

# **LA CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DEL JOVEN DUSSEL**

**Monografía para aspirar al título de:  
Licenciado en Filosofía**

**Por:  
Harold Andrés Aguilar Bastidas**

**Dirigida por:  
PhD. Martín Urquijo Angarita**

**Universidad del Valle  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Filosofía  
Cali - Colombia  
2010**

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

	Página
<i>INTRODUCCIÓN</i>	4
<b>Capítulo I: La filosofía como ontología</b>	11
1. EL FUNDAMENTO DE LA MODERNIDAD: LA SUBJETIVIDAD	11
2. EL HORIZONTE ONTOLÓGICO DEL MUNDO COMO SUPERACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA	16
2.1. La fundamental relación hombre-mundo (la Totalidad del mundo)	17
2.1.1. La com-prensión existencial del ser	18
2.1.2. El hombre como poder-ser adviniente	19
2.1.3. La com-prensión derivada como circunspección	21
2.2. La <i>praxis</i> : modo de ser unitario en el mundo	22
2.3. La cuestión del pensar fundamental	23
3. EL SER DE LATINOAMÉRICA	28
<b>Capítulo II: Crítica a la filosofía como ontología</b>	32
1. EL PENSAR ONTOLÓGICO COMO ONTOLOGÍA DE LA TOTALIDAD	32
1.1. El <i>tò autó</i> (lo Mismo cosmológico) en la filosofía griega	34
1.2. Lo Mismo logo-lógico en la tradición moderna	36
2. LA EXTERIORIDAD META-FÍSICA DEL OTRO	40
2.1. El cara-a-cara como racionalidad primera	41
2.2. La Alteridad: lo fundamental y originario	43
<b>Capítulo III: La filosofía como ana-léctica pedagógica de liberación</b>	50
1. LA TOTALIDAD JUZGADA DESDE EL OTRO	51
1.1. El hombre como origen mismo del mal	53
1.2. El sí-al-Otro como fuente del bien	54
2. LA <i>PRAXIS</i> COMO DOMINACIÓN Y COMO SERVICIO	57
2.1. La <i>praxis</i> como dominación	58
2.2. La <i>praxis</i> como liberación, como servicio al Otro en la justicia	61
3. LA FILOSOFÍA COMO ANA-LÉCTICA PEDAGÓGICA DE LIBERACIÓN	63
<b>CONCLUSIONES</b>	69
<i>Bibliografía</i>	74

La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder. Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta. Pasaron los siglos y América Latina perfeccionó sus funciones. Este ya no es el reino de las maravillas donde la realidad derrotaba a la fábula y la imaginación era humillada por los trofeos de la conquista, los yacimientos de oro y las montañas de plata. Pero la región sigue trabajando de sirvienta. Continúa existiendo al servicio de las necesidades ajenas, como fuente y reserva del petróleo y del hierro, el cobre y la carne, las frutas y el café, las materias primas y los alimentos con destino a los países ricos que ganan, consumiéndolos, mucho más de lo que América Latina gana produciéndolos. Son muchos más altos los impuestos que cobran los compradores que los precios que reciben los vendedores (...) Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso. Perdimos; otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos: la historia del subdesarrollo de América Latina integra, como se ha dicho, la historia del desarrollo del capitalismo mundial. *Nuestra derrota estuvo siempre implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para aumentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonial y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convierten en veneno. (...) La pobreza no está escrita en los astros; el subdesarrollo no es el fruto de un oscuro designio de Dios. Corren años de revolución, tiempos de redención. Las clases dominantes ponen las barbas en remojo, y a la vez anuncian el infierno para todos. En cierto modo, la derecha tiene razón cuando se identifica a sí misma con la tranquilidad y el orden: es el orden, en efecto, de la cotidiana humillación de las mayorías, pero orden al fin; la *tranquilidad* de que la injusticia siga siendo injusta y el hambre hambrienta.* (Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. pp. 11-20.)

## INTRODUCCIÓN

La concepción de la filosofía en el pensamiento del joven Dussel es lo que pretendo exponer de manera aproximada en el siguiente trabajo, a partir, principalmente, de su libro *Para una ética de la liberación latinoamericana* I y II (1973), texto “inmaduro”, “prematureo”, en relación con la posterior, renovada y extensa obra de este filósofo argentino nacido en 1934, aún vivo entre los vivos.<sup>1</sup>

El joven Dussel, caracterización que en términos del pensamiento filosófico indica *los primeros pasos* claros, contundentes y fundamentales de la producción filosófica de Enrique Dussel en torno a un tema central: la pobreza y dependencia de América Latina, supone también una delimitación. Pues, lo planteado por el que he denominado el joven Dussel, manifiesta una época previa a su exilio a México en 1975<sup>2</sup>, es decir, la época argentina: atravesada por el predominio de una clase burguesa agraria (sub-opresora, diría Dussel, por ser dependiente del capitalismo mundial), por dictaduras militares (fascismo), por crisis económicas, sociales y políticas, por el populismo (“La hora de los pueblos”) representado en la figura de Juan Domingo Perón, por el nacimiento de un movimiento que, aunque heterogéneo en sus planteamientos, levantaba las banderas de una Filosofía de la liberación: liberación de la pobreza, de los totalitarismos, de la dependencia<sup>3</sup>. Un sustento para esta delimitación de su producción filosófica puede encontrarse en el libro que escribió en su llegada a México: *Filosofía de la liberación* (1976), que en sus palabras preliminares expresa: “Lo que sigue va dirigido al que se inicia en filosofía. Por ello este corto trabajo, sin bibliografía alguna, porque los libros de mi biblioteca están lejos, en la patria argentina, escrito en el dolor del exilio, quiere ser sentencioso, casi oracular.”<sup>4</sup>

Así, en relación con el discurso hegemónico de la filosofía en nuestro medio académico, centrado en el estudio de los clásicos europeos y norteamericanos, la figura del filósofo argentino

---

<sup>1</sup>La pregunta de investigación que guía este trabajo puede entonces formularse del siguiente modo: ¿Cuál es la concepción que de la filosofía tiene el joven Dussel?

<sup>2</sup>“El 23 de Marzo de 1975 Dussel es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo en la que había estudiado y profesado cátedra de Ética durante seis fecundos y agitados años. Muchos colegas de generación corrieron la misma suerte. (...) El grupo generacional que se formó a partir de 1971, con ocasión del Congreso de Filosofía de Córdoba, ante estas circunstancias, queda desmantelado. Muchos de sus integrantes parten para el exilio. Enrique Dussel no podía ser excepción.” <<Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)>>, estudio preliminar realizado por Germán Marquinez Argote, en: DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá. Editorial Nueva América. 1979. p.32.

<sup>3</sup>Para profundizar sobre este punto ver el artículo: <<Una década argentina (1966-1976) y el origen de la "Filosofía de la liberación">>, en: DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América. Bogotá. 1994 pp. 55-96. Por otro lado y en relación con lo dicho, encontramos en una referencia que Horacio Cerutti hace a una autora argentina llamada María Elena Rodríguez de Magis, lo siguiente: “Los pensadores de nuestros días no se han quedado al margen de la gran crisis porque atraviesa la Argentina y han iniciado un movimiento que denominaron “Filosofía de la liberación”. En el mismo, la filosofía se entiende como un instrumento desenajenante ante el hombre de nuestro continente para terminar con la dependencia.” CERUTTI, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. FCE. México.2006.

<sup>4</sup>Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá. USTA. 1980. p.10.

adquiere una significación importantísima de cara a iniciar un acercamiento a otras voces, a otros discursos, que aunque con limitaciones, claro está, finalmente tienen mayor relación con el contexto colombiano, pues, junto a los argentinos compartimos la patria grande: América Latina, tema central de la filosofía dusseliana, que no puede rastrearse en el mero estudio de los “clásicos tradicionales”.

Por cierto, más allá de ver en este trabajo monográfico sólo un requisito para mi aspiración al título de licenciado en filosofía, se encuentra la convicción de que podemos abrirnos a otros paradigmas, que podemos ampliar el espectro de los filósofos y teóricos que estudiamos, y empezar así a asumir con manos propias nuestro destino como latinoamericanos. Pues, reflexionar sobre América Latina significa empezar a comprendernos más, y sólo cuando sepamos quiénes somos y qué necesitamos, podremos incidir de manera efectiva en las transformaciones que soñamos, en el mundo nuevo que anhelamos. El camino es largo y es necesario empezar la travesía.

De modo que si han de preguntarme el por qué de la escogencia de este filósofo, es plausible responder que es por ir más allá del discurso de los clásicos, que pese a haber sido la base de mi propia formación académica, me condujeron en última instancia a decidirme por un filósofo, por una corriente (la filosofía latinoamericana), que en torno a mis actuales necesidades y aspiraciones, se me presentan como un asunto digno de ser estudiado. Y espero que este y otros trabajos de mis compañeros sean el punto de partida para considerar también **dentro** del *pensum* filosófico, a una corriente que lleva ya varias décadas de vida y que tiene múltiples representantes, pero que nos hemos negado a considerarla como filosófica, quizá tan sólo porque no es europea o norteamericana.

Ahora bien, para encontrar la senda que nos aproxime al objetivo central de este trabajo, es decir, que nos indique el camino hacia una comprensión de la concepción que de la filosofía tiene el joven Dussel, es importante poner de presente unos interrogantes claves que al ser respondidos nos permitirán lograr dicha meta. Básicamente son siete: ¿Qué es la filosofía? ¿Cuál es su método? ¿Con qué filosofía o con quiénes discute? ¿Contra qué tipo de concepción de la filosofía reacciona? ¿Qué propone? ¿Cuál es el sujeto de ese filosofar? ¿Cuál es el papel de la filosofía y por ende del filósofo?

Siempre mirando hacia estos interrogantes, cuatro serán los momentos que intentarán acercarse a la concepción de la filosofía del joven Dussel. En primer lugar, me detendré en el momento ontológico, la filosofía como ontología, fundada en una crítica a la metafísica moderna, que buscará replantear el punto de partida de la filosofía y, en última instancia, probar una respuesta en torno al *ser* de Latinoamérica, pese a tener que acercarse primero a otros horizontes para poder comprender el latinoamericano. Aquí, fundamentalmente nos moveremos dentro de la lectura que el joven Dussel hace de la filosofía heideggeriana, de gran acogida en los medios filosóficos

argentinos en la década del setenta.

Posteriormente, más allá de la influencia heideggeriana de Dussel, se avanzará en un movimiento que superará abarcando al filósofo alemán, ello a partir de la crítica que Emmanuel Levinas plantea a los desarrollos filosóficos de Martín Heidegger. Lo fundamental de esta parte reside en que Levinas recurre en su distanciamiento de Heidegger a la tradición judeo-cristiana, recurso que relanzará y reinterpretará el discurso heideggeriano hacia otras miradas que no podían descubrirse sin remitirse a la tradición semita, la de los profetas de Israel. Este punto, consistirá, pues, en el salto metafísico hacia el Otro (la Alteridad), tema central la filosofía de la liberación dusseliana.

No obstante, aun cuando las influencias de Heidegger y Levinas son ejes fundamentales del discurso del joven Dussel, éste se arrojará hacia lo que constituye un tercer movimiento de este texto, que pondrá en cuestión todo lo dicho por estos filósofos europeos, precisamente por ello, por ser europeos y por no lograr superar el pensar desde Europa. En este sentido, surge el imperativo de repensar el debate europeo (Heidegger-Levinas, básicamente) desde Latinoamérica, lo que conducirá a que converjan tanto la influencia heideggeriana como levinasiana para fundar una Filosofía de la liberación latinoamericana. Finalmente, para cerrar el presente texto, un apartado de conclusiones tendrá la intención de hacer explícito lo que espero sea de suyo evidente a lo largo de los tres apartados principales, esto es, la concepción de la filosofía planteada por el joven Dussel.

Llegados a este punto, sin embargo, nos quedan por mencionar en esta Introducción, *grosso modo*, algunos elementos importantes que pueden servir de apoyo para una mejor comprensión de lo que se expondrá en los apartados ya aludidos. Entre otras cosas, habré de referirme a una presentación del proceso histórico que dejó a América Latina postrada en la lista de los continentes pobres, subdesarrollados; interpretación histórica que vista ya desde una perspectiva global, es posible gracias a los desarrollos realizados por las ciencias sociales en América Latina, principalmente en lo referente a la teoría de la dependencia, que insinuada en las palabras de Eduardo Galeano<sup>5</sup>, puede considerarse también como eje esencial de la filosofía dusseliana.<sup>6</sup> Es más, podría decirse que es a partir una interpretación de esta teoría que el discurso de Dussel encuentra un rumbo para pensar a Latinoamérica desde categorías propiamente filosóficas. Del mismo modo, a continuación también se mostrarán algunas de las influencias, sean hechos, corrientes, categorías o filósofos, que cimentaron la argumentación que Dussel desarrolla en *Para una ética*.

---

<sup>5</sup>Ver el epígrafe con el que inicia este trabajo.

<sup>6</sup>Cfr. Castro-Gómez, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia. 2005. p.42. También Horacio Cerutti pone en evidencia esta tendencia: “Ya es un lugar común afirmar que la teología y la filosofía de la liberación surgen a partir de un cierto suelo teórico que brindan la sociología y la economía de la dependencia latinoamericana.” *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Op.cit. p.68.

## La dependencia latinoamericana y otros elementos contextuales

América, surge en el momento que Europa supera “el provincialismo” al que había sido sometida por el Mundo Árabe.<sup>7</sup> Primero, gracias a las conquistas de España y Portugal, luego con la preponderancia de Francia, Inglaterra, Holanda. Cabe anotar que una parte de nuestro continente, la del norte, vivió un proceso diferente (la *conquista* inglesa, francesa y holandesa), que la condujo posteriormente a dominar y explotar la parte centro y sur de América (de México a la Patagonia).<sup>8</sup> Total, la expansión de Europa provocó que Latinoamérica padeciera un dominio por parte de hilos externos a ella, que la han postrado en la lista de los continentes subdesarrollados, tercermundistas; condición que la configura como continente cultural, política y económicamente *dependiente*.<sup>9 10</sup>

No quiere reducirse una materia de suma complejidad a unas cuantas líneas, dejando a un lado los aportes que puedan ofrecernos la historia, la economía y la sociología en la comprensión de la conformación del proceso que, con el “descubrimiento” de América, dio luz verde a un movimiento de opresión que aún no cesa. Lo que se quiere rescatar y mostrar es la manera como el joven Dussel plantea desde distintas categorías que le ofrece la filosofía (pero que en su primera etapa fue considerada como una postura *metahistórica*<sup>11</sup>) la tendencia a la totalización totalitaria de

---

<sup>7</sup> Pese a haber generado un provincialismo, no podría afirmarse que el choque entre europeos y musulmanes generó un periodo estático en la historia de Europa. Por otro lado, además de la dominación árabe (entendiendo el mundo Árabe como los musulmanes) también hubo una penetración cultural y política de judíos y turcos.

<sup>8</sup>No obstante la preponderancia de las naciones mencionadas, no puede dejarse por fuera a Italia quien encabezó el movimiento cultural y político del Renacimiento.

<sup>9</sup>En el contexto de la “Alianza para el progreso” como programa decenal para el desarrollo socioeconómico de Latinoamérica, con el que U.S.A pretendía frenar la influencia del comunismo a raíz de la revolución cubana en 1959 (acordando en 1961 la cooperación de países latinoamericanos con U.S.A y afirmando el intervencionismo de la nación norteamericana en los países latinoamericanos) es donde surge una teoría del desarrollo (desarrollismo) que señalaba como un atraso nuestro subdesarrollo político, económico, social y cultural, planteando por consiguiente la necesidad de alcanzar el desarrollo logrado por los países del primer mundo. Como oposición a esta interpretación surge *la teoría de la dependencia* : otra manera de percibir el fenómeno del desarrollo. Con ella lo que se pretendió mostrar fue que ese atraso tiene relación con la situación de dominación sufrida en nuestro continente. No es un estado “natural” de atraso, sino que tiene profunda relación con la dependencia que desde la conquista y la colonia, hasta el vigente capitalismo, ha atravesado América Latina. La filosofía de Dussel bebe de esta interpretación en boga en la década del setenta, época que sufre las consecuencias del fracaso de la “Alianza para el progreso”. Sin embargo, el tratamiento que le dio en sus primeras obras obedece más bien a una interpretación *metahistórica* del asunto, que tendré la oportunidad de exponer en este trabajo.

Entre otros elementos que esclarecen las posiciones desarrolladas por Dussel en *Para una ética*, y en general, lo que puede denominarse la época argentina de su filosofía, están el auge de las dictaduras en distintos países de Latinoamérica (en el caso de Argentina con Onganía en el poder), la teología de la liberación, la conferencia del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) que en 1968 (Medellín-Colombia) brinda un mensaje a los pueblos latinoamericanos, dadas las condiciones injustas en las que muchos viven: “Es el mismo Dios, proclaman los Obispos, quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión.” También, hay que señalar la influencia de la filosofía de Martín Heidegger, Paul Ricoeur, Edmund Husserl, la escuela de Frankfurt (Marcuse, Horkheimer, entre otros), de Emmanuel Levinas y su obra *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* . Cfr. “Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)”En: *Introducción a la filosofía de la liberación*. Op.cit. pp.11-54.

<sup>10</sup>No obstante, la postura apocalíptica, fatalista, que nos propone Dussel, es innegable que no todo fue dependencia. Muestra de ello, es el *boom* la literatura latinoamericana, para citar un ejemplo.

<sup>11</sup>Esta expresión es utilizada por Santiago Castro-Gómez cuando se refiere a la obra del primer Dussel (el de la década del setenta al que precisamente pretendo mostrar). Ver: Castro-Gómez, Op.cit. p.45. También Horacio Cerutti indica una posición crítica en relación con la interpretación dusseliana de la Teoría de la dependencia: “No hay una relación

Europa (España, Portugal, Inglaterra, Francia) y Estados Unidos, posteriormente, sobre tierras latinoamericanas. Y allí, en lo que Dussel designa como dominio imperial nordatlántico, es que deberá centrarse la atención para avanzar en la exposición de uno de los primeros aportes filosóficos que desde tierras oprimidas, es decir, latinoamericanas, específicamente desde la Argentina de la década del 70, nos ofrece un hijo de este nuestro continente diverso y complejo.

Concomitantemente a esa dominación históricamente padecida por América Latina y otras regiones (África Negra, India, China, sudeste de Asia, el Mundo Árabe), Dussel deja entrever que hay una lógica, un ropaje discursivo y/o filosófico (*colonialidad*) que justificó y explica tal dominación. De ahí que la tarea de la filosofía latinoamericana sea en principio desentrañar, destruir, reinterpretar, criticar, un lenguaje que ha ocultado nuestro *ser* y que nos constituyó como parte de una *Totalidad (Lo Mismo)* centrada en sí misma, negando nuestra real *Exterioridad (el Otro)*, lo *dis-tinto* del ser de nuestro continente.<sup>12</sup>

Según los planteamientos de Dussel, es a partir del “descubrimiento” de América que fue posible la expresión de la voluntad dominadora de la Europa moderna (la diesochesca). Bien sabemos que el imperio de España en América no se fundaba en ideas “modernas”, que fue algo posterior. No obstante, que la Europa moderna haya alcanzado su centralidad, sí debe mucho al “descubrimiento” hecho por España. O mejor, fue la continuación de la voluntad de dominación iniciada por los hispánicos, que gracias a la influencia de las ideas revolucionarias francesas (gestas de independencia) desembocó en una dominación por parte de las nuevas naciones modernas (Francia, Inglaterra), encontrando, para la década del setenta (siglo XX), su última expresión, para el caso latinoamericano, en los Estados Unidos de América.<sup>13</sup>

---

metafísica de dependencia de una nación a otra (...) También en este caso, la divulgación de la teoría cayó en la hipóstasis metafísica que se quería evitar.” Op.cit. p.79.

<sup>12</sup>Lo señalado permite vincular a Enrique Dussel con los pensadores latinoamericanos que se inscriben en el debate modernidad/colonialidad en torno a los estudios culturales en Latinoamérica, situándolo, claro está, dentro del ámbito de la filosofía. Ver: Castro-Gómez. *Ibíd.* p. 11. (Otros de los intelectuales vinculados al debate mencionado, incluido Castro-Gómez, son: Walter Mignolo, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado, entre otros) En esa misma obra, recogiendo lo dicho por Edward Said y otros teóricos de Asia y Medio Oriente, Castro-Gómez introduce este debate (que luego ampliará, principalmente, con las posturas de Dussel, Mignolo y finalmente la suya propia): “...el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y político sino que posee una dimensión epistémica vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar de colonialidad antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno. Casi todos los autores mencionados han argumentado que las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados.” pp.19-20.

<sup>13</sup>Para acercarse a una comprensión mejor elaborada y más contemporánea de este proceso histórico, ver: DUSSEL, Enrique. *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*. 2008. En: Tabula Rasa. Bogotá. No. 9. pp.153-197. En este artículo, entre otros aspectos, Dussel plantea con mayor claridad que los pensadores del siglo XVI tuvieron una alta significación sobre la llamada segunda modernidad, la del siglo XVIII, la de la revolución francesa e industrial. Sin embargo, hay que señalar que en el análisis de la década del setenta apela principalmente a recursos metahistóricos como “la lógica totalizadora” que desarrollaremos en este trabajo; en *Para una ética de la liberación latinoamericana* puede rastrearse la intención de Dussel de encontrar que esa lógica ya se hallaba situada en la Grecia antigua, y que tenía unos pensadores (los presocráticos, Platón, entre otros) que la “pregonaban”, y que sobrevivió, *sin fisuras*, por la historia de Occidente, teniendo como sus representantes primero a los conquistadores españoles y luego a la Europa de la segunda modernidad. Para esto último, Cfr: Castro-Gómez.

