diferencia sexual no permite salir de esa totalidad de la que Levinas logró sustraerse para pensar de otro modo al sujeto. Sin embargo, en la gesta filosófica levinasiana en la que abreva la filosofía de Dussel, la diferencia sexual está presupuesta en el punto cero, en la salida de sí por la proximidad de la carne. Es gracias a la alteridad de lo femenino que el sujeto sale de su encierro en la relación erótica. La subjetividad de la ética levinasiana sale de sí por el otro. Ese “otro” es el “eterno femenino” que fuera abordado por la crítica filosófica de una mujer, Simone de Beauvoir, quien escribió *El Segundo Sexo* en 1949². Pero el verdadero sujeto, es decir, quien ocupa la posición privilegiada desde donde construye esa alteridad –que, como dice Marta Palacio (2008), luego la devalúa o la desecha–, no se pone en cuestión.

¿Por qué hablo de la exterioridad del pensamiento feminista? De un modo semejante al de la Filosofía de la Liberación dusseliana, la perspectiva feminista desafía el quehacer filosófico hegemónico desde su lugar-otro

² Según de Beauvoir, la existencia del otro es lo que arranca al sujeto de la inmanencia en una dialéctica amo esclavo en la que éste no se plantea la necesidad que tiene del otro; el esclavo en su dependencia o temor interioriza la necesidad que tiene del amo y actúa a favor del opresor. La mujer, le reprocha a Levinas, es también ella conciencia, pero que adopta deliberadamente un punto de vista del hombre sin reciprocidad. El extraño privilegio de ser misterio es la descripción del privilegio masculino. La alteridad de la mujer es absoluta porque es conciencia individual que no consigue afirmarse como sujeto; una alteridad “misteriosa” para el hombre –el único sujeto–, que reúne todos los valores negativos de la alteridad (de Beauvoir, 2015, p. 17).

respecto de quien lo ha construido como “otro”. Así como Dussel advirtió la simultánea constitución de Europa y la América conquistada, la toma de la palabra de la perspectiva filosófica feminista, también desde un lugar de exclusión, denuncia el androcentrismo. Éste encubre la dominación patriarcal, la cual no se suma a otras dominaciones, sino que las atraviesa, pese a que algunos exponentes descoloniales, interculturales y de la liberación se resistan a asumir esta complejidad. Es un androcentrismo instalado y eludido incluso en quienes se han preocupado y comprometido con la situación de las mujeres, como el propio Dussel. Como señala Adriana Arpini, en la *Filosofía de la Liberación las mujeres hemos sido un “tema”* (2019, p. 10)³. Es imposible no evocar a de Beauvoir cuando, para mostrar este privilegio androcéntrico que construye a la mujer como alteridad absoluta, decía que a ningún varón se le hubiera ocurrido indagar “qué es un hombre”.

Al rastrear el abordaje del “tema” de la mujer en la filosofía de Dussel de los años 70, Arpini destaca que, si bien su situación es la de oprimida en las sociedades patriarcales a lo largo de la historia –por lo que su ser está mediado por el varón y está alienado–, lo central es que éste también está oprimido (Arpini, 2019, p. 17). En este sentido, Dussel afirmó en la conferencia “Hacia una metafísica de la femineidad. Mujer. Ser oprimido” (1971) que la lucha por la liberación es sólo una, lo cual implica que no hay lugar para la lucha por la liberación de las mujeres. Cherie Zalaquett Aquea reconoce el interés temprano del argentino por abordar este tema, ignorado por otros exponentes de la filosofía latinoamericana (2015, pp. 133-134). Si bien abona en ese momento un esencialismo de lo femenino, Dussel reconoce que “la mujer” ha sido reducida a objeto sexual,

³ Arpini recupera el abordaje de Augusto Salazar Bondy sobre el “tema”, muy diferente al de Dussel (Arpini, 2019, pp. 14-17).

esposa, madre y cuidadora; en el análisis de su dominación⁴, incluye categorizaciones referidas a la raza y a la clase. Por otro lado, entiende a “la mujer” como una oprimida entre otros oprimidos, por lo cual no le corresponde a ella luchar por su liberación, sino que debe(mos) luchar por la liberación integral del ser humano. El problema de subsumir las luchas es un clásico, por el cual aquellas demandas consideradas menores o deben dejarse de lado o serán seguramente resueltas por la transformación “real”.

En 1977, Dussel publica el volumen 6/III de su *Filosofía Ética Latinoamericana* (1977, p. 277), donde aborda los problemas de la erótica y la pedagógica y despliega una comprensión sin grises de la sexualidad: o es alterativa o es totalizadora. La erótica es el núcleo a partir del cual se puede explicar el sentido dominador o liberador de la economía, la pedagogía, la política y la cultura (Arpini, 2019, p. 14). De acuerdo con esta perspectiva dusseliana, lo que se enfrenta es un pro-yecto erótico-dominante implantado por la cultura indoeuropea que ha denigrado la sexualidad al denigrar el cuerpo. En la Modernidad y con la conquista del Nuevo

4 Dussel denuncia la violencia sufrida por las mujeres indias al ser obligadas a servir y amancebarse con el encomendero blanco, pero también cuestiona la dominación machista que ejerce hacia su mujer el criollo pobre y oprimido, al considerarla un objeto de su posesión, convirtiéndola de este modo en “la oprimida de un oprimido”. Pero si bien este abordaje evoca la interseccionalidad –que caracteriza los análisis de las feministas negras y decoloniales–, la idea de la totalidad o de “estructura totalizante” condiciona la comprensión de la opresión de las mujeres y de las no mujeres, esto es, aquellas y aquellos no humanizados por el género binario y heterosexista que se da por sentado. Zalaquett Aquea señala que Dussel en este mismo ensayo como en otros subsiguientes (1987, 1988, 1990, 2007) realiza afirmaciones muy desafortunadas. Ataca violentamente al movimiento feminista, al que califica como una “posición extrema” que expresa una cierta “lógica de la Totalidad”. También, sospecha que el feminismo es una construcción propia del individualismo anglonorteamericano que suprime la diferencia entre varones y mujeres, acarreado la homosexualidad, la desaparición de la pareja y de la maternidad biológica; por último, sostiene que la liberación de la mujer debería partir de un replanteo de la esencia del *eros*, en el sentido estricto de amor sexual. Esto implica que la mujer, como ser sexuado, se libera de la opresión del egoísmo del *eros* voluptuoso, permaneciendo en el interior de la familia y de la pareja procreadora.

Mundo por el ego fálico, se suma la dominación del indio; en ese “pro-yecto ontológico del conquistador hispánico” la mujer es considerada “el botín”, no alguien sino algo sobre lo que se tenía “derecho de conquista” (Arpini, 2019, p. 19).

Al analizar históricamente esta imposición, Dussel reconoce que la praxis liberadora de las mujeres debe ser llevada a cabo y sostenida por ellas, las oprimidas. Pero a la vez objeta al feminismo “[...] posiciones extremas que expresan una cierta lógica de la Totalidad” (1977, p. 115) en el “mundo opulento nordatlántico”. Considerando cuestionamientos feministas en tanto expresiones totalizadoras como las que Salazar Bondy detectaba en el pensamiento imitativo nuestroamericano, Dussel se resistió al análisis crítico de la diferencia sexual sobre la que se instaura la dominación varón/mujer. Alegó que para suprimir la diferencia cultural que instaura esta dominación, no es válido postular la supresión de toda diferencia en términos tales como “[...] ni varones ni mujeres, sino individuos humanos, seres humanos iguales de la especie” (1977, p. 115). Si bien la Filosofía de la Liberación pudo constatar que la dominación de las mujeres era un problema “por derecho propio” (Arpini, 2019, p. 17), no es menos cierto que cuando el movimiento feminista interpela posiciones de privilegio, complejiza la sexualidad o la división público/privado, sus demandas se desestiman –hasta hoy– en nombre de “la liberación”.

Martha Zapata Galindo hizo una aguda crítica de estas posturas, puntualmente del libro *Filosofía Ética Latinoamericana* de 1977, en el que Dussel plantea que en la erótica se asientan las relaciones económicas, pedagógicas y políticas cuyo punto de partida es el “cara a cara del varón y la mujer en nuestro mundo dependiente” (Dussel, 1977, p. 49). Zapata entiende que:

La “liberación” se deduce de un modelo de pensamiento teológico-metafísico, que se orienta con base en una abstracción de lo que supuestamente es el “Ser” latinoamericano [...] [y] asume que la mujer es también víctima de la dominación,

por lo que la reflexión en torno de su “opresión” será un momento importante para la formulación de una filosofía de la liberación (2015, p. 71).

Como la relación entre varones y mujeres se explica siguiendo un esquema dual con una erótica opresora y una liberadora, la erótica amerindia, víctima de la conquista europea, no puede ser considerada ella misma ni opresora ni liberadora por sus limitaciones religiosas, étnicas y culturales. Aun así, se encuentra integrada a la facticidad latinoamericana, que es la base del proyecto liberador. Esta explicación es, entonces, insatisfactoria:

Según esta novela histórica, el “varón hispánico” viene a matar y oprimir al “indio”, sometiendo a la mujer “india” al “servicio personal” o al simple encadenamiento (concubinato, adulterio) con el conquistador. Con esto, la “india” pierde su propia erótica para ser “alienada eróticamente”. Esta interpretación de la vida sexual falsea la historia de la mujer en las culturas prehispánicas [...]. Con esta mistificación de las relaciones entre los sexos, se oculta el machismo del “varón popular” latino. El estudio de las relaciones entre varones y mujeres en Latinoamérica contradice esta interpretación (Zapata, 2015, pp. 73-74).

La explicación dusseliana disuelve las formas específicas de reproducción de machismo y ontologiza la relación heterosexual, rechazando cualquier otro tipo de relación como anormal. El amor verdadero se realiza entre seres que son meta-física, biológica y antropológicamente “dis-tintos” (Dussel, 1977, p. 56). Esta concepción, al desconocer las distinciones sociales y culturales que operan en la formación de la identidad genérica, reproduce el modelo patriarcal de la sexualidad orientada al esquema de la penetración fálica. Al seguir a su maestro Levinas, Dussel no se desprende del *eterno femenino*, enmascarando las relaciones solidarias entre opresión de género y económicas. Tampoco permite pensar otra forma de amor ni de erotismo por fuera de la

que se establece entre lo femenino y lo masculino. Ignora la perspectiva crítica de la producción de género en el contexto histórico y situado, y universaliza un modelo heterosexual impuesto a medida de la expansión capitalista. La presunción del género binario como condición antropológica que atraviesa todas las culturas y todas las épocas es, sin embargo –y en esto vale insistir–, una particularización extendida. Estas falencias constituyen serias limitaciones para el desarrollo de una política y una ética liberadoras.

Conviene recordar, en este punto, los aportes de la teoría feminista latinoamericana que han planteado diversas críticas a esta naturalización de la producción contingente de la subjetividad sexuada y del género. Principalmente quiero traer a colación el trabajo de María Lugones, quien desarrolló la “colonialidad del género” (2008). Se trata de una minuciosa crítica a la naturalización del dimorfismo de género, de la heterosexualidad, de un modelo de pareja históricamente contingente y europeo impuesto, pero que asume Quijano en su trabajo sobre la colonialidad del poder. Mientras que el autor plantea que la raza es un criterio clasificador de la humanidad, ignora que el género opera como otra variable clasificatoria de opresión deshumanizadora. La concepción del género moderna y colonial deja invisibilizadas las situaciones de aquellas mujeres negras o no blancas en el modelo de la colonialidad del poder. Quijano desarrolla cómo la categoría de *raza* fue y es el criterio para reservar el trabajo asalariado a una parte de la humanidad, reduciendo a la otra parte a la esclavitud o a la servidumbre. Al decir “mujer” se selecciona el término privilegiado, es decir, a las mujeres blancas cuya experiencia y posición de poder es diferente a la de la mujer negra, india o mestiza, aun cuando todas puedan compartir la opresión de la organización patriarcal. La colonialidad de género conlleva una restricción para entender todo lo que comporta el ejercicio del poder victimizador, y el vínculo asimétrico que se establece al considerar a los seres humanos encarnados en

cuerpos femeninos como máquinas reproductoras; al mismo tiempo que se le niega a esta agencia su pertenencia al mundo del trabajo o la retribución al cuidado. Al contrario, se la romantiza como “servicio”. Se desdibuja el problema de su exclusión de la ciudadanía, la cual redundaría en sobreexplotación como burro de carga o cuidadora de mayores, niñas y niños, con experiencias diferentes según se trate de una mujer esclava o segregada o de otra que no lo es, pero que sufre –diferencialmente– la misma violencia patriarcal de blancos como de otros esclavos o segregados. Limitar la opresión de género al acceso carnal, como si las relaciones de género sólo tuvieran consecuencias en relación a la sexualidad y sus productos, limita los modos de entender la discriminación y victimización de las mujeres (Lugones, 2008, pp. 70/78/85). Esta resistente concepción colonizada de las relaciones sexo-genéricas atraviesa varias disciplinas hasta hoy.

Otros aportes feministas permiten considerar la posibilidad, en la conquista y en la colonialidad, del “entronque de patriarcados” –la síntesis entre patriarcados existentes en las culturas prehispánicas y la imposición brutal del patriarcado europeo– que, por ejemplo, ha rastreado en su diálogo intercultural con mujeres y feministas indígenas la filósofa Francesca Gargallo (2015). Como puede apreciarse, las mujeres son tematizadas, no escuchadas, dichas, explicadas por otros, acalladas en el testimonio de su propia experiencia y en su tematización.

En la *Ética de la Liberación* del 98, donde Dussel se refiere a las víctimas históricas como punto de partida de la reflexión, las mujeres somos consideradas sólo en la relación erótica o, a lo sumo, como un movimiento social más. En términos dusselianos, en realidad somos *víctimas* en el sentido de explotadas, materialmente *oprimidas*, y en tanto ausentes en la discusión de aquello que nos concierne, nuestras voces son *inaudibles* (Godoy, 2017).

Palabras finales

La consideración de las mujeres como víctimas desde una erótica heterosexista y totalizante no permite, por ejemplo, explicar las violencias contra las mujeres en el marco de las violencias políticas genocidas que nos han asolado (Godoy, 2015). Los aportes feministas situados con la herramienta de la interseccionalidad sí arrojan claves de comprensión de violencias de género solidarias con disciplinamientos sociales que se imbrican mutuamente. Además, son abordados a partir de las experiencias concretas de sujetos/as/es corporizados/as/es racializados/as/es, contruidos/as/es como no-mujeres, no-sujetos y, por ende, exterminables. El mito de “lo femenino” no solamente es insatisfactorio, sino que su adopción y reproducción acrítica es victimizadora y sustituye nuestra propia conceptualización de lo que nos sucede como víctimas, para negar el sistema que nos niega en nuestra humanidad y contribuir a los proyectos de liberación posibles.

Para terminar, celebramos los caminos que Dussel nos ha dejado, y éstos son muchos. Desde la exterioridad del discurso androcéntrico las mujeres y otros/as/es no ubicados/as/es en la posición de privilegio podemos interpelar el monólogo masculinista de la filosofía, así como los límites a lo que podemos demandar como político, rebasando las caprichosas fronteras de lo privado/público. Articulando demandas con otras luchas por la liberación, irrumpimos como nuevos sujetos políticos en esas plazas, calles y espacios reservados al privilegio de género, como la academia y la investigación “seria”. No es casual que la reformulación de lo que entendemos por sexualidad desde la educación sexual integral, que traspasa la teleología de la reproducción y el heterosexismo, sea un blanco privilegiado de los discursos y políticas neoliberales que actualmente están minando la democracia ganando elecciones. Tampoco que la angustia del lugar, sino perdido, al menos, cuestionado

como pocas veces, de privilegio masculino, se transmute en odio y violencia cuando la marea verde inunda las calles y cuando otras masculinidades y géneros abren horizontes de experiencia y proliferan arreglos familiares alternativos.

Referencias bibliográficas

- Arpini, Adriana (2019). Mujer y Filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969-1979). *La Revista de Filosofía Latinoamericana. Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 21, pp. 1-34.
- De Beauvoir, Simone (2015). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Dussel, Enrique (1973). Metafísica de la Femeidad. La Mujer: Ser Oprimido. En E. Dussel (Ed.), *América Latina Dependencia y Liberación* (pp. 90-107). Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la pedagógica*. México: Edicol
- Dussel, Enrique (1980). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Dussel, Enrique (1987). *Filosofía de la Liberación*. México: AFYL.
- Dussel, Enrique (1990). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Gargallo, Francesca (2015). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.
- Godoy, Daniela (2015). ¿Siempre víctimas? Violencia de género y dictadura. Ponencia presentada en el XVII Congreso Nacional de Filosofía. Santa Fe: UNL-AFRA.

- Godoy, Daniela (2017). Alteridad, diferencia y exterioridad en la filosofía latinoamericana desde una perspectiva feminista. *Cuadernos del CEL* 3, pp. 60-75.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa* 9, pp.73-101.
- Palacio, Marta (2008). *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*. Córdoba: EDUCC.
- Zalaquett Aquea, Cherie (2017). El sesgo masculinista en Enrique Dussel y los pensadores descoloniales latinoamericanos. En A. Ibarra Peña y C. Valdés Norambuena (Comps.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas* (pp. 125-152). Santiago de Chile: UCSH.
- Zapata, Martha (1997). Filosofía de la liberación y liberación de la mujer. La relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel. *Debate Feminista* 16, pp. 69-97.