El proceso es más complejo. Pero por no ser el interés central de esta investigación mostrar el desarrollo histórico de esa dominación, sino presentar los elementos filosóficos (ontológicos, metafísicos y éticos) con que Dussel la aborda, dejaré como está la presentación del hecho historiográfico, aun cuando a lo largo del texto puedan hacerse otras referencias y algunas aclaraciones. La tarea a realizar es, por consiguiente, mostrar ese lenguaje, esa lógica, esa fundamentación filosófica, tomar distancia y mostrar una posibilidad para su superación.

### **La liberación de la filosofía**

Planteado así el tema, no es de sorprender que el discurso que se despliegue a continuación sea una crítica radical a la modernidad europea, es decir, a la segunda modernidad y parte de sus fundamentos filosóficos<sup>14</sup>. En este sentido, un eje principal que atacará Dussel reside en *la prioridad (primigeneidad) que la filosofía moderna ofreció a la relación sujeto-objeto*; con relación a ello, en un primer momento de su filosofía (la etapa ontológica, diríamos), propondrá la superación de dicha fundamentación, recurriendo a la fenomenología heideggeriana, principalmente, a las objeciones que el filósofo alemán Martín Heidegger levanta en contra de la metafísica moderna.

Aunque Dussel en *Para una ética*<sup>15</sup> expresa que no es esta una obra que desee pensar las condiciones de posibilidad para una filosofía latinoamericana, sino que desde el inicio es filosofía latinoamericana, sorprende que se remita al pensar europeo para criticar la fundamentación de la metafísica moderna y establecer los lineamientos para una filosofía de la liberación latinoamericana. Sin embargo, habrá que anotar que no es simplemente repetir o estudiar lo dicho por los modernos, Heidegger y hasta Levinas. Más allá de una postura de ortodoxia académica, repetitiva, erudita, propia de una filosofía descomprometida, que Dussel caracteriza como sofisticada, inauténtica, cómplice de la dominación, pues oculta su propia realidad al centrarse en la filosofía europea, y por ende en la realidad de Europa, la intención es la de remitirse a la filosofía aprendida

---

Op.cit. pp. 35-49.

<sup>14</sup>No obstante, hay que aclarar que Dussel en la década del setenta, al menos en *Para una ética*, no hace una exposición explícita en torno a las dos modernidades. Pero eso no implica un obstáculo para la presente argumentación, ya que la crítica señalada sí es clara en *Para una ética*. Por otro lado, para brindar luces sobre el asunto miremos lo siguiente: “Dussel (1997:56) identificó dos modernidades: la primera se habría consolidado durante los siglos XVI y XVII y correspondió al *ethos* cristiano, humanista y renacentista que floreció en Italia, Portugal, España y en sus colonias americanas. Esta modernidad fue administrada globalmente por la primera potencia hegemónica del sistema-mundo (España) y no sólo generó una *primera teoría crítica de la modernidad* sino, también, una *primera forma de subjetividad moderno colonial*. Dussel conceptualiza esta subjetividad en términos filosóficos (tomados del pensamiento de Levinas) y la describe como un <<yo conquistador>>, guerrero y aristocrático, que entabla frente al <<otro>> (el indio, el negro, el mestizo americano) una relación excluyente de dominio. El *ego conquiro* de la primera modernidad constituyó la *proto-historia del ego cogito* desplegado por la segunda modernidad (Dussel 1992:67); esta última, que se auto-representó ideológicamente como la *única* modernidad, comenzó apenas a finales del siglo XVII con el colapso geopolítico de España y el surgimiento de nuevas potencias hegemónicas (Holanda, Inglaterra, Francia).” Castro-Gómez. *Ibid.* p. 49.

<sup>15</sup>Cfr. Op.Cit. pp.11-14.

y ejercida en nuestro continente, para por su previa des-trucción (reinterpretación, mostración de supuestos no pensados) poder mirar nuestra realidad latinoamericana, oprimida y dependiente.

En este sentido, lo que propone primero es liberar a la filosofía del lenguaje moderno y del tratamiento académico, sofisticado, que se reduce al mero estudio y repetición de la filosofía europea, de sistemas filosóficos, constituyendo el primer momento del pensamiento de Dussel: la filosofía como ontología; y dando un paso más, pensar una filosofía latinoamericana implicará además tomar distancia de Heidegger (ahora visto como ontólogo de la Totalidad, de lo Mismo), para introducir un ámbito, una posibilidad (el aporte de Levinas, segundo momento de la filosofía dusseliana), que permita pensar desde otra perspectiva a Latinoamérica, esto es, la Alteridad, la Exterioridad, el Otro.

Sin embargo, Dussel además plantea que la filosofía de Levinas no logra superar a Europa. Por ello, Dussel también reinterpretará el aporte de este filósofo y dirá que habrá de ser superado desde América Latina, y sólo aquí vendría el tercer momento de su filosofía, que enjuiciará la Totalidad opresora, cerrada, para así fundamentar una *praxis* de liberación que nos conduzca a una Totalidad nueva, abierta, aunque implique el riesgo de una nueva cerrazón. Ya con todo esto, podrá plantearse que la Filosofía de la liberación latinoamericana es una superación de la filosofía europea occidental, la cuarta edad de la filosofía,<sup>16</sup> “y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América latina, sino igualmente, para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la liberación de las naciones pobres del globo.”<sup>17</sup> En todo caso, lo que se evidenciará a lo largo de la siguiente exposición es el pasaje de la reflexión contemplativa al compromiso activo con la historia.

---

<sup>16</sup>En *Para una ética* Dussel no brinda elementos para discernir eso de la cuarta edad de la filosofía. Para dilucidar sus palabras, es necesario prestar atención a Germán Marquínez Argote quien habla sobre las etapas de la filosofía en nuestro continente. En general, señala cuatro generaciones (con matices importantes, aunque aquí sólo recogeré lo esencial). La primera, llamada la de los fundadores, caracterizada por una tendencia antipositivista con la que escritores *autodidactas* e influyentes trataron de rechazar los dogmas positivistas bajo los que habían sido educados. La segunda, la de la normalización, advirtiendo los defectos de la anterior generación (autodidactismo, insuficiencia informativa, aislamiento) promovieron normalizar la actividad filosófica. Ahora, el imperativo era ir a las fuentes mismas de la filosofía occidental (no a los comentaristas) y generar una infraestructura propicia (cátedras y facultades de filosofía, revistas, traducciones, congresos) para el desarrollo normal de la actividad filosófica como cualquier otra actividad cultural. En un tercer momento, habla de la generación técnica, que gracias al trabajo de la anterior generación poseía los medios intelectuales (amplio conocimiento, métodos) para intentar la creación de una filosofía auténtica y del mismo nivel europeo. Finalmente, tenemos la generación de la articulación, que con ciertos matices, puede también llamarse generación de la liberación. Aquí, el énfasis consistió, básicamente, en la articulación de la filosofía (como alumbramiento conceptual de distintos procesos) a los distintos movimientos de liberación, de lucha, de resistencia, de revolución, por los que atravesaba *el pueblo* latinoamericano. Cfr: *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá. Editorial el Búho. 1993. pp. 5-15. No obstante, es posible que esté haciendo referencia a las etapas en la que está dividida la filosofía tradicionalmente, esto es, filosofía (I) antigua, (II) medieval y (III) moderna. La contemporánea (IV), la real filosofía contemporánea post-imperial, sería entonces la filosofía de la liberación latinoamericana, como una cuarta etapa.

<sup>17</sup>Op.Cit. *Ibíd.* p. 12.

## I. LA FILOSOFÍA COMO ONTOLOGÍA

*Jolif, un pensador francés de quién fui discípulo, dice del pensar, que es una “muerte a la cotidianidad”. Una muerte, porque si no muero al modo obvio e ingenuo de vivir en el mundo, en mi mundo, jamás podré pensar. El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa. (...) Es por eso por la que en América latina el tema es: cotidianidad latinoamericana. Si la filosofía se limita a pensar la filosofía no está en el tema. Pensar la cotidianidad es filosofar; interpretar ontológica o existencialmente la cotidianidad existencial.<sup>18</sup>*

Mostrar un camino para la superación de la metafísica moderna a partir, principalmente, de una lectura dusseliana de los aportes filosóficos de Martín Heidegger, es el principal objetivo de este capítulo. En última instancia, se tratará de replantear el sentido y nacimiento de la filosofía, además de fundar una crítica a la Europa moderna, crítica de suma importancia para la filosofía latinoamericana, en esta su primera instancia: el momento ontológico. Para lograr esto, en primer lugar, introduciré algunos elementos que nos ofrece Dussel para caracterizar a la filosofía moderna como una filosofía cuyo fundamento último es la subjetividad del sujeto. Seguidamente, la anterior postura se verá criticada a partir de los planteamientos de una filosofía ontológica de corte heideggeriano, que privilegia la relación hombre-mundo y considera como segunda, fundada, la relación sujeto-objeto. Desde esta posición se percibirá a la filosofía como un modo de ser el mundo que es capaz de vérselas con el fundamento mismo del mundo, con lo ontológico como tal. Finalmente, se mostrará que una tal filosofía como ontología es una perspectiva de suma importancia para reflexionar filosóficamente desde la cotidianidad de América Latina.

### 1. EL FUNDAMENTO DE LA MODERNIDAD: LA SUBJETIVIDAD

La crítica que introduce Dussel en torno a la filosofía moderna es presentada en *Para una ética* en dos niveles<sup>19</sup>: el de la fundamentación ética, por un lado, y el del tema de la filosofía, por otro.<sup>20</sup> Total, en ambos casos lo que se vendrá a señalar es que existe una nota singular que unifica la filosofía moderna: la subjetividad. En el primer caso, el fundamento de la ética reside en la

---

<sup>18</sup>DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá. Editorial Nueva América. 1979. p.230.

<sup>19</sup>En los capítulos 1 y 2 del tomo I, presenta la crítica a la modernidad desde la perspectiva ética. En el capítulo VI del tomo II, lo hace desde la perspectiva del método y tema de la filosofía.

<sup>20</sup>Es decir, de lo que se ocupa o indaga la filosofía.

subjetividad del sujeto “que pone el objeto moral”; en el segundo caso, el tema de la filosofía se encuentra también en la subjetividad, que con diferencias entre los autores que trataré enseguida, termina siendo el horizonte central, fundamental, del pensar filosófico moderno. Si bien la lista de los filósofos considerados por Dussel como modernos es amplia (de Descartes hasta Sartre) por un asunto de brevedad sólo me remitiré, *grosso modo*, a tres: Immanuel Kant, G.W.F Hegel y Edmund Husserl.<sup>21</sup>

Según lo presenta Dussel, la filosofía trascendental kantiana, que implica una metodología trascendental aplicada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, muestra la intención de establecer o determinar las condiciones formales que hacen posible el conocimiento. De este modo, vemos que el término *trascendental*, aplicado a la sensibilidad (estética trascendental), indicaría pensar en las condiciones *a priori* de la intuición sensible: espacio y tiempo. De otro lado, aplicado el mismo término al entendimiento (analítica trascendental), se establecen por consiguiente los principios sin los cuales ningún objeto dado a la sensibilidad podría ser pensado: las categorías como conceptos puros del entendimiento.<sup>22</sup> Ambos, por ser *a priori*, residen en lo que Kant denomina psiquismo humano (entiéndase subjetividad). En todo caso, sensibilidad y entendimiento, en sincronía, son los que posibilitan el conocimiento, principalmente de lo fenoménico, pues más allá de lo que pueda ofrecer la intuición sensible, no puede haber conocimiento. De ahí la negatividad y/o limitación de la metafísica como ciencia, expresada por la *crítica de la razón*: límites y alcance del conocimiento humano.<sup>23</sup>

En este sentido, gracias a la *crítica*, la Razón no va a incurrir en excesos (uso dialéctico de la razón<sup>24</sup>). Ya que a partir de la delimitación del conocimiento a lo enteramente fenoménico, temas como la inmortalidad, el alma, Dios, las cosas en sí, pasan a convertirse en “meras ideas” de la Razón, es decir, no pueden ser objetos *conocidos*, no pueden conocerse como se conoce una montaña o un árbol. En torno a esto, agrega Dussel:

---

<sup>21</sup>En *Para una ética* (I), p.38, Dussel remite la crítica señalada, esencialmente desde la perspectiva ética, también a autores como Fichte, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Nicolai Hartman, G.E Moore, Wittgenstein y Sartre. En relación con este último expresa: “No es Nietzsche el último paso de la metafísica moderna; el último paso lo da Sartre al pensar que la existencia construye la esencia del hombre. La subjetividad daría al hombre su propia esencia. Todo reside en ella y todo surge y es puesto desde ella: desde el sujeto.” DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana (I) y (II)*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores. 1973.

<sup>22</sup>“Tenemos ya dos clases de conceptos de índole completamente distinta, que coinciden, sin embargo, en referirse a objetos enteramente *a priori*, a saber, los conceptos de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, por una parte, y las categorías como conceptos del entendimiento, por otra. Pretender deducirlos empíricamente sería una tarea totalmente inútil, ya que el rasgo distintivo de su naturaleza consiste precisamente en que se refieren a sus objetos sin haber tomado nada de la experiencia para representarlos. Si hace falta deducirlos, su deducción tendrá, pues, que ser trascendental.” KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. España. Alfaguara. 2004. B 118 – A 86. p.121.

<sup>23</sup>En relación con la posibilidad del conocimiento *a priori* posible para la metafísica, como ya quedó expresado, nos dice Kant: “Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia.” *Ibid.* B XIX. pp.21-21.

<sup>24</sup>Dialéctica entendida como lógica de la apariencia, como algo contradictorio, algo sobre lo cual no puede haber concepto.

Sobre lo que no es objeto de concepto hay dialéctica, pero de las ideas dialécticas no hay conocimiento ni saber, sino sólo *fe racional* gracias a la crítica de la razón pura práctica. La filosofía que piensa las ideas es ahora “doctrina de la sabiduría... en la acepción que los antiguos entendían esta palabra... como doctrina del bien supremo, si la razón aspira en ella a llegar a una ciencia.” Es decir, Kant afirma la metafísica como negatividad en su nivel teórico y como sabiduría en su nivel práctico, en este caso como un anhelo al que siempre tendemos sin jamás concretar.<sup>25</sup>

Por otro lado, desde la perspectiva de la fundamentación ética kantiana, Dussel señala lo siguiente. Para Kant, “la fundamentación del saber filosófico moral debe partir de un *Faktum* cuya evidencia es indubitable, y por otra parte, *a priori*.”<sup>26</sup> Tal fundamento tiene como expresión la ley moral suprema o imperativo categórico (como realidad objetiva) de cuya representación es responsable el sujeto quien representa para sí mismo la ley, que para Kant reside *a priori*, en la razón pura práctica, y que conduciría a constituir una buena voluntad orientada por la razón y no por las inclinaciones. De modo que en última instancia, al ser la ley moral un *a priori* del sujeto y cimiento de la acción moral, este último es el fundamento de la moralidad. De lo anterior se desprende que la filosofía moral de Kant tiene como fundamento la subjetividad del sujeto. Así que en este segundo caso como en el primero, se evidencia la existencia de un compromiso por parte de Dussel de superar la filosofía kantiana.

Ahora bien, en el caso de Hegel, al contrario que Kant, presentaré, en primer lugar, su fundamentación de la ética, para culminar con el tema de la filosofía. Según lo expone Dussel, en la filosofía hegeliana existen diversas manifestaciones o formas de encarar la fundamentación de la moral; ello en relación a los periodos de su estancia en Tubinga, Berna, Frankfurt (Escritos de juventud); este periodo de juventud se caracteriza por la postura crítica con que el joven Hegel asume la filosofía moral kantiana y la teología.<sup>27</sup>

Efectivamente, la teología, principalmente la enseñada en Tubinga, como cuna propagadora de fanatismos, superstición y autoritarismo, propios de la religión cristiana, es criticada por el joven Hegel. Por un lado, encuentra que la moral fundada en una religión positiva, escinde al sujeto, al igual que la fundamentación kantiana (razón vs. inclinaciones). Ya que los principios y verdades que genera la religión y sus defensores y propagadores los teólogos, producen angustia y tristeza en el sujeto; es una religión que, entre otras cosas, niega las tendencias vitales del hombre. Y aquí no vamos muy lejos de la crítica hegeliana a la escisión del sujeto producida por el kantismo

Por otro lado, y sirviéndose de la *crítica* kantiana, Hegel señala que el dogmatismo con que se presentan los principios del cristianismo no encuentra límites. Por ello, al no ser una religión

---

<sup>25</sup>Para una ética (II). Op.cit.p.131. Aquí Dussel cita de Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Libro II. A 192 ss.

<sup>26</sup>Ibíd (I). p.33.

<sup>27</sup>“En Tübingen la teología era para el joven estudiante una fría, muerta y objetiva escolástica que se opone a la viviente religión subjetiva. En Berna, la oposición se encuentra entre la religión objetiva (representada en el concepto abstracto de Kant) que oprime la religión subjetiva, particular, de las inclinaciones y el amor. En Frankfurt lo universal kantiano es suplantado por la vida: vida que unifica y asume en la subjetividad la pura objetividad muerta. El Hegel definitivo identificará la filosofía con la Vida del Absoluto.” Ibíd.p. 35.

fundada en la razón, aunque traten de enmascarar su autoritarismo tomando cosas del kantismo (caso de la teología enseñada en Tubinga) queda deslegitimada, dada la gran importancia que Hegel ofrece a la razón *crítica* (límites del conocimiento), obra de Kant, pues los principios de esa religiosidad no atienden a la racionalidad universal del hombre, a sus preceptos dados mediante la razón, sino que se funda en los mandatos de una divinidad eterna y omnipotente, Dios.<sup>28</sup>

En general, lo que ocupa las reflexiones del joven Hegel es la idea del Reino de Dios (religiosidad viva) que con variantes entre la crítica a la teología y al kantismo, se expresa como una filosofía de la unificación o la reconciliación. En Frankfurt, la Vida será la tendencia unificadora: la vida y sus modificaciones se logran unificar en la identificación del actor con su acción misma. El sentido de lo positivo (muerto, sin relación vital con el sujeto) queda superado por la actividad del sujeto, lo sentido (el amor) por él: “<<El amor ha vencido>> no significa lo mismo que el <<deber ha vencido>>, es decir, que ha subyugado a sus enemigos; significa más bien que ha sobrepasado la enemistad.”<sup>29</sup>

Así las cosas, en el segundo nivel de la crítica dusseliana a la filosofía moderna nos encontramos ahora con la figura del Hegel maduro. De suyo, parece innegable que, con variantes respecto a Kant, la fundamentación de la moralidad en el joven Hegel tiene como anclaje fundamental a la subjetividad. Resta, entonces, ratificar, *grosso modo*, que en el caso del tema de la filosofía, el pensamiento hegeliano nos conduce a plantear la subjetividad como eje esencial de su reflexión.

Como indica Dussel, la etapa madura de la filosofía de Hegel, es la expresión de un logicismo puramente racional.<sup>30</sup> La idea del Saber Absoluto, que manifiesta en sus obras maduras, de un pensamiento que se piensa a sí mismo, concluye, de manera radical, la tendencia a la subjetivización que tuvo como punto de partida la cuestión moral desarrollada en su etapa jovial.<sup>31</sup>

Líneas atrás quedó señalado que en la filosofía kantiana la metafísica como ciencia es un anhelo al que tendemos sin jamás alcanzarlo. En esta línea, Dussel expresa que Hegel pretendió con su planteamiento del Saber Absoluto, “ofrecer, toda hecha, la ciencia que Kant sabía que el hombre

---

<sup>28</sup>En torno a la máscara kantista que refleja la enseñanza de la teología en Tubinga, expresa Hegel: “Creo, de todos modos, que sería interesante estorbarles todo lo posible a los teólogos en ese celo de hormiguitas con el que acarrear materiales críticos para consolidar su templo gótico, dificultarles todo, hostigarles en toda madriguera hasta que ya no encuentren ninguna y tengan que mostrar toda su desnudez a la luz del día.” Hegel, G.W.F. *Escritos de juventud*. FCE. México. 1984. p. 55.

<sup>29</sup>Ibíd. p.338.

<sup>30</sup>Cfr. *Para una ética*. (I) Op.cit.p.35.