Vigencia de la pedagógica de Enrique Dussel ante el déficit educativo de nuestra crisis

DANIEL BERISSO

Introducción

Entendiendo la pedagogía como una filosofía de la enseñanza, y de cara a los desafíos educativos de nuestra realidad social y política, es oportuno distinguir una doble problemática en lo que se refiere al legado de Dussel. Por un lado está el autor y su particular filosofía de la enseñanza, y por el otro está el tema de la enseñanza de propuestas situadas y contrahegemónicas como la que presenta el maestro Dussel. De este modo, podemos atender a lo que el filósofo mendocino plantea acerca de la educación y, además, reflexionar acerca de cómo se enseña a dicho autor y qué lugar ocupa la Filosofía de la Liberación en los programas y protocolos de estudio vigentes. A esta última cuestión cabe agregarle un comentario en lo que hace a la definición del “déficit educativo de nuestra crisis”. La tradición filosófica nos enseña a distinguir dos dimensiones de la vida humana que se destacan principalmente en la educación. Una de ellas es la dirección instrumental, que busca lo que resulta estratégicamente más útil. La otra es la preocupación hermenéutica, que apuesta a la profundidad de nuestros discursos y elecciones. Si la primera atiende –entre otras cosas– a la profesionalización, y la segunda, al sentido de la existencia humana y su proyección política, hoy, en la Argentina, asistimos a una doble manifestación de malestar: por un lado, a una crisis de utilidad, por el otro, a una crisis de sentido. La primera se expresa en angustiosos interrogantes, tales como: ¿para qué

me sirve lo que estudié, si no hay incentivos ni campo de aplicación para la carrera que elegí, o en cualquier momento cierran el lugar donde trabajo? O bien: ¿Podré profesionalizarme en un país donde la educación tiende a privatizarse y el acceso a las carreras a volverse cada vez más restrictivo? La crisis de sentido, a su vez, se traduce en una pérdida que hasta puede pasar desapercibida por el efecto mismo del vaciamiento ideológico. Se trata de la disolución, en el imaginario educativo y popular en general, del profundo vínculo existente entre educación y liberación. ¿Qué sentido puede augurarse a esta dupla (educación-liberación) en una sociedad donde progresa la inteligencia artificial, en el interior de la memoria de las máquinas, mientras retrocede la inteligencia vital de los actores o electores políticos y se cuestionan los valores más hondos de la memoria histórica? ¿Qué atención puede reclamar, ante el auge de inclusiones meramente gramaticales, frente a una sobredosis de exclusión, de cerramiento de puertas, o frente a la apoteosis de la manipulación jurídica y el desprecio a la otredad en el nivel de los hechos?

La pedagógica interpelante del presente

Hay una prédica convertida en estandarte de los sectores neoliberales, basada en la consideración de que la transmisión de contenidos liberadores, o culturalmente resistentes desde la alteridad o la contextualidad, constituye una suerte de “adoctrinamiento”. Siguiendo esta tendencia, el ofrecimiento de una tradición filosófica encaminada a “la liberación” o la “situacionalidad” de los saberes universales permanece –ya que existe y hay que tolerarla– como contenido de nula presencia en los tramos de formación básica, reservándose su exposición al área de la especialización. Funciona así, dado que, en dicha esfera, el carácter de la persona ya está formado y la temática luce distante y

domesticada, como una elección de estricta vocación académica. Hay un solapado desprecio, y un justificado temor ante ciertas temáticas, que no consiste en prohibirlas o excluirlas del todo, sino que hasta parecería expresarse en la asignación de puestos decorosos en los programas de estudio: problemas especiales, especialización, postgrado, postítulo, o algún espacio de cátedra perdido entre ofertas posmodernas y (neo)liberales.

De todos modos, en épocas aún más restrictivas que el presente para la enseñanza formal de la Filosofía de la Liberación –los años setenta, por ejemplo– el concepto de liberación estaba más vivo en la conciencia popular. Hoy se intuye que la categoría “liberación” ha perdido vigor, habiendo ganado aprecio en la conciencia de las masas, y sobre todo en el imaginario juvenil, el significante “libertad”. Si se apela al amargo recuerdo de adjetivos tales como “libertadora”¹ para aludir a arremetidas ferozmente antipopulares, puede reflexionarse acerca de la diametral oposición histórica e ideológica entre dos conceptos de la misma raíz: “libertad” y “liberación”. Por otra parte, puede considerarse cómo el *statu quo* neoliberal trata de disimular el carácter ideológico del término “libertad”, bajo la apariencia de que no reviste un objetivo partidista o de adoc-trinamiento. En educación, la adopción acrítica del signifi-cante “libertad” conduce a la exaltación de la meritocracia y el profesionalismo: la supuesta ganancia del estudioso emprendedor en una carrera “libre” de talentos, que oculta el favoritismo por el orden y los beneficiarios del capitalismo existente. Más allá de esto, ¿qué es lo que ha influido en la decadencia del vínculo “educación-liberación”, y más aún en nuestro presente, cuando la Filosofía de la liberación ha adquirido mayor reputación y dignidad, aunque más no sea, en los cenáculos especializados del mundo académico?

¹ Recuérdese que “Revolución libertadora” fue el nombre con el que se auto-denominó la dictadura cívico-militar que derrocó al gobierno de Juan Domingo Perón en 1955.

Difícil responder al interrogante planteado sin adentrarse en múltiples factores de desconfianza y frustración, como resultado de políticas propias de un populismo apático y regresivo. No obstante, ante toda crisis profunda, no solo instrumental sino también de sentido, considero que no podemos ampararnos en la total falta de méritos del campo educativo, así como tampoco entregarnos de lleno a lo que no deja de ser una evidencia, según reza el famoso eslogan: “¡es la economía!”. Vayamos pues a una revisión de ciertos núcleos de la *Pedagógica* de Enrique Dussel, que siguen arrojando luz sobre la añeja reproducción de nuestra realidad colonial de cada día y pueden ayudar, al menos, a bosquejar el espíritu de una posible militancia educativa de cara al futuro.

En 1977, ya en el marco de su exilio en México, Dussel presenta la “pedagógica” como un tomo de su primera ética –*Para una ética de la liberación latinoamericana*– cuya redacción se inicia en 1973. La articulación planteada en dicho proyecto delata la convicción dussealiana de que la ética, la educación y la política constituyen un *continuum* peligroso que, por lo tanto, todo sistema de dominación tiende a desarmar. Esta afinidad se traduce en el neologismo “pedagógica” que pasa de ser adjetivo a sustantivo y, sin embargo, como afirma Mabel Belocchio (2012, p. 3), “[...] admite ser leído como un adjetivo [sustantivado] que modifica el sustantivo ‘ética’”, es decir, tiende a hacernos pensar en una “ética pedagógica”. De este modo, se contribuye con dicho término a militar en contra de la pedagogía oficial, educacionista, magisterial, esto es, afín al separatismo de las áreas académicas y divorciada así de la reflexión filosófica y de la praxis liberadora.

En palabras de Dussel, la pedagógica tendrá: “[...] la particularidad de ser el punto de convergencia y pasaje mutuo de la erótica a la política” (Dussel, 1977, p. 123). Háganse a un lado las connotaciones de época que puede

encerrar la caracterización de “lo erótico”, y que Dussel ha corregido a lo largo del tiempo², para fijar la atención en la situación de la pedagógica en la intersección entre una y otra esfera. Puede interpretarse que hay dos factores que articulan el espacio de la vida erótica con el de la vida política. El primero debería hallarse en la comunidad de los distintos deseos, en un polo que represente un “bloque social de oprimidos” –el pueblo– en contra de la fragmentación de la subjetividad que promueve el culto identitario posmoderno. El otro factor debería ser el patriotismo de las clases dirigentes, puesto al servicio de dichos afectos populares; en contra de las corporaciones que aspiran al poder jurídico-político, que siembran el odio a través de los medios y alientan la dispersión del *eros* colectivo. En una sociedad como la de la Argentina actual donde predominan la diáspora micropolítica de la subjetividad y la ausencia de patriotismo en los sectores dirigenciales, es natural que la relación entre el *eros* y la política se halle fracturada y eso repercute en la crisis de dicho núcleo pedagógico. Ha bajado el precio del significante “liberación” y más que nada se emplea –entre oscurantismos economicistas– para aludir a la “liberación de precios”.

Si se ensaya una interpretación de los símbolos, más que una crispada fijación en aspectos empíricos, podrá evitarse la reducción del tema a molestas expresiones sexistas que, no obstante, podrían ser verificadas en ciertos planteos del autor (Zalaquett, 2016). Tampoco habría que someter a la vara de la corrección psicoanalítica las creativas construcciones metafóricas que realiza Dussel a partir del complejo de Edipo. De este modo, y asumiendo dichas salvedades, puede recuperarse la idea de la *imago patris* (imagen del padre) como representación del “poder”, o de la Ley, frente a la madre como deseo, en palabras de Dussel: “El padre

² Con respecto a la evolución del pensamiento de Dussel en temas referidos al género o la sexualidad, desde su primera ética a la segunda de 1998, puede consultarse el texto de Zalaquett Aquea (2016).

como Estado se opone a la madre como cultura” (Dussel, 1977, p. 125).

La oposición Estado-cultura adopta, según la óptica del autor, una configuración especial en el espacio histórico de América Latina. La filialidad americana porta ese símbolo con la sobrecarga trágica de un despojo original. Dussel recurre, para expresar este particular destino, a la simbólica desarrollada por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1973). El latinoamericano es “hijo de Malinche”, la india que traiciona su cultura, y de Hernán Cortés, “el padre de la conquista y el Estado dependiente”. Ya de por sí, es hijo de una “negación de la cultura”, bajo el estigma de una madre conquistada y violada, previo crimen del padre natural. De esta manera, la pedagogía derivada de la conquista se manifiesta también como “filicidio”, en el sentido de la Ley que al negar la cultura ahoga con ello todo impulso original, todo auténtico deseo. De ahí que el lazo erótico-pedagógico arrastre la maldición de sus tortuosos pasos iniciales: la dominación pedagógica, el adoctrinamiento o la “aculturación” que los europeos produjeron en la conciencia americana (1977, p. 125). Marcada por la humillación de esos orígenes, según Dussel, la rebelión latinoamericana no es otra que la que se eleva desde el símbolo del “hijo”, es decir, “la alteridad”, frente a las gerontocracias y las burocracias de la sociedad opulenta (1977, p. 132)³.

La negación de “la razón del otro” evoluciona, se transfigura. Va desde la explícita sumisión a la autoridad colonial, propia del mundo feudal-rural, a una renovada modalidad de negación que exhibe orgullosa el barniz de la Modernidad. Para Dussel se trata de la “nueva cultura burguesa”, de la cual el *Emile* de Jean-Jacques Rousseau es el ejemplo más saliente (1977, p. 133). Una vez más, la razón del *otro* es aquella que hay que negar, *prima facie*, como si el enmudecimiento de la palabra presente (*mythos*) contribuyera a

³ Dussel pone como ejemplo la matanza de Tlatelolco (México, 1968) o la Dictadura Militar en la Argentina de los años setenta.

la siembra del *lógos* futuro. Por lo tanto, se construye, bajo la ideológica apariencia del “descubrimiento”, un discípulo como “ente orfanal” (sin cultura), manipulado sutilmente por el maestro para ser ciudadano y profesional de un orden –en definitiva– burgués (1977, p. 133). La construcción del ciudadano de bien (el buen burgués) está montada sobre lo que Dussel denomina “alienación pedagógica” (2011, p. 148). La disociación se prevé como proceso en el cual el hijo niega su “alteridad” como cultura, aceptando las imposiciones imperialistas e identificándose con el “Padre-Estado” liberal (1977, p. 136).

La identificación con el “Padre Estado liberal”, y la negación de la alteridad como cultura, hoy resplandece en una glorificación pseudo-anarquista de la libertad, en contra de las funciones sociales del Estado, a través de un discurso que no disimula el enamoramiento con los poderes estatales más represivos. Dussel lo anticipa con todas las letras, como viejo conocedor de esos recursos discursivos: “Esta represión, es evidente, se efectuará siempre en nombre de la libertad y con los mejores métodos pedagógicos” (2011, p. 148). Como el Estado Nación liberal necesita de técnicos y profesionales liberales, el consecuente desarrollismo de las oleadas modernizadoras ha sido siempre funcional a la razón “profesionalista” y/o a la lógica gerencial del Estado burgués. De lo afirmado se extrae que entidades aparentemente contrapuestas a la sociedad de consumo, como la escuela, la cultura o la academia, puestas al servicio de la lógica funcionalista, entonan perfectamente con la manipulación de los medios de comunicación y de las redes sociales. Así lo entiende Dussel cuando dice que la “ontología pedagógica” (que disuelve al “otro” en “lo mismo”) “[...] no enseña sólo por las escuelas [...] sino que lo hace sutil e ideológicamente por medio de la comunicación masiva” (1977, p. 143).

Según Dussel –en coincidencia con Paulo Freire– el acto de educar no consiste en “depositar” en el “hijo-discípulo” un valor, con la expectativa de recoger los frutos

de su rentabilidad. No se empeña en el desarrollo exclusivo del otro hacia adentro del sistema, sin velar por la potenciación de su exterioridad resistente. La educación, lejos de ser recaudadora de las rentas de la mismidad, es guardiana de los derechos de la alteridad. Pues el auténtico maestro sabe que toda niñez va “más allá” de su ser, que trasciende el proyecto de sus progenitores: “[...] no puede responder jamás con la misma moneda” (1977, p. 149). Sin embargo, lejos de esta orientación alterativa, y por ende crítica, suele privilegiarse un criterio meritocrático de “excelencia”, ahora basado en la frenética devaluación de lo ya alcanzado, a cambio de las diversificadas promesas del postítulo y la hiperprofesionalización. Difícil creer que los años transcurridos hayan decretado el envejecimiento de estos escritos de fines de la década del setenta. Sobre todo, si se comparan las tendencias educativas “globales” con el cuadro trazado por Dussel en esos años: “[...] Ellas son el remate de la profesionalización funcionalista del educando en una sociedad que va hacia el consumo, la dependencia neocolonial y el aprendizaje de la cultura imperial a través de sus grupos nacionales oligárquicos” (1977, p. 162).

Sin embargo, “la razón del otro” no se libera sin combate. Quien educa no debe dejar de lado “la precisión, la exigencia, la disciplina”, y debe luchar con celo siempre renovado contra lo peor que él visualiza en el interior del discípulo: “[...] la introyección del sistema en aquello que vive negativamente como opresión, pero que en realidad es deseo de dominar con los que dominan” (1977, p. 192).

Como puede observarse, semejante transmisión no se traduce en un frío conjunto de preceptos, incapaces de enfrentarnos con aquello que secretamente nos encadena. Es por eso que un auténtico proceso educativo debería contrarrestar la desmedida ambición jerárquica, alimentando el deseo de exterioridad, en el marco de una permanente unidad “creativo-innovadora” del docente con sus estudiantes (1977, p. 192). El resultado será la alteración virtuosa de lo “ya sabido”, legitimado o instituido. El juego subraya el

carácter intersubjetivo de la educación, sacudiendo paternalismos y revalidando permanentemente el derecho a aprender y a enseñar. La dialéctica establecida en el interior de la práctica educativa no tendrá una “síntesis” englobadora o conclusiva, dado que la novedad del *otro* no retornará nunca al “para sí” del educador. No se enseña para reabsorber al alumno en la temporalidad del sujeto enseñante sino aspirando –en palabras de Lévinas– a un “[...] futuro que se sitúa más allá de aquello que me acontece, más allá de aquello que está por-venir para un yo” (2002, p. 202).

Palabras finales

El hecho de que los planteos de Dussel y Levinas suenen como un eco nostálgico, a veces, hasta difícil de comprender o interpretar, es un claro indicio de nuestra crisis. Y podemos ilustrar, al menos, una parte de la presente alienación pedagógica, con un recurso a la paradoja cuyos indicios bien pueden suscitar una razonable indignación. De este modo, es tristemente llamativo que el vasallaje se confunda con la herejía y las perimidadas recetas de las gerontocracias sean celebradas como hallazgos inéditos, al compás de fanfarrias juveniles. A su vez, se ha vuelto común que personas racializadas festejen el racismo de los blancos y que los pobres confíen en curar el mal del hambre con más hambre. Es de esperar que alguna chance, una nueva oportunidad de quienes se consideran de izquierdas o progresistas, pueda aunar fuerzas en una dirección que pondere la educación más allá de las razones –muy atendibles, desde ya– de los números y del presupuesto. Puede que alguna vez se termine de incorporar la ESI a los programas escolares, y no solo la ESI. Es de esperar que también enfoques filosóficos, perspectivas humanísticas y liberadoras que estimulen el pensamiento crítico, se sumen a la agenda de los estudios básicos en todos los niveles. Nadie niega el carácter formativo de las ciencias

duras, pero, si se las deja solas, en este mundo de infodemia y anemia reflexiva, son política y socialmente demasiado blandas. En fin, muchos diagnósticos de los aquí vertidos podrían abonar la tesis de que la *Pedagógica* ha pasado a la historia. Sin embargo, la relevancia de la ética o de la educación suele ser contrafáctica. Pueden éstas considerarse más urgentes en honor a la necesidad de aquello que debería ser, frente a lo que se ha impuesto como real por la fuerza de los hechos. La pedagógica de Dussel corre a contramano de la facticidad actual, y es precisamente esa desconexión el factor que confirma su vigencia.

Referencias bibliográficas

- Bellocchio, Mabel (2012). *La Pedagogía como praxis de liberación en la filosofía de Enrique Dussel*. Tesis Doctoral (inérita), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Berisso, Daniel (2015). *¿Qué clase de dar es el dar clase?* Buenos Aires: Antropofagia.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía Ética Latinoamericana. De la Erótica a la Pedagogía de la Liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Paz, Octavio (1973). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zalaquett Aquea, Cherie (2016). El sesgo masculinista en Enrique Dussel y los pensadores descoloniales latinoamericanos. En A. Ibarra Peña y C. Valdés Norambuena (Comps.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas* (pp. 125-152). Santiago de Chile: UCSH.

Pensando en el Otro como otro en Enrique Dussel

Hacia una filosofía pedagógica

ANDREA DÍAZ GENIS

El Otro como otro

Si hay un tema que siempre me ha parecido importante es el tema de la alteridad principalmente cómo vincularnos con esta idea en tanto latinoamericanos. Es obvio que tiene una profusa construcción en la filosofía europea, pero también desde la filosofía latinoamericana, y si hay un filósofo que ha construido su propia filosofía desde ese concepto central es Dussel, filósofo latinoamericano, argentino radicado en México, al que la Universidad de Buenos Aires, con todo el merecimiento, rinde homenaje. Como filósofa de la educación, también me interesa llegar a un concepto de alteridad desde un punto de vista educativo, cuestión a la que me voy a referir brevemente al final del artículo. Este escrito tiene la pretensión de presentar una idea y de pensar a partir de ella¹, dejamos para otra instancia más oportuna una crítica más profunda sobre este concepto. Y si hay un filósofo que reflexiona desde un saber situado y que pretende hacer una filosofía propia que dé cuenta de nuestro contexto y de nuestra situación a partir del proceso de colonización

¹ Se toma como base el texto: "El Otro como otro desde una perspectiva latinoamericana", incluido en mi obra *La Construcción de la Identidad en América Latina, una aproximación hermenéutica* (Díaz Genis, 2004). Implica la reescritura y actualización del texto mencionado, añadiendo otras lecturas y miradas.

européa, ese es Dussel. Podríamos nombrarlo con toda propiedad como un filósofo de la alteridad a partir de una base ontológica, pero también histórica-concreta y desde un encuentro cara a cara con el Otro.

Esa filosofía situada desde la que parte Dussel no está exenta de referencias al saber europeo, es más se construye en diálogo y superación del mismo y supone un rescate, frente a la tradición griega, de la tradición judeo-cristiana. Esto distingue bastante a este filósofo de otros filósofos latinoamericanos. Tomar la concepción dusseliana del Otro con mayúsculas tiene la ventaja, que el que se toma como otro, no es simplemente el Otro levinasiano (filósofo judío del que parte en su concepto de Otredad), sino como otro desde un contexto latinoamericano. Se trata entonces de otro latinoamericano frente a la totalidad europea, o de otro, como oprimido y excluido frente a la totalidad dominante. Si bien la idea del Otro en Dussel tiene su origen en Levinas, se puede decir que el Otro en la clave metafísica levinasiana, se transforma, en Dussel, en el Otro con un doble nivel de aproximación: en un nivel trascendental, es el Otro metafísico, exterior a toda comunidad y ontología; más en un nivel concreto, histórico, como el Otro oprimido, afectado excluido (*principium exclusionis*). Levinas habla de lo absolutamente Otro, Dussel habla del Otro, o la Otra como otro, es decir “como misterio, como mundo dis-tinto”. Comporta un aspecto que no lo hace absolutamente Otro y que le permite un puente de comunicación con el “filósofo de la liberación”. El Otro como otro en el nivel trascendental es el nuevo otro, o sea, el sujeto autónomo susceptible de disenso. Ese reconocimiento del Otro como otro ocurre tanto a nivel trascendental, metafísico (pre-discursivo), como en el nivel fáctico por parte del/de la filósofo/a de la liberación. Por otro lado, Levinas está pensando al Otro solo en el nivel metafísico; Dussel sin embargo, también lo piensa desde el *ethos* concreto como indio, africano, asiático o como el latinoamericano frente a la realidad europea. Siempre ese Otro, en el caso de Dussel es el que puede ser

entrevisto por el filósofo de la liberación, el que se pone en relación con él, aunque esa existencia preexiste a esa mirada o relación. El filósofo y la filósofa de la liberación es quien está comprometido y comprometida con una ética de la liberación, el Otro es principalmente el excluido (pobre, mujer, pueblo originario, etc.). A la totalidad, que como tal es dominante, le es inherente la negación del Otro, sobre todo como otro independiente, autónomo, no dominado. El Otro constituye una amenaza para la seguridad y el dominio de la “totalidad”. En definitiva, es el diferente que amenaza con ser distinto y subvertir el orden dado. Concretamente en la historia y en Latinoamérica, el Otro es el pobre, el indio, la mujer, etc. Ese Otro es visto desde la totalidad dominante como diferente, es decir, como lo no-Mismo, susceptible de ser asimilado/subsumido en la totalidad. La dialéctica hegeliana es un ejemplo paradigmático de este movimiento. La perspectiva del filósofo de la liberación (Dussel) muestra la posibilidad de reconocer al Otro como exterioridad (ideal y fácticamente): “[...] El Otro se manifiesta por el rostro como el exterior al horizonte ontológico: más allá de la Totalidad establecida, instaurada, institucionalizada ‘de derecho’” (Dussel, 1987, p. 59).

Desde esta perspectiva el Otro aparece como distinto, como la verdadera novedad, capaz de subvertir la totalidad cerrada de la dominación². ¿Qué es esa totalidad dominante de la que habla Dussel? En un texto más cercano en el tiempo, el autor la asimila con la mismidad (2020c, p. 36). Es desde las ruinas de la mismidad como totalidad dominante desde donde surgirá la posibilidad para una Filosofía Latinoamericana. Una filosofía que se reconoce en el rostro del Otro que nunca llegó a ser respetado como otro

² Da que pensar la crítica que Ofelia Schutte le hace a Dussel, quien plantea un cuestionamiento a un dualismo creado de la “Totalidad y el Otro”, donde la totalidad es lo dominante y lo malo, y la otredad la posibilidad de liberación y lo bueno. El Otro sería una nueva totalidad, un nuevo absoluto. No hay forma de encontrarnos con esta otredad no contaminada (Schutte, 1993).

(el indígena, el afroamericano). Esa mismidad es dominante precisamente porque se reconoce como la mismidad-totalidad frente a la alteridad. Ese término rostro es tomado por Dussel del hebreo *pním*, lo que en griego sería *prósopon*, persona, pero estrictamente mejor rostro o cara. La pregunta que el Otro me permite hacer es: ¿quién eres? Para luego seguir preguntando pues el Otro es misterio. Mas ese misterio debe ser revelado por el Otro, si no nunca lo sabré, es uno de los elementos que están en juego en el diálogo con el Otro, dado que el filósofo no habla por el Otro, sino que se deja interpelar por él. Solo si no cosifica al Otro, si se permite estar frente a su libertad cara a cara, este se le revela como otro. Solo a partir de la confianza puede darse ese encuentro con el Otro como otro. Ese cara a cara en Dussel es la más original e importante de las experiencias. Esa palabra del Otro es interpelante desde su exterioridad, esa interpelación está dada porque el otro, precisamente, irrumpe desde la exterioridad. Si la totalidad es la civilización, la barbarie entonces es lo que está más allá de esa totalidad.

Solo si reconozco al Otro como otro más allá de mi mundo puedo reconocerlo como es, y reconocer a su vez el límite de mi mundo. Aunque no sepa nada de él, le respeto a través de un acto de confianza y amor. “Amor de justicia”, este es un amor que va más allá de la mismidad y de mi totalidad. Es en ese “amor justicia”, donde Dussel tiene instaurada una esperanza en la transformación del sistema de dominación, porque el Otro es la novedad. Solo a partir del Otro se puede conformar la nueva totalidad éticamente justa. Para que se conforme esta nueva totalidad debe mediar una praxis liberadora. Allí comienza a ser relevante el trabajo del filósofo/liberador, que acompaña este proceso que implica una pedagógica, de la que hablaremos luego.

El filósofo pensará el camino que se abrirá al otro, luego el político inspirado en la filosofía de la liberación contribuirá a construir una especie de Transmodernidad, algo más allá de una Modernidad europea dominante, que

permitirá nada menos que un diálogo entre iguales y desde diversos mundos (el último Dussel habla también de interculturalidad). Para ello deberá existir una praxis como método con contenido liberador, que implicará un pasaje desde la interpelación del Otro –a través de una palabra creída aunque aún confusa– hacia una palabra adecuadamente interpretada.

La palabra del Otro es un misterio en mi mundo, pues no son estas palabras un hecho en mi mundo, son inexpressables en los términos de las palabras y de las experiencias de mi mundo. De lo que no se puede hablar mejor callarse, dice Dussel parafraseando al Ludwig Wittgenstein del *Tractatus*. Del paso del misterio a la comprensión hay un trabajo desde la filosofía y la pedagógica de la liberación. Lo que primero hay que tener claro es que no se puede hacer una traducción de la alteridad a la mismidad. Tampoco es posible una comunicación si es lo absolutamente Otro. Debe haber un puente entre la mismidad y la alteridad que no implica subsumir una realidad en la otra. La palabra del Otro como otro irrumpe más allá de mi mundo, pero a la vez guarda relación con el interpelado, dado que es una palabra comprensible “inadecuadamente” y “confusa”. Cuando Dussel habla de la “semejanza”, no quiere decir que haya algún aspecto mundano en la otredad del Otro, sino que se trata de una semejanza, jamás de una identidad o sinonimia. Lo común entre el interpelado y el interpelante es un elemento ético. El filósofo se juega por una palabra oída, en la que cree, aunque no comprende, participa en una confianza por una palabra aún confusa que exige justicia y que pide tener que ser dada por verdadera. Se apuesta por la palabra del Otro porque se cree en el Otro y porque esa palabra exige justicia. Esa palabra permite pasar de un proyecto ontológico pasado a un proyecto de liberación que permitirá conformar una nueva totalidad. Esa nueva totalidad está exenta de la lógica “asesina e inmoral” negadora de alteridad. Una nueva totalidad que surgirá de un amor al Otro como otro.

El “otro” también es un punto de vista: de la niña y el unicornio a la hibridez latinoamericana

En el contexto de cualquier interacción comunicativa, el otro, ahora con minúscula (pues no estamos pensando sólo en Dussel), no es solo el que veo, o el que se escucha y me interpela, sino también el que me escucha y me interpela. La otredad no es solamente un exterior de una totalidad, sino también un punto de vista y un modo de relación. Pensar de esta manera quizás nos permite comprender un poco más el pensar del propio Dussel. En Dussel, parece ser que el Otro es el que escucha o es escuchado por el filósofo de la liberación desde una postura no dominante. Es el filósofo el que escucha esa voz que dice “tengo hambre”. Pero el filósofo no es el Otro en esta situación, sino que es el que es capaz de dejarse interpelar por la voz del Otro, sin sustituirla, y de comenzar con el Otro una praxis liberadora que conformará una nueva totalidad. La situación de alteridad no es intercambiable, para Dussel, si bien se puede superar la situación del Otro oprimido a través de una praxis liberadora, no se habla, al menos en esta perspectiva, de la alteridad del filósofo de la liberación. Es claro, igualmente, que puede ser desde un *ethos* concreto un otro y no serlo frente a otros contextos o frente a otro tipo de relaciones. Me parece que definir la totalidad dominante frente a una alteridad sustantiva, que define al Otro como otro, reclama pensar esta situación. Es obvio que sería la posición ideal en el contexto de la conquista de América. En el gran desencuentro que hubo entre los conquistadores y los pueblos originarios, allí podemos ver claramente una totalidad dominante frente a una alteridad no reconocida o valorada como tal. Pero esa totalidad dominante hoy forma parte de lo que somos, somos occidentales desde esta periferia dominada, ¿en qué sentido esa alteridad ha permanecido sin modificaciones, inalterada o incontaminada por esa

totalidad dominante? ¿Esto no hace acaso que la alteridad deba ser pensada también como una interioridad en nosotros mismos?³.

Por ejemplo, podemos decir también que si se considera a la Filosofía de la Liberación como una de las expresiones genuinas de la Filosofía Latinoamericana, esta se puede considerar una filosofía marginal y es una otredad con respecto a la totalidad dominante de la filosofía europea, en cuanto a filosofía excluida, o no dominante, o dominada, no en cuanto a los elementos desde los que dialoga para reflexionar, pues cada filosofía implica un diálogo también con la tradición occidental además de un pensar situado. Estos dos elementos se encuentran en Dussel, y él mismo, al crear su Filosofía de la Liberación, dialoga con la filosofía europea, incluso para negarla o superarla a partir del contexto latinoamericano. Es obvio que Dussel dialoga con Hegel, Marx, la filosofía comunicativa de Habermas y Apel (recuerdo los diálogos Norte y Sur que se hicieron entre la filosofía latinoamericana de la liberación y la ética comunicativa de Apel en San Leopoldo, Brasil). Por otra parte, la filosofía dusseliana parte de una reinterpretación de la otredad dada por Levinas y se nutre de un pensamiento que reconocemos de raigambre judeo-cristiana. Una filosofía del sujeto latinoamericano, como bien dijo Arturo Ardao, no es solo latinoamericana como objeto de estudio, sino que es una filosofía que se realiza desde un sujeto latinoamericano (Díaz Genis, 1995). Entonces, ¿cómo entender ese Otro como otro, si no lo planteamos desde situaciones concretas o como un tipo de relación? Se puede dar un intercambio de papeles según los momentos de la interacción comunicativa. Mas para que este juego de totalidad dominante y alteridad exterior se diera, tendríamos que estar hablando siempre de una alteridad que no es simplemente un punto de vista, sino una posición que se da como resultado de una

³ Esta es una de las preguntas centrales que planteo en mi libro (Díaz Genis, 2004).

negación concreta y, por otro lado, para que esa alteridad tenga siempre posibilidad de ser, debe tener en su pensamiento un estatus pre-discursivo y transontológico. De cualquier manera, en diálogo con Dussel, me gustaría pensar también qué hubiese significado pensar la alteridad como punto de vista y desde qué otro punto de vista, podríamos hablar de que somos “otros” los latinoamericanos. Si partimos de Dussel, la perspectiva en la que podemos hablar de que somos otros desde un punto de vista histórico-concreto es a partir de la colonización de América, en tanto otros afectados, excluidos u oprimidos por el Occidente colonizador. Mas a la hora de relacionarnos y reconocernos en las fuentes culturales que nos constituyen, nosotros, tal y como se sostiene en mi libro (Díaz Genis, 2004), somos a la vez que totalidad dominante, alteridad negada y excluida, pues somos resultados de lo uno y de lo otro al interior de nosotros mismos, aunque insistimos con valorar, incluso identificarnos con las fuentes culturales del dominador y negar sistemáticamente las fuentes culturales de los dominados (llámese culturas afrodescendientes, o pueblos originarios, entre otras). En esa construcción de la identidad narrativa y ensayada acerca de lo que somos e “inventamos”, a partir de elementos de la realidad social y cultural, es una identidad que nos define más que por lo que somos, por lo que nos negamos sistemáticamente a ser, una identidad llena de exclusiones e identificada superlativamente con los pueblos dominantes producto de una colonización que no solo es histórica, económica y política, sino también mental y cultural, que se mantiene hasta nuestros días y que está atravesada por la conquista de América⁴. Según mi punto de vista (2004), lo que está claro es que, afectados y excluidos por Occidente, sí, pero totalmente Otros que la realidad dominante, en el sentido cultural e identitario, no. El tema es cómo relacionarse con esta cultura que nos constituye y

⁴ Para comprender y desarrollar esta tesis, ver: Díaz Genis, 2004.

domina, si para entrar en diálogo de igual a igual con ella, o sea para constituirnos y no para destituirnos. Ese Otro, como también lo dice Dussel, forma parte del sistema, pues es un oprimido. Ese Otro que está en la intemperie, que está en un más allá de la totalidad, es decir excluido dentro de un sistema, requiere que el filósofo de la liberación se ponga codo a codo con él para reconocer y superar esa situación de sojuzgamiento desde una posición crítica. En mi libro sobre *La Construcción de la identidad en América Latina* (2004), afirmo que no podríamos, al menos desde el punto de vista de las culturas que nos constituyen, considerarnos como lo “otro” de la cultura occidental dominante, es decir, como lo distinto. Creo, con Néstor García Cancilini, que somos “culturas híbridas” y entendemos híbridas como mezclas de diferentes naturalezas:

Los países latinoamericanos son actualmente el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico, y las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (1990, p. 71).

La hibridez se puede entender, precisamente, como una mezcla entre la mismidad y las alteridades que nos constituyen, donde hay una tendencia, producto de una colonización mantenida hasta nuestros días, a la negación de alteridades y una continua repetición-afirmación de las mismidades constituyentes. Hijos de Cortés y de Malinche, como bien decía Paz en su libro *El Laberinto de la Soledad*. No es nada sencillo mantener esa dualidad de ser hijos del colonizador-violador y de la indígena violada que se fue con el colonizador. Entender esa mezcla de lo mismo y de lo otro en nosotros mismos no es una síntesis que elimine el conflicto y es por demás problemática, y de no fácil resolución. La alteridad reconocida como punto de vista en un diálogo hubiera sido una actitud deseable, sin lugar a dudas, como encuentro entre diferentes culturas, aunque nunca

existió. Pensando este encuentro ideal de un sí mismo con otro, recordaba en mi libro el relato de *Alicia a través del Espejo* de Lewis Carroll donde un Unicornio se encuentra con la niña Alicia:

Allí el Unicornio dice:

-Siempre creí que se trataba de un monstruo fabuloso

-¿Estás viva? Al menos puede hablar-declara solemnemente Haigha.

El unicornio contempla a Alicia con una mirada soñadora que le dijo:

-Habla, niña.

Alicia no puede impedir que los labios se le curvaran en una sonrisa mientras rompía a hablar diciendo:

-¿Sabes una cosa? Yo también creí que los unicornios eran animales fabulosos. ¡Nunca había hablado con uno de verdad!

-Bueno pues ahora que los dos nos *hemos visto* uno al otro –repuso el Unicornio– si tú crees en mí, yo creeré en ti, ¿trato hecho?

-Sí como guste –contestó Alicia (p. 134; cursivas de la autora).