<sup>31</sup>En relación con una supuesta superación por parte de Hegel de la modernidad, superación de la oposición sujeto-objeto, expresa Dussel: “En efecto, se olvida que el «sujeto limitado», por ejemplo de Fichte, es un momento englobado dentro de un «yo absoluto». Igualmente para Hegel, el sujeto que se opone a un objeto aparece ya dentro de una totalidad que no puede sino ser llamada «subjetividad absoluta». El «yo pienso» como individuo opuesto a un objeto es ahora englobado (desde y hacia) por la apercepción pura absolutizada como espíritu-absoluto. La aparente superación de la subjetividad de Kant y sus sucesores viene a ser, así, la subjetivación más atrevida que jamás haya la filosofía expresado.” DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1974. p.91.

aspiraba a constituir pero que jamás podría concretar enteramente.”<sup>32</sup> De este modo, la puerta que Kant dejó abierta hacia una posible totalidad intotalizable, un más allá nunca comprensible, cognoscible, fue cerrada por el idealismo hegeliano.<sup>33</sup>

Por otro lado, en Hegel al igual que en Kant, encontramos una metodología. Para el caso hegeliano, el método será dialéctico, pero no en el sentido kantiano de una lógica de la apariencia, sino como un proceso racional especulativo.<sup>34</sup> Y en esta línea nos dice Dussel: “Todo este proceso metódico conceptual dialéctico culmina en la idea Absoluta.”<sup>35</sup> Por ello, lo que expresa la filosofía hegeliana, según Dussel, sería la intención de brindar un sistema completo de ciencia, una filosofía de la identidad y del saber Absoluto, una radicalización de la subjetividad. Con palabras de Dussel, entonces, podemos concluir nuestro acercamiento a Hegel, para sustentar que para éste último lo fundamental de la filosofía es pensar el Absoluto:

Esta «ciencia del espíritu» era la imposible metafísica positiva de Kant como sistema de la razón. La identidad de la conciencia consigo misma, la supresión de la no-conciencia, el haber alcanzado el punto en que el movimiento dialéctico o la experiencia agotan la posibilidad de la novedad por encontrarse en la totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia la *Fenomenología del espíritu*, introducción dialéctica al filosofar, porque ese saber absoluto no es otro que la filosofía misma, el sistema, o, como dice en el prólogo, «contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo» (...) Metódicamente la introducción a la filosofía tiene la dirección de una in-volución al interior de la conciencia misma. Pero, ontológicamente, es en la más íntima interioridad de la subjetividad absoluta donde comienza el movimiento del sistema.<sup>36</sup>

Por último, podemos aproximarnos a la postura de Edmund Husserl, quien según lo expone Dussel, manifiesta el retorno del pensar europeo sobre los pasos de Hegel.<sup>37</sup> Para Husserl, según lo muestra su metodología fenomenológica, el tema de la filosofía se encuentra en un ámbito trascendental; se trata de partir de la “actitud natural”, ponerla luego entre paréntesis, para así llegar a una nueva actitud, denominada actitud fenomenológica. En este sentido, señala Dussel sobre la fenomenología de Husserl: “La fenomenología expresa descriptivamente con expresión pura, en conceptos de esencia y enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial.”<sup>38</sup>

Dicho esto, pone de manifiesto Dussel que tal actitud, llamada fenomenológica, se encuentra

<sup>32</sup>Para una ética. (II) Op.cit.Ibíd.p.131.

<sup>33</sup>Cfr. Ibíd. p. 132

<sup>34</sup>Cfr. p.131. En otra obra, Dussel nos acerca al método dialéctico hegeliano: “El movimiento dialéctico parte del *factum*, de la conciencia natural (...) como en el caso de Aristóteles, Descartes o Kant. Pero, a diferencia de Aristóteles, el movimiento es in-volutivo hacia la misma conciencia, immanente, desde la conciencia natural hasta el saber absoluto. Introducción in-volutiva a la filosofía como immanencia.” *Método para una filosofía de la liberación*. Op.cit. p.84.

<sup>35</sup>Para una ética (II). Op.cit. Ibíd.p.131

<sup>36</sup>Método... Op.cit. p.83-114.

<sup>37</sup>Cfr. Para una ética (II). Op.cit.132.

<sup>38</sup>Ibíd. p. 132.

tan separada de la “actitud natural”, como la esencia de la facticidad. De modo que la filosofía o intuición filosófica vendría a ser en el caso de Husserl, una captación fenomenológica de la esencia.<sup>39</sup> Por lo tanto, al estar separada de la facticidad la actitud fenomenológica, el tema de la filosofía se hallaría en un ámbito *trascendental* que Husserl denominó *regiones ontológicas*. Ahora, en el caso de la ética, el asunto consiste en que se ocuparía del ámbito trascendental axiológico (los valores) que encontraría su realización en una *praxis* pura. Miremos lo que dice Dussel al respecto de la ética husserliana:

La subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad.(...) El valor, el ámbito ontológico de los valores, tiene su último fundamento en la subjetividad intencional o trascendental pura. La ética tanto como axiología que como *praxis* pura, es doctrina del arte para Husserl. El fundamento de la moral fenomenológica de tipo husserliano es la subjetividad del sujeto.<sup>40</sup>

De lo anterior se desprende que la modernidad europea tiene como nota esencial, en los dos niveles señalados, a la subjetividad. Es decir, plantea como supuesto ontológico al sujeto que pone la objetividad del objeto.<sup>41</sup> Por ello, lo tratado hasta aquí cobra una importancia notoria de cara al propósito de Dussel de encontrar un nuevo camino para la reflexión filosófica *desde* América Latina. Pues, la perspectiva de la crítica a la modernidad europea que abordaremos a continuación, aunque enteramente heideggeriana, tiene intención latinoamericana: al haber sufrido y estar sufriendo la expansión de la Europa moderna, una crítica a su filosofía resulta elemental. En este sentido, nos internaremos ahora en los planteamientos centrales de la filosofía de Heidegger, abordados por Dussel extensamente en *Para una ética*.<sup>42</sup> Y solamente, al finalizar esta exposición, podremos comprender el significativo sentido que para América Latina tiene la *Filosofía como ontología*, título de este capítulo y primer momento una Filosofía de la liberación latinoamericana.

## 2. EL HORIZONTE ONTOLÓGICO DEL MUNDO COMO SUPERACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA

La primera superación que plantea Dussel de la filosofía moderna se basa principalmente en

---

<sup>39</sup>“La esencia es el ser del objeto, cuyo último fundamento es la subjetividad trascendental, y cuyo acceso metódico es la reducción. Ibid. p.133.

<sup>40</sup>Ibid. (I) p. 36.

<sup>41</sup>“Desde Descartes entonces, pasando por Kant, Nietzsche y culminando con la ética axiológica (y de alguna manera con Sartre donde el hombre es considerado como *subjectum* de una libertad sin fronteras), el *subjectum* se impone *homo faber* gracias a la representación que “desde sí mismo puede ponerse algo adelante”, objetivarse. Al ser reducido el ser a la mera objetualidad del objeto (al “ante los ojos”), el ser ad-viniente del hombre es igualmente reducido a un proyecto representado por mí mismo para mí mismo. El hombre queda así a la deriva.” *Para una de-structión de la historia de la ética (I)*. Mendoza. Editorial Ser y Tiempo.1972. p.82.

<sup>42</sup>“Hay que tener en cuenta que una de las fuentes fundamentales utilizadas es Martín Heidegger. Tanto que el pensamiento de Heidegger ocupa todo el primer tomo de *Para una ética* (...) Es más, la influencia de Heidegger puede rastrearse sin mucho esfuerzo a lo largo de casi toda la obra de Dussel. Alguien ha dicho por ahí que en su *Para una ética* (...) se encuentra la ética que Heidegger no hizo, y que, según las mismas categorías dusselianas, no pudo hacer.” CERUTTI, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. FCE. México.2006. p. 162.

una lectura de la filosofía heideggeriana: es el momento ontológico.<sup>43</sup> Así, tendremos ahora oportunidad para acercarnos a unos postulados filosóficos que tienen como objetivo una crítica a la modernidad y una superación de la misma. Partiré entonces, describiendo la relación hombre-mundo y las implicaciones que dicha relación supone: la com-prensión existencial del ser, la comprensión derivada y la *praxis*.

Luego, como elucidación de lo dicho sobre la relación hombre-mundo, nos acercaremos a un plano que el hombre vulgar, cotidiano, no puede descubrir sino implícitamente, pero que ahora será explícito: el ser de una época, el horizonte fundamental del mundo, lo ontológico como tal. También mostraremos la equivocidad de la fundamentación ética y filosófica de la modernidad, que suponía como fundamental algo que no lo es, esto es, el estar ya dentro de un mundo como sujeto ante un objeto. Todo esto, en definitiva, implicará una reubicación del origen y nacimiento de la filosofía.

## 2.1. La fundamental relación hombre-mundo (la Totalidad del mundo)

En efecto, en el camino de mostrar un punto de partida distinto de la filosofía y una fundamentación diferente para la ética, deberemos necesariamente privilegiar la relación del hombre con un mundo, una época, una historia particular, con su más simple **cotidianidad**, total, con *el horizonte fundamental del mundo*, que determinará finalmente sus posibilidades, opciones y obligaciones; de modo que, al partir de dicho horizonte, según Dussel, se superan los presupuestos éticos y filosóficos de la metafísica moderna. En este sentido, tomando ya distancia de lo planteado sobre el privilegio que tuvo la relación sujeto-objeto en la fundamentación filosófica de la subjetividad moderna, Dussel introduce la cuestión de la superación así:

Pero... el ser *sujeto* ante un *objeto* no es el modo más radical de ser del ser del hombre. El hombre antes que *sujeto* es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que *sujeto* el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo.<sup>44</sup>

Entonces, ¿cuál es el modo originario de ser del ser del hombre? Nos encontramos así con un elemento central de la presente argumentación: el hecho originario, el *primun faktum ontológico*

---

<sup>43</sup>Una obra central de este momento es *Para una de-structura de la historia de la ética (I)*. Mendoza. Editorial Ser y Tiempo.1972. Allí, por un lado, desde la perspectiva ontológica heideggeriana se ponen en cuestión las éticas fundadas en la subjetividad (éticas ónticas). Por otro lado, se reivindica la necesidad de plantear un camino distinto para la reflexión ética que implicará una superación de la modernidad: una ética fundada en el horizonte del mundo (ética ontológica). Finalmente, y en relación con esto último, se constata que en toda expresión filosófica subyace en el fondo una época, un momento histórico. Por ello, en esta obra nos dice Dussel: “Dichas éticas filosóficas fueron sólo un pensar meditativo que superando las éticas vulgares dejaron aparecer explícita y temáticamente el *ethos* del filósofo y su cultura.” p. 11. No es de sorprender que la presente exposición haga eco de esa obra previa a *Para una ética*.

<sup>44</sup>Ibid. p.38.

de la cuestión, es que *el hombre es un ser en el mundo*. El hecho fundamental es que el hombre se encuentra arrojado, caído, en un mundo dentro del cual no le hacen frente *objetos* sino útiles a la mano, cosas manipuladas cotidianamente (*tá prágmata*). No obstante, este modo de ser fundamental es ingenuo; es un modo atemático de ser en el mundo, que se denominará *actitud existencial*. “Siempre e inevitablemente el hombre está en una situación; es decir, siempre está ya en su mundo, ahora y aquí, en el *kairos* de su intransferible existir”<sup>45</sup>(*situación existencial*).

Por otro lado, encontramos el tema de la *prâxis*. Ella es el modo como el hombre cotidianamente es en el mundo; el modo de ser unitario del hombre en su relación con él. Dussel, indica que no estamos primero en una actitud teórica o contemplativa frente al mundo, y seguidamente practicando lo pensado. No. La *prâxis* implica por el contrario la relación del hombre con los útiles a la mano en la cotidianidad obvia facilitando su obrar-se, que posteriormente, veremos, indicaría un modo por el cual el hombre logra, mediante las posibilidades escogidas y cumplidas, el ser-obrado, su pro-yecto.

En resumen, dos temas son los que se desprenden de lo dicho: el hecho fundamental que *el hombre es en el mundo* (fundamento ontológico- Totalidad ontológica) y el modo cotidiano como el hombre es en él, la *prâxis* (posibilidades ónticas). Pero la tarea quedaría inconclusa si no ampliamos un tema (la com-presión del ser) que explica, por un lado, la apertura del hombre al mundo en que se encuentra arrojado (com-presión como apertura fundamental) y, por otro, el de la *prâxis* (relacionado con la com-presión como captación de lo que nos hace frente dentro del mundo, es decir, las posibilidades).

### **2.1.1.La com-presión existencial del ser**

Partiendo del hecho fundamental del ser-en-el-mundo en necesario adentrarse en tal cuestión, describiendo la com-presión del ser, primero, como apertura al fundamento (el horizonte del mundo), y posteriormente, como com-presión derivada. En el sentido de la apertura al mundo, Dussel define la com-presión como modo de acceso al ser en los siguientes términos, dejando entrever la otra dimensión de la com-presión:

Comprensión en el sentido que aquí la tomamos, quiere significar aquella actualidad primerísima por la que el hombre se “abre” al *círculo* (*circum-*) u horizonte del mundo y, *dentro* de él e iluminado por la luz del ser, es capaz de captar (*-prender*) lo que los útiles son. (...) Esta com-presión es el modo de acceso al fundamento y es ella misma el punto de partida de todo el orden existencial, es decir del ámbito de la cotidianidad. Es una com-presión *existencial*.<sup>46</sup>

Introduzcamos una ilustración que posiblemente ayude a dilucidar esto de la com-presión

---

<sup>45</sup>Ibíd. p.40.

<sup>46</sup>Ibíd.p.42.

que nos abre al círculo del mundo: pensemos que alguien está en un cuarto con paredes de varios colores. Pensemos también que no sabe cuáles colores han sido usados para pintar las paredes y tampoco ha visto quién es, pues la luz del cuarto está apagada, hay una total oscuridad. Ahora, imaginemos que se enciende la luz y quedan al descubierto los diferentes colores de las paredes y esa persona logra mirarse a un espejo y saber quién es; “en cierto sentido, la luz convierte los colores en potencia en colores en acto.”<sup>47</sup> Del mismo modo, el hombre como luz que ilumina se abre al mundo como tal; gracias a la luz se manifiesta el ser. Y, a su vez, puede captar, a través de la comprensión derivada, las cosas que le hacen frente en el mundo (léase los colores de las paredes), como cosas con sentido, integradas y pro-yectadas en relación con sus propias posibilidades.<sup>48</sup>

Luego nos dice Dussel: “ese ser del que venimos hablando es, fundamental o básicamente, el mío, mi propio ser, el del hombre que soy.”<sup>49</sup> Es decir, yo soy en mi mundo (com-prendo mi ser, descubro quién soy) y a partir de mi mundo (en que me encuentro caído) *interpreto* las cosas que me hacen frente.<sup>50</sup> Por estas razones, señala que el hombre es el único ente al que el ser se revela: él puede com-prender su ser, las cosas no.

Tenemos, entonces, dos momentos de la com-prensión del ser. En un primer sentido como apertura fundamental al mundo; y en otro, derivada de la anterior, como un modo de captar lo que dentro del mundo nos hace frente como posibilidades para nuestro ser com-prendido de forma fundamental. El carácter de fundamental (fundamento) que Dussel resalta en la com-prensión del ser del hombre indica que ese ser es *a priori*, esto es, que cuando fui lanzado a la existencia ya me había sido otorgado; cuando nací ya me encontraba en un mundo, una época. De modo que comenzar a existir no es otra cosa que comenzar a hacerme cargo del ser recibido (soy el *responsable* de lo que haga con mi ser, de este ser dado a cargo).

### 2.1.2. El hombre como poder-ser-adviniante

La com-prensión, el des-cubrimiento del ser, como queda señalado, sólo es posible para el hombre, no para las cosas. Pero hay algo más que puede agregarse: en su modo de ser, el hombre posee también como nota fundamental la finitud.<sup>51</sup> De un lado el hombre no puede considerarse como lo absolutamente infinito, pero tampoco lo finito totalmente acabado. Al contrario, la

---

<sup>47</sup>Ibíd.p.43.

<sup>48</sup>Aquí estoy interpretando una alusión que, para distinguir los momentos de la com-prensión, Dussel hace a Aristóteles, quien en el *Tratado del alma* habla de: 1. El intelecto que produce todas las cosas. 2. El intelecto que puede llegar a ser todas las cosas. Cfr. Ibíd. p.43.

<sup>49</sup>Ibíd. p.45.

<sup>50</sup>“Mi ser es lo que yo soy. El ser del hombre es lo que el hombre es. Ese *lo que*, en tanto manifestado al descubrimiento de la com-prensión es el fundamento desde el cual el mundo es mi mundo, y los entes son mis posibilidades, útiles a la mano.” Ibíd. p. 46.

<sup>51</sup>Dussel distingue entre *la finitud*, queriendo indicar que el ser del hombre es “movimiento de totalización nunca acabado” y lo finito, característica de los entes que “son simplemente finitos, limitados.” Ibíd. pp.47.

situación del hombre es la de un ser que nunca está acabado, siempre puede ser más de lo que ya es, puede alterar su ser, porque no es algo totalmente dado.

El hombre, nos dice Dussel, podrá ser *más* de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la *práxis*, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. (...) Entre lo que ya es y el poder-ser se abre un abismo: el mundo de las posibilidades.<sup>52</sup>

Tenemos ahora, un paso más en la com-presión del ser: el hombre se com-*prende* como *poder-ser*. No se trata, pues, únicamente de un ser-dado o un estar-siendo lo que es. Tampoco ese poder-ser es universal ni abstracto, es en todo caso, un poder-ser situado fácticamente, a partir de un horizonte concreto, histórico, único e intransferible. Pese a esto, se manifiesta la tentación en el hombre de ser Dios, que representaría lo que habría al otro lado de la orilla<sup>53</sup> del *poder-ser*: lo acabado, la totalidad totalizada; en cambio, el hombre siempre transcurre su camino en el misterio del porvenir.

Con el propósito de dilucidar en qué consiste la com-presión como *poder-ser ad-*viniente**, es necesario agregar que a la com-presión existencial del ser como poder-ser que acabamos de señalar, se suma otro elemento: el poder-ser es también *futuro*, tiene la modalidad de *pro-yecto*. Al hablar de futuro, hablamos de tiempo, y nos topamos con un momento que comprende<sup>54</sup> a todos los mencionados: la temporalidad.

Efectivamente, en la temporalidad se aúnan lo fácticamente ya dado, el estar siendo de manera presente y ausente (en la medida que el poder-ser es un no todavía, un modo de presencia ausente que se vislumbra como posibilidad). Y a partir de esta forma de definir la temporalidad podemos ahora entender lo que significa la com-presión del ser como *poder-ser-ad-*viniente**:

(...) lo que *desde ahora* se com-*prende* poder-ser, es decir, es un modo de presencia de lo que se nos acerca desde un horizonte siempre alejado. Vamos hacia (*ad-*) lo que se nos acerca (*-viniente*) pero que siempre se retira como el horizonte de nuestro mundo.(...) El ser del hombre que este mismo com-*prende* no es un mero presente; no es un mero futuro como lo que se hará después; no es el pasado como lo ya acaecido: es la unidad indivisible de las tres instancias asumidas en el sólo momento de la temporalidad.<sup>55</sup>

El hombre, según lo dicho, se encuentra abierto. No es mera facticidad encontrándose como un ente situado en el ser-sido. No es sólo un ente que en posición existencial se encuentra perdido en el presente. El hombre es apertura, porque puede, *existencial y atemáticamente*, com-*prender* su poder-ser como ad-*venimiento*. Por ello *trasciende* la facticidad o inmediatez cósmica. Este estar pro-

<sup>52</sup>Ibíd. pp. 45-48.

<sup>53</sup>Dussel para referirse a esto, cita parte el discurso preliminar del *Así habló Zaratustra* de Nietzsche: "El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende, una cuerda sobre el abismo. Un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar. Lo grandioso del hombre es que no es un fin sino un puente; lo que puede ser amado en el hombre es que es un pasaje ascendente o una decadencia." Ibíd. p. 50.

<sup>54</sup>En el sentido ordinario de abarcar.

<sup>55</sup>Ibíd. p.53.

yectado sobre su poder-ser es un sentido primario y fundamental, que luego derivará en un proyectar las posibilidades “que es un proyectar los entes sobre el fondo del mundo proyectado de antemano en la com-prensión del ser como poder-ser ad-viniente.<sup>56</sup>

Por otro lado, habrá de agregarse por último que esta com-prensión es una com-prensión dialéctica.<sup>57</sup> “El horizonte más próximo nos abre al más lejano.”<sup>58</sup> Ella, constituye, además, el modo como el hombre vive y se abre al mundo. Es una com-prensión dinámica, que implica un proceso de totalización *ad infinitum* del horizonte fluyente del mundo en el que todo me hace frente. Y sin embargo, la muerte, sería el fin del poder-ser ad-viniente comprendido dialécticamente (nunca alcanzado totalitariamente), justamente porque se ha dejado de existir, se ha dejado de ser hombre.<sup>59</sup>

### 2.1.3. La com-prensión derivada como circunspección

El horizonte ontológico del mundo (al que se abre el hombre por la com-prensión primaria o fundamental) constituye lo que Dussel denomina **el horizonte de la com-prensión que ilumina y funda la prâxis**<sup>60</sup>; asunto que implica una crítica a la subjetividad moderna, pues, el ser sujeto ante un objeto implica tomar *distancia de, conceptualizar a*, cosa que no pertenece al modo cotidiano (atemático) como se abre el hombre al horizonte fundamental del mundo, sino que tiene relación con un momento ulterior (temático) de la com-prensión derivada.

El hombre se enfrenta cotidianamente a útiles: nada tiene a la mano o como meta de su preocupación que sea recortado como objeto de una consideración temática. La consideración temática (“el, ¿qué es esto?”) es posterior y no habitual. (...) En la cotidianidad, en la *prâxis*, me hacen frente atemáticamente sólo *pragmata*, útiles, cosas-para-algo. ¿Por qué? Lo que me enfrenta es siempre cosa-sentido o “algo-para” porque por la *com-prensión* del ser o del mundo como primer horizonte me abro al ámbito de la significatividad como tal, en su totalidad, y sólo desde ese ámbito iluminado me hacen frente útiles que *com-prendo* (ahora derivadamente) en cuanto se integran de alguna manera a mi pro-yecto fundamental. “Esto” tiene ahora y aquí sentido para mí en cuanto de esta o de aquella manera es una mediación *para* de alguna manera encaminarme a mi poder-ser ad-viniente y siempre fluyente.<sup>61</sup>

En este sentido, habrá que ser enfáticos en distinguir entonces entre una com-prensión fundante (apertura al mundo) y una derivada (fundada), relacionada esta última con un com-prender lo que nos hace frente ya con sentido dentro del mundo, es decir, los útiles a la mano, el mundo de

---

<sup>56</sup>Ibíd.p.55.

<sup>57</sup>“*Dia-léctica*, etimológicamente, significa “colección” o “com-prensión que pasa a través de”, o “reunión por mediación de la cual”. De todas maneras se trata de un *ir-hacia* cruzando o atravesando algo *abarcante*. *Día* indica ese movimiento trascendental; *légein* el recoger, el reunir, comprender, abarcar.” Ibíd.56-57. Además, Dussel aclara que no debe entenderse aquí el término dialéctica en sentido kantiano como lógica de la apariencia, algo “que está más allá del orden del saber ético-filosófico.” Tampoco en el sentido hegeliano que la sitúa al nivel del entendimiento abstracto.