Esta escena mostraría una situación paradigmática de encuentro con el otro absolutamente distinto, que logra superar la extrañeza que es mutua, a partir del logro de creer en la palabra del otro, tener fe o confianza y entablar un diálogo que permita un conocimiento mutuo, que no suponga una dominación de un mundo sobre el otro. Esta otredad aquí se muestra como punto de vista, si el otro como otro se entiende como monstruo fabuloso, es tanto uno con respecto al otro, como el otro con respecto al uno; el otro no es solo el que veo y escucho, sino también el que me ve y escucha. Esa Otredad en Dussel no se entiende como intercambiable, ni como un punto de vista, sino como una posición de uno que se siente interpelada por otro que exige justicia, dado que hay una negación concreta e histórica de su forma de ser y estar en el mundo. Por eso es una Otredad desde un contexto latinoamericano y desde la negación concreta e histórica. Para esta comprensión dusseliana, 1492 se

torna una fecha clave, pues allí se construye la Modernidad europea colonizadora, como la afirmación de una totalidad dominante, a partir de una alteridad negada. En este contexto si la alteridad fuera un punto de vista, este episodio podría haber sido un verdadero encuentro entre culturas, donde tanto el horizonte de uno como el del otro se transformasen a partir de un diálogo de mutuo conocimiento sin dominación. En ese encuentro ideal sin dominadores ni dominados, ante el encuentro del otro distinto, la barrera que se ha de cruzar es la de la desconfianza, como dice Carroll, tanto Alicia como el unicornio deben creer uno en el otro, y el otro es allí un punto de vista, es el que se ve y se escucha y el que es visto y escuchado. En ese encuentro, el otro deja de ser un monstruo fabuloso. Esta creencia en el otro sería el punto de partida de una ética comunicativa ideal, de un encuentro verdadero con otro que se toma como otro, que se respeta, donde se entra en un diálogo que implicará un verdadero encuentro de horizontes. Donde tanto el mundo del uno y del otro saldrán transformados en una nueva totalidad. Si algún día este diálogo se diera, sería en el futuro según Dussel, a partir del encuentro ideal con un otro sin dominación. Esto supone una praxis liberadora, y la intervención de una racionalidad estratégica, un tipo de aprendizaje previo que Dussel llamará una pedagógica, es decir, un tipo de enseñanza y aprendizaje que permita superar la violencia en todos los aspectos de la vida humana. Que permita el reconocimiento del Otro como otro. Este punto lo retomaré más adelante.

La otra posición opuesta frente a esta alteridad es precisamente la del etnocida, la que sucedió realmente a partir de la conquista de América. Al contacto con el otro, entendido como diferente, la cultura dominante se presenta a sí misma como superior con el deber concomitante de civilizar, negando la cultura del otro. Esta es la postura del conquistador simbolizada en Cortés frente al mundo indígena, como figura paradigmática del colonizador. De cualquier manera, esto no implica que no haya una modificación en

el horizonte del otro o en la totalidad dominante del dominador. Claro que esa transformación no se transforma en el sentido de apertura y reconocimiento del otro, sino como negación y asesinato de la alteridad del otro. Así es que 1492 es el momento central que simboliza la construcción de la identidad moderna europea entendida como superior en virtud de la invención y sumisión del otro inferior, incivilizado, que tiene como consecuencia ese genocidio y etnocidio y la construcción de uno como centro en relación con una periferia. Claro está, que ese otro que niega y asesina no se mantiene igual después de la conquista. Puede verse como moderna, y como centro, pero es también genocida. Porque finalmente el espejo que refleja al otro negado, fiel a la realidad que invierte, transforma al negador en asesino. Ese descubrimiento del otro, no se hace sino al precio de la transformación de sí mismo, y ésta debe afectar necesariamente el concepto de humanidad, su idea de “espíritu” y de “desarrollo”, al menos desde un punto de vista ético y crítico. Como bien lo decía Aimé Césaire y recupera Leopoldo Zea, hay que ver también esa imagen invertida en el espejo, y demostrar cómo la colonización también trabaja para *descivilizar* al colonizador y para embrutecerlo (Zea 1995, p. 308). El que coloniza, es decir, el aventurero, el pirata, pero también el sabio y el sacerdote, el poder que mata, asesina, viola, niega; “civiliza”; o sea, se salvajiza y da cuenta de los costos humanos que tiene semejante desarrollo del “espíritu europeo”. Como dice Césaire, y cita Zea, nadie coloniza “inocentemente” ni “impunemente”, toda nación que justifica la fuerza, el genocidio, es una civilización enferma (p. 314).

Finalmente, Latinoamérica se ha visto, consecuencia de esa colonización también que se lleva a la cultura y al plano de las mentalidades, impedida de ver ese rostro del colonizador, asesino, genocida y etnocida. La lectura oficial y dominante de la historia también ha impedido reconocer la alteridad del otro, el valor de los pueblos y culturas originarias. Esa Europa que ha hablado de la conquista del hombre,

del humanismo, ha de reconocerse en esa otra cara que no quiere o no puede reconocer. Ese supuesto universalismo que en realidad es un etnocentrismo genocida, ha justificado en nombre del espíritu sus crímenes y ha legitimado, quitándole humanidad, la esclavitud de una gran porción de la humanidad. Si bien después de la colonización no podemos entendernos desde el punto de vista cultural como lo absolutamente otro o lo distinto de lo occidental, hemos de entendernos también desde estas otras lecturas, y desde esas alteridades negadas o discriminadas, sistemáticamente, de forma no colonizada. Los colonizadores como los colonizados son un mosaico de culturas y, aunque cabe decir, que producto de esa mirada colonizadora, no todas las naturalezas valen por igual. El componente afro e indígena de esa mezcla ha de aparecer en toda su alteridad y esa es la tarea encargada a la Filosofía de la Liberación, realizar ese proceso de encuentro donde se respeta esa alteridad del otro y donde se confía en esta palabra desde una exterioridad que reclama justicia. Es claro que cada identidad, además de ser una construcción que se relata y va cambiando con el tiempo, está llena de alteridades que no se han logrado reconocer o valorar o que directamente se han negado sistemáticamente. Toda construcción de identidad no debería ser el relato unilateral de los que dominan y se pretenden dueños de la historia, porque finalmente son los “triunfadores” los que realizan el relato de una mismidad negadora de las alteridades, cerrada a las diversidades que nos constituyen. Lo dominante no es lo puro, sino lo que pretende ser puro eliminando lo que no reconoce, la alteridad que nos constituye. La afirmación de la diversidad es de por sí revolucionaria, en tanto que esté respaldada por la posibilidad de participación y valoración de los diversos tipos de vida por igual. La afirmación de la hibridez supone ese reconocimiento de las diversas culturas que nos constituyen, un ser y estar siendo latinoamericanos, que pueda asumir una lógica de vida y de resurrección de aquellas voces acalladas que deben aparecer en su esplendor de posibilidades y en

toda su dignidad. Dignidad sistemáticamente negada, cuya tarea de reivindicación y reconocimiento el filósofo, en tanto pedagogo de la liberación, reclama.

La Filosofía de la Liberación requiere su pedagógica

Para Dussel, Europa no puede liberarse por sí misma, para ello precisa reconocer que los latinoamericanos somos parte del desarrollo del espíritu europeo, que aún no ha podido tener tampoco su proceso de liberación de una imagen de sí mismo distorsionada. Esa Europa dominante debe abrirse a los negados y oprimidos. No niega Dussel que para superar a Europa haya que conocer desde adentro el pensamiento europeo; estudiarlo, dialogar con él para superarlo. De cualquier manera, la posición latinoamericana es exterior a la cultura europea, si entendemos que somos los otros negados y oprimidos, colonizados por esta cultura (hoy hablaríamos, con Walter Mignolo y otros, de una colonialidad del ser, del poder y del saber). Ocurre que todo proceso de liberación necesita de una pedagógica. La tarea del maestro, según Dussel, ha sido, desde el imperio de la tradición occidental etnocéntrica, recordar lo “mismo”, reconocerlo y esto es lo característico de la pedagogía dominante. La ontología de la totalidad dominante supone una “pedagógica” que es un recuerdo que instala y cuestiona la mismidad como forma de dominación, afirmación y rechazo de la alteridad. Si pensamos otra vez en el contexto de la colonización, la mismidad colonizadora niega la alteridad de los pueblos originarios de América, civiliza, es decir, mata la alteridad del otro, no la reconoce. De hecho, cuando piensa Dussel en este diálogo futuro ideal con las otras culturas incluyendo la dominante, insiste en criticar la función que podría tener el pensamiento europeo como filosofía pretendidamente “universal” y no situada que oculta los grandes descubrimientos filosóficos de otras tradiciones culturales. En

relación con la filosofía dominante y la Filosofía Latinoamericana, Dussel, ya instalado en el siglo XXI, plantea una especie de agenda posible de diálogos, dado que hay ahora una gran oportunidad de iniciar un diálogo filosófico.

Primero destaca el diálogo Norte-Sur, pues este diálogo daría cuenta justamente del fenómeno del “colonialismo cultural, económico y político” (Dussel, 2020c, p. 25). Ocurre que las propuestas y respuestas filosóficas latinoamericanas con sus problemas, aun no tienen lugar o no son aceptadas en igualdad de posiciones en las comunidades hegemónicas metropolitanas. Luego Dussel resalta la importancia de un diálogo Sur-Sur, donde se deberían proponer los temas urgentes de las tradiciones del Sur de diversos continentes. También propone, en relación con la disputa sobre el origen de la Filosofía, que el modo de enseñar la Historia de la Filosofía debería cambiar, dado que deben aparecer los otros posibles orígenes de la Filosofía en Egipto y Mesopotamia, pero también en Nuestra América. Que se abra la ventana al diálogo entre Oriente y Occidente y que haya, agregado, otras posibles lecturas de Occidente, que haya apertura a la hora de concebir y estudiar las filosofías de América Latina, África, y otras regiones. Para eso, debería haber un entrenamiento y formación de los futuros posibles filósofos/as en estas otras tradiciones filosóficas que poco se conocen.

Por otra parte, la formación de los nuevos filósofos/as debe enseñar a no repetir las filosofías dominantes consensuadas, sí, claro está, comprenderlas para criticarlas y superarlas, pero también para habilitar a los nuevos filósofos/as a elaborar teorías que, en el caso de América Latina, puedan asumir las realidades ético-políticas que den cuenta de la pobreza y la exclusión (tal y como lo hizo la Filosofía de la Liberación).

Asumir la tarea de construir una Transmodernidad, entendida como “un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad” (europea y norteamericana), es una forma de superar la Modernidad europea que impacta en nuestras culturas a través del colonialismo. Esto supone

que debe haber un diálogo constructivo entre la Modernidad europea-norteamericana y aquella alteridad negada que constituye culturas y filosofías ignoradas que deben desarrollar sus propios recursos a partir de una nueva apuesta y formación. Según Dussel, esto dará paso a una filosofía mundial “pluriversa” y por eso mismo “transmoderna”

Conclusiones

La pedagógica deberá presentarnos un maestro liberador, que dentro del movimiento de la liberación de ese Otro como otro, permita reconocer esa alteridad y darse cuenta de que forma parte de una cultura dominadora. Hoy día se diría que hay centros de poder cultural, dado que se reconoce como cultura valiosa solo la de la metrópoli y que se insta a resignarse, a ser comentadores y repetidores de lo mismo, de los saberes producidos en las grandes metrópolis (deberíamos agregar que la colonización del pensamiento tiene, fundamentalmente hoy, raigambre anglosajona y no española). Los maestros son una especie de oligarquía dominada que domina hacia lo interno y que repite los patrones culturales que le imprimió el poder en sus subordinados y subordinadas: los alumnos y las alumnas. Somos, los profesores y las profesoras, “oprimidos-sub-opresores” y por ello damos una enseñanza que no tiene ninguna originalidad y que da cuenta de ese proceso de dominación alienándose en la cultura dominante y desconociendo “lo propio”. Para Dussel: “somos extranjeros en nuestra propia tierra”, estamos alienados y hay un desconocimiento total y una falta de valoración de lo propio. Esa alienación, en la que están envueltos los profesores y las profesoras, así como los maestros y las maestras, aliena a los demás. Es por eso, agregó, que todo proceso de liberación debe poner un acento fundamental en la educación.

Para entrar en un proceso de liberación el/la maestro/a profesor/a debe reconocer esta opresión e invertir la situación de poder, escuchar la voz del Otro, la voz del pueblo oprimido. No se trata tampoco de que el Otro se reconozca desde el punto de partida como otro, pues está envuelto también en un sistema de dominación que le impide verse y reconocerse. La tarea del maestro es precisamente escuchar y también permitir que el otro se escuche y encuentre de esa manera su propia voz sin perder su capacidad crítica. Esa criticidad es el medio que le permitirá forjarse como Otro del sistema dominante. Para esto, el maestro y la maestra de la liberación ha de conocer la cultura de la periferia y del oprimido, ha de permitir que hable y que se hable, sólo ahí podrá comenzar un proceso de liberación. La filosofía dusseliana es pedagógica, fundamentalmente, solo si da lugar a la alteridad del Otro como otro, si habilita que la otredad aflore y se manifieste, pero también que se construya y defienda. El maestro y la maestra del pueblo como liberador y liberadora sólo libera en la medida en que escucha al Otro, liberándose juntos a través del diálogo, el reconocimiento y la interpelación. Solo puede pensar y convertirse en filósofo y filósofa –pedagogo y pedagoga– si esa alteridad del otro le penetra y le conforma, generando un proceso de apertura y por ende, así, la posibilidad de un mundo nuevo.

Referencias bibliográficas

- Carroll, Lewis (1995). *Alicia en el País del Espejo*. Madrid: Alianza.
- Díaz Genis, Andrea (1995). “El pensamiento filosófico latinoamericano”, reportaje. *Brecha* 15, pp. 5-6.
- Díaz Genis, Andrea (2012). Aproximaciones a la violencia y educación desde una perspectiva filosófica. *Ariel. Revista de Filosofía* 11, pp. 39-43.

- Díaz Genis, Andrea (2004). *La construcción de la identidad en América Latina. Una aproximación hermenéutica*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- Dussel, Enrique (1987). *Filosofía ética de la liberación: presupuestos de una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Aurora-Megalópolis.
- Dussel, Enrique (2020a). *Lecciones de la Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Dussel, Enrique (2020b). *El primer debate filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Clacso.
- Dussel, Enrique (2020c). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- Schutte, Ofelia (1993). *Cultural identity and social liberation in Latin American Thought*. New York: SUNY Press.
- Zea, Leopoldo (1995). *Fuente de la Cultura Latinoamericana*. México: FCE.

De la proxemia a la mística

Un recorrido por las ideas estéticas de Enrique Dussel

MARTIN BOLAÑOS

Introducción

Esta contribución propone revisar la evolución de las ideas estéticas de Dussel en diferentes momentos de su obra, para señalar que, en los últimos años, el tema de la estética se intensifica hasta adquirir una centralidad que enriquece la arquitectura entera de su Filosofía de la Liberación. Me refiero a las intuiciones recientes sobre una proto estética o estética natural, según la cual lo bello se constituye como tal aún sin la presencia del ser humano. Como dijo recientemente Dussel, la estética “[...] se inserta en una historia mucho más amplia que la de la humanidad y, por eso, en realidad no es una historia, sino que es un desarrollo” (2020b, p. 24). La hipótesis sugiere un cambio en la constitución del sentido de lo bello, sentido que, en tanto acto de apertura a lo otro (y no solo hacia “el otro” en el sentido del otro humano), sino a la totalidad de la naturaleza en tanto dadora de vida. Esta inflexión, en apariencia modesta, puede abrir el diálogo inter epistémico con otras maneras de pensar los modos de la experiencia. Se propone así un arco de lectura de las reflexiones dusselianas sobre la estética y el arte, que va desde una filosofía de la producción hasta una mística, en la que estas formas renovadas de experiencia estética que sobrepasan el horizonte humano implican la apertura a un diálogo intercultural. El momento que aquí

llamo “cosmopoético” tiene en cuenta una “*estésis*¹ natural” no antropocéntrica y en ese sentido incorpora algunos modos del *sentipensar* amerindio en torno a la sensibilidad y a la creación poética.

Filosofía de la producción. *Tekné* y *póiesis*

En el libro *Filosofía de la Liberación* (1996), el autor proponía una poiética o filosofía de la producción, filosofía que incluía una semiótica. Allí, la poiética se ocupaba “[...] del ente como artefacto, como producto de transformación de la naturaleza en cultura” (p. 151). Con esto se pretendía “[...] superar la reducción filosóficamente frecuente de confundir la poética con la estética” (p. 151). La estética correspondía entonces a la reflexión moderna sobre la producción de las obras humanas consideradas desde el punto de vista del placer y el displacer. Frente a esto, la poiética se adecuaba mejor al sistema abierto de una Filosofía de la Liberación, donde la reflexión por la producción de bienes culturales encuentra el diseño como momento de la disponibilidad hacia la belleza, y no tanto la “obra de arte”, que se construye en torno al discurso moderno colonial.

¹ Tanto la Filosofía de la Liberación como el “giro descolonial” (Mignolo) asumen la distinción entre *áisthesis* (*estésis*) y *aesthetica* (estética). La distinción tiene fundamentos etimológicos, históricos y bibliográficos. En palabras de Katya Mandoki: “[...] habrá de entenderse a la Estética como el estudio de la condición de *estésis*. Entiendo por *estésis* a la sensibilidad o condición de abertura, permeabilidad o porosidad del sujeto al contexto en que está inmerso. Por lo tanto, si no enfocamos a la escala humana, ya no plantearemos como problema fundamental del campo de estudio de la estética a la ‘experiencia estética’, sino a la condición de *estésis* como abertura del sujeto en tanto expuesto a la vida. En suma, lo que nos interesa explorar en ese trabajo no son ya esos momentos privilegiados que se han dado en denominar ‘contemplación estética’, sino a esa condición del ser vivo que consiste en estar abierto al mundo. No hay *estésis* sin vida, ni vida sin *estésis*. Se trata pues, de la condición fundamental de todo ser viviente” (2008).

El diseño, escribía Dussel, incluía a su vez como “momentos integrales” a la tecnología, a la que define como “integración operativa y proyectual de la ciencia” y a la estética, “[...] porque la coherencia formal, en cuanto tal, es la belleza del producto” (p.151). ¿En qué consiste, entonces, esa coherencia formal que hace de fundamento al interés estético de una Filosofía de la Liberación?

La mera ingeniería mecánica, por ejemplo, y el arte genial del artista, quedan integrados en los objetos usados en la proxemia, en la cercanía del hombre-artefacto, cada día. El diseño es reciente, ya que se origina con la revolución industrial; pero es integral, porque reúne todo lo vinculado al trabajo, a la cultura (p.152).