<sup>58</sup>Ibíd.p.56-58.

<sup>59</sup>Cfr.Ibíd.p.63.

<sup>60</sup>Cfr. Ibíd.p.65.

<sup>61</sup>Ibíd.pp.68-69.

las posibilidades (mediaciones intramundanas), determinadas y fundadas por el horizonte de mi mundo, del ser (proyecto fundamental) en cada caso el mío, el nuestro, de la clase a la que pertenezca, de la época como historia universal presente.

Además, tal com-comprensión fundada es, hasta cierto punto, base para superar la *reducción* del hombre a sujeto representador o interpretador de objetos de la metafísica moderna, que es más bien un modo fundado (temático) y no fundante, razón por la cual no puede situarse al sujeto (la subjetividad) como fundamento de la ética, en tanto en cuanto se estaría incurriendo en una tautología en la que lo fundado (la relación sujeto-objeto) funda lo fundado (las posibilidades).

La *circumspección* vincularía la com-comprensión derivada y la interpretación. Es decir, ya abierto el horizonte del mundo por la com-comprensión fundamental, desde el *circum* (dicho horizonte mundano dado como tal) se mira interpretativamente, *spectare*, lo que está ya dentro del mundo como posibilidades *para* la consecución del poder-ser. Por otro lado, con los entes podemos enfrentarnos temáticamente, pero haciendo abstracción del “algo-para”, de ahí que hayamos dicho que la relación sujeto-objeto, sea un momento posterior de la com-comprensión derivada. A esta manera de interpretar (*circumspección*) cotidianamente lo que nos hace frente en el mundo, Dussel la denomina *hermenéutica existencial*.<sup>62</sup>

## 2.2. La *praxis*: modo de ser unitario en el mundo

El obrar en la vigilia, para lograr las exigencias del ser, en cada caso mío, nuestro, no es sino una manera de reconocer la centralidad de la *prâxis* en la consecución del poder-ser. Dussel es enfático en señalar que una cosa es la obra del *poiên*, como hacer o fabricar, como *prâxis* con referencia técnica a un útil o arte-facto (ante útiles que nos hacen frente en el mundo en relación a la obra fundamental), y otra, el ser-advenido del hombre, la obra fundamental en cuanto tal: nuestro propio ser desde el poder-ser. El desarrollo de la *prâxis*, por tanto, expresa que ella es *el modo por el cual el hombre se lanza a la consecución de su poder-ser* (nunca totalizado). Conforme a esto, nos dice:

Cuando el hombre obra afirma la negatividad: se lanza hacia lo que no-es todavía y el obrar mismo es un internarse en vista de lo ad-veniente en un ámbito de trascendencia. El obrar humano es el modo de “ex”-istir de la existencia; es el modo como el hombre se lanza al mundo y se trasciende en él.<sup>63</sup>

De lo anterior se desprende que sin *prâxis* no puede el hombre conducirse en su existencia mundana para trascender la inmediatez de un ser-dado. Al nivel de la corporalidad viviente, el

---

<sup>62</sup>Cfr. *Ibíd.* pp. 65-70.

<sup>63</sup>*Ibíd.*p.91.

hombre asume mediante la *prâxis* un pro-yecto de estar-en-la-saciedad. A nivel cultural el desarrollo de la *prâxis* se relaciona con un incesante crecimiento histórico; gracias a las mediaciones cumplidas por la *prâxis* el hombre sigue siendo hombre.

Como originada en el hombre mismo, en ella confluyen todos los existenciaros mencionados hasta aquí: la com-prensión del ser, la com-prensión derivada, el poder-ser, etc. La *prâxis* es el gran río que, nutrido de riachuelos, finalmente desemboca en el mar, en el mundo<sup>64</sup>. Como acción para obrar-se, ella es el modo actual de ser-en-el-mundo (actualidad primerísima) y manifestación del ser del hombre, pues a través de ella es posible el ad-venir del poder-ser en una de sus múltiples posibilidades para trascender en la existencia<sup>65</sup>. Pero trascender no es una implicación necesaria de un obrar-se mejor. Pues, que haya mejores posibilidades no conduce a un mejor obrar-se:

El hombre del paleolítico sólo podía arrojar a otro hombre una piedra (por banal que parezca el ejemplo). El hombre contemporáneo puede en cambio arrojar bombas atómicas que pueden destruir el género humano, o matar millones de hombres en cámaras de gases por una ideología enloquecida. Es decir, el útil “a la mano” es posibilidad de mayor humanidad o inhumanidad.<sup>66</sup>

Ahora bien, más allá de lo ya expuesto, es decir, la com-prensión fundamental existencial (cotidiana) del ser y la *praxis* como modo de ser en el mundo, trataremos la cuestión del pensar fundamental que puede tener por tema los dos momentos señalados previamente, que no es simplemente un pensar derivado que se ocupa de lo que ya dentro del mundo no hace frente (*ego cogito*, sujeto-objeto), sino un pensar fundamental del ser: un habérselas con el fundamento mismo del mundo. Así las cosas, al concluir el siguiente punto, quedará expuesta, con mayor claridad, una resignificación del sentido y nacimiento del la filosofía.

### **2.3. La cuestión del pensar fundamental**

A partir de la consideración que el hombre es un ser que habita un mundo, en el que se enfrenta a útiles que manipula en su cotidianidad, que por el ejercicio de la *praxis* se lanza a la consecución de su poder-ser, deberemos ir más allá de lo que, como quedó dicho, es una manera de vivir ingenuamente en el mundo: *actitud existencial*. Y es sólo en este momento, que el discurso hasta ahora abstracto, aun cuando habla de una reivindicación del horizonte mundano, de una época, etc., puede empezar a ser esclarecido, aterrizado. Para ello, miremos largamente cómo unas palabras de Dussel nos introducen en esta parte fundamental del capítulo:

---

<sup>64</sup>Cfr. *Ibíd.*p.91.

<sup>65</sup>“La muerte, por ello, indica la imposibilidad de la *prâxis*, el radical no poder-ser ya más en el mundo: el haber dejado de obrar-se en la acción.” *Ibíd.*p.93.

<sup>66</sup>*Ibíd.*p.94.

El “honesto hombre de la calle”, “el plácido burgués” de Mendoza o Buenos Aires, New York, Moscú o París, vive en las seguridades que le permite lo obvio, lo que se comprende de suyo (Selbstverständliche), lo aceptado por todos. Lo obvio, sin embargo, en cuanto aparece como evidente de suyo oculta su significación profunda; se trata de un olvido del ser del ente que tiene “a la mano”. El tener olvidado el ser del ente, lo que es, es la paradójica posición en que se encuentra ópticamente lo que nos enfrenta dentro del mundo práctica y existencialmente en la cotidianidad. Es algo; pero lo que es significa sólo una implícita referencia al ser (...) Crisis (que procede del verbo *krineîn*: alejar, separar, juzgar) significa juicio, dictamen del tribunal. Es el alejamiento, ruptura o separación que nos lanza desde la cotidianidad a un estado como de extranjería. Lo que hasta ese momento era obvio se torna ahora problemático, se des-fonda, des-ploma, y el ser que olvidado se ocultaba tras el uso opacante tiende riesgosamente a mostrarse. La crisis como momento existencial es una posibilidad de “salir” de la segura cotidianidad para permitirnos quizá “introducimos” a la filosofía como ontología (...) Nadie puede “introducirse” al filosofar ontológico si antes no ha roto con la cotidianidad. La cotidianidad es un modo habitual de habitar el mundo (*êthos*). La crisis es posibilidad de un “mirar” desde afuera “hacia” el mundo cotidiano (*admirar*).<sup>67</sup>

La crisis, como momento existencial que nos posibilita salir de la cotidianidad obvia para preguntarnos por el ser olvidado, indica la ruta que deberemos seguir para poder plantear la Filosofía como ontología. De modo que, cuando por la ruptura nos alejamos de la manera cotidiana, obvia, de ser-en-el-mundo, entramos ya en nuevo camino. Pues, el mundo que tenemos al frente empezará a ser juzgado, indagado, para que deleve lo oculto, para que revele su ser. Aquí, lo que pone en evidencia Dussel, es que Martín Heidegger supone en sus reflexiones otro camino distinto al de la tradición moderna: el camino historicista, de recuperación de la vida, de la facticidad como fuente del pensar filosófico y de cualquier pensar, la existencia fáctica, no la subjetividad.<sup>68</sup>

De tal modo que la ruptura que la crisis nos permite significa una muerte a la cotidianidad y en definitiva un inicio de la filosofía. Muerte que el hombre cotidiano no logra encontrar, pues se enfrenta a lo obvio cotidiano donde todo adquiere sentido en relación con la comprensión existencial del ser, pero hablamos, entonces, de una referencia *implícita* al ser; la seguridad de lo obvio le permite creer que el mundo es así como es y nada más, no hay nada que preguntarse.<sup>69</sup> No obstante, el poder asombrarse frente al mundo que enfrentamos, admirarlo, plantearle preguntas, indica una conversión hacia esa otra manera de ser en-el-mundo denominada filosofar: pensar *explícitamente* el fundamento (lo ontológico); la referencia explícita al ser es como tal el tema de la filosofía.

El filósofo es pues quien piensa “lo único” que vale la pena ser pensado: la cotidianidad. De ahí que Dussel en varias de sus obras<sup>70</sup> indique al inicio que la filosofía piensa lo no-filosófico, la realidad; que la filosofía parte de la cotidianidad, piensa una realidad concreta. Pero, ¿qué es lo que

---

<sup>67</sup>Ibíd. p.137.

<sup>68</sup>Refiriéndose a Heidegger nos dice: “(...) el pensar existencial le permitirá recuperar no solo la vida (que para evitar malentendidos será reemplazada por la noción de *Dasein*), sino lo que irá recibiendo con el tiempo una definida configuración: la facticidad (...) la pregunta por el ser debe ser respondida a nivel de la vida fáctica.” Ibíd.(II) p.142,

<sup>69</sup>“Sólo puede asombrarse, ad-mirar, el que por conversión existencial ha dejado lo comprensible de suyo, lo obvio, y ha trascendido al ámbito del ser oculto, olvidado, opacado por el uso de la cotidianidad. Sólo se admira ante lo que nos enfrenta y ante el mundo el artista, el místico y el filósofo. (...) Todo hombre es artista, místico y filósofo en algún rincón traicionado de su ser. Sólo difieren por su comunicación: el místico más bien calla ante lo inefable, el artista lo comunica simbólica y preconceptualmente y el filósofo lo intenta analítica y conceptualmente.” Ibíd.p.139.

<sup>70</sup>Me refiero a *Introducción a la filosofía de la liberación y Filosofía de la liberación*.

piensa de esa cotidianidad? ¿Qué es lo oculto que se esconde “detrás” del horizonte del mundo que hemos considerado fundamental? Lo oculto es el fundamento de ese mundo que a su vez es el punto de partida de toda reflexión filosófica. Ya vimos que el horizonte del mundo puede ser comprendido implícitamente, existencialmente, que podemos interpretar lo que dentro del mundo nos hace frente en relación con dicha comprensión, sin embargo, de lo que se trata ahora es de hacer explícito ese fundamento: del pensar fundamental, de una conversión al pensar que *mostrará* el ser.<sup>71</sup>

Estamos, pues, frente a otra manera de proceder: el método o camino ontológico.<sup>72</sup> Se trata entonces de un partir de la cotidianidad no-filosófica hacia el tema de la filosofía (el ser); el objetivo es esclarecer la cotidianidad. En este sentido, podemos parafrasear un ejemplo que resulta clarificante, ofrecido por Dussel en *Introducción a la filosofía de la liberación*.<sup>73</sup>

Frente a un objeto (el reloj) que manipulamos diariamente podemos preguntar: ¿Qué es un reloj? La respuesta más obvia es decir que es un instrumento que nos sirve para dar la hora. Pero, luego uno es más radical y se hace una nueva pregunta: ¿Por qué tenemos el reloj? La respuesta anterior no nos sirve, pues no estoy preguntando por la utilidad del objeto. De modo que un refrán me puede servir: “el tiempo es oro”. Es decir, el tiempo es valioso y no puedo perderlo porque no es sensato querer perder el oro. Y surge entonces una nueva pregunta: ¿Por qué el oro es para mí un valor? Y ya aquí nos enfrentamos al tema que nos interesa: el fundamento, el ser, el proyecto ontológico que ofrece sentido a todo lo que me rodea en la cotidianidad existencial. Por ello, Dussel señala:

Si fuera San Francisco de Asís, al ver una moneda de oro en el suelo, la patearía con desprecio porque para él no era una mediación para su proyecto de “estar-en-la-santidad”. Pero si junto a San Francisco caminara una habitante del burgo (un burgalés o burgués), y hubiera visto la monedita, se habría zambullido en el acto y atrapado la moneda, porque era una mediación para su proyecto. ¿Cuál era su proyecto? Era el fundamento de su mundo, era “estar-en-la-riqueza”. Porque ese era el fundamento o el proyecto de su mundo. (...) ¿Se dan cuenta como *detrás* del reloj hay muchos aspectos que en la existencia cotidiana y obvia jamás habíamos pensado? (...) todo *ente* está fundado en el *proyecto* y el *proyecto* es el fundamento de todo lo que habita el mundo.<sup>74</sup>

Vemos ahora la explicitación de un sentido del ser: el proyecto del hombre moderno como proyecto de-estar-en-la-riqueza. ¿Cómo descubrimos este fundamento? Lo hacemos mediante una

---

<sup>71</sup>Con lo dicho hasta aquí se pueden distinguir varios tipos de pensar: I. El de la comprensión existencial del ser. II. La comprensión interpretadora existencial y el conocer científico (uno práctico, otro teórico) III. El pensar ontológico, cuyos temas pueden ser: el ser, su comprensión y lo intramundano.

<sup>72</sup>Este camino es uno de los dos que pueden ayudarnos en la tarea de esclarecer lo cotidiano. El otro camino es “el largo”: “Ese camino- dice Ricoeur- comienza por ser una simbólica; efectivamente, parte de las obras de literatura, de la economía, de la política, de aquellas obras que muestran lo que acontece en el mundo cuyo fundamento busco, y va de horizonte en horizonte hasta llegar al fundamento. (...) El “camino corto”, en cambio es un encarar en forma directa el esclarecimiento del fundamento de una época. Es el camino ontológico que, partiendo de lo cotidiano, se pregunta por el sentido del ser de una época.” *Introducción a la filosofía de la liberación*. Op.cit. pp. 223-224.

<sup>73</sup>Cfr. *Ibíd.* pp.90-91.

<sup>74</sup>*Ibíd.*pp.91.

ruptura con la cotidianidad, un distanciamiento de ella, con el objetivo de estar-en-la-verdad: en la manifestación del ser del ente. Así, la Filosofía como ontología, nos conduce al esclarecimiento de la cotidianidad mundana, nos pone de manifiesto el ser de una época.

Llegados a este punto, podemos comprender por qué hemos hablado de la equivocidad de la fundamentación moderna que planteó erróneamente la cuestión del ser al postular la subjetividad como el fundamento. Pues, ya vemos con el aporte de Heidegger, que la relación sujeto-objeto es una relación segunda, fundada, ya dentro de un mundo (un proyecto fundamental) que para el caso de la modernidad es el proyecto de estar-en-la-riqueza. De modo que lo que vendrían a constituir las filosofías modernas expuestas, es sólo una tematización de un *êthos*, el burgués moderno, que busca dominar la naturaleza, los entes, las cosas, para transformarlas, dominarlas y acumular riquezas.<sup>75</sup>

Se hace ahora evidente algo que fue indicado líneas atrás en una nota al pie (# 25), esto es, que la fundamentación de la ética y la filosofía moderna corresponde a un momento posterior, segundo, a la relación hombre-mundo. Se desfonda su pretendida primigeneidad, son éticas ónticas, se ocupan de lo que ya dentro del mundo se le ofrece a la interpretación, de cara a un *êthos*, en este caso, del *êthos* burgués moderno.<sup>76</sup> En otra dirección, tenemos la ética ontológica o la filosofía como ontología, el filosofar como modo de ser-en-el-mundo, que explícitamente se las tiene con el fundamento mismo del mundo, esclarece la cotidianidad, pues su tema es el ser: lo ontológico. Así podemos, finalmente preguntar:

¿Qué es entonces la filosofía? Negativamente: ruptura, conversión y muerte al mundo de la cotidianidad. Positivamente: acceso a una trascendencia. El “camino de acceso” (*mêthodos*) parte de la cotidianidad para llegar en el pensar, por un pasaje, a la trascendencia. Desde ese ámbito se deberá retornar a la cotidianidad (...) La trascendencia a la que llega el pensar le está vedada al hombre cotidiano, al que ha perdido el gusto por la vida como ad-ventura. <<El pensar del pensador se abre a

<sup>75</sup>“El *êthos* del hombre occidental moderno no es una constitución fundamentalmente nueva (...) Se trata de una lenta evolución interna que se produjo durante largos siglos dentro del *êthos* de la Cristiandad latina u occidental.(...) Si pudiéramos indicar las notas esenciales de dicho proceso las resumiríamos en las siguientes: desde un punto de vista religioso, se produce la des-vinculación o *secularización de la vida*; desde un punto de vista económico, pero igualmente ético, aparece el *espíritu burgués*, el lujo y la opulencia en la vida social; desde un punto de vista político aparecen los fundamentos del *individualismo* liberal; como actitud profunda que tiñe la totalidad de la ex-istencia, el hombre se enfrenta al mundo con una postura matemática; pero al fin, en el nivel ontológico, se constata la desintegración del hombre, ser-en-el-mundo, por la aparición del *subjectum*.” *Para una de-strucción de la historia de la ética (I)*. Op.cit. pp.75-76.

<sup>76</sup>Ibíd. p.11. En esta obra Dussel desarrolla ampliamente la cuestión de la ética enmarcada en un *êthos* particular: “Ante el mito trágico de Edipo y Prometeo, encadenados ante la divina necesidad del destino inevitable, inocentes y culpables al mismo tiempo, que deben sufrir para comprender lo ineluctable, se levanta la figura dramática (pero no trágica) de Adán tentado”.p.47. Así, el *êthos* griego, trágico, divino, eterno por excelencia (la *physis* como siempre retornante e invariable), es expresado temáticamente en las filosofías de Platón y Aristóteles. El medieval, *êthos* dramático donde el hombre posee libre albedrío, que incluye además, contrariamente a los griegos, la figura de la creación y contingencia del mundo, se expresa en las figuras de San Agustín o Santo Tomás. Y continúa: “Los filósofos griegos, críticos ante la cotidianidad de su mundo, no pudieron llevar su crítica sino hasta los horizontes griegos o helénicos de su mundo. Al fin, todas las éticas griegas fueron un pensar des-structor o crítico del *êthos* griego, es decir, pensaron sus últimos supuestos, pero de su mundo históricamente determinado (...) ¿Es esto una limitación? ¿No es acaso inevitable, ya que es el elemento constituyente de la condición humana? Es una limitación y es evitable, si se comprende que la crítica o re-flexión pensativa debe dejar de tener como obvio, y por ello *universalmente* válido, el propio mundo histórico.(...) Kant mismo al escribir su *Crítica de la razón práctica* no tenía plena autoconciencia que era, al fin, un pensar el *êthos* burgués de un prusiano de siglo XVIII”. Ibíd. p. 8-9.

un ámbito en el que cualquier cosa, un árbol, una montaña, una casa, el llamado de un pájaro, pierden por entero su indiferencia y su carácter habitual.>><sup>77</sup>

En síntesis, partimos del fundamento pretendidamente ontológico de la filosofía moderna: la subjetividad del sujeto que pone, construye, produce, el objeto (sea moral o de conocimiento). Aquí, intentamos un acercamiento a los planteamientos centrales señalados por Dussel en torno a las posturas filosóficas de Husserl, Hegel y Kant. Hecho esto, pudimos concluir que el fundamento último de estas expresiones filosóficas modernas se sitúa al nivel de la subjetividad. Posteriormente, a partir de los postulados de Martín Heidegger, se logró plantear una crítica a la metafísica moderna de la subjetividad. Primero, planteando como primigenia, primera, la relación hombre-mundo; desde siempre, nos encontramos ya en un mundo: la *totalidad del mundo* determinará el sentido de lo que nos enfrenta a la mano cotidianamente: los útiles, como algo para. Además, quedó señalado que el hombre es un ser sido, que siendo, puede, sin embargo, por el ejercicio de la *praxis*, lanzarse a la consecución de su poder-ser: lo que no es todavía pero que puede serlo, nunca enteramente: poder-ser-adviniendo.

Hasta aquí, entrevemos que ser sujeto ante un objeto, es una posición que tomamos ya dentro de un mundo, pero que no es la fundamental. Pues, ese estar ya dentro de un mundo es el horizonte de todo pensar. Por ello, doblemente, la filosofía moderna, al haberle previamente desmontado su primigenidad, es relacionada con un contexto que cobija un *êthos* particular, el burgués moderno, pero que simplemente se la hace con los entes, son filosofías o éticas ónticas. Por otro lado, se planteó a la filosofía como un modo de ser en el mundo que se las hace con el fundamento mismo: la filosofía como ontología. Así, al descubrir que por la crisis, detrás de los entes que cotidianamente nos enfrentan, existe algo que ha sido olvidado: el fundamento del sentido de esos entes, pudimos describir *grosso modo* las características del *êthos* burgués, que como dijimos, es el que cobija el proyecto de estar-en-la-riqueza que se oculta detrás del reloj. De modo que el simple burgués no logra saber esto, pero su *praxis* se orienta a partir de ese horizonte fundamental.