La integración del arte a la vida cotidiana es un recordado eslogan del diseño moderno. Lo mismo que la adaptación de la forma a la función, como nuevo ideal de belleza destinado a eliminar la estética contemplativa derivada de la cultura burguesa. La articulación que Dussel llama “proxemia” da cuenta de la integración hombre-artefacto en las sociedades industrializadas. A la luz de esto, Dussel interpretaba a Aristóteles, ubicando la poética dentro de la trilogía clásica: “[...] el método del logos teórico es demostrativo; el del logos práctico es deliberativo; el del poético, proyectual”, es decir, “[...] un artefacto con coherencia formal, funcional y estética” (p.153).

En el siglo XX el diseño es tan fundamental como modo de acceso estético que se convirtió en el organizador del pensamiento sobre los diferentes modos de la percepción. Por su tensión hacia el futuro, y por su relación con la integración proxémica, el diseño constituye “[...] el momento tecnológico-humano por excelencia” (p.154). “La tecnología es conducida por el diseño” y éste se manifiesta como “[...] la síntesis contemporánea de la antigua *tejné*, hábito o método de la poíesis como tal. Síntesis proyectual, integral, unitaria, de la tecnología y el arte” (p.154). El diseño es presentado, entonces, en el contexto de una superación de

viejas antítesis entre *póiesis* y *tekné*, donde la obra de arte es juzgada desde la integración al mundo del trabajo y donde la materia se vuelve cultura. Con el énfasis en el diseño, la estética se acerca al trabajador, al sujeto genuino de su goce. Y dado que nadie está más cerca de la producción que aquel que cotidianamente produce, el modelo proxémico del arte inaugura una estética liberadora respecto del uso cultural, fetichista y segregatorio que de la estética hacen las “bellas artes”.

En las “Palabras preliminares” fechadas en enero de 1984 de su libro *Hacia una estética de la liberación* (2013), en el que se compilan escritos sobre estética desde 1976 a 1979, Dussel reclama una filosofía de la producción, que pretenda “[...] desenclaustrar a la filosofía ‘poiética’...de su sola referencia a la obra de arte, para comenzar a ser la teoría filosófica de toda producción humana, donde la estética recobre su lugar ciertamente secundario” (2013, p. 9).

Estética del oprimido

Sin embargo, la estética irá abandonando su lugar secundario. Dos ensayos aparecidos en el volumen *Filosofía de la cultura y la liberación* (2006) dan cuenta del creciente interés de Dussel por una estética de la liberación, pensada no ya desde el horizonte de la productividad humana, sino desde sus génesis ontológicas. El primero se titula “Estética y Ser” (1969) y el segundo, “Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una Estética de la Liberación)” (1980).

En el primer ensayo, se parte de la subjetividad de la experiencia estética en oposición a una dimensión intersubjetiva de lo bello:

¿[...] cómo explicar el hecho de que el arte no es la mera expresión de una subjetividad cerrada sobre sí misma y que busca en su esencia al espectador? ¿La intersubjetividad que

exige el arte es solo la comunicación de conciencia estética a conciencia estética a través de una comunidad de vivencias? ¿Cómo evadirse de este subjetivismo o idealismo estético? (Dussel, 2013, p. 174).

La respuesta viene de la mano de un análisis del Heidegger de los *Holzwege*, a partir del cual se asume que el “hombre es el único ser capaz de iluminar un mundo” o, lo que es igual, que posee una “comprensión” capaz de dar al cosmos un horizonte de sentido, subsumirlo en un “mundo” (humano) en el que el artista “cumple con su tarea de develar el ser”. En otras palabras, que el artista intuye y expresa cierta liberación del ser de los entes respecto de su instrumentalidad óptica. Según el autor, esto implica:

[...] la superación de la estética como teoría subjetiva de la vivencia sensible de lo bello. La sensibilidad [...] queda asumida en una visión del hombre mucho más profunda. La comprensión del ser incluye el ente sensible, pero es apresado en su fundamento (2013, p. 180).

A la filosofía de la producción, donde se analizaban las operaciones productivas dentro de las cuales el diseño –no el arte– abrían alguna posibilidad a la estética, le sigue una búsqueda del sentido de la obra de arte y de su tema fundacional, la belleza. La clave ahí es dismantelar el relato estético idealista, pero al mismo tiempo recuperar la excepcionalidad que la función estética parece presentar en el horizonte mismo de las experiencias subjetivas, sociales y políticas.

En el segundo ensayo, Dussel muestra varios casos de apropiación de imaginarios por parte de los “oprimidos de América”, específicamente en el arte religioso. Allí se refiere, por ejemplo, a la forma en que las culturas sometidas por los aztecas (Toltecas y Tlaxcaltecas) se apropiaron del mito de Quetzalcóatl para rebelarse contra sus opresores, “aprovechando” la aparición de los invasores europeos. Otro caso es el de la proliferación de Cristos sufrientes, donde

la imagen del Cristo blanco europeo aparece “afeada hasta el grotesco”, testimonio “[...] de un antiguo esteticidio que habla desde la fibra de la madera”. En tercer lugar, se hace mención, como ejemplo de lo mismo, a la fusión entre el culto a Toci Tonanzintla y a la virgen de la Guadalupe en México (2006), p. 18). Según expresa Dussel en las “Palabras Preliminares” del mismo libro, este ensayo constituye la primera aproximación al programa de una estética de la liberación cuyo desarrollo promete como empresa futura. En esta obra:

[...] la producción simbólica y mítica del pueblo [...] es el momento central de la producción artística, secundaria con respecto a la producción del pan, pero central con respecto a las otras producciones estéticas: cantos y poesías, imágenes e iglesias, etcétera (2006, p. 234).

Dussel anuncia en el mismo capítulo una “teología estética de la liberación”, comprendida dentro de una “teología de la producción” que deberá estudiar, entre otras cosas:

[...] la producción estética de la obra de arte que expresa en la aparente fealdad del rostro oprimido (los Cristos sangrantes del tremendismo latinoamericano popular) la belleza crítica profética, escatológica. La fealdad aparente del pobre, del Cristo torturado y crucificado, crítica de la belleza imperante y dominante del sistema (2006, p. 246).

La estética gana aún más centralidad en el pensamiento posterior de Dussel. Sus aportes recientes sobre el tema fueron compilados en las “Siete hipótesis de Estética de la Liberación” (2018) y aparecen también desarrollados en las lecciones del mismo nombre recientemente grabadas en video en tiempo de los confinamientos por la pandemia.

Se llega así al punto crucial de la inflexión que se produce en torno al origen fenomenológico de la experiencia estética. Me refiero a la idea expresada en la Primera Hipótesis, de que hay dos estéticas o, si se prefiere, dos

momentos del desarrollo de la *estésis*: una estética natural y una estética cultural.

Esta última contendría los momentos poiéticos de los párrafos anteriores sobre el diseño, aunque también todo el universo de las creaciones artísticas culturales. Pero lo interesante de la primera es que anuncia un modo prehumano de apertura estética, una *estésis* inmanente a la naturaleza física orgánica. El acto constitutivo de la belleza, o como lo llama Dussel, de la disponibilidad, está ya supuestamente en un momento no humano. La estética natural apunta a desplazar el *ánthropos* de su lugar central en la escena de los fenómenos sensibles lo cual implica un giro del pensamiento del autor hacia una filosofía de la liberación no antropocéntrica. Momento importante, además para la posibilidad de un diálogo intercultural en torno de la redefinición de lo humano cuando ya no existe el “mundo natural” tal como fuera construido por la imaginación moderna occidental. Si bien en el tono general de la exposición y en algunos pasajes Dussel reitera el carácter exclusivamente humano de la apertura estética², en otros, y especialmente en las clases y conferencias recientes, admite la *estésis* como fenómeno no humano. La “apertura” que produce una experiencia de la belleza, como se dijo, no se circunscribe al horizonte humano, que constituye lo bello desde su propia carnalidad, sino mucho más acá, en la naturaleza viva, porque la estética es fenómeno constituido y constituyente en el plano

² “[...] el punto de partida ontológico de toda estética posible. Se trata de la apertura, la posición (*Einstellung* diría E. Husserl) primera, la facultad que descubre los fenómenos originarios de lo que llamaremos belleza, cuestión por demás ardua y que en el presente se pasa frecuentemente por alto para no entrar en equívocos que impedirían temas más urgentes y disputados en el presente cultural y estético. Dicha posición de apertura de la subjetividad humana ante las cosas reales que nos rodean, la llamaremos *áisthesis* (*αἰσθησις*), palabra de la que deriva en castellano estética, y no arte (de origen latino, *ars*, y que significa más bien *tékhnē* en griego). Nos ocuparemos entonces de una estética que se compondrá del momento ontológico de la *áisthesis* y del momento óntico o expresivo-productivo de la obra de arte (que se referirá a la *poiética*, de *poíesis* en griego)” (2018, p. 2).

de lo viviente: “[...] El descubrimiento de la cosa real como mediación para la realización de la vida es lo que llamamos disponibilidad o belleza” (2018, p. 6). Así es como “el canto del gallo” ante la salida del sol o los gorjeos y exhibiciones de colores, sonidos y movimientos de otras aves expresan una plenitud vital:

La flor que produce la vida vegetal tiene colores y perfumes para que los insectos puedan descifrar en una hermenéutica todavía no humana la disponibilidad del néctar necesario para la vida del insecto; que al mismo tiempo es la manera por la que los vegetales pueden fecundar otras flores a través de los insectos. La belleza de la flor es un fenómeno esencial para la vida (2018, p. 6).

Más adelante define: “La Estética de la Liberación es, ante todo, la interpretación de toda la estética desde el criterio de la vida (como belleza) y de la muerte (como criterio de fealdad)” (2018, p. 7). Se trata además de una estética que se funda en el principio material mismo de la *Ética de la Liberación*, el principio de promoción y reproducción de la vida. Este reconocimiento de una estética natural acerca a Dussel, según sus propias palabras, a la obra de Katya Mandoki, quien en su libro *El indispensable exceso de la estética* (2013), retoma las intuiciones de Charles Darwin sobre la importancia de la estética para la evolución de las especies. La estética, según la autora, es la manera en que la naturaleza se excede a sí misma haciendo posible la evolución:

Juzgar lo bello puede ser menos obra del espíritu que del cuerpo, menos resultado de la cultura que de la naturaleza y menos virtud que lujuria. Vale entonces partir desde el origen de toda posibilidad de áisthesis en lo vivo, lo celular, lo vegetal, lo animal y lo humano. Por ello, hay que explorarla desde abajo (Mandoki, 2013).

En virtud de lo cual la autora propone una bio estética que ensaye una “[...] evolución de la sensibilidad a partir de

sus primeros indicios” (2013). Comenta Dussel: “La belleza constituida por el observador del arroyo en la montaña [...] ese sonido es una propiedad física captada por la *estésis* como bella. Dada ahí, sin todavía ninguna intervención ni transformación humana cultural”; y agrega: “[...] Mandoki sitúa la estética dentro del horizonte de la vida, y como un momento de la vida misma para permanecer y crecer” (2018, p. 7). Y en otro texto dice:

Mandoki intenta todavía mostrar que, en el movimiento del cosmos, anterior aún a la vida, había una atracción y una repulsión –como una lógica– dentro del magnetismo del universo que nos va anticipando esa atracción que el viviente va a tener por la realidad. Esta atracción por la realidad le producirá la emoción que lo liga y lo atrae a lo real al descubrir que dicha realidad le permite afirmar la vida y desarrollarla. Lo que Mandoki intenta hacer es mostrar que la estética aún podría –hipotéticamente– formularse como pre o proto-estética cósmica (2020, p. 24).

Dussel había ensayado una reconstrucción de la “historia” del cosmos en clave estética en el ya citado libro de 1996. Le dedica un capítulo extenso titulado “Histórica Poética”, donde expone la idea de cosmos, detalla datos físicos y moleculares, examina la composición del cosmos y destaca el fenómeno de la vida como un punto de inflexión:

Si la realidad cósmico-física tiende por la entropía a la final quietud del equilibrio de los átomos más pesados, por el contrario, la vida crece hacia formas de más en más complejas. Se trata entonces de una profunda escisión de la realidad. La vida instauro en el cosmos una nueva lógica (1996, p. 18).

La vida es el momento donde esta proto estética vital evoluciona al integrarse en esa “nueva lógica” que llamamos vida:

[...] una proto-estética que yo llamaría una estética natural. Pero una estética natural-vegetal no es tan compleja como

la estética-natural animal y qué decir de la estética-humana-natural, la cual llega a su culminación, aunque todavía no es obra de arte (2020, p. 28).

Podemos tomar estas ideas y llevarlas un poco más allá. Tal vez esa estética natural sea pensable, en sí misma, ya como un “hacer sentir”. Y, en tanto un “hacer”, quizás constituya también una poiética. En efecto, la complejidad que Dussel niega a la naturaleza elemental en la cita precedente puede ser considerada, sin embargo, un lenguaje, si se identifican –como ya se han identificado– los elementos que componen esos lenguajes y sus reglas³. No se trata solamente de una *estésica natural*, sino de una *cosmopóiesis compleja*, en tanto modalidad cósmica del hacer sentir: “La aparición de la *estésis* estaría significando que anteriormente ya hubo una emotividad, lo cual ciertamente sucede en todos los seres vivos” (2020, p. 25). La estética natural sostiene, desde su apertura a la constitución de lo bello como fenómeno de disponibilidad para la vida, a la estética cultural. Desplazar al ser humano del origen de la experiencia de la *estésis*, implica un giro profundo no sólo respecto de la estética de la liberación. Implica asumir una *cosmo-estésica*, meta humana, idea que abre un diálogo franco e intercultural con saberes ancestrales que comparten una intuición parecida.

Un segundo concepto que expande la estética dusse-
liana hacia el diálogo inter-epistémico es la caracterización de la *áisthesis* como “sentimiento inteligente” o “inteligencia emotiva” (2018, p. 7). La filosofía nuestroamericana intercultural y liberadora llama a esto “sentipensar”, noción de las culturas no occidentales que mantienen el principio de que el saber está incompleto si no interviene en el acto

³ “Humans necessarily view all living things through the lens of our own experience, and this unavoidable conceptual bias has been a frequent source of confusion in biology. It gives rise to a natural tendency, among scientists and non-scientists alike, to anthropomorphize non-human species, with sometimes unfortunate consequences (Abelson, 1974; Kennedy, 1992)” (Mescher y De Moraes, 2015, pp. 425ss.).

cognitivo la manifestación del sujeto con su emotividad plena (Viveiros de Castro, 2002). El pensamiento eurocentrado se alimenta del mito de la objetividad, separando el hecho del conocimiento del acto constitutivo de ese conocer, acto en el cual la sensibilidad emotiva es la que otorga el sentido, porque subsume el saber en un sistema de relaciones más amplio e integrado. Todo saber técnico es, en el fondo, un *saber estésico*, lo cual previene a cualquier sabiduría de reducirse a una “razón instrumental”. La emoción inteligente, que pone en acto la constitución de un fenómeno en tanto experiencia estética y que se remonta, como se dijo, a momentos no humanos, sienta las bases cognitivas para un saber-otro que entra en diálogo con la experiencia del conocimiento no occidental. En la “Hipótesis 7” de la obra citada, Dussel trata el problema de la descolonización estética, tras haber señalado un *esteticidio* en el marco de la expansión imperial colonizadora de Occidente. En esta Hipótesis se retoma el tema de la intersubjetividad esbozado en el ensayo sobre “Arte y Ser” mencionado anteriormente. Pero en este caso el carácter “profético” del artista que se manifestaba en el lenguaje heideggeriano de aquel ensayo, es reemplazado por el de una función comunal que cuestiona tanto la centralidad del acto individual como la excepcionalidad del genio artístico.

[...] en estos casos la comunidad educa al artista y crea lo que podríamos llamar una estética obediencial. Es necesario “ponerse a la escucha” (no sólo en la música, sino en todos los campos de la estética) y solucionar de nueva cuenta la aporía kantiana entre la producción artesanal y el genio artístico (2018, p. 29).

La apertura *estésica*, dentro ya de una estética cultural, poiética, que tiene la producción artística como centro de su indagación, debe ser pensada como una construcción cultural y, por tal motivo, comunitaria. Dussel sostiene que no hay una primacía u orden causal de determinaciones al respecto: la cultura determina la conciencia estética, así

como ésta es a su vez determinación de aquella. Del mismo modo, la *estésica natural* forma parte de la creación cultural, en tanto momento constitutivo –aunque no plasmado en su desarrollo pleno– tanto del arte como del diseño (2018, p. 28). La poética supone el horizonte de la cultura humana y esta es una producción social. Como práctica intersubjetiva, comunal, atravesada por memorias tanto históricas como personales, el arte es arte de y para la comunidad. Sobre este aspecto Dussel habla de una *estética obediencial* en paralelismo con su pensamiento político de un ejercicio “obediencial del poder”, que ya había formulado en sus *20 tesis de política* (2006). La dimensión obediencial del arte, su sentido profundo comunal, también es apertural en sentido de diálogo intercultural. Supone el abandono (Dussel habla de “superación”) de las teorías occidentales modernas sobre el genio individual como agente creador de lo bello o de lo sublime (Kant). En su lugar, es la comunidad, el público, quien sienta las bases de lo que los artistas pueden crear. Esta intervención puede ser mal comprendida. No se la debe tomar como imposición del conjunto sobre la parte, ni como intrusión en las decisiones creativas de los artistas. Pero tampoco se trata de reproducir el mito individualista del genio o la supuesta superioridad del individuo sobre la comunidad. Y es esta estética obediencial, por último, la que también posibilita y exige un diálogo intercultural, la escucha y la recepción de otros modos de hacer y vivir el arte, que ciertamente se oponen a una lógica moderna y capitalista orientada hacia la monetización de la experiencia estética.

De la estética a la mística

En el contexto de diversos cursos y seminarios recientes, la estética de la liberación continúa sus desarrollos hacia su particularidad (la belleza y las artes) pero también hacia

afuera, tanteando su ubicación dentro del “sistema abierto” de la Filosofía de la Liberación. Según lo dicho hasta ahora, la estética de la liberación proviene (cronológica pero también reflexivamente) de una filosofía de la producción, mientras que avanza, por uno de sus muchos cauces, hacia una Mística de la Liberación. Así lo plantea Dussel, por ejemplo, en una intervención oral de septiembre de 2021 en el encuentro “Presente y futuro de la filosofía de la liberación” organizado por ASOFIL (Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales)⁴:

Una estética puede cerrar el ciclo de la filosofía porque la última, la tesis XVI de la Estética, se llama “de la estética a la mística”. Allí estoy con los grandes místicos musulmanes y sufíes, Meister Eckhart, santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz, y grandes mujeres místicas, y de allí la tesis de Wittgenstein “de lo que no puede hablarse, es necesario guardar silencio”.

Existiría así una experiencia propiamente humana, experiencia que surge y que va más allá del momento sensorial del reconocimiento de la vida, experiencia que se manifiesta sin embargo como “gusto”; el cual ya no es producido inmediatamente por experiencias de la sensibilidad, sino “[...] el gustar la realidad del universo al que le debo mi realidad humana”. Esta experiencia es, según Dussel, una estética para la cual no hay palabras, similar a la conclusión de Wittgenstein al final de su célebre *Tractatus*. Según el filósofo argentino, se trata de una: “[...] estética, que, en el fondo, no tiene palabras; entonces se pasa a la mística, se pasa a vivir con un gusto estético la realidad del universo como el origen de mi realidad y de mi vida”. De modo que no es la estética, sino la mística la que corona el sistema de la liberación:

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=KKECEQwUAas>, la transcripción es propia.

[...] con la mística cerramos la filosofía y tocamos todas las filosofías de la historia y por supuesto las indígenas, de los pueblos originarios, que tenían un sentido místico de la filosofía. Y por eso, mitopoiético. Nezhualcóyotl mira al universo y lo ve como el origen de la vida y queda contemplativo ante el universo [...]. En eso, se tocan todas las culturas y todas las filosofías, que terminan en la mística. Ese es el lugar de semejanza entre todos los pensamientos que ha dado la humanidad en sus pensadores sabios. No como ciencia, sino como sabiduría. No como *episteme*, sino como *sofia*. No es solo la descolonización epistemológica, sino la de la sabiduría de todas las culturas.

Esta mística (¿tal vez una meta-estética?) es a la vez una salida intercultural a las variaciones empíricas de las artes y modos regionales provenientes de sus diversas tradiciones. El problema de una posible *poiética universal*, más allá de los estilos y los gustos, parece resolverse en esta mística de lo inefable, común a todos los sistemas y posiciones filosóficas históricas, desde los cuales es, a su vez, posible emprender “[...] los caminos particulares y desarrollar todas las partes de la filosofía”. Es decir, que la mística aparece como momento de una Filosofía de la Liberación, desde la que integra, desde la exterioridad de las teologías de la mismidad, los desarrollos de las místicas de los pueblos oprimidos en un diálogo intercultural sin palabras, que se ubica en la dimensión trans-ontológica del silencio, asumido como superación de la ciencia en sabiduría, *pacha* o *sofia*.

Consideraciones finales

Aun cuando se trata de un pensamiento colectivo y en proceso, la estética de la liberación plantea algunos desafíos a la propia Filosofía de la Liberación dusseliana. Como se trató más arriba, el antropocentrismo que emerge una y otra vez a lo largo de la producción de Dussel, aun cuando el propio autor es consciente de su problematicidad, es uno de tales

desafíos. Aquí se planteó la posibilidad de que la alusión a una *proto-estética* activa en el nivel orgánico e inorgánico, independiente de la presencia humana, constituya una autocrítica incipiente a ese antropocentrismo, que, en los mismos textos, aparece repuesto, por ejemplo, cuando se habla de una *pulchritudo prima*, en la aproximación cara-a-cara de las relaciones intersubjetivas. Si bien en todos los seres vivos hay una afectación sensorial, en su carácter de “apertura” ontológica, sólo en los seres humanos esa afectación puede manifestarse como *póiesis*, es decir, como realización voluntaria y consciente. El canto de las aves o los cortejos nupciales de muchas especies operarían en un nivel más simple de *estésis*, esto es, que no existiría de este modo una *cosmopóiesis no humana*. En cuanto a la diversidad de las estéticas de los vegetales, de los animales y de los seres humanos, es preciso remarcar que, según lo planteado hasta ahora, todos los seres vivos (desde los más “simples” hasta los más “complejos”) poseen sensibilidad estética. Sin embargo, existen niveles de dicha capacidad sensitiva. Dussel habla de proto-mundo, proto-subjetividad, proto-estética, proto-artística, etcétera, con la intención de visibilizar la diversidad entre las sensibilidades existentes. Considera que todo ser viviente, humano y no-humano, tiene subjetividad o proto-subjetividad, lo cual es distinto que decir que son “sujetos”, como supondría una *estética antropocéntrica*. Apertura (o proto-subjetividad) posee todo viviente en tanto refiere a la facultad de sentir “internamente” la realidad cósmica “externa” que experimenta gracias a sus “aperturas ontológicas” o “meta-físicas”. Sin embargo, esto no significa que, por ejemplo, una planta o un animal sean “sujetos” (y mucho menos la “naturaleza” o el cosmos real), pues al estar “indisolublemente unidos a su entorno” (por no poseer consciencia ni autoconsciencia) no pueden trascender las determinaciones del mundo “natural”, por lo que continúan actuando conforme al “instinto” (caso de los animales) o a procesos químicos (caso de los vegetales). Por su parte, los seres inorgánicos (piedras, agua, fuego, nubes

entre muchos otros) permanecen clausurados en existencias sin mundo. Dicho de otro modo: en tanto la *relación estética* primordial es un tipo de relación apertural entre el viviente (abierto) y “la cosa real” (cerrada en su ontología pasiva y “carente de mundo”) que en sí misma parece ocupar el lugar tradicional de “materia inerte”; y si ésta se desarrolla por niveles tales que ponen a lo humano como un modo relacional suficientemente complejo como para producir una *estésis*, la argumentación de Dussel parece continuar la tradición antropocéntrica heredada.

¿Qué sucedería si, como ocurre en los modos de saber amerindios, el cosmos real fuese sujeto y no mera cosa, mediación o materia a disposición? ¿Cómo sostener ética y argumentativamente esta clasificación entre seres vivos y no vivos ante los *modos de saber* de los pueblos amerindios? ¿Habría que decir que estos pueblos poseen una comprensión hermenéutica meramente particular y secundaria, mientras que la del enfoque aquí expuesto es una comprensión real y epistémicamente mejor fundada? En otras palabras, que un lago, un cerro o un jaguar sean “persona”, ¿es acaso una mera interpretación mítica mientras el que no lo sea es una corroboración científica?⁵ Hay ejemplos en sentido contrario en los cantos de las tejedoras andinas (que con las coplas transmutan la existencia del cordero en una pieza textil) o en los “icaros” amazónicos, que transmutan los diseños de las plantas en sonidos y palabras curadoras. Denise Arnold estudió las canciones dedicadas a los animales cantadas por las mujeres-tejedoras del ayllu Qaqachaka (Abaroa, Oruro) en las tierras altas de Bolivia. Sus resultados muestran cómo las cantantes más experimentadas,

⁵ Una respuesta satisfactoria a planteos de este tipo tendría, a nuestro juicio, dos condiciones. Una es que no puede ser resuelta en el nivel de las poéticas, en el sentido de las producciones artísticas históricas. Otra, que una *estésica* filosófica debe asumir el problema del antropocentrismo como un problema epistemológico en contexto intercultural. De esta manera, puede abrirse el debate para una reformulación de supuestos antropocéntricos en el desarrollo de la Filosofía de la Liberación dusseliana.

quienes a menudo son parteras, perciben sus cantos como capas, o envolturas de vellón (la materia prima del textil). Ellas consideran que, con el canto, se envuelven los animales de sus rebaños, sobre todo a los recién nacidos, para lograr la mudanza de estas criaturas del mundo silvestre de los cerros al dominio humano:

Aun los versos musicales del gran wayñu siguen los patrones de tejer, así como las imágenes reflejadas y las múltiples repeticiones de los diseños textiles se proyectan en primer plano contra el trasfondo llano y monocromo de la plaza-pampa (Arnold, 1998, p 64).

Otras *cosmopoéticas* son practicadas en las yungas selváticas. En los diseños textiles de las tierras bajas predominan diseños geométricos pintados sobre la superficie textil, en vez de diseños tejidos. Estos diseños con frecuencia tienen mucho en común con los diseños de la pintura corporal y de la cerámica. Dichos diseños de las zonas selváticas también se pueden cantar. De hecho, el canto de los diseños es un elemento clave en las ceremonias de ingesta de *yage*, durante las cuales las visualizaciones deben ser “seguidas” por el practicante y “cantadas” para que éste no se pierda en el universo intrincado de las migraciones entre diferentes cuerpos humanos y no humanos (Lagrou, 2012, pp. 95-122). Estos ejemplos muestran *modos-otros* de apertura ontológica y de *estésis intersubjetiva* entre seres de diferentes especies, que orientan hacia una experiencia *estésica no antropocéntrica*, que aquí denomino, hasta encontrar un término mejor, *cosmopoéticas*. Una *cosmopoética* entendida como el *hacer sentir* fundado en la apertura ontológica que parte desde “lo” otro desarticula la fundación estética tanto de la subjetividad como de la comunidad circunscripta a lo humano.

Referencias bibliográficas

- Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios (1998). *Río de vellón, río del canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Hisbol-ILCA-UMSA.
- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UACM.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: FCE.
- Dussel, Enrique (2013). *Hacia una Estética de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Praxis. Revista de filosofía* 77, pp. 1-37.
- Dussel, Enrique (2020a). Siete hipótesis para una estética de la liberación. En E. Téllez (Comp.), *Para una estética de la liberación decolonial* (pp. 17-53). México: Ediciones del Lirio.
- Dussel, Enrique (2020b) Lecciones de Estética de la Liberación. *Hermeneutic. Revista Digital de Arte, Crítica y Filosofía*, pp. 13-30.
- Lagrou, Els (2012). Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazónico* 3, pp. 95-122.
- Mescher, Marc y De Moraes, Consuelo (2015). Role of plant sensory perception in plant-animal interactions. *Journal of Experimental Botany* 66 (2), pp. 425-433.
- Mandoki, Katya (2008) *Prosaica uno. Estética cotidiana y juegos de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Mandoki, Katya (2013). *El indispensable exceso de la estética*. México: Siglo XXI.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Vida, derechos, liberación, según algunos trabajos recientes de E. Dussel

ALCIRA B. BONILLA

Introducción

El 18 de septiembre de 2021, con motivo del cincuentenario del II Congreso Nacional de Filosofía, Enrique Dussel pronunció la conferencia inaugural de las Jornadas “Filosofía de la Liberación: pasado, presente y futuro” realizadas por ASOFIL (Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales). Tras reiterar su evaluación de la Filosofía de la Liberación como “nueva etapa de la historia mundial de la filosofía”, la caracterizaba del modo siguiente: “Es una crítica al eurocentrismo –francés, alemán, inglés y norteamericano–, y una visión de las cosas con mayor universalidad, pluriculturalidad, y desde la perspectiva de los oprimidos” (2022b, p. 45). Más adelante, y en continuidad con el espíritu fundacional, adjudicó a esta nueva filosofía la ardua misión y función de “construir todos los tratados de filosofía”, pero en la línea de pensamiento marcada por los procesos de descolonización que se produjeron y se siguen dando en el subcontinente. Como puede observarse, una tarea cuasi utópica para varias generaciones de la “comunidad filosófica de liberación” que se ha ido formando en este medio siglo.

Las colaboraciones presentadas en este homenaje ofrecen un testimonio de los pasos fundacionales dados por el propio Dussel para este trabajo ingente, en la aspiración de que la comunidad filosófica de liberación siguiera sus huellas. Así, se ha recordado que el Maestro se abocó a una nueva lógica de la analogía desde la periferia hacia el centro,

a una nueva historia de la filosofía, a una nueva ontología, a una nueva metafísica, a una nueva antropología, a una nueva ética, a una nueva economía política, a una nueva política y a la nueva estética que lo condujo a una contemplación mística final.

Empero, no queda adecuadamente formulada la intención teórica de Dussel, si no se toma en cuenta que planteó una y otra vez esta enorme variedad de temas filosóficos (también en sus relaciones con la teología, la historia, la biología, las ciencias sociales, etc.) desde el fundamento y principio de la vida (principalmente, la vida humana), y con mayor insistencia en los textos de los últimos años. Justamente en el estudio “Siete hipótesis para una estética de la liberación” de 2020 Dussel reafirma con claridad que todo el sistema de la filosofía de la liberación está centrado en la vida, tal como insiste en el fragmento siguiente:

Si la ética juzga la existencia humana desde la pretensión de justicia o injusticia de la vida humana comunitaria; si la política tiene la responsabilidad de gestionar los medios prácticos para dicha vida; si la economía tiende a proveer las mediaciones materiales de esa vida, la estética es la experiencia gozosa de la vida; es la alegría, la felicidad o la belleza como fin, como *modo supremo de existir* del viviente humano (Dussel, 2020a, p. 191).

No obstante, para quienes tengan los oídos afinados en clave ecológica, esta afirmación de Dussel resulta más antropocéntrica que eco- o biocentrada, ya que la vida en cuestión, si se atiende a la letra del texto, parece ser únicamente la vida humana. También hay que reconocer que este carácter central de la vida en su pensamiento no lo condujo a realizar investigaciones mayores sobre filosofía ecológica o ambiental¹. En nota 17 de ese mismo ensayo, el filósofo

¹ Dussel hizo una breve aunque importante contribución al tema en el artículo “Algunos principios para una ética material de liberación. (Relaciones entre la vida en la tierra y la humanidad)”, de 2003, desarrollo de ideas ya

sale al cruce de esta posible objeción con un argumento que mantendrá validez para gran parte de sus trabajos: “[...] el ser humano no es producto del ser humano, sino del proceso evolutivo de la vida en el planeta Tierra” (2020a, p. 199). Y continúa: “Es un fruto de la Tierra, que metafóricamente (y como metáfora con sentido) es nuestra Madre”. De este modo, considerar que “la vida humana es un triunfo de la vida”, no significa antropocentrismo para Dussel, sino el reconocimiento de que nos atañe la responsabilidad “[...] de no destruir esa gloria del universo que es el ser humano”. Igualmente vale aclarar que la cuestión ecológica y la biopolítica no han sido objeto de indagación frecuente por los colaboradores y estudiosos de Dussel. Entre algunos estudios que merecen citarse figuran los importantes parágrafos 33, 37 y 41 del tomo III de *Política de la Liberación. Crítica creadora*, obra editada por nuestro homenajeado y escrita con la “comunidad filosófica de liberación” que participó en los seminarios sobre la temática y trabajó en equipo secundándolo en el desarrollo de sus ideas (2022a).

Después de estas precisiones, cabe señalar que a partir de algunas obras relativamente recientes de Dussel puede bosquejarse una reconstrucción plausible de la articulación entre la vida concebida como principio, la institucionalización de los derechos a partir de este principio (incluidos los derechos ambientales, ecológicos, de los seres vivos y de la Madre Tierra) y el ideal de liberación como liberación de la vida comunitaria (entendida en sentido amplio).

contenidas en la *Ética* del 98. Éstas, a su vez, habían aparecido en clave teológica tempranamente en el capítulo 18 de *Ética comunitaria* de 1986 (2016b, pp. 215-220). Más tarde, durante la pandemia de Covid-19, retomó estas cuestiones (Dussel, 2020b).

La vida como principio

Al comienzo del acápite y para aclarar el sentido de esta presentación, me tomo la libertad de indicar que mis investigaciones actuales no se centran en la producción dusseliana, sino que están abocadas al hallazgo y desarrollo de una sistematización plausible para una “(eco)sofía intercultural nuestroamericana liberadora”, cuyo cuerpo teórico integran temas como la justificación de derechos tales como los ecológicos, el derecho humano al agua potable y similares, y una respuesta a la posibilidad, al menos teórica, de una justicia intercultural, anamnética, social, contextual y ecológica. La relectura asidua de la obra dusseliana resulta obviamente de provecho para estas búsquedas y ella ha inspirado la colaboración.

En las “Palabras preliminares” de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998) Dussel señala taxativamente que la vida es irrebalsable. Parte de una definición de la vida humana como “el modo de realidad de cada ser humano en concreto” y la presenta como la condición absoluta de la ética y la exigencia de toda liberación (p. 11). Consciente de su intención innovadora, el filósofo hace presente la vida en toda la obra, apelando al recurso docente y retórico de la repetición, además de desarrollos argumentativos magistrales. Así, de manera machacona, cada uno de los capítulos tanto de la primera como de la segunda parte comienzan con la expresión “Ésta es una ética de la vida”, seguida en cada caso de otra frase corta que actúa como anuncio sobre el tópico que va a tratarse específicamente².

² La expresión indicada en el [57] va seguida de la siguiente aclaración: “[...] es decir, la vida humana es el contenido de la ética” (1998, p. 91). En el [114]: “La vida humana en su dimensión racional sabe su vida, como comunidad de vivientes, queda asegurada con el concurso de todos” (p. 167). El [161] aclara: “Se trata ahora de la factibilidad empírica de dicha vida” (p. 235). En [210], que inaugura la segunda parte, enuncia: “La negación de la vida humana es ahora nuestro tema” (p.309). Completa el inicio de [277]: “La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida

Tal carácter de la vida como principio deviene la clave para comprender no sólo la amplitud y el carácter novedoso de la ética dusseliana, sino también sus desarrollos de economía política y de política e igualmente los debates que mantiene con extensa parte del pensamiento occidental.