En este sentido, resulta de suma importancia para latinoamérica esta superación de la metafísica del sujeto que implicó un ejercicio de elucidación del *êthos* moderno, además de la redefinición del sentido y nacimiento de la filosofía. En *Para una des-trucción de la historia de la ética*, podemos encontrar lo significativo que resulta para el joven Dussel tal superación: “Pero, si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica, es un movimiento de superación. La filosofía de la liberación tiene ahora su oportunidad.”<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> *Para una ética (II)*. Op.cit. pp.138-139.

<sup>78</sup> Op.cit.p.162.

### 3. EL SER DE LATINOAMÉRICA

Precisamente ahora, la presente exposición habrá de reiterar en parte lo dicho en la Introducción de este trabajo sobre la influencia que tuvo la teoría de la dependencia latinoamericana en la filosofía de la liberación del joven Dussel. Por su parte, lo expuesto hasta aquí nos ofrece todo el arsenal conceptual para acercarnos a un interpretar la dependencia, como esencial característica de la realidad latinoamericana, desde una perspectiva ontológica. A pesar que en *Para una ética (I)* se mezcla dicha interpretación ontológica (Heidegger) con la metafísica (Levinas) que constituye el contenido del capítulo II, y que en el III aparecerá totalmente mezclada, *intentaremos* exponer la primera por separado, para así quizá poder comprender posteriormente por qué el joven Dussel se verá abocado a plantear una “superación” de la filosofía heideggeriana.

Hemos dicho que el método de la filosofía como ontología parte de la cotidianidad y se eleva hasta el fundamento del mundo (el ser). En este caso, habrá que partir entonces de la realidad latinoamericana para esclarecerla.<sup>79</sup> Sabemos ya que el joven Dussel vive un momento histórico atravesado por crisis económicas, políticas; que perteneció a una corriente denominada Filosofía de la liberación. Total, se enfrentó a una época de aumento y agudización de la pobreza, el hambre, la miseria y la opresión, debido al fracaso de doctrinas desarrollistas, que intentando ofrecer una alternativa (el desarrollo), conllevó a una mayor dependencia. Así, la crisis argentina de la década del setenta, y en general la de América Latina, indicaría el punto de partida de la reflexión filosófica del joven Dussel.

El “honesto hombre de calle”, el “plácido burgués” de Buenos Aires, Mendoza o New York, al vivir cómodamente en las seguridades de lo obvio, no tienen la posibilidad de ir más allá de lo que su mundo cotidiano le ofrece. Sin embargo, uno padece la pobreza, la miseria; el otro goza del lujo, la opulencia y del confort. Más aún, mientras una clase burguesa (sub-opresora) acumula riquezas y colabora con el enriquecimiento de naciones externas a la que ella pertenece (caso de la burguesía agraria de Argentina), cientos de miles de personas no tienen qué comer. En este sentido, pero ya de manera generalizada para la totalidad de América Latina, expresa el uruguayo Eduardo Galeano:

Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha transmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos

---

<sup>79</sup>Es preciso aclarar que Dussel en los tomos I y II de *Para una ética* no recurre a la simbólica como principal modo de descubrir el ser de Latinoamérica. Más bien, nos indica simplemente algunos elementos de dicha simbólica, por ejemplo, que el ser argentino se descubre con el *Martín Fierro* de José Hernández. Será en los tomos III y IV (momento positivo de su filosofía) donde puede verse ya la remitencia explícita a ese método. En este capítulo, sin embargo, la simbólica puede verse en el remitirse a lo expresado por Eduardo Galeano, como expresión histórica y literaria, que colabora en la comprensión del ser de Latinoamérica.

naturales y los humanos. (...) La lluvia que irriga a los centros de poder imperialistas ahoga los vastos suburbios del sistema. Del mismo modo, y simétricamente, el bienestar de nuestras clases dominantes -dominantes hacia adentro, dominadas desde fuera- es la maldición de nuestras multitudes condenadas a una vida de bestias de carga. La brecha se extiende. Hacia mediados del siglo anterior, el nivel de vida de los países ricos del mundo excedía en un cincuenta por ciento el nivel de los países pobres.<sup>80</sup>

Así, estos elementos nos permiten ubicar esa realidad que debe ser pensada: la cotidianidad de Latinoamérica. El filósofo latinoamericano, entonces, si lo es en verdad, y no es un sofista, deberá partir de esa cotidianidad. Deberá indagar por las causas de ese *status quo*; deberá esclarecer las causas que conllevaron a esa situación deplorable de Latinoamérica. La crisis, el asombro, el no tomar por obvio lo que le enfrenta en el mundo, el desgarramiento que le produce ver las condiciones miserables de vida de sus coetáneos, todo esto, lo llevará a recorrer un nuevo camino.

Efectivamente, comprometerse de manera crítica con su contexto requerirá una conversión ética en el filósofo. Por ello nos dice Dussel: “Si el filósofo no tiene lugar en América Latina, en Argentina, en Mendoza, es porque se ha refugiado en las aulas.”<sup>81</sup> No tiene lugar porque se ha dedicado *enteramente* a estudiar sistemas filosóficos. No ha tenido lugar porque no piensa lo que verdaderamente vale la pena pensar: la realidad, su propio contexto. De hecho, al estudiar sin más la filosofía europea desembocaba en la realidad europea, haciendo pasar por realidad aquí la de las metrópolis europeas, imperiales, modernas y dominadoras. Sobre este pseudo-filósofo, dice Dussel:

“El filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera.”<sup>82</sup>

El filósofo inauténtico es, pues, quien no tiene como meta de su preocupación un ver críticamente su contexto, no lo *contempla* para comprenderlo. Es alguien que enseña verdades que son mentiras; que ve en sus alumnos loros que deben ser amaestrados para que repitan esas mentiras<sup>83</sup>. Perdido en el estudio de sistemas y enseñando doctrinas, perdido en otro mundo, el que transcurre delante suyo pasa desapercibido en su constitución fundamental.

Pero al contrario de éste, el filósofo *crítico* sí tiene como objetivo fundamental esclarecer esa cotidianidad que se le presenta como digna de ser pensada, como “lo único” que merece la pena pensar. Por ello, al ver la situación de marginalidad y pobreza que ya hemos en términos generales descrito, planteará una respuesta a la pregunta, ¿por qué esta situación? *Porque no nos han dejado ser*. Porque el pasado condiciona y el pasado de nuestro continente indica que hemos sido medios

---

<sup>80</sup>GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Argentina. Siglo XXI editores. 1970. pp.12-13.

<sup>81</sup>*Para una ética (II)*. Op.cit. p.137.

<sup>82</sup>Ibíd. (I). p.12.

<sup>83</sup>Aquí parafraseo una canción del cantautor panameño Rubén Blades titulada *Blackamán*.

para la consecución de proyectos foráneos<sup>84</sup>. Además, el presente inmediato (refiriéndonos básicamente a la década del 70) indica que seguimos siendo la sirvienta de la metrópoli de turno (U.S.A). Así, cuando el filósofo enfrenta su cotidianidad *latinoamericana*, encuentra que el ser nuestro es un ser oprimido, un ser *dependiente*: no nos han dejado ser, repite, no hemos conducido nuestro destino desde el “descubrimiento”, hasta ahora.

América latina, nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofisticada, es una cultura *dependiente*. Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde *fuera*; siendo oprimidos, el *fuera* es el que ejerce sobre nosotros su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico.<sup>85</sup>

De lo anterior se desprende que el ser nuestro es prácticamente un no-ser, ya que nuestra historia manifiesta una historia de la opresión, de la negación. Y no sólo la nuestra, porque el África Negra, la India, el sudeste asiático y la China, comparten con nuestro continente la misma historia de dominación, de negación de su ser. Negación realizada por el mundo nordatlántico en distintas formas. Negación realizada por quienes nos interiorizaron o alienaron en su mundo como *entes* o *cosas* explotables, manipulables, desde su fundamento: estar-en-la-riqueza. Y con Dussel, reiteramos:

Para que el pensar aflore desde la com-prensión cotidiana es necesario entonces una conversión ética, un desgarramiento del *ethos*, en nuestro caso inevitablemente del *ethos* burgués, del hombre moderno, para en la crisis enderezar la existencia (“convertir” es cambiar de rumbo) hacia otro modo de vivir la vida, otro modo de existir.<sup>86</sup>

Esa otra manera de existir únicamente será posible en la medida que tomemos conciencia de nuestra dependencia histórica; en tanto la filosofía sea una dolorosa conversión *ad infinitum* hacia otro modo de vivir en el que todo gesto, todo acontecimiento, adquiere un significado nuevo, crítico, no obvio de por sí. Por eso, según, Dussel, cuando la filosofía logra ser tal, como esclarecedora de nuestro ser, cumplirá su tarea irremplazablemente profética, política, histórica. De modo que para el filósofo auténtico, que por la crisis se internó en nuevo modo de vivir la existencia, ser *indiferente* ante lo acaecido en su mundo, es algo más temible que la misma muerte. Y porque esta posición se puede tornar subversiva, más radicalmente puede pasar que: “El “plácido burgués” debe eliminar porque su presencia es una insoportable interpelación.”<sup>87</sup>

<sup>84</sup>“La preponderancia hispánica fue el primer momento constitutivo del ser de América latina, que era colonia aunque se la llamara "provincias". Después viene la gesta de la independencia de España, pero América latina se torna neocolonia inglesa y luego, por último, norteamericana. Es decir, la historia de Latinoamérica es una historia de dependencia, de dominación. Esto es sabido, es evidente, pero la filosofía nunca ha pensado, ontológica y metafísicamente, este hecho de la dependencia de nuestro ser. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Op.cit. 147.

<sup>85</sup>*Para una ética* (I) Op.cit.p.153.

<sup>86</sup>Ibid.p.136.

<sup>87</sup>Ibid. (II).p.137.

Así las cosas, porque el pasado condiciona o emplaza un proyecto futuro y desde ese proyecto se abren posibilidades, para América Latina esto significaría que su proyecto es el de la liberación como continente oprimido. Así, más allá de la conciencia de su colonización y neocolonización, como constituyentes de su ser oprimido, América Latina deberá identificar su ser con una lucha histórica por su liberación. La filosofía, pues, en este continente, al partir de su realidad, deberá constituirse como una Filosofía de la liberación, no sólo para América Latina, sino para todas las naciones pobres del globo. No obstante, esta posición del filósofo como esclarecedor del horizonte del mundo, implica sólo un pensar *contemplativo*, y esa es su limitación; aquí se halla el límite de la Filosofía como ontología, pues no basta con contemplar críticamente el mundo para esclarecerlo. Ésta, por tanto, es una primera meta del camino (del método) que será dilucidado a lo largo de este trabajo.

## II. CRÍTICA A LA FILOSOFÍA COMO ONTOLOGÍA

El rostro, o la cara (*tà enópia* en griego significa “muro fronterizo”, o “lo que da frente a”), que es mirado, especialmente en sus ojos, como de un Otro-alguien, es hasta donde llega la vista, hasta su *límite*, su último horizonte. Hasta el rostro del Otro llega la luz, la vista, el mundo, el orden de la *com-prensión* (aquello que capto o prendo en el *círculo* del mundo). Más allá del rostro *visto*, en el “cara-a-cara”, se vislumbra, se abre una exterioridad meta-física (meta: más allá; *fysis*: orden del ser idéntico al pensar de la Totalidad) o ética (en cuanto el rostro es de otra persona, libre, autónoma, hontanar de pro-vocación que escapa en tanto libre a mi predeterminación o com-prensión).

El discurso cambia de perspectiva. Lo que en principio se tornó como alternativa de la metafísica moderna se torna ahora como problemático. Pues, la pretendida superación de Heidegger no lo es tal, y el horizonte fundamental del mundo queda, bajo la crítica que Emmanuel Levinas levanta contra la Totalidad, como un ámbito donde lo otro o el Otro, es sólo di-ferencia interna, neutra, con un lo Mismo originario. Así, con base a la filosofía levinasiana, el joven Dussel planteará su despertar del sueño ontológico: el horizonte del mundo no es lo fundamental, lo fundamental, es lo previo, el Otro, la Alteridad.

Sin más, en primer lugar se planteará la crítica a la filosofía ontológica de Martín Heidegger. En seguida, vendrá la justificación que griegos y modernos comparten con Heidegger, la posición de pensar desde la Totalidad. Finalmente, tendremos lo esencial de la filosofía de Levinas, esto es, la cuestión del Otro (la Alteridad), el servicio, la liberación, el método de la filosofía o ética de la Alteridad, expuesta por Dussel, básicamente en el capítulo 3 de *Para una ética de la liberación latinoamericana (I)*.<sup>88</sup>

### 1. EL PENSAR ONTOLÓGICO COMO ONTOLOGÍA DE LA TOTALIDAD

Como vimos en el anterior capítulo, el horizonte del mundo heideggeriano constituye la piedra de toque en la destrucción del edificio erigido a partir del fundamento: la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto de la metafísica moderna que, desde Kant, pasando por Hegel, hasta Husserl, erró el camino en torno a la fundamentación de la ética y el tema de la filosofía. Sin embargo, al tema del horizonte del mundo, del pensar fundamental, que sirve al joven Dussel como crítica a la metafísica moderna, debe agregarse un elemento más.

---

<sup>88</sup>Es preciso aclarar que cuando cite el tomo I o II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, pondré: *Para una ética* y, con entreparéntesis, sea el número (I) o (II) para poder distinguir a cuál de los dos tomos me estoy refiriendo.

Hemos dicho que el pensar ontológico (la filosofía como ontología) desde los entes avanza hasta el horizonte fundamental del mundo para desde allí de-mostrar los entes como posibilidades (método dialéctico, camino que la Totalidad realiza en ella misma). Y podríamos creer que hasta aquí llega el pensar heideggeriano. Pero sería erróneo hacerlo, pues más allá del pensar fundamental que buscaba esclarecer la cotidianidad, existe un último intento de Heidegger por pensar el ser como ser, no sus manifestaciones, esfuerzo que expresa las ultimidades de su filosofía. Efectivamente, en el pensar heideggeriano, se haya la aspiración por considerar un ámbito que vaya *más allá* del horizonte ontológico del mundo, de la Totalidad mundana: el ser como ser, tema del denominado pensar *esencial*.<sup>89</sup>

Conforme a esto, lo que muestra Dussel es que ,en definitiva, Heidegger no logró ese ir más allá del horizonte del mundo, dejando por lo demás sin concluir la cuestión de ese otro ámbito que requería otro decir, esto es, la indagación por un *más allá* del horizonte del mundo que con el pensar *esencial* el filósofo alemán quería pensar el ser en cuanto ser (el ser pensado sin el ente). Por ende, respecto al intento de Heidegger nos dice el filósofo argentino:

De todas maneras, 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, los modernos, Hegel y aún Heidegger.<sup>90</sup> (...) Queremos ahora ver más detenidamente la cuestión y descubrir en ella la intención concreta de este movimiento del pensar heideggeriano, para intentar una respuesta que **lo supere abarcándolo**, cumpliendo su vocación entrevista pero jamás cumplida.<sup>91</sup>

De lo anterior se infiere, por lo tanto, que Heidegger *no logra superar la modernidad*, pasando ahora a las filas de los que no pensaron sino desde la Totalidad, que como veremos, es lo que habrá de ser superado. Pese a que Heidegger planteó la cuestión de un ir *más allá* del horizonte del mundo, no la respondió, no logró superar pensar desde la Totalidad del mundo. Así, lo que vendrá a hacer Dussel, como veremos, es ofrecer una respuesta basándose principalmente en su lectura de la filosofía de Emmanuel Levinas, filósofo francés de origen ruso y descendencia judía, que tuvo como maestros a Husserl y Heidegger, de quienes tomó distancia crítica; crítica, que como tal, es eje central de este capítulo.

Ahora bien, considerando en una línea ya levinasiana, que el horizonte del mundo se torna, no en cuanto totalidad abierta, sino en cuanto Totalidad, siempre como “lo Mismo”, y por ende que los momentos diferenciales proceden desde la interioridad, desde la identidad de “lo Mismo”, el joven Dussel plantea ahora la superación de Heidegger, reiterando que la filosofía como ontología

---

<sup>89</sup>“¿La búsqueda de categorías positivas trans-existenciarías, el lenguaje poético usado, y el ir cada vez más cerca del místico, no nos indican que el pensar esencial de Heidegger, el pensar positivamente el ser desde el ser más allá de sus manifestaciones ( es decir, más allá del pensar el ser desde el ente), es un intento que sobrepasa la humanidad misma?”  
Ibíd. p.155.

<sup>90</sup>Ibíd.p.156

<sup>91</sup> Ibíd. (I) p.98. La negrilla es mía.

no logra superar la modernidad:

La superación de Heidegger supone, exactamente, el pensar a “el Otro” (no ya “lo” otro neutro) como lo dis-tinto, sin un “lo Mismo” (*tò autó, das Selbe*) idéntico, originario y ámbito desde donde procede la di-ferencia. La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: “el Otro” (como momento meta-físico y del cual es sólo óntico “lo otro”). Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *physis* griega), y por ello podría denominarse: lo *meta-físico*, lo *trans-ontológico*; “el Otro” como lo *más allá*, siempre exterior de “lo Mismo”.<sup>92</sup>

Así las cosas, lo que podemos desde ya concluir es que la superación de la modernidad planteada por el joven Dussel desde la perspectiva heideggeriana, es insuficiente, no logra sino un pensar desde la Totalidad, un contemplarla, esclarecerla. Por eso, el Otro (contribución de la filosofía levinasiana) se torna ahora como eje sustancial para la superación de la modernidad: por ser fundamento, ya que desde él se hace posible nuestra apertura al mundo, y además porque es el límite hasta el cual llega el nivel de la com-presión.

Pero, como también quedó dicho, ese pensar desde la Totalidad es un *leitmotiv* que, según Dussel, comparten griegos y modernos. Por ende, previamente a exponer el tema del Otro como dis-tinto, exterior a la Totalidad, se hará necesario mostrar en qué sentido el joven Dussel justifica la afirmación que modernos y griegos tienen como horizonte último de su pensar a la Totalidad, el ser como “lo Mismo”, la Totalidad totalitaria totalizante. Lo que se mostrará entonces es que el Otro como otro, o no es reconocido sino como mera parte al interior de lo Mismo (lo otro), o no es pensado, o en últimas es indicado, pero no adecuadamente (caso de Feuerbach y Kierkegaard).

### 1.1. El *tò autó* (lo Mismo cosmológico) en la filosofía griega<sup>93</sup>

Cuando se trata de indagar por la experiencia griega del ser: pensar desde la Totalidad y tenerla como último horizonte, Dussel nos remite, principalmente, a la filosofía platónica para mostrar cómo se manifiesta en el filósofo de Atenas una Totalidad eterna, divino-cosmológica. Así, indica que los opuestos quietud-movimiento, ser-no ser, lo Mismo-lo otro, (irreducibles, en apariencia, los unos a los otros) nos conducen a un estado de sin salida, de dificultad, que se denomina *aporía*; a partir de esta dificultad, se propone avanzar dialécticamente hacia una salida.

<sup>92</sup>Ibíd.p. 119. La di-ferencia indica que todo es uno: “lo otro” en “lo Mismo”. Al contrario la dis-tinción presupone un estar fuera de “lo Mismo”: “el Otro” frente a, más allá de “lo Mismo”. A esto último se refiere Dussel cuando habla de una metafísica de la irreducibilidad y la dis-tinción: **la analogía**: un por encima del *lógos*, de la com-presión.

<sup>93</sup>Dussel habla *de la filosofía griega*, pero en realidad en *Para una ética* se centra tan sólo en la filosofía de Platón. Las cortas referencias a los presocráticos están en relación a la exposición que hace del filósofo ateniense, y sobre Aristóteles y el helenismo hace escasas alusiones, expresando en todo caso, creo de manera precipitada, lo siguiente: “Todo el pensar presocrático, Platón, Aristóteles y el helenismo se mueve dentro de la ontología de “lo Mismo”, como ámbito de la Totalidad.” Ibid.p.106.

Dichas oposiciones de las que se ocupa Platón, nos dice Dussel, son originadas en “la raza eleática” y “las musas de Jonia y Sicilia”<sup>94</sup>, que no reflejan otra cosa que las posiciones divergentes de Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso. En el caso de los primeros “la pluralidad había sido excluida de la <<unidad del ser del todo>>.”<sup>95</sup> Unidad que no puede originar el no-ser, pues con éste se identifica al devenir, que no está implicado en el ser como unidad, como quietud. Para el caso de los segundos el énfasis se encuentra en el devenir, “el ser es a la vez unidad y pluralidad.”<sup>96</sup> De ahí la reconocida frase de Heráclito de Éfeso que una persona no se baña dos veces en el mismo río.

Platón, según lo expresa Dussel, procederá a analizar una oposición eliminando la otra, y viceversa, pero quedando englobadas, incluidas, en una Totalidad que las abarca. Una manera de explicar esto tiene que ver con *el mundo de las ideas* platónicas, horizonte último de su filosofía, donde residirían las ideas (consideradas unívocas sin excluir la oposición) que son el fundamento o forma de las cosas que hay el mundo sensible (consideradas múltiples, plurales)<sup>97</sup>. No obstante, como se trata de la relación de las ideas con las ideas englobadas, claro está, por la Totalidad (el ámbito de las ideas) dice Dussel:

“El todo es el calor y el frío o cualquier otro par de oposiciones de este tipo>> <<¿Será a ambos opuestos [= todo] lo que intentas llamar Ser?” Si así fuera, que el ser es el todo, el no-ser no tendría lugar alguno, pero parece que el no-ser tiene lugar en la realidad entre las ideas, de tal manera que “en” el todo de la realidad el ser y el no-ser son opuestos efectivos.<sup>98</sup>

El problema de esta posición frente a los opuestos es que Platón aplica la *aporía*, o mejor, desemboca en ella, pero no pone en ningún momento en cuestión la Totalidad que los engloba. Si el Todo es Uno con partes, la idea de Uno como idea suprema no conduce sin embargo a cuestionar el ámbito dentro del cual la idea de Uno reside: el ámbito de las ideas. Lo propio ocurre con el tratamiento platónico de la oposición entre lo Mismo y lo otro: lo otro es di-ferente de lo Mismo pero dentro del unívoco ámbito de las ideas. En este sentido concluye Dussel:

Sea como Totalidad impensada, sea como todo pensado, nadie puede negar que para Platón esta categoría (de Totalidad) indica el último ámbito de su filosofar. Más allá nada hay. Todo se explica en y por ello: las cuestión es la Unidad primigenia y la pluralidad del ser y su participación.<sup>99</sup>

De la univocidad del ser se desprende, por consiguiente, visto desde una perspectiva ética,

---

<sup>94</sup>Ibíd.p.104.

<sup>95</sup>Ibíd.p.104.

<sup>96</sup>Ibíd.p.104.

<sup>97</sup>Esto se puede percibir así a la luz del mito de la caverna platónico donde las sombras representarían el mundo al que estamos atados por los sentidos y la luz representa a su vez el ámbito de donde todo proviene, al que accedemos con los ojos del alma, cuando salimos de la caverna, ya libres de la atadura de lo sensible.

<sup>98</sup>Ibíd.p.104. Aquí cita Dussel de Platón el *Sofista*.

<sup>99</sup>Ibíd.p.105.

práctica, según Dussel, que el filósofo se podría evadir para contemplar las ideas<sup>100</sup> y secundariamente se vincularía con el compromiso político. Y transpuesta la cuestión a la totalidad política, el hombre sería absorbido por la *polis* como mera parte al interior de dicha Totalidad. Es más, dicha idea de la Totalidad en el ámbito griego, viene a reflejar la postura “anti-bárbara” que Heráclito tiene al decir que más allá del muro de la ciudad (*lógos*, ser), están los bárbaros.<sup>101</sup> Finalmente, frente a la mismidad, frente a la Totalidad eidética, la actitud más ajustada sería la posición trágica que implica aceptar la Totalidad como permanente, sin cambio, retornante, divino-cosmológica: todo es uno y lo mismo.<sup>102</sup>

## 1.2. Lo Mismo logo-lógico en la tradición moderna

En la tradición de la filosofía griega queda fijada entonces como nota singular del filosofar antiguo una ontología de la Totalidad, donde “lo otro” queda reducido a ser di-ferencia al interior de lo Mismo, sin conseguir por ello abrirse a la experiencia del Otro como dis-tinto ante la Totalidad.<sup>103</sup> Resta ahora introducir cómo se muestra en el pensar moderno la ontología de la Totalidad que quedó al descubierto en la filosofía antigua. No obstante, expone el joven Dussel, entre el pensar griego y moderno europeo (a partir del siglo XV) se sitúa el pensar judeo-cristiano primitivo y medieval, como un momento intermedio entre la filosofía griega y la modernidad, que ha sido considerado un dato de la *revelación*, aun cuando lo que se mostrará posteriormente aquí es la importancia que ese pensar tiene para la cuestión latinoamericana. En esta línea señala:

La modernidad, en cambio, por un proceso de secularización bien conocido, va dejando de un lado el pensar de Dios y su creación, lo que lo arrincona (valga la expresión) en el hombre... solo. La relación irrespectiva “Dios-creador-hombre” es destruida, y el hombre, primera y fácticamente como “conquistador” hispano, y después como *ego cogito* pensado por Descartes, comienza una nueva etapa de la historia de la Totalidad.<sup>104</sup>

<sup>100</sup>Esta contemplación tendría relación con un *ver* elevando los ojos del alma hasta las ideas mismas; es una consideración del ser como *lo visto*.

<sup>101</sup>“Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito, llamaba al muro de la ciudad el *lógos*, el ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaban Efeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros.” DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá. Editorial Nueva América. 1979. p.121.

<sup>102</sup>En relación con la época que expresa un pensamiento filosófico, tenemos en el caso de Platón el *êthos* de la Grecia antigua, trágico por excelencia, y mejor expresado en la tragedia de Sófocles, por ejemplo.

<sup>103</sup>Dussel hace la distinción entre di-ferencia y dis-tinto. La primera compuesta por la palabra *dis* (división, negación) y el verbo *ferre* (llevar o arrastrar con violencia). “Lo di-ferente es lo arrastrado desde la identidad, indiferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La superación supone la unidad: lo Mismo.” Por otro lado, tenemos la expresión dis-tinto, de *dis* y *tinguire* (pintar, poner, tinte). Lo dis-tinto: “Indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende.” *Ibíd.*p.102.

<sup>104</sup>*Ibíd.*p.107. En *Para una ética* los autores modernos que Dussel critica son principalmente los de la segunda modernidad (a partir de Descartes). No obstante, que vincule en esta obra a los hispanos conquistadores con la tendencia a pensar desde la Totalidad, tiene mayor relación con las implicaciones prácticas de un pensar desde lo Mismo, la Totalidad totalizada, pues el imperio español se totalizó en amerindia, la aniquiló, la incluyó en su propio proyecto, no la reconoció como Otro exterior a ella. Lo que refleja esto último es la posición previa que “hizo posible” al *ego cogito*, es decir, el *ego conquiro* hispánico. Por eso nos dice Dussel: “Siglos antes que se inaugurara la expresión óntico-ontológica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminará por la expresión nietzscheana de la

Efectivamente, dicha ruptura secular lleva a que el joven Dussel haga énfasis en la existencia de una ontología de la Totalidad que, “sin fisuras”, logró sobrevivir por la historia de Occidente hasta constituirse en expresión de una nueva etapa de la historia de la Totalidad (opresora, dominante). En este sentido, a la modernidad, como expresión de esta nueva etapa, se circunscriben los autores que a continuación van a exponerse. Por ende, al ser sus posturas una expresión de la Totalidad como lo Mismo y al compartir el adjetivo de modernos, se concluye con facilidad que sean la expresión de ese nuevo momento de la Totalidad totalizada que ya ha sido descubierta en el pensar griego antiguo. Así, en las figuras de Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, entre otros, sustenta Dussel su posición de que constituyen una expresión moderna de la Totalidad, ya no cosmológica sino logo-lógica, que niega al Otro, o no lo considera de manera adecuada. Miremos esto a partir de lo que resumidamente brinda el filósofo mendocino.

René Descartes y su método de la duda, que parte de la experiencia sensible y termina por encerrarse en el *ego cogito* (yo pienso), plantea que el alma (*res cogitans*), “por la que soy lo que soy, es eternamente distinta del cuerpo, y aún más fácil de conocer que el cuerpo.”<sup>105</sup> Así, el filósofo holandés, al desacreditar la posibilidad de un conocimiento claro y distinto de la *res extensa*, corporalidad “por la que somos en el mundo y aparecemos al Otro”<sup>106</sup>, admitirá que la otredad se encuentra en la idea de lo infinito, Dios.

Por otro lado, en la filosofía kantiana la relación con el Otro es estrictamente moral, descartando por ende que no puede ser racional. Pues, como hombre experimentado por la sensibilidad (*homo phaenomeno*) éste viene a ser un ente más y “debe estudiarse como un eclipse de sol o caída de un cuerpo: un fenómeno óptico más.”<sup>107</sup> Al contrario, el hombre como *homo noumenon* sería para Kant:

“(…) el espíritu que participa del reino fines, del reino de las almas. Pero, ese ámbito donde el Otro es persona, alguien, libre (...) no es objeto del entendimiento ni de la voluntad, sino un supuesto o postulado de fe.

Fichte planteará al yo Absoluto como fundamento de la di-ferencia. La unidad indivisible del yo Absoluto se opone a un no-yo (lo otro) como divisible, procedente del yo Absoluto. También, Schelling, al postular como Uno la autoconciencia y el objeto, deja al interior de la Totalidad (mismidad) del acto de la autoconciencia, la di-ferencia, lo otro. Finalmente, tenemos a Hegel. Éste, según Dussel, es paradigmático dada la profundidad e influencia de su sistema en los

---

“voluntad de poder”, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. (...) El primer ámbito cultural y humano que soporta como momento originario de su comprensión del ser la presencia de esa “voluntad conquistadora” es América hispana, ibérica: América Latina.” *Ibíd.*p. 152.

<sup>105</sup>*Ibíd.*p. 108.

<sup>106</sup>*Ibíd.*p. 108.

<sup>107</sup>*Ibíd.*p. 110.

siglos XIX y XX. Tanto así que el filósofo español Xavier Zuburi llegó a afirmar que “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel.”<sup>108</sup> Sin embargo, es suficiente con lo que en el capítulo I quedó señalado en relación con el Saber Absoluto, radicalización de la subjetividad, que no viene sino a constituirse como una Totalidad totalizada, último horizonte de la filosofía hegeliana; el otro como Otro, no aparece como tal en la reflexión de Hegel.

Finalmente, el joven Dussel, antes de exponer lo fundamental de la filosofía de Levinas, introduce los autores que criticaron principalmente a la filosofía de Hegel, quienes tampoco lograron superar la categoría de Totalidad como horizonte último de sus reflexiones, o simplemente indicaron equívocamente la Alteridad. Es el caso de Feuerbach, Marx y Kierkegaard.<sup>109</sup> A partir del primero se planteará que si el pensar hegeliano como pensar Absoluto es la Idea y ésta es dios, entonces se hará necesario recuperar el nivel de la existencia, negando al dios de la Totalidad hegeliana (antifetichismo). Es más, dice el joven Dussel siguiendo a Feuerbach, si negamos al hombre como sólo razón encontramos un camino para recuperar al hombre sensible, corporal, como regla fundamental para constatar la existencia. No obstante, aunque Feuerbach indicará que el Otro es lo supremamente sensible, afirmando así una relación Yo y Tú, no ya un monólogo del pensador solitario como en Hegel, sus planteamientos finalmente se cerrarán en la Totalidad de la humanidad. Y lo cita Dussel para corroborar lo dicho: “La verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana.”<sup>110</sup>

En el caso de Marx, el joven Dussel nos indica que más allá de la sensibilidad como lo real más allá de lo racional, se encuentra además “lo pro-ducido”. De modo que si tengo hambre, el queso que es un algo sensible, para poder consumirlo debo previamente producirlo y así se me pueda dar a la intuición sensible. Por ello nos dice: “Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre.”<sup>111</sup> Sin embargo, pese a que Marx plantee una superación de Feuerbach, queda encerrado en la Totalidad como cultura universal, entendiendo cultura como lo producido por el trabajo humano.

Por último, tenemos el caso de Søren Kierkegaard, quien al alzar una crítica a Hegel

---

<sup>108</sup>Marquínez, Argote, Gonzáles, Luis, Beltrán, Francisco. *Latinoamérica se rebela. Contestación al discurso de Hegel sobre América*. Editorial Nueva América. Bogotá. 1979. p. 7. A esto los autores agregan: “(...) lo es con más razón para los que, ontológicamente negados y oprimidos, nos rebelamos contra la negación de América de la que el profesor de Berlín es máximo exponente.” Y citan unas famosas frases de Hegel que reflejan esta posición: I. Como el sol, la historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. II. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. *Ibíd.*p.5-22.

<sup>109</sup>Incluyendo a Levinas, de quien trataremos más adelante, Dussel reivindica la función crítica de estos pensadores, por ello nos dice: “La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los poshegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano (...) Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia.” *Para una ética (II)* Op.cit.p.156-157.

<sup>110</sup>*Para una ética*. Op.cit. p.158.

<sup>111</sup>*Ibíd.*p.158.

propone tres estadios o etapas del pensar: el estético, el ético y el religioso. Del primero indica que es la posición del mundo sistemático racional de Hegel: “se trata de la contemplación o de la identidad del ser y el pensar.”<sup>112</sup> En el segundo caso, se produce una conversión que permite al sujeto superar el mundo abstracto de la contemplación y acceder a “la elección personal de su existencia como exigida por el deber.”<sup>113</sup> No obstante, nos dice Dussel, el hombre ético se encuentra todavía encerrado en la Totalidad subjetivizada y exigente. Finalmente, viene la apreciación equívoca de la Alteridad por parte del filósofo danés: es la etapa religiosa, la apertura a la *fe* existencial, a lo absurdo, lo incomprensible: Dios como realidad exterior más allá de la Totalidad ética, el Otro teológico.<sup>114</sup>

Llegados a este punto, sin embargo, nos resta indicar las implicaciones prácticas de la ontología de la Totalidad en su nueva etapa: la modernidad europea. Si lo fundamental es la Totalidad como lo Mismo, donde “lo otro” es mera di-ferencia interna originada en lo Mismo, ese Todo viene a confundirse con el polo dominador y lo dominado con la di-ferencia. Así, en el caso que ese “otro” intentara atribuirse la posición de ser dis-tinto (por fuera de, exterior a la Totalidad), entonces se interpretaría como un peligro para lo Mismo, peligro que habrá que eliminar, extirpar, aniquilar. Y desde una perspectiva puramente europea y norteamericana de este padecimiento de la totalización totalitaria de lo Mismo, ejemplifica Dussel:

(...) esa es la causa ontológica de los “campos de concentración”, de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; esa es la causa de los trabajos forzados de la Siberia de la “dictadura” pretendida del proletariado; esa es la causa de la represión contra el “negro” en Estados Unidos; esa es la causa por la que los regímenes policíacos luchan, cuando lo reducido a ser “lo otro” defiende su dignidad de ser “el Otro” intotalizable en una ideología que se arroga la veracidad originaria de “lo Mismo”. Y, porque “lo Mismo” defiende su pretensión de ser la Totalidad, es que instauro la guerra como modo permanente contra la subversión del totalitario orden del Todo, que “lo otro” como “el Otro” vendría a poner en cuestión: <<El arte de proferir y de ganar por todos los medios la guerra, se impone, desde entonces, como el ejercicio mismo de la razón.>><sup>115</sup>

Así las cosas, más allá de las implicaciones prácticas de la Totalidad en los casos europeo y norteamericano, la *unidimensionalidad* de la lógica dominadora, aniquilante del Otro, tendrá para el caso de América Latina la oportunidad de ser expuesta en el siguiente capítulo. Previamente a ello, se hizo necesario reinterpretar la ontología heideggeriana y, por consiguiente, la antigua y moderna. En este sentido, quedó indicado *grosso modo* que en definitiva esta ontología muestra que “lo otro”

---

<sup>112</sup>Ibíd.p.159.

<sup>113</sup>Ibíd.p.159.

<sup>114</sup>En la nota 469 del tomo II de *Para una ética*, señala Dussel: “Si la cuestión de la exterioridad del Otro teológico será el aporte de Kierkegaard, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el “saltar” por sobre la antropología.”. Ibíd.p. 237.

<sup>115</sup>Ibíd. (I). p.118. Aquí Dussel recoge la crítica de Marcuse a la sociedad industrial avanzada (unidimensional), como una sociedad que ha orquestado toda forma de control para que no haya oposición. También cita de Levinas su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, que como tal es el eje central para la superación de la ontología heideggeriana.

como “el Otro” es algo negado, intrascendente para la reflexión filosófica, pues la centralidad la ocupa la Totalidad como lo Mismo, donde el Otro es mera di-ferencia interna, donde la Totalidad es lo originario y fundamental.

Y es ahora cuando se hace posible introducir la *real* superación de toda esa tradición en la figura de Emmanuel Levinas, que pese a ser una base fundamental de la filosofía dusseliana, será superado desde América latina (capítulo III) porque su posición es aún europea. El tema aquí será el Otro como *exterior* a la Totalidad, como dis-tinto, irreductible a lo Mismo, incom-prensible, más allá del ser como lo *visto* o lo **com-prendido**, todo lo cual conducirá a fundamentar una ética del servicio, una filosofía ética con sentido *liberador*.

## 2. LA EXTERIORIDAD META-FÍSICA DEL OTRO

Iniciamos, entonces, la exposición de lo fundamental de la filosofía de Levinas que aboga por una *crítica* principalmente a la ontología de la Totalidad heideggeriana, y por extensión, moderna y griega. La fuente principal que la cimienta no procede de la tradición griega antigua, ni moderna europea, sino que apela a la tradición judeo-cristiana, semita, momento intermedio entre las anteriores. Y nótese que el tema no va a ser teológico, sino enteramente filosófico, aunque tratado con base a ejemplos históricos y culturales tomados de esa otra corriente con una raíz distinta a la indoeuropea.<sup>116</sup>

En efecto, no remitirse a la experiencia semita del ser, dice el joven Dussel, limitándose a las experiencias griega y moderna (del ser) como lo único filosóficamente pensable, ha privado al pensar europeo y latinoamericano de un importante punto de partida para la reflexión filosófica.<sup>117</sup> Por ello, indicaremos ahora lo esencial de la tradición semita, como horizonte primordial para una crítica a la ontología de la Totalidad. Partiremos de ejemplos tomados del texto sagrado denominado Antiguo Testamento, que serán la fuente para un replanteamiento de la cuestión del ser. Lo fundamental será, por consiguiente, un enfrentamiento entre dos categorías: la de **Totalidad**,

---

<sup>116</sup>En *Introducción a la filosofía de la liberación*, Dussel amplía un poco el tema de la tradición semita e indoeuropea. Sobre esta última nos dice que se trata de un grupo de pueblos al norte del Mar Negro y Caspio, constituido por los hititas y frigios, los griegos y los itálicos, los celtas y los germanos, los medos y los persas, los arios y chue-chi, que llegan hasta la China. Este grupo logró su máxima expresión entre los griegos (“la más lógica y coherente filosofía”) e hindúes (“las más grandes obras místicas”). En definitiva, estos últimos comparten una comprensión del ser como lo **visto**, primera apertura al ser como totalidad. Por otro lado, el grupo semita, el de los desiertos arábigos, compuesto por los acadios, asirios, babilónicos, fenicios, hebreos, islámicos, constituyeron una experiencia en la cual se privilegia al Otro, libre, como sentido primigenio del ser. Cfr. Op.cit. p. 143-144.

<sup>117</sup>“Se toma el pensar griego como si fuera el de la “razón natural”, y en cambio, el pensar israelita es considerado como si fuera de la “fe” o el pensamiento de la “revelación” (...) “En el mundo judeo-cristiano (e igualmente árabe) tiene vigencia un *éthos*, todo un modo de vivir el mundo, que imprimió en la tradición que estudiaremos un sentido de la existencia y, por ello, pudo igualmente manifestarse en las obras que los artistas supieron expresar. (...) “La novedad absoluta de la com-prensión del ser judeo-cristiano es la de haber descubierto la posibilidad y contingencia de todo lo cósmico (que para los griegos era, permanente y desde siempre). DUSSEL, Enrique. *Para una des-trucción de la historia de la ética..* Mendoza. Editorial Ser y Tiempo. 1972. pp.46-47-51.

expresada en lo dicho hasta aquí, y la de **Alteridad**, el Otro, contenido de los siguientes numerales.

## 2.1. El cara-a-cara como racionalidad primera

A partir de básicamente tres proposiciones o ejemplos tomados del Antiguo Testamento (*Tanáaj*), el joven Dussel, apoyado, claro está, en una lectura de Emmanuel Levinas y su obra *Totalidad e infinito*, expone una categoría fundamental de su sistema filosófico: la categoría de *Alteridad*. Ya lo hemos dicho, más allá, o mejor, previamente, de lo ontológico, está lo meta-físico, lo transontológico, el Otro, la Alteridad, exterior y más allá de lo Mismo como Totalidad totalizada.

En este sentido, las experiencias semitas que a continuación serán señaladas constituyen el sustento de una posición previa a la conformación de la Totalidad como totalidad de sentido, como mundo de la totalidad, esto es, el Otro, el cara-a-cara como racionalidad primera. Se trata, en todo caso, de una crítica al horizonte fundamental del mundo heideggeriano, que como vimos, constituye el primer momento de la filosofía dusseliana, pero que ahora viene a ser puesto en tela de juicio con base, principalmente, a la filosofía de Levinas.

Tenemos, entonces, tres ejemplos de los cuales se desprenderá, al ser abordados, lo referente a la categoría de Alteridad. En primer lugar, Dussel nos dice que en el Antiguo Testamento “se relata que <<Yahveh hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre habla con un íntimo>> (*Éxodo* 33, 11)”<sup>118</sup>. Seguidamente, también hace referencia a otras expresiones contenidas en ese mismo texto: “<<Yo le he hablado boca-a-boca>> (*Números*, 12, 8 a) (...) <<Yo le he hablado boca-a-boca ante el rostro y sin vueltas>>”<sup>119</sup> Finalmente, introduce una tercera expresión: “<<bienaventurados los de corazón puro, porque ellos estarán cara-a-cara con Dios>> (*Mateo* 5, 8), o aquello de: <<hoy ciertamente estamos enigmáticamente unos ante otros de manera confusa, pero entonces será cara-a-cara, persona-a-persona... Resumiendo, la fe, la esperanza y el *ágape* permanecen pero lo mejor de ellos es el *ágape*>> (*Corintios* 13,12-13).”<sup>120</sup>

En general, vemos que la expresión cara-a-cara es común a todas las expresiones citadas; boca-a-boca, que es una excepción, sin embargo indicará algo similar al contenido de lo que significa cara-a-cara. El rostro frente a otro rostro en la proximidad y la inmediatez, sin mediación alguna, la exposición de una persona frente a otra persona,<sup>121</sup> eso es lo que viene a significar la expresión cara-a-cara. Es la posición originaria de dos exterioridades; es un frente a frente, sin nada

<sup>118</sup>Para una ética (I). Op.cit. p.120.

<sup>119</sup>Ibíd.pp.120-121.

<sup>120</sup>Ibíd.pp.121-122.

<sup>121</sup>Es importante aquí introducir la noción de *persona libre* judeocristiana. En relación con ello, y contrariamente a la idea de lo trágico (lo cósmico) de los antiguos griegos, en el *éthos* dramático de los semitas el hombre es libre (vive el drama de la libre elección) por esto indica el joven Dussel: “El hombre, *en su libertad*, y no Yahveh, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal lo obra el hombre y no es un *factum* divino e inevitable.” *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Op.cit. p.48.

que sirva de mediación, sin un mundo que implique una totalidad de sentido; el cara-a-cara, el rostro de una persona frente a otra, es la raíz de toda posible significación. Cara-a-cara es la originaria experiencia a partir de la cual el orden de lo ontológico puede abrirse; es una experiencia más allá de la Totalidad como horizonte trascendental del mundo, previa a él, constitutiva, originaria del mismo.

Hablar boca-a-boca, por su parte, nos indica la cercanía, “la inmediatez del beso: los labios, las bocas, reunidas por el contacto del tejido epitelial interno (la mucosa) expresan la intimidad de esa relación primera.”<sup>122</sup> Al igual que el cara-a-cara esta cercanía del hablar boca-a-boca frente al rostro de otra persona, otorga centralidad al encuentro originario a partir del cual surge la Totalidad de sentido que denominamos mundo: es en una relación con el Otro (relación alterativa) como podemos introducirnos al mundo, esa relación es previa al mundo; el Otro, la Alteridad, mediante el lenguaje, hará posible la organización de nuestro propio mundo. Conforme a esto, las palabras del joven Dussel facilitan tanto la comprensión de la cuestión del Otro (la Alteridad) como la crítica a la filosofía ontológica de Martin Heidegger que se viene articulando en este capítulo:

“Cara-a-cara: verdad primera (*veritas prima*). El Otro no es aquel con el que soy *en* mi mundo (el *Mitsein* de Heidegger) y respecto al cual tengo un modo propio de comprensión: el Otro como otro es, en cuanto tal y por último incomprensible y exterior a mi mundo; si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal como exterioridad, negatividad. Jamás podré decir, acabadamente: “Ya comprendí (abarqué, capté, conocí) a Fulano de Tal”. “El Otro” quedará siempre como un misterio incomprensible en su resto escatológico de libertad mientras me abra a él como otro hombre. Cuando lo comprenda como mediación, como instrumento (el soldado para el general, el empleado de correo para el que compra una estampilla, el chófer del ómnibus para el pasajero...) entonces lo incluyo en mi mundo o lo dejo alejarse impersonalmente como *Mitsen*. Cara-a-cara indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito: el enfrentamiento de dos exterioridades con-vergentes que se encuentran.”<sup>123</sup>

Planteado así el tema, tenemos que el Otro, su rostro, es límite hasta el que llega el orden de la comprensión. Es un más allá de mi mundo (exterioridad meta-física), también es un Otro-alguien, persona (exterioridad ética), quien fundamentalmente se constituye como hontanar mismo de ese mundo que puedo en últimas compartir con él. La visión, como modo constitutivo de acercamiento al ser en los griegos y la comprensión, modo fundamental en Heidegger de apertura al horizonte del mundo, no agotan mi conocimiento del Otro, al contrario, en su rostro hay su límite. Será otro órgano, el oído, el que me permitirá acercarme de manera adecuada a la *revelación*<sup>124</sup> del Otro, a lo que clama, a su interpelación. Quien tiene oídos para oír que oiga.

---

<sup>122</sup>Para una ética (I)Op.cit.pp.121-122.

<sup>123</sup>Ibíd.p.122.

<sup>124</sup>Aquí el sentido de la expresión *revelación* tiene relación con un exponerse ante el Otro a través del decir, la palabra dicha; es exhibirse ante el Otro, desnudarse en la sinceridad de lo dicho; es romper la seguridad de la interioridad y exponerse revelándose.

Así las cosas, habrá que indagar, finalmente, por la significación de una expresión aún no analizada: “bienaventurados los de corazón puro”. Sobre ello, el joven Dussel expresa que el corazón (de la misma manera que la noción de *agapé*) refiere simbólicamente la relación entre dos exterioridades. Esta relación no se encuentra, tal como en el *éros* griego, “en el orden luminoso del mundo, orden de la visión y los ojos, de la sabiduría”<sup>125</sup>. Al contrario, se trata de una actitud alterativa (apertura o exposición al Otro) que asume al Otro como realmente otro, como libre, más allá la Totalidad mundana, y espera a que el Otro se exprese a través del lenguaje, del habla, escucha su palabra, *confía* en ella y la atiende, no con una “voluntad de dominio” sino con vocación de servicio (*habodah*)<sup>126</sup>: servir al Otro, trabajar por él, tener misericordia de su estar postrado en la miseria. En todo caso, es un *amor-de-justicia*: obra lo que el Otro desde su posición exterior interpela, exige, es decir, reclama derechos que no están vigentes en mi todo.<sup>127</sup>

Se trata, pues, de una posición que no se cierra solipsistamente como Totalidad irrebasable, y que posee la experiencia de, meta-física y éticamente, establecer una relación con el Otro como otro, cara-a-cara, no como cosa en mi mundo, mediación, instrumento, algo manipulable en mi comprensión del horizonte ontológico del mundo. El Otro es lo realísimo, lo fundamental, el que facilita mi apertura al mundo, aquel a quien debo servir con *amor-de-justicia*.<sup>128</sup>

## 2.2. La Alteridad: lo fundamental y originario

Nacemos a la luz del mundo, nos dice el joven Dussel, pero es la madre en una posición primera, originaria, quien nos recibe en sus brazos con la convicción de amamantarnos, cuidarnos, educarnos en los símbolos de la cultura por medio del lenguaje. Es más, el primer diálogo que establecemos comienza a nivel fetal, con el primer Otro: nuestra madre. Posteriormente, serán padre y madre, maestros y hermanos, quienes facilitarán nuestra introducción al mundo como Totalidad de sentido. De tal modo que, a través de un proceso pedagógico, de enseñanza, quedamos abiertos

---

<sup>125</sup>Ibíd.p.121

<sup>126</sup>En la nota 203, página 215, del tomo II de *Para una ética*, Dussel señala: “El término hebreo de raíz *hbd* significa: trabajo, servicio, culto a Dios, etc, significación que no debe confundirse con la palabra griega *práxis* que necesariamente es interna a la Totalidad, mientras que *habodah* es transontológico, experiencia semita inexistente en el mundo indoeuropeo.”

<sup>127</sup>Esta idea del *amor-de-justicia* (*agapé*) puede verse en un ejemplo que propone Dussel de la situación más alterativa imaginable: el extremadamente Otro. Éste, “es aquel que *fuera* de toda coexistencia de amistad, más allá de la indiferencia, es un enemigo; que ese enemigo se encontrara en la suprema postración y miseria: herido y casi sin vida (arrebatao del orden la satisfacción de “lo Mismo”, y en medio del dolor) , robado (sin seguridad de la propiedad), a la vera de un camino (sin la casa que acoge, ni *en* el camino, sino aun *fuera* de él); habiendo sido casi muerto por ladrones (y ni siquiera en heroico acto de guerra o cosa parecida) ... <<y un samaritano que estaba de viaje, se acercó a él, lo vio y tuvo misericordia. (...) “Lo vio”; sólo vio su carne maltratada, su rostro; pero y es lo que se trata de describir ahora, el samaritano se abrió a otro orden, a un orden transontológico, meta-físico.” *Para una ética* (I). Op.cit.p.147. La negrilla es mía.

<sup>128</sup>Es importante aquí agregar lo siguiente, aunque parezca contradictoria la afirmación *nunca*, pues efectivamente podemos encontrar ejemplos de *un* Otro: “El Otro nunca es “uno sólo” sino, fuyentemente, también y siempre “vosotros”. Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente a epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto.” *Para una ética* (II). p.162.

al mundo. En ese sentido, y en relación con la crítica a la filosofía heideggeriana, señala Enrique Dussel:

Nuestro mundo no ha sido sólo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera, radical de nuestro ser hombres. Es un habérselas de manera supremamente real con el ser: no ya en el modo de la com-prensión del ser, sino como la apertura y exposición meta-física o ética ante el rostro como límite después del cual el Otro, personal, se levanta como quien teniendo derecho, exige justicia, propone la paz y protesta ante mi pretensión totalizante (totalitaria) de comprenderlo.<sup>129</sup>

De lo anterior se desprende que el mundo no es lo fundamental y primero, tal y como pensaba Heidegger. Previamente al mundo está el Otro. El horizonte ontológico, la totalidad de sentido, es abierta desde el Otro. Éste es quien facilita nuestra introducción al mundo. Por su parte, como com-prensor, el hombre puede enfrentarse a las cosas no humanas como ejerciendo una técnica, como dominador, para constituir las en mediaciones de su propio pro-yecto mundano. Pero el hombre frente a otro hombre, si no lo cosifica, domina, o convierte en instrumento de su proyecto totalizante (en este caso sería egoísmo, negación del Otro) puede abrirse a lo realísimo y fundamental: el Otro, como dis-tinto, más allá de mi mundo; incomprendible, mientras a través de su palabra no me *revele* lo que él es o exige, mientras no escuche con atento oído su proclamación de justicia. Así, el oído, la escucha, se privilegia en esta manera de acercarse a lo realísimo: El Otro, la Alteridad.<sup>130</sup>

La palabra *reveladora* del Otro desde su propia subjetividad no es lo mismo que manifestación de los entes en mi mundo. Hablamos entonces de una nada, libertad incondicionada más allá de mi mundo, algo exterior y dis-tinto que puede proponer algo nuevo desde su posición de exterioridad. Si me cierro a la voz del Otro, lo aniquilo o puedo introducirlo en mi propia totalidad totalizante. Si lo escucho podré abrirme a la experiencia de algo nuevo, respetando su exterioridad. La posición trágica, socrática o aristotélica, culmina en la enseñanza, el conocimiento de “lo Mismo”, lo divino, la *ousia*, el *tò autó*. En cambio, en la tradición semita la tentación de Adán (*êthos* dramático) se manifiesta como la posibilidad de lo imprevisible, no determinado o interno a un “lo Mismo”; es una manifestación de novedad, no de eterno retorno de lo mismo.<sup>131</sup>

Llegados a este punto, nos resta, sin embargo, indicar dos elementos aún no señalados en la

---

<sup>129</sup>Para una ética. Op.cit. Ibíd.p.123.

<sup>130</sup>Con otra referencia al *Tanáj*, el joven Dussel extrae la centralidad que para los semitas tiene este otro sentido del ser al que nos aproximamos por medio del oído. “<<Escucha (*Shéma*) las leyes y las costumbres que pronuncio en vuestros oídos. Aprendedlas y guardadlas en vuestro *oídos* para practicarlas>> (*Génesis* 5, 1). Se trata de otra posición del ser, no ya como “lo visto” por los ojos y por lo tanto lo que se descubre fundado en la Totalidad (...), sino “lo oído” por los oídos y por lo tanto que procede desde un más allá de la Totalidad ontológica.” Ibíd.p.124.

<sup>131</sup>Sobre esto Dussel nos ofrece una dicotomía importante: “la Alteridad “el Otro”, la Nada, la Libertad, la Creación, y la novedad se oponen a la Totalidad, “lo Mismo” (siempre neutro), la Necesidad, el Eterno retorno y lo Inmóvil.” Y en el sentido de las implicaciones prácticas que implican una categoría u otra (Totalidad-Alteridad), también nos dice: “Alteridad, paz, servicio, justicia, se oponen así a Totalidad, guerra, dominio, odio e injusticia. Ibíd.pp.127-150.

propuesta levinasiana de superación de la filosofía heideggeriana, real superación de la modernidad, de la ontología de lo Mismo. Es el caso de la figura del profeta y del método de la meta-física o ética de la Alteridad (método analéctico). En torno a la imagen del profeta iniciemos citando lo siguiente:

Dice la tradición hebraica que Moisés, un hebreo egipcio, era un simple pastor en el desierto de Madián. Un día, *sin ver* al que le hablaba, *escuchó* una voz del Otro que pedagógicamente le hizo descubrir el sentido del acontecer histórico: “He visto la miseria de mi pueblo que habita en Egipto. He escuchado el clamor que le arrancan sus verdugos. Estoy resuelto a liberarlos (*lehatsiló*) de los egipcios” (*Éxodo* 3,7-8)

Moisés, como profeta de su pueblo, representa una posición frente al Otro de la mayor importancia para una ética de la Alteridad. Pues es el profeta, con amor-de-justicia, con vocación discipular (como aprendiz de su pueblo), quien se encuentra dispuesto a entregar su propia vida por la *liberación* de su pueblo del yugo dominante de la Totalidad totalizada, en este caso, el Faraón egipcio. Asumiendo la *voz* del Otro, que clama por justicia; escuchando atentamente la palabra de un pueblo oprimido, miserable, pobre, entregará su vida, con vocación de servicio (no de dominio), en aras de la *liberación* de su pueblo. “<< Cada mañana despierta mi oído para que oiga como discípulo>> (*Isaías* 50,4)”<sup>132</sup> El profeta representa entonces, basados en la experiencia semita, al hombre perfecto, el hombre supremo, aquel que sabe *escuchar* la voz del Otro oprimido y se encamina hacia la consecución su *liberación*, hacia el encuentro de un orden nuevo, abierto al Otro, que no lo domine, no lo instrumentalice, ni lo aniquile, ni lo niegue.

Posteriormente, veremos que la figura semita del profeta, reivindicada en la filosofía de Levinas, adquirirá un sentido radical en torno a la figura del filósofo y de la filosofía misma en la propuesta dusseliana de una filosofía de la *liberación* latinoamericana. Y no sólo esta figura del profeta, sino también y fundamentalmente la irrupción del Otro, su exterioridad metafísica y ética. Además, la idea de *amor-de-justicia* y la *prâxis* no ya como modo de ser-en-el-mundo por el que puedo lanzarme a la consecución de mi poder-ser, sino entendida como servicio (*habodah*): *prâxis de liberación*<sup>133</sup>.

Ahora bien, con la intención de cerrar la exposición de lo esencial de la filosofía de Emmanuel Levinas, en torno a la lectura que el joven Dussel nos ofrece de ella, es el turno para el método de esta filosofía: método ana-léctico. Todo lo expresado hasta aquí (no puede ser de otra manera) queda incluido en el método, que finalmente es lo más importante en esta exposición dado su carácter de camino a atravesar, pero que aparece al final del presente escrito en aras de constituirse como síntesis de todo lo expuesto. Así, sobre el método señala el joven Dussel:

<sup>132</sup>Para una ética (II). Op.cit. p.163.

<sup>133</sup>Es claro que Dussel dice que la palabra hebrea (*habodah*) no puede confundirse con la griega (*prâxis*), pero como veremos esto es lo que hará, dándole un sentido distinto a la *prâxis* como modo actual de ser en el mundo expuesta en el anterior capítulo, cumpliendo su intención de superar a Heidegger abarcándolo.

El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana-*) que el del mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea.<sup>134</sup>

Como vemos, el método analéctico *es intrínsecamente ético*: su finalidad es la de asumir otra postura frente al Otro con la intención de respetar su exterioridad, su libertad, su ser dis-tinto, con la vocación de servirle. Tiene pues en cuenta al rostro sensible del Otro y se dispone a ofrecer un trabajo servicial para el Otro. *Para dejarlo ser realmente lo que es: Otro que yo mismo*. Se trata de tomar como punto de partida al Otro como libre, no a la cotidianidad mundana, como en Heidegger. Más allá del sistema de la Totalidad está el Otro del que debemos partir si establecemos una nueva posición, no ya como dominador del Otro (Totalización totalitaria de mi mundo), sino como otro Otro que el Otro, igualmente libre. Partimos de lo que él nos revela mediante su palabra y así, confiando en lo que nos expresa, dar el pasaje hacia un justo crecimiento de la Totalidad, no una cerrazón de la misma .

En efecto, se trata de una lógica diferente a la que realiza la Totalidad en ella misma (método *dia-léctico*). En ésta, se trata de avanzar en la expansión (“absorción”) dominadora desde sí misma, incluyendo lo otro o el Otro en lo Mismo. Es la necesaria negación de la exterioridad; la inclusión del Otro en mi Totalidad, mi mundo, lo que implica una totalización totalitaria de lo Mismo: egoísmo, odio, guerra, dominio e injusticia. Pues, no dejo ser al Otro, no le sirvo con *amor-de-justicia*, todo lo cual se opone a Alteridad, paz, servicio, justicia, libertad, novedad.

Con todo, es posible ahora, *grosso modo*, ofrecer un contenido “concreto” a todo lo que hasta ahora sólo ha sido el absolutamente Otro. En este sentido, tenemos que la *ana-léctica* de la Alteridad, tal y como es presentada por el joven Dussel, posee tres niveles de concreción que pueden ofrecernos mayor claridad sobre la presentación hecha hasta aquí. Entonces, en las relaciones varón-mujer, padres-maestros-discípulo y hermano-hermano<sup>135</sup>, se hará más clara la cuestión metódica expuesta .<sup>136</sup>

En el primer caso, se trata de una primera relación “esponsal” que alberga la posibilidad de la pro-creación. No obstante, previo al beso de los padres hacia el hijo y los hijos entre ellos, se

---

<sup>134</sup>Ibíd.p.165.

<sup>135</sup>Esta última relación será abordada en el siguiente capítulo donde el discurso adelantado hasta ahora (las perspectivas heideggeriana y levinasiana), va ser repensado desde América Latina. Por lo tanto, al ser la relación hermano-hermano la manifestación de la relación entre naciones, será en el siguiente capítulo donde, a partir del descubrimiento del estatuto de exterioridad de América Latina con relación a la Totalidad europea, se podrá abordar dicha relación.

<sup>136</sup>Estas tres concreciones constituyen lo que se denomina la *erótica* (relación varón-mujer), la *pedagógica* (padres-maestros-hijos) y la *política* (hermano-hermano y en últimas nación-nación). A esto, pero con una perspectiva enteramente latinoamericana, Dussel dedicará dos de los tres tomos restantes que complementan los tomos I y II que son la base principal de este trabajo de investigación. Así, en el tomo III se detendrá en la cuestión de la *erótica* y la *pedagógica* latinoamericana (Ver: DUSSEL (1977) *Filosofía ética latinoamericana*. Vol. III. De la *erótica* a la *pedagógica*. México. Editorial Edicol.) Y en el IV abordará la *política* (Ver: DUSSEL (1979) *Filosofía ética latinoamericana*. Vol. IV. Política Latinoamericana (Antropológica III). Bogotá. USTA.)

encuentra el beso que une a la pareja; boca-a-boca, privilegio del tacto, no de la mirada ni la vista. Con cosquillas, delicadeza, succión, calor, ternura, se instala el preámbulo para iniciar una experiencia erótica, el amor erótico. La pareja, respetándose en lo que son, dos exterioridades, convergen en el deseo de permanecer en la unión. Pero ese amor erótico, es también preámbulo hacia la fecundidad: amor materno y paterno, de pura bondad, para quien será una nueva historia, un nuevo tiempo: lo pro-creado, el hijo.<sup>137</sup> Esto así, desde la lógica de Alteridad.

Puede, sin embargo, haber otra lógica: la lógica de la Totalidad. La de arriesgarse a ser un solo ser, sin alteridad, por lo tanto; la de ver en la mujer sólo un objeto a disposición del hombre, un instrumento. La de plantear a la mujer como un ser envidioso del pene masculino (Freud). La de reducir a la mujer a algo inferior que el varón. Total, la lógica de incluir al Otro (en este caso la mujer) dentro de la Totalidad (el hombre); el yo del varón se transforma en Totalidad, negando al Otro e incluyéndolo en lo Mismo (egoísmo): expresión, entonces, del machismo, primacía del varón. Lógica dominadora u ontología de la Totalidad.

En segundo lugar, viene el hijo pro-creado. Aquí, del mismo modo que en el anterior caso, puede recrearse el asunto desde las dos lógicas: la alterativa y la dominadora. El hijo, un alguien irrepetible y dis-tinto, nace en la indigencia, necesitado de todo lo necesario para constituir su vida e historia. Él no nace aprendido. Será, a través del Otro: sus padres, maestros, su pueblo, que se introducirá al mundo como totalidad de sentido. Es el tiempo de la función meta-física y ética de la pedagogía. Su mundo empezará a crecer desde el Otro por el aprendizaje diario cotidiano, cultural e histórico. No se trata, en todo caso, de aceptar como *innatas* las creencias histórico-culturales (mayéutica socrática: recuerdo de lo que ya estaba, de lo Mismo). Tampoco de postular todo como invención del yo, del *ego*, descartando el continuo aprendizaje del Otro: los padres, un pueblo, una historia.

Habrà, pues, que conducir al niño de la mano hacia su propio pro-yecto. No con la intención, claro está, de conseguir el pro-yecto que para él quieren sus padres o el maestro (en un sentido egoísta e impositivo). No. Porque el hijo es un pro-yecto nuevo, un nuevo movimiento, provocación de libertad. Conducirlo no significa imponerle un camino como necesario, antes bien, se trata de allanar el camino que lo lleve hacia la manifestación de lo que pueda crear desde sí mismo. Por ello, mal haría el maestro al depositar conocimientos ya adquiridos que deben ser memorizados y recordados sin más.

Del mismo modo, al ser la palabra del maestro analéctico una palabra profética, pues rehúye

---

<sup>137</sup>“La analéctica padre-hijos es ya relación pedagógica: el padre es lo *anterior* histórico-cultural (ontológico y metafísicamente); el hijo es el nuevo que todo lo debe aprender todavía (claro que, cuando algo haya *aprendido* y concomitantemente *inventado*, tendrá “algo” de experiencia *sobre* la cual vendrán nuevas invenciones y aprendizajes a hacer crecer su mundo). Los padres, los maestros, los periodistas, los artistas, los políticos de carrera, los filósofos..., cuando son auténticos, guardan semejante posición analéctica con respecto a sus hijos, discípulos, pueblo, los no-filósofos, etc.” *Para una ética* (I) Op.cit.p138. .

de la alienación del discípulo (diferencia interna de la Totalidad), buscando siempre su liberación pedagógica (Otro dis-tinto de la Totalidad), para ser tal necesita además aprender de su discípulo (sea un niño, sea un pueblo). Es más, en ese movimiento analéctico de su labor puede poner en riesgo el maestro su propia vida, en el sentido que se opone a la Totalidad, al orden vigente, a la totalización totalitaria del Otro. Conforme a esto, nos dice el joven Dussel: “(...) el filósofo es pedagogo del no-filósofo, no por saber más, sino por ser el “mensajero que va delante para preparar el camino” (*Malaquías 3,1; Mateo 11,10*).<sup>138</sup> Así, vemos que el hijo pro-creado, o puede ser respetado en su exterioridad meta-física o ética, o puede ser introducido en la Totalidad como diferencia interna, negación de su libertad.

Total, en ambas relaciones (varón-mujer y maestro-discípulo) se abre la posibilidad del *ágape*, amor-de-justicia, apertura hacia el Otro que lo respeta y valora en su ser dis-tinto. O puede abrirse el camino del *èros* egótico, egoísta, que ve en el Otro simple y llanamente un objeto a su disposición, instrumentalizable, manipulable; *alguien a quien le arranco sus posibilidades para empuñar su pro-yecto humano*. La analéctica de la Alteridad, se abre paso entonces por sobre la Totalidad para, en la irrupción del Otro, plantear una nueva posición ética que busca la paz, el amor-de-justicia, la benevolencia, el servicio, la alegría, la libertad. No obstante, indica Dussel, sin alteridad no puede haber paz, y ésta no es posible “sin la violencia justa que abre la Totalidad cerrada e injusta a la Alteridad negada. <<Bienaventurados los artesanos de la paz...>> (*Mateo, 5,9*).”<sup>139</sup>

Planteado así el tema, parece haber una contradicción en el planteamiento de la analéctica de la Alteridad como una filosofía de la paz que se opone a una filosofía de la guerra (la ontología de la Totalidad y de lo Mismo). La violencia, queda, sin embargo, al interior de esta propuesta ética-filosófica, como un mecanismo que permite la apertura de la Totalidad hacia la Alteridad negada. Frente a esta aparente contradicción el joven Dussel no hace hincapie. Antes bien, parece ser, dado el carácter militante que se marca en su exposición del tema, que, en el sentido de la liberación de América latina de la opresión nordatlántica, verá justificada la revolución, sea cultural o armada. Pero sobre este tema no puedo entrar, porque no es el eje central de esta investigación.

Para terminar, tenemos que la Totalidad del mundo heideggeriano, su pretendida primigeneidad, pasa a un segundo plano, ya que lo originario es el Otro. Es a partir de éste como puedo introducirme a la totalidad de sentido que llamamos mundo. Y no sólo el mundo de la Totalidad heideggeriana es el que se ve cuestionado por esta nueva posición. También la centralidad que la idea de Yo, de la subjetividad, tiene en la modernidad europea viene a constituirse en objeto de crítica, en tanto se transforma el Yo en una Totalidad cerrada, que no tiene como potencia al Otro. Es siempre, en cada caso, un pensar desde la Totalidad, tema en que coinciden los griegos,

---

<sup>138</sup>Ibíd.p.143.

<sup>139</sup>Ibíd. pp.145-146.

modernos y Heidegger. La meta-física o ética de la alteridad funda entonces una voluntad de servicio. Es la fundamentación que sirve de justificación para servir al hermano caído en la miseria. Es la alternativa filosófica que propende por el respeto del Otro como otro, dis-tinto, necesitado de la benevolencia que podamos brindarle. En cambio, la ontología de la Totalidad instaaura una voluntad de dominio, de injusticia, de negación de lo más realísimo: el Otro.

### III. LA FILOSOFÍA COMO ANA-LÉCTICA PEDAGÓGICA DE LIBERACIÓN

“El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes (...) **Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el “tema” de la filosofía latinoamericana.** Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa. (...) Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de un Dios creador fuente de la liberación misma.<sup>140</sup>

A lo largo de la presente investigación se ha venido gestando una crítica a la filosofía europea moderna, que a su vez ha implicado una crítica a la filosofía antigua, en tanto en cuanto convergen en tener como horizonte último de su pensar a la Totalidad. Con el aporte de Levinas, tema del capítulo II, quedó indicado que esa Totalidad termina por manifestarse como una Totalidad totalizante totalizadora, en donde el Otro como otro es interiorizado como mera parte interna, di-ferencia, de dicha Totalidad. Concluyendo que más allá de la Totalidad (lo ontológico) se encuentra el Otro (meta-físico, ético), dis-tinto, previo a, y fundamento de la constitución del mundo como Totalidad de sentido.

No obstante, más allá de la crítica de Heidegger a la metafísica moderna de la subjetividad, y por su parte, la crítica de Levinas al horizonte del mundo planteado por uno de sus maestros, deberemos indicar otro movimiento más, es decir, la superación de ambos desde América latina. Para lograr este objetivo, sin embargo, será necesario realizar la exposición de dos momentos previos que *allanan* el camino hacia una filosofía latinoamericana, la real filosofía contemporánea post-imperial, posmoderna, que paradójicamente se cimenta en los aportes de los filósofos europeos mencionados, abordados por el joven Dussel para desplegar su discurso desde la realidad oprimida de América latina.

En cierta medida, volveremos a lo expuesto en el capítulo I, pero percibido a luz de lo que se desarrolló en el capítulo II. En primer lugar, reiteraremos en parte el tema de la constitución de la Totalidad, pero no para ampliar lo ya expuesto, sino para juzgar la Totalidad desde el Otro. En segundo lugar, a partir del tema de la *prâxis*, como modo actual de ser en el mundo por el que nos lanzamos a la consecución de nuestro poder-ser, se concluirá que hay, por un lado, una *prâxis* dominadora, a lo que se opondrá, por otro, la *prâxis* como “servicio”, como *prâxis* de liberación,

---

<sup>140</sup>Para una ética (II) Op.cit. pp.161-162. La negrilla es mía.

que ya quedó indicada en el capítulo II. Finalmente, juzgada la Totalidad y planteado otro sentido de la *práxis*, se intentará articular lo fundamental, lo esencial, que caracterizaría a una filosofía como ana-léctica pedagógica de liberación, sentido fundamental que la filosofía tendrá para la realidad de América latina, cuyo el objetivo será plantear una fundamentación filosófica *nueva*, en aras de buscar la superación, *liberación*, de su pobreza, su dependencia, su miseria; búsqueda de una Totalidad *nueva*, abierta al Otro, no opresora ni dominadora.

## 1. LA TOTALIDAD JUZGADA DESDE EL OTRO<sup>141</sup>

La Totalidad totalitaria cuenta con una figura central para su desarrollo y expansión: el héroe. De éste, finalmente no puede decirse que comete falta moral alguna cuando por el ejercicio de su labor dentro de la Totalidad opresora es capaz de matar al Otro, aniquilarlo, negarlo. La Totalidad justifica su acción contra el Otro, y lo corona como héroe. Así, mediante la guerra contra el Otro, el héroe lo reduce a ser su enemigo para ejercer sobre él su violencia dominadora. Sea en la guerra de los griegos contra los bárbaros, o la moderna contra los judíos por parte de los nazis; sea en la competencia capitalista, cuando el burgués vence en el mercado o mata hombres al fomentar la industria militar; sea, en el caso de nuestra América latina, la dominación del español sobre el indio o los negros vendidos como esclavos por Portugueses e Ingleses, reducidos ambos a instrumentos, medios para aumentar la riqueza de la Totalidad. En todos los casos, se trata una acción contra el Otro, justificada en la Totalidad dominadora.

El héroe, pues, sirve como mediación a la Totalidad y se adjudica el derecho de eliminar a quien posea la pretensión de ser dis-tinto. El héroe, en su lucha, tiende a garantizar el orden de la Totalidad, la cuida de cualquier perturbación. “Lo Mismo”, bajo la seguridad del orden, sacraliza a los Hitler, Pizarros, Cortés, héroes de la Totalidad dominadora. En este orden surge la pregunta: “¿Qué tipo de ontología justifica estas matanzas? ¿Qué tipo de lógica dirige la argumentación?”<sup>142</sup> La respuesta es que la Totalidad ontológica, mi mundo Totalizado como lo único, irrebasable, bajo una lógica de la dominación y de la aniquilación del Otro, es la que justifica las acciones del héroe dominador.

Así las cosas, tenemos que el joven Dussel, nuevamente se remitirá a los griegos, a la Totalidad trágica, para mostrar que en su argumentación no hay camino posible que lleve a juzgar éticamente lo llevado a cabo por la Totalidad totalitaria. En el mismo sentido, hablará de la Totalidad en la comprensión moderna. En ambos casos, se trata de una Totalidad en la que el

---

<sup>141</sup>Sobre este tema nos dice Dussel que se trata de la eticidad del fundamento. Es decir, la referencia del pro-yecto al Otro. La manera como éticamente puede considerarse lo que es fundamento, el pro-yecto, en relación con el Otro. Desde la perspectiva de la metafísica o ética de la liberación, si es un proyecto abierto al Otro, será éticamente bueno. Pero, si como ontología totalitaria afirma un no-al-Otro, será éticamente malo. Cfr. *Ibíd.* p.197, nota 1.

<sup>142</sup>*Ibíd.*p. 13-14.

sentido del mal o es inevitable, trágico, necesario (Totalidad trágica) o no juzga adecuadamente el mal ético, pues ubica la cuestión en otro horizonte que no conlleva un juicio a la Totalidad opresora (Totalidad moderna europea). En este sentido nos dice con respecto a la Totalidad trágica:

Propiamente no hay ni bien ni mal ontológico, sólo hay una estructura fundamental trágicamente inmóvil a la que podemos acercarnos por un cierto tipo de *gnosis*. (...) El bien y el ser se oponen radicalmente al mal y el no-ser; el *no-ser* es la *materia*, y “la materia es la causa de la debilidad del alma y también de su disposición viciosa. Ella es el mal, o mejor, el primer mal.” Este mal que constituye realmente las cosas y al hombre, previo al hombre y al mundo, “desde siempre”, sin comienzo ni fin, es el mal ontológico, trágico, pero no-ético; necesario, inevitable, divino.<sup>143</sup>

No hay, pues, elementos en el horizonte de la Totalidad trágica que conduzcan a la consideración de su maldad ética cuando ejercen su dominación totalitaria totalizante; se trata sólo de algo inevitable, inamovible. De modo que el héroe de la Totalidad al ejercer su acción dominadora en favor de la Totalidad totalitaria, no hace más que cumplir un destino inevitable. Del mismo modo, la cuestión del mal en la modernidad europea se guiará de manera análoga por esta misma lógica dominadora. Total, en los dos casos se trata del mal divino u ontológico, previo al hombre, fundamento. Un ejemplo, entre otros, del mal en la comprensión moderna, lo muestra el joven Dussel, en la figura de Schelling:

“El fundamento del mal tiene que buscarse – nos dice –, no sólo en algo en verdad positivo, sino más bien en lo supremamente positivo.” Ese *fundamento*, la naturaleza misma de Dios, no como “voluntad de amor” sino como “voluntad de fundamento”, es el origen de “la particularidad y la oposición” de los entes. El hecho de que aparezca después un mal moral es posible porque “ya en la primera creación la voluntad de fundamento irrita la voluntad particular de la creatura, para que cuando el espíritu surja como voluntad de amor, ésta encuentre, para que pueda realizarse, algo que se le resista”, el mal ontológico.<sup>144</sup>

El origen del mal es entonces divino. Lo produce Dios y se manifiesta en el hombre. No es obra del hombre, aunque se exprese en él. El origen del mal va más allá del hombre, es originario: divino u ontológico. Así, puede ahora el joven Dussel concluir que el hombre sólo es un ejecutor del mal radical, tanto en la comprensión griega, como moderna de esta cuestión. Por ello, como superación de esas interpretaciones, se remitirá a una fundamentación del mal a partir de la cual será posible juzgar la Totalidad y sus ejecutores dominadores: los héroes aniquiladores del Otro.

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*p.15-16.

<sup>144</sup>*Ibíd.*p.17. En el caso de la cuestión de mal en Hegel, Dussel termina por concluir que: “La negación o determinación es el mal; negar la negación es el bien; el resultado final es la aniquilación del mal, de la singularidad, del ente particular, del sujeto finito que se vuelca en el Absoluto como resultado: el Bien supremo como Idea absoluta. El mal sería la *di-ferencia*; “lo Mismo” como el resultado sería el bien supremo. Totalidad única y por ello *cerrada* sobre sí misma: “el pensamiento que se piensa a sí mismo” (*gnosis* perfecta).” *Ibíd.*p.19. Para el caso de Heidegger señala que el poder-ser (elemento central en la argumentación de Heidegger que indica la apertura del hombre, su posibilidad de ser más que lo que es) incluye también la de su opuesto: poder-no-ser. Así: “Esta inclusión de un no-ser en el nivel ontológico es la “condición existencial de posibilidad” del bien o mal moral, óntico. Pero ese “poder-no-ser” ontológico no es moral, es no-ético.”*Ibíd.*p.20. Estas posiciones sobre el mal difieren profundamente de la que se expondrá posteriormente, esto es, el mal como originado en el hombre mismo, mal ético realmente.

## 1.1. El hombre como origen mismo del mal

“Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató (Génesis, 4,8).<sup>145</sup> Esta posición de Caín y Abel muestra lo que Dussel denomina fratricidio: matar al hermano, que es lo mismo que matar al Otro e instaurarse como Totalidad solipsista, aniquilar la Alteridad. Tal posición define “lo Mismo” como lo único, cerrado, totalitarismo: asesinato del hermano en lo político. Se trata del mal como un no-al-otro que se origina en el hombre mismo, en su libertad. Por otro lado, y en la misma tradición, nos dice en torno a la *tentación* de Adán provocada por la serpiente: “Y como tal, en cuanto nos propone el mal (...) *tienta*, sin la “necesidad” del oráculo trágico, al corazón, a la libertad de Adán.”<sup>146</sup> Se trata del maestro que nos propone el mal; de un *a priori* que para el caso del procreado determinará su mundo infantil y adolescente. Se le enseñará el mal, antecederá su historia; el pedagogo dominador, la madre y el padre o el hermano hablarán y enseñarán la lógica de “lo Mismo”, un no-al-otro. Conforme a esto indica el joven Dussel:

Lo cierto es que el mal no es originariamente divino (como para lo griegos, maniqueos, en fin, para los indoeuropeos o culturas arcaicas, como la inca, azteca, etc), ni siquiera ontológicamente no-ético (como para la modernidad hegeliana o la ontología heideggeriana de la autenticidad), sino originariamente humano, nacido en la libertad y como *clausura* de la dialéctica de la Alteridad.<sup>147</sup>

La clausura de la Alteridad, entonces, facilita que todo Otro sea borrado del horizonte de la Totalidad, del mundo del dominador, y se instituya la cerrazón del horizonte de la comprensión mundana como Totalidad totalizada totalitariamente. El Faraón que obra el mal, pues niega al Otro, constituye su mundo como el único y esclaviza a su hermano hebreo. Se produce la supresión de la historia como dialéctica y se aquieta como ejercicio de la dominación.<sup>148</sup> Además, esta totalización implica una naturalización de la dominación, en tanto en cuanto puede llegar a percibirse, a través de un aprendizaje histórico, que todo ha sido siempre así, que es natural; cosa que finalmente nutre la Totalidad dominadora, pues no encuentra oposición alguna.<sup>149</sup>

Todo esto viene a significar que mi mundo o el nuestro, nuestra comprensión de él, es juzgado

---

<sup>145</sup>Ibíd.p.22.

<sup>146</sup>Ibíd.p.23.

<sup>147</sup>Ibíd.p.24.

<sup>148</sup>Cfr. Ibíd.p.25. En torno a América latina sería: “...soy único y mi mundo es único; es la totalidad neutra, inocente (...) es la totalidad europea del siglo XV al XX que colocó a otros hombres como si fueran cosas en su mundo; los “comprendió” en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológica-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo. Esto es lo que hay que cuestionar, porque América latina es *exterior* a ese mundo que tiene por centro un “yo” europeo. Cuando Heidegger dice “el hombre existe”, está afirmando la existencia de Europa y la descripción la hace desde su tradición a la que toma como la tradición de todo hombre. DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá. Editorial Nueva América. 1979. p.231.

<sup>149</sup>Sobre este punto señala Dussel: “El mismo Martín Fierro nos refiere esta dialéctica cuando nos dice que “aunque siempre estuve abajo y no sé lo que es subir... en medio de mi ignorancia conozco que nada valgo”. Que Fierro conozca que *nada* vale se debe a una educación (...) que se ha ocupado de hacerle aceptar como “natural” u obvio el estado de su opresión. De no haber mediado la profecía de Moisés los hebreos hubieran seguido creyéndose “naturalmente” esclavos del Faraón.” *Para una ética*. Op.cit. p.25.

es su eticidad fundamental por el Otro (ámbito más allá de la Totalidad como totalidad de sentido). Es a partir de la afirmación de la Totalidad de un no-al-Otro que se puede descubrir el mal ejercido por la Totalidad dominadora. Pues, la negación y aniquilación del Otro, que es lo más fundamental (tal y como fue expuesto en el capítulo II), se constituye como el mal en el sentido cabal de la palabra. Se mata al Otro, se le cosifica, domina, explota, y la misma Totalidad no descubre su propia maldad, pues ella sólo sabe decir “lo Mismo” que ella misma es. En su expansión totalitaria no descubre su maldad radical: la negación y aniquilación del Otro. Sólo a partir del martirio y sufrimiento de éste, es que se podrá juzgar el hecho de la instrumentalización e interiorización del Otro en la Totalidad opresora, ya que el Otro es quien la sufre y padece. No obstante, el Otro no solamente enseña el no-al-Otro, también es posible otra postura: ser maestro del sí-al-Otro. En este sentido, “no matarás” al Otro es idéntico a “amarás con justicia al Otro”.

## 1.2. El sí-al-Otro como fuente del Bien<sup>150</sup>

Como se desprende de lo anterior, para una meta-física de la Alteridad el mal consiste en un no-al-Otro. Negación que finalmente constituye el “bien” para la Totalidad, pues esa es la lógica que le permite no tener conciencia de culpa en torno a la maldad ejercida sobre el Otro. Así, frente a la figura del sabio y del héroe sacralizado por la Totalidad con honores y tributos, se levanta la figura de aquel que por su bondad dirá sí-al-Otro, se abrirá a él de manera gratuita, gracias al amor-de-justicia. Será entonces el hombre perfecto, en la ética de la Alteridad, aquel quien sabe abrirse al Otro como realmente otro, y que sabe escuchar su voz: el profeta, maestro del bien, de la afirmación del Otro. La con-versión al Otro es, pues, la bondad radical, en oposición a la a-versión al Otro como maldad radical.<sup>151</sup>

En este sentido, será el profeta quien se opondrá a la Totalidad vigente opresora. Tal enfrentamiento, pese a que implica una cierta violencia, nunca será una violencia enderezada hacia la aniquilación del Otro. Al contrario, de lo que se trata es de romper el muro de la Totalidad opresora, para dejar fluir la historia, para dejar aparecer lo nuevo, lo dis-tinto: una nueva Totalidad abierta al Otro, justa con él. El profeta se transforma, gracias a su disposición alterativa en el hombre *nuevo*:

---

<sup>150</sup>“La ontología de la Totalidad describe el bien de la siguiente manera: <<La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más auténticas posibilidades (en la pro-yección), es una obra de la preocupación (...). Esta formulación resume bien lo que el *bien* era para los griegos como *télos* o *eudaimonía*, para muchos filósofos medievales como *finis* (equivocamente algo y alguien), la felicidad y la virtud que coinciden para Kant en el bien supremo, el *resultado* como Absoluto para Hegel, etc. El poder-ser (...) es el horizonte de la Totalidad como futuro en la temporalidad: su realización es el fin (o el comienzo del nuevo ciclo de “lo Mismo”) el bien.” *Ibíd.* p.34.

<sup>151</sup>Cfr. *Ibíd.* p.38. ““Ama al Otro con justicia” es la proposición afirmativa, imperativa y éticamente suprema, de la proposición negativa “no matarás” (*no* ejecutarás el *no-al-Otro*), que es igualmente la ley (exigencia) ética suprema.” *Ibíd.*p.39.

Discípulo del Otro (del maestro de justicia que es el mismo pueblo oprimido) puede ahora ser *maestro de la historia* (...) Porque supo oír la palabra del Otro tiene la auténtica autoridad para proferir la palabra correctora, a veces violencia liberadora, que exige al Otro cumplir con la justicia.”<sup>152</sup>

El profeta, está entonces a cargo de la apertura a la liberación del Otro que se sitúa como condición posibilitante para el surgimiento de una Totalidad *nueva*, para permitir el avance de la historia en la novedad creadora de un orden justo. No es suya, hay que aclararlo, la tarea de organizar la *nueva* Totalidad, porque de eso se encargará el político de la patria futura<sup>153</sup>. Así, este central papel que juega el profeta para lograr la apertura a la liberación del Otro como otro, es visto por la Totalidad como lo maligno mismo, por ello, no sólo negará al Otro sino que matará a los profetas y políticos que busquen las patrias nuevas.<sup>154</sup>

En esta línea, el tránsito del Otro libre hacia la situación de dominado, oprimido, lo otro, viene a constituirse en la *alienación* del Otro, pues éste, de dis-tinto y libre pasa a ser di-