En primer término la vida humana es presentada como contenido de la ética y motivo principal del principio universal de toda ética crítica³. Resumidamente: “[...] el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (1998, p. 91). Este principio, aclara más adelante, permite que la ética “[...] cumpla con la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable” (p. 140), que habrá de hacerse cargo de la crisis ecológica corrigiendo los efectos del capitalismo devastador. La ética de la liberación, empero, hinca sus raíces en una fundamentación *negativa* o *ad absurdum* (por la imposibilidad de su contrario). Como ética de la vida comienza desde su práctica negación. Resulta así una ética desde “la vida dañada”; vale decir, desde las “víctimas” y la “exterioridad” de su “exclusión”. Es en esta referencia a las víctimas y a la “vida dañada” donde se incluye la “contaminación ecológica del planeta Tierra”. Tanto la ética, como la política y la económica de la liberación estarían incompletas si no tomaran en cuenta lo que Enrique Téllez Fabiani y Jorge Zúñiga denominan “el acontecimiento ecológico”, justificando la política “[...] como servicio a todos los vivientes,

humana” (p. 411). En [336] brinda su definición “fuerte” de la ética: “ética crítica desde las víctimas” (p. 495).

- 3 Dussel se pregunta si tiene algún sentido respecto del obrar liberador que el o la filósofa dediquen su esfuerzo a la reconstrucción de tal principio y de otros principios que son su consecuencia. Considerando que los seres humanos tienen múltiples motivaciones para actuar, su respuesta (positiva, sagaz y humilde) adjudica al enunciado de los principios una función complementaria como motivadores de la acción liberadora, aunque de importancia, para esclarecerla, justificarla, “[...] deconstruir argumentos falsos, incompletos o contrarios y desarrollar los argumentos en favor de tal proceso liberador” (1998, p.14).

pero haciendo énfasis en los más vulnerables (críticamente) para que no desaparezcan de la faz de la Tierra” (Dussel, 2022a, p. 239). En consonancia con estos textos, el artículo de 2003 antes referido ofrece una definición de la “ética ecológica”:

La ética ecológica trata la condición de posibilidad absoluta de los vivientes, que se juega por último en el respeto universal a la supervivencia de todos los seres humanos, en especial de los más afectados y excluidos: de los pobres del presente y de las generaciones futuras, que heredarán, de no adquirirse una conciencia pronta y global, una tierra muerta (Dussel, 2003, p. 29).

Dussel se propone evadir el cerco de las “morales formales consensuales”, herederas del kantismo, que impiden fundamentar la ecología desde una ética material de la vida. El filósofo considera indispensable recuperar “la verdad” de una ética material que detecte como problemas éticos la destrucción ecológica y la pobreza, la infelicidad o la injusticia, por su contrastación con el motivo racional universal de la reproducción y crecimiento de la vida humana y de la vida en la Tierra realizado en el horizonte de una “vida buena” en la comunidad cultural de pertenencia (2003, p. 33). A su entender, el procedimiento adecuado consiste en subsumir la ética material de la vida y la moral formal (“la mediación de la consensualidad formal comunitaria”) en “un proceso crítico de liberación” (2003, p. 30). Esta argumentación concluye con una indicación metodológica valiosa: “Para una ética ecológica sostenible, el principio moral formal (la discusión democrática consensual) ‘aplica’ el caso concreto (máxima particular a obrar) en el contexto (la ‘totalidad’ social e histórica) desde el principio ético material de la supervivencia” (2003, p. 35).

Con motivo de la pandemia de Covid 19, Dussel escribió para el periódico *La Jornada* “Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa Modernidad”, artículo breve y enjundioso que comienza con el desenmascaramiento de las consecuencias de la idea moderna sobre la Naturaleza como: “[...] una *cosa*

observable o explotable, casi infinita por sus recursos, y como objeto manejable por un demiurgo humano constituido como un sujeto sin límites de conocimiento o manipulación de ese objeto”. Ya en sus conferencias de 1992 y textos subsiguientes, Dussel había alertado contra el “mito de la Modernidad”, como victimación sacrificial del Otro⁴, si bien no negaba los valores positivos de la emancipación racional moderna. A su entender según este texto más reciente, tales valores se encuentran corrompidos y negados, entre otras causas “por el desprecio por el valor *cuantitativo* de la Naturaleza”; o sea, “por su nota constitutiva suprema: el ser una cosa *viva*” (Dussel, 2020b, p. 88). Haciendo lugar a estas críticas, sostiene que mediante la pandemia de Covid 19, la Madre Naturaleza interpela y pone en cuestión a la Humanidad en su versión moderna todavía vigente:

Se trata entonces de interpretar la presente epidemia como si fuera un bumerán que la Modernidad lanzó contra la Naturaleza (ya que es el efecto no intencional de mutaciones de gérmenes patógenos que la misma ciencia médica e industrial farmacológica ha originado), y que regresa contra ella en la forma de un virus de los laboratorios o de la tecnología terapéutica. [...] Creemos que estamos *viviendo por primera vez en la historia del cosmos, de la Humanidad, los signos del agotamiento de la Modernidad como última etapa del Antropoceno* (2020b, p. 89).

En clave optimista y con moderado utopismo, según Dussel, también se está vislumbrando “una nueva *Edad de Mundo*”, que ha denominado Transmodernidad⁵, de la que reclama la sabiduría suficiente para reflexionar sobre los errores de la Modernidad y, sobre todo, “de la experiencia de la necrocultura

4 “En esto consiste el ‘mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” (1994, p. 70).

5 Categoría incorporada a la sistemática dusseliana en la última década del siglo pasado.

de los últimos cinco siglos”, concluyendo en una contundente afirmación de la vida “[...] por sobre el capital, por sobre el colonialismo, por sobre el patriarcalismo y por sobre muchas otras limitaciones que destruyen las condiciones universales de la reproducción de esa Vida en la Tierra” (2020b, p. 90).

Dada la situación afligente por la que atraviesa la República Argentina, con la máxima autoridad de la Nación que se proclama discípulo de Friedrich Hayek, la Escuela Austríaca de economía y sus epígonos norteamericanos y vernáculos, y pretende establecer un régimen de libre mercado salvaje⁶, parece oportuno reforzar los argumentos ya mencionados y finalizar el acápite con un fragmento de la *Ética* del 98, cuyo contenido Dussel desarrollará *in extenso* en la segunda parte de esta obra, así como en los *16 tesis de Economía Política* (2014):

[...] se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden *ético* fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo –como cuando un Friedrich Hayek justifica la eliminación de los que son vencidos por la “competencia” del mercado, único horizonte formal-racional económico posible, principio de muerte que generalizado pone en peligro a la humanidad como tal–. Se deberá demostrar la *imposibilidad* de argumentar éticamente sin contradicción performativa en favor de un orden en donde la norma, la acción, la microestructura, la institución o el sistema ético se propongan el desarrollo de un orden ético sobre la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo (p. 141).

La institucionalización de los derechos

El posicionamiento crítico respecto de la ley del opresor es un tema al que Dussel ha dedicado muchas páginas,

⁶ Minarquía que prescinde de las instituciones estatales, a excepción de las necesarias para reprimir a quienes se opongan al régimen neoliberal extremo.

incluidas algunas de contenido teológico, así como también lo ha hecho con sabiduría Hinkelammert, otra de las figuras señeras de la Filosofía de la Liberación cuya pérdida hemos lamentado en 2023.

Además del tratamiento de la cuestión de la ley en su trabajo sobre Pablo de Tarso (2012)⁷, donde expone claramente la prioridad de la vida sobre la ley, como principio de justificación de la praxis, los desarrollos mayores de esta crítica por parte de Dussel se encuentran en las obras donde explicita su esquema de las tres constelaciones o configuraciones (*Gestaltungen*) que se suceden diacrónicamente en diversos momentos de la historia y donde se sitúan siempre la política, lo político, la praxis política, los principios normativos, las instituciones políticas, el poder político y el Estado. Dussel las denomina con expresiones descriptivas como “totalidad vigente”, “ruptura mesiánica”, “creación del nuevo orden”, respectivamente (2020a, 2020c, 2022a). Imbuidas del espíritu paulino y, en parte, deudoras de Benjamin, resultan sumamente atractivas las páginas donde se describe el momento de ruptura mesiánica con el orden o totalidad vigente, que denomina “necropolítico”, dando a la palabra otro sentido que el divulgado por Achille Mbembe: “Comienza así el movimiento negativo por excelencia, cuando una comunidad política escindida, un pueblo⁸ despertará del sueño ingenuo de haberse habituado a sobrevivir

⁷ El tratamiento filosófico contextualizado sobre las “fetichizaciones” de la Ley que extrae de la “Carta a los Romanos”, que califica como “momento culminante, crítico del pensamiento semita, judío en el Imperio romano” (la *lex imperial* y el empleo de la *tórah* como criterio último por parte de judíos y judaizantes), resulta de enorme actualidad (2012, pp. 19-34).

⁸ En la obra dusseliana se multiplican las referencias a la categoría “pueblo”, categoría cuyos diversos matices han estado siempre presentes y en discusión en la Filosofía de la Liberación y en la Teología (liberacionista y “del Pueblo”), así como en los debates políticos de subcontinente. En *Política de la Liberación III* le dedica un “Excurso” completo donde, en sentido político crítico, lo define como: “El resto o la *plebs*, el ‘bloque social de los oprimidos y excluidos’, actor colectivo y sede del *hiperpoder*, escindido de la comunidad política o del pueblo en el primer sentido, más amplio, más *universal*” (2022a, p. 134).

en la esclavitud” (2022a, p. 83). La caída del conjunto de instituciones opresoras operada por este movimiento de las víctimas arrastra consigo la caída de la Ley fetichizada, ley mediante la cual sus necesidades no habían sido consideradas y sus derechos, conculcados.

A los fines de este trabajo, se impone atender a los aspectos estructurales y estructurantes de la tercera constelación –la propiamente creativa–, donde Dussel sitúa la necesaria vigencia de una “voluntad de vida”. Resultan necesarias algunas distinciones, puesto que no basta con la habitual y pasiva voluntad de vida. La sobrevivencia real de la especie y de la vida sobre la tierra dependen de una voluntad de vida concebida y ejercida como “Voluntad-de-Creación que supere a la Voluntad-de-Poder como dominio” (2022a, p. 88). Tal voluntad, en tanto voluntad responsable en y por la comunidad, vale decir, constituyente y liberadora, se torna eficaz en la organización de nuevas instituciones que posibiliten, entre otras, la ley “nueva”, la “transformación del sistema del derecho”.

Para Dussel no existe un “derecho a la vida”, sino que ésta es el fundamento de los derechos y, por consiguiente, siendo su dignidad absoluta, “es la premisa mayor de toda argumentación sobre los derechos” (2022a, p. 195). Las víctimas, con su vida impedida o dificultada por los efectos negativos del orden del derecho existente, son propiamente el sujeto de la transformación del derecho a partir de su toma de conciencia de las necesidades ínsitas a la vida (y a la vida realizada o plena) y de la inexistencia institucional de los derechos cuyo ejercicio las satisfaga. Por ello, frente a la doctrina liberal tradicional de los derechos humanos, que los concibe como *a priori* e “inherentes” a una naturaleza humana perenne y actualizables de acuerdo con la conciencia epocal, Dussel prefiere hablar en términos históricos y situados, considerando la irrupción de nuevos derechos “[...] efecto de la lucha de los oprimidos y excluidos (que surgen desde la ilegalidad necesariamente) que crean dichos derechos

como parte inexistente y los integran en el cuerpo del derecho futuro (2022a, pp. 642-643).

Tal modo de fundamentar los derechos y su institucionalización a partir del consenso crítico constituyente de la comunidad de víctimas da razón a los movimientos de plurijuridicidades insurgentes y a la posibilidad de un pluralismo jurídico comunitario, que se va perfilando en diversos países de Nuestra América. Según Antonio Wolke y Lucas Machado Fagundes: “[...] la pluridijuridicidad liberadora (crítica del orden vigente e instituyente del futuro orden) tiene como base la realidad histórica de los sujetos vivos con relación intersubjetiva” (2022, p. 609). En la lógica positivamente constructiva de la Filosofía de la Liberación esto se manifiesta en dos momentos o modalidades, que se articulan entre sí (Sánchez, 2022, p. 113): el de un pluralismo jurídico comunitario, continuidad positiva de la instancia mesiánica insurgente (en algunos casos, anterior a la misma como pervivencia de prácticas previas a la institucionalización de un orden de dominación –generalmente colonial–), que resulta el fundamento del pluralismo jurídico estatal, que ha de constituir el segundo momento.

Alejados de las dicotomías modernas y del instrumentalismo y capitalismo inherentes a aquéllas y nutridos por sus ontologías relacionales, los movimientos populares emergentes de Nuestra América entienden los derechos por el “buen vivir” (*sumak kawsay* o *suma qamaña*) en vínculo estrecho con los derechos de la Madre Tierra (*Pacha Mama*), fuente de vida, y de los seres vivientes no humanos. Ella y ellos, exterioridad sufriente y dañada por los mismos amos, “alteridad ampliada” (Médici, 2020, p. 6), constituyen parte de la comunidad de víctimas que, en actualización de su *potentia*, pugnan por la institucionalización positiva de sus derechos.

Si bien Dussel no los menciona especialmente, cabe nombrar los “derechos ecoculturales” entre los derechos más representativos del carácter relacional entre todos los

seres vivos y su medio. En efecto, se trata de los derechos emergentes de comunidades de vida integradas por seres humanos (sean de pueblos originarios, afrodescendientes, u otros) y otros vivientes (animales y plantas) y no vivientes (ríos, territorios particulares, etc.) que han logrado formas de “buen vivir” en interacción y sinergia mutua con las que se identifican y, por lo tanto, se reconocen y aspiran a que el resto de la sociedad las respete. Las nociones de interacción y sinergia empleadas denotan la participación de más de un agente (humanos y no humanos) y sus componentes cognitivos, volitivos, sensitivos y emocionales complejos, igualmente atributo de humanos y no humanos. Estas valiosas comunidades de vida, propias de algunos grupos que han permanecido más alejados de la economía capitalista y de la organización social euronoramericana moderna, se encuentran hoy en estado de peligro, si bien varias de ellas han desarrollado dinámicas de resistencia y de adaptación a los cambios (Bonilla, 2023, pp. 38-42).

Liberación como liberación de la vida comunitaria

Dados los límites de la exposición, este tercer párrafo, si bien merecería un trato más extenso, será presentado simplemente como conclusión necesaria del anterior. Siempre a partir del “principio Vida” y de modo casi formal (ya que el contenido propiamente material es histórico-cultural), se hace referencia a ciertos rasgos esenciales de la *tercera constelación* –la propiamente *creativa*– de la política, tomando en cuenta de que en ella han de crearse instituciones propiamente “transmodernas”, vale decir, allende todo lo opresor: la Modernidad, el capitalismo, el liberalismo, la necropolítica.

A entender de la autora de esta contribución, el eje de la argumentación dusseliana reside en la resignificación

liberadora de la noción de soberanía y, por consiguiente en la distinción básica entre un poder dominador y un poder obediencial. Largos y eruditos análisis teológicos, históricos y filosóficos de la noción de pueblo (categoría fundamental de la Filosofía de la Liberación desde sus primeros atisbos) preceden a las más recientes elaboraciones del Maestro, decantan en ellas y le dan su necesaria consistencia teórica y espesor histórico. Así, en los últimos trabajos, después de la dilucidación de diversas acepciones, el pueblo tomado en su sentido crítico como el sujeto y agente de esta tercera constelación política, no equivale al todo de la ciudadanía o de la población de un país, sino que es el “*resto* o la *plebs*”; vale decir, “el ‘bloque social de los oprimidos y excluidos’, actor colectivo y sede del *hiperpoder*” (2022a, p. 134). Según Dussel, el pueblo entendido como la comunidad de las víctimas resulta así el origen “[...] de la praxis originaria que deberá emprender el largo proceso de superación del orden que se descubre como injusto” (2022a, p. 86). Constituido a partir de la negatividad que opera en la segunda constelación, este pueblo aparece escindido de la comunidad política o del pueblo, tal como éste se presentaba en la primera constelación. La soberanía reside propiamente en esta comunidad popular, en este “resto” devenido “pueblo” en su sentido creador, y no en el pretendido “pueblo” de las democracias capitalistas dominadas por el mercado y sometidas al cinismo de juegos electoralistas banales.

Acorde con tal modo de entender la soberanía, Dussel ofrece una teoría del poder que, si bien resulta novedosa en la formulación y en su justificación a partir de la vida como principio, también hinca sus raíces en concepciones del poder que fueron asomando tanto en las obras de algunos escolásticos españoles del siglo XVII como en representantes latinoamericanos del pensamiento independentista y posterior. Así, frente al modo más generalizado en la Modernidad occidental de entender el poder político como “Voluntad-de-Poder” sobre otros seres humanos,

vale decir, como dominación⁹, Dussel invoca otro poder, delegado, mediador y obediencial, cuya fuente es la comunidad política popular que expresa creativamente (políticamente) su “Voluntad-de-Vida”, concluyendo: “Para que la vida humana sobreviva ni siquiera es suficiente la mera Voluntad-de-Vida pasiva, habitual, imitativa; será necesaria una Voluntad-de-Creación que supere a la Voluntad-de-Poder como dominio” (2024a, p.88).

Para no alargar más el texto, baste el siguiente fragmento de la “Tesis 20” de Política del Maestro Enrique Dussel, como síntesis de su sueño político (y del nuestro):

En esta *Tesis 20* sobre la factibilidad, queremos indicar que esta esfera de transformaciones posibles (incluyendo revoluciones) se encuentra dentro del ámbito estricto de alcanzar la *liberación* de un estado de cosas opresivo o excluyente. Por ello son transformaciones en la línea de una praxis de liberación. Es verdad que la Revolución burguesa hablaba de *libertad*. Es necesario ahora, subsumiéndola, referirse a la *liberación* (como en el pragmatismo norteamericano que no se habla de verdad sino de *verificación*); así ahora no nos referimos a la libertad, sino a la libera-*ción* como proceso, como negación de un punto de partida, como una tensión hacia en el punto de llegada. Unido a los otros postulados de la Revolución burguesa que se enunciaban con la proclamación de “¡Igualdad, Fraternidad, Libertad!”, debemos transformarlos en la rebelión de los pueblos oprimidos y excluidos de la periferia en sus luchas por la Segunda Emancipación, en el nuevo postulado: “¡Alteridad, Solidaridad, Liberación!” (2010, p. 179)

Referencias bibliográficas

Bonilla, Alcira (2023). Hacia una ampliación de derechos: derechos eco culturales como derechos de las

⁹ La crítica de Dussel a Max Weber en el §465 de *Política de Liberación III*, no por breve deja de ser esencial y definitiva.

comunidades de vida. En E. Pinacchio (Ed.), *Comunidad de vida, estado y derecho: 1983-2023: cuarenta años de democracia* (pp. 35-44). Beccar: Poliedro- Editorial de la Universidad de San Isidro.

Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural editores.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2003). Algunos principios para una ética material de liberación. (Relaciones entre la vida en la tierra y la humanidad). En J. Pixley (Coord.), *Por un mundo otro. Alternativas al mercado global* (pp. 29-44). Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Dussel, Enrique (2007a). *Política de la Liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2007b). *Materiales para una política de liberación*. México: UANL- Plaza y Valdés.

Dussel, Enrique (2009). *Política de la Liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2010). *20 tesis de política*. Caracas: El perro y la rana.

Dussel, Enrique (2012a). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. México: Ediciones Paulinas.

Dussel, Enrique (2012b). *Para una política de liberación*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2016a). *14 tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2016b). *Ética comunitaria*. Caracas: El perro y la rana.

Dussel, Enrique (2020a). *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.

- Dussel, Enrique (2020b). Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa Modernidad. En Y. Aguilar *et alii*, *Capitalismo y Pandemia* (pp. 87-90). Filosofía libre.
- Dussel, Enrique (2020c). *Hacia una nueva cartilla ético política*. México: Secretaría Nacional de Educación, Formación y Capacitación Política de Morena. Disponible en: <https://www.educacionyformacionpolitica.mx>.
- Dussel, Enrique (Ed.) (2022a). *Política de la Liberación III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique *et alii* (2022b). *Filosofía de la liberación: pasado, presente y futuro*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Ciccus.
- Dussel, Enrique, Herrera, Gabriel y Hopkins Moreno, Alicia (Coords.) (2022). *Reflexiones sobre la crítica creadora de la política de la liberación*. Goiânia: Editora Phillos Academy.
- Médici, Alejandro (2020). Alteridades radicales y derechos emergentes: ecológica de liberación, derechos de la naturaleza. *Cuadernos de ASOFIL. Séptima reunión 12 de diciembre de 2020*, pp. 6-8.
- Sánchez, Esteban (2022). Dimensiones creativas de la Política de la Liberación: la transformación material ecológica-económica y la transformación del sistema del derecho. En E. Dussel, G. Herrera y A. Moreno Hopkins (Coords.), *Reflexiones sobre la crítica creadora de la política de la liberación* (pp. 107-114). Goiânia: Editora Phillos Academy.
- Wolkmer, Antonio y Machado Fagundes, Lucas (2022). El sistema del derecho y la nueva legalidad. En E. Dussel (Ed.), *Política de la Liberación III. Crítica creadora* (pp. 549-583). Madrid: Trotta.

Palabras de cierre

ALCIRA B. BONILLA

Ante todo, las palabras de agradecimiento. A las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por acompañar siempre todas las iniciativas de la Sección y de INTERCULTURALIA; a las autoridades y personal del Centro Cultural “Paco Urondo”: el Prof. Nicolás Lisoni, Subsecretario general de la Facultad y Director del Centro, en primer término; nuestro siempre fiel asistente técnico, Diego Villarroel; el cálido equipo del Centro, especialmente a las amigas Susana Fuertes y Mercedes Cravero y al querido Luis Beraja.

Al Grupo de investigación INTERCULTURALIA; a la querida Dra. y Pfra. Andrea Díaz Genis, de la Universidad de la República Oriental del Uruguay, UDELAR, que vino desde Montevideo para acompañarnos, y al querido Prof. y Dr. Daniel Berisso, que siempre pertenece a nuestro grupo, aunque sus investigaciones en el Departamento de Ciencias de la Educación lo hayan obligado a formar “rancho aparte”; al público presente en la Sala y en la pantalla.

Nuestro homenaje a Enrique Dussel coincide tristemente con el final de un ciclo: el de los 40 años de una Argentina democrática, que el 10 de diciembre de 1983 comenzó tímidamente, entre dificultades y errores, y se fue afianzando en la conquista de derechos con altos momentos de expresión del poder popular, acciones de justicia y realización de algunos sueños liberadores en el país y la Patria Grande. Las universidades públicas, cuyo número creció exponencialmente, y, en particular, esta Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, fueron parte activa de esta gesta, tal como se mostró durante los festejos alusivos del 10 al 15 de octubre pasado.

Ahora el horizonte se ha oscurecido y los anhelos de liberación, ligados inescindiblemente al afianzamiento de la soberanía política, de la independencia económica y de una justicia social, también anamnética y ecológica, han quedado en la sombra; quizá al resguardo en nuestros corazones y voluntades, a la espera de un viraje favorable de la historia.

En 2019 Enrique Dussel escribió su magistral *Hacia una nueva cartilla ético-política*, para animar al pueblo mexicano a realizar creativa y organizadamente su cuarta transformación histórica con impronta liberadora instando a sus autoridades gubernamentales al ejercicio de un poder obediencial. Quienes lo conocimos, podemos imaginar, sin equivocarnos, que deseaba algo parecido para nuestra patria y para todos los países del mundo, sobre todo, para los subalternizados, vejados, expoliados. Dios, la historia o el destino fueron bondadosos con él. Falleció justo a tiempo, el 5 de noviembre pasado, y no tuvo la desdicha de enterarse de que su país natal había caído bajo el poder de una estafalaria e imprevisible minarquía capitalista.

Ha comenzado la transición a lo peor, al conculcamiento de nuestras libertades y de nuestras vidas, en nombre de la libertad de los mercados. El gobernador de la provincia de San Luis, Claudio Poggi, acaba de dar el puntapié inicial para la destrucción de las universidades públicas con su intervención y envío de fuerzas policiales a la Universidad de La Punta.

De un modo u otro seguiremos trabajando en estas y otras aulas e institutos con alegría, seriedad y compromiso intercultural nuestroamericano y de liberación. Honraremos la memoria de quienes nos precedieron ejemplarmente: Enrique Dussel, Rodolfo Agoglia, de Amelia Podetti, de Arturo Roig, Rodolfo Kusch, Alicia Eguren, y tantas y tantos otros, cuyos ecos guarda este salón.

“Nunca más. Son 30.000”.

¡Viva la universidad pública, gratuita e inclusiva!

Acerca de los autores y las autoras

Bárbara Aguer

Graduada de la carrera de filosofía de la Universidad de Buenos Aires, es trabajadora docente desempeñándose en las cátedras de Ética y Filosofía de la cultura (FFyL, UBA), de Pensamiento argentino y latinoamericano (I.E.S. 1), de Problemas de la filosofía y la estética contemporáneas (UNA). Es militante feminista. Doctoranda avanzada en filosofía con el proyecto de investigación “Crítica a la gramática del reconocimiento. Cartografías del deseo en la modernidad/colonialidad/descolonialidad”. Es integrante del grupo INTERCULTURALIA. Ha editado *Cartografías del poder y decolonialidad* (2014) (Buenos Aires: Ediciones del Signo) y ha publicado artículos en revistas especializadas del país y del extranjero; participa de proyectos colectivos, dentro y fuera del campo universitario, vinculado a los temas de su investigación.

Contacto: barbara.aguer@gmail.com.

Daniel Berisso

Doctor en Filosofía (UBA). Docente Auxiliar Regular de las Cátedras de Filosofía de la Educación (UBA) y de Filosofía de la Cultura Contemporánea (UBA). Profesor de la Maestría de Estudios Culturales de Latinoamérica (MECAL-UBA). Director de un Proyecto de Investigación UBACyT: “Filosofía de la educación y lógica del poder: desafíos ético-políticos de la educación ante las distintas formas de violencia en el contexto del capitalismo neoliberal”. Profesor Asociado de las cátedras de Fundamentos de Filosofía y Ética en UCES. Titular de Filosofía de la Educación en UCES

y de Filosofía en la Universidad de Palermo (UP). Docente de postgrado en la Maestría en Educación de la Universidad de Quilmes, de la Especialización en docencia universitaria de la UNTREF y del doctorado de la Universidad de Lanús. Autor de cinco libros y de numerosos artículos en libros y revistas especializadas en Ética, Filosofía y Derechos Humanos.

Contacto: beridani@gmail.com.

Martin Bolaños

Licenciado en Filosofía (UBA), diplomado en Filosofía Latinoamericana de la Liberación (UNJU). Maestrando en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas (UNDAV). Doctorando en Ciencias Sociales y Humanidades (UNPA). Becario externo CONICET. Docente regular en Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Miembro de INTERCULTURALIA. Investigador Asesor en el UBACyT: “Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia” (2023-2024), dirigido por el Dr. Joan Chumbita y codirigido por el Dr. Juan Matías Zielinski.

Contacto: martinxgraf@gmail.com.

Alcira B. Bonilla

Doctora en Filosofía y Letras y Licenciada en Filosofía con estudios posdoctorales en Ética. Feminista. Investigadora Principal CONICET. Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” y Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía (FFyL UBA). Profesora de seminarios de maestría y doctorado. Directora de proyectos de investigación y directora de becas y tesis. Socia fundadora de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI). Conferencista y participante en congresos y jornadas académicas. Integrante de diversas

sociedades nacionales e internacionales de filosofía: ASO-FIL, CLAFEN, AFRA, AHF, etc. Artículos publicados sobre filosofía de la migración y el exilio, filosofía intercultural, fenomenología, filosofía de la liberación, autoras/es españoles y latinoamericanos, perspectivas ético-políticas de los derechos humanos y la ciudadanía, ética ambiental, bioética, antropología filosófica, filosofía de la cultura, etc. Libros recientes: con Dussel, Enrique et alii (2022). *Filosofía de la Liberación: pasado, presente y futuro* (Buenos Aires: Ciccus); con Rosero Morales, José Rafael y Fornet-Betancourt, Raúl (2021). *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana* (Popayán: Ed. Universidad del Cauca); con Casalla, Mario (Eds.) (2020). *Actas. Perspectivas de la Filosofía Argentina. Jornada de homenaje al Prof. Carlos Astrada y a los profesores de la Universidad de Buenos Aires que participaron en el I Congreso Nacional de Filosofía 1949-2019* (Buenos Aires: UPCN); Coord. (2015). *Racismo, genocidios, memorias y justicia* (Buenos Aires: Patria Grande); con Cullen, Carlos (Eds.) (2013). *La ciudadanía en jaque, II. Ciudadanía, alteridad y migración* (Buenos Aires: La Crujía); y (2012). *La ciudadanía en jaque, I. Ciudadanía, alteridad y educación* (Buenos Aires: La Crujía).
Contacto: alcirabeatriz.bonilla@gmail.com.

Andrea Díaz Genis

Profesora catedrática grado 5 tiempo completo del Dpto. de Historia y Filosofía de la educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República del Uruguay. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (mención honorífica) con una tesis sobre la Filosofía del eterno retorno de lo mismo en la obra de Friedrich Nietzsche. Posdoctorado en Filosofía Iberoamericana, Filosofía de la educación y pensamiento del último Michel Foucault (Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Complutense de Madrid, España y París VIII, Francia). Docente de

grado y posgrado. Directora de tesis de maestría y doctorado. Profesora invitada (principalmente de México, El Salvador, Venezuela, Argentina, Brasil –varias universidades–, España, Francia) y conferencista de varias universidades de América Latina y Europa. Autora de los libros: *La Construcción de la identidad en América Latina. Una aproximación hermenéutica* (2004); *El eterno retorno de lo mismo o el terror a la Historia* (2008); *Formación humana desde una perspectiva filosófica. Inquietud, cuidado de sí y de los otros, autoconocimiento* (2016) (Premio Nacional de Letras del Ministerio de Educación y Cultura del Uruguay, 2015). Como editora más de una decena de libros sobre los temas de investigación y múltiples artículos en revistas arbitradas sobre: pensamiento de Michel de Montaigne, la obra del Nietzsche póstumo y del último Foucault; formación humana desde una perspectiva filosófica, identidades culturales y decolonialidad en educación; ética del cuidado y desarrollo humano, y el problema de la libertad y la laicidad en la educación. En el 2021 se desempeña como profesora invitada de la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Coordinadora y fundadora de la Red temática de Laicidad de la Universidad de la República que integran diversas Facultades con sus respectivos representantes desde 2016. Contacto: diazgena@gmail.com.

Daniela Godoy

Investigadora del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (2022-2024). Doctoranda en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde obtuvo el título de Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía. Periodista egresada de la Escuela Superior de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. Especialista Técnica en Promoción Sociopolítica de

Género, Secretaría de Extensión Universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Integrante del equipo de investigación INTERCULTURALIA y de SEGAP (Seminario de Género, Política y Afectos). Docente universitaria e invitada en universidades nacionales y extranjeras y espacios no académicos. En 2023, ha participado como equipo docente del Seminario de grado: “Desafíos para una filosofía feminista situada: colonialidad, genealogías pendientes y experiencias de la teoría”, a cargo de la Dra. Cecilia Macón. Ha publicado artículos en revistas especializadas en el área de filosofía feminista, género y educación sexual integral. Ha sido responsable del área de capacitación en Género del Programa Contra las Violencias en la Universidad Nacional de San Martín. Participa en el Proyecto de Investigación Plurianual (PIP, CONICET): “Culturas, Ciudadanías Derechos “Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia” (2023-2025), dirigido por la Dra. Alcira Bonilla; como Investigadora Asesora en el Proyecto UBACyT: “Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia” (2023-2024), dirigido por el Dr. Joan Chumbita y codirigido por el Dr. Juan Matías Zielinski; y también como Investigadora Asesora en el proyecto UBACyT: “Agencia, afecto y temporalidad. Nuevos acercamientos al giro afectivo”, dirigido por la Dra. Cecilia Macón. Los tres están radicados en el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” (FFyL, UBA).

Contacto: daniela@calandolapiedra.com.

Luciano Maddonni

Licenciado y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña como docente e investigador en el ámbito universitario (UNSAM, UNAHUR, USAL). Es secretario académico del “Instituto

de investigaciones Juan Carlos Scannone” de la Universidad de San Isidro (USI). Entre sus últimas publicaciones se destacan los libros: (con Marcelo González) (2020) *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: TeseoPress; (con Iván Ariel Fresia) (2021) *Liberación, sabiduría popular y gratuidad Una introducción a Juan Carlos Scannone*. Buenos Aires: CICCUS.

Contacto: lucianomaddonni@yahoo.com.ar.

Juan Pablo Patitucci

Profesor de enseñanza media y superior en Filosofía, Magíster de Estudios Culturales de América Latina, Doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por la Dra. Alcira B. Bonilla. Es becario doctoral UBACyT con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Actualmente es miembro investigador del grupo UBACyT “Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia” (2023-2024) bajo la dirección del Dr. Joan S. Chumbita y la codirección del Dr. Juan Matías Zielinski; del grupo de investigación del Proyecto de Investigación Plurianual del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con el mismo nombre (2023-2025), bajo la dirección de la Dra. Alcira B. Bonilla. Asimismo, fue miembro investigador de los grupos “Cultura (s) y ciudadanía (s). Aproximación ético político intercultural a las nuevas formas de inclusión y exclusión en / de los derechos humanos” (2018-2022) y “La noción de ‘ciudadanía sudamericana’ desde una perspectiva ético-política intercultural. Estudio crítico a partir de los proyectos del MERCOSUR, la UNASUR, la CAN y la CSM” (2014-2017), ambos bajo la dirección de la Dra. Bonilla. Sus trabajos se sitúan en los cruces entre Filosofía

Latinoamericana contemporánea y Teoría Política latinoamericana y europea y se centran en la fundamentación de la política y la conformación de los sujetos políticos. Es autor de numerosos artículos y ponencias para diversas revistas y reuniones científicas, miembro del grupo de investigación INTERCULTURALIA en el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y docente en el nivel medio y superior.
Contacto: patitucci_90@hotmail.com.

Martín A. Rubio

Profesor de Enseñanza Media y Superior de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la misma universidad, bajo la dirección de la Dra. Alcira B. Bonilla. Participa como investigador del proyecto UBACyT “Culturas, ciudadanía y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia” dirigido por el Dr. Joan Severo Chumbita y Gamba y codirigido por el Dr. Juan Matías Zielinski; del Proyecto de Investigación Plurianual PIP 2023-2025 (CONICET) “Culturas, ciudadanía y derechos” dirigido por la Dra. Alcira B. Bonilla; y de INTERCULTURALIA, su grupo de estudios sobre ética, ciudadanía interculturales y filosofías críticas latinoamericanas, perteneciente a la Sección de Ética, Antropología filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía “Prof. Alejandro Korn” (FFyL, UBA). También es investigador del proyecto FILO:CyT “Judith Butler en disputa: diálogos críticos entre política, ética y psicoanálisis”, dirigido por la Dra. Malena Nijensohn. Entre sus áreas de investigación se encuentran ética, filosofía intercultural, filosofía de la liberación y teoría decolonial. Ha participado en numerosos congresos y cuenta con publicaciones en diversos medios trabajando temáticas relacionadas con la ampliación y el reconocimiento de derechos, construcción de identidades

políticas, política, género y derechos humanos. Es docente en diversos niveles, fue coordinador de numerosas jornadas nacionales e internacionales y formó parte de la organización de actividades de extensión universitaria en el marco del Programa de Extensión “Filosofía y Territorio” del Departamento de Filosofía y de la Secretaría de Bienestar Estudiantil (SEUBE), FFyL, UBA.

Contacto: rubio.martin.alejandro@gmail.com.

Juan Matías Zielinski

Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Filosofía. Investigador Formado de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (IF-UBA). Becario interno posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento (ICI-UNGS). Miembro del grupo INTERCULTURALIA. Codirector del UBACyT: “Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia”. Su investigación se centra en la filosofía judeo-europea y latinoamericana (en sus líneas liberadora, intercultural y descolonial) contemporáneas, en los campos de la metafísica y la teología-política, con acento en la ética, la política y la religión (filosofía práctica).

Contacto: jmzielinski@gmail.com.

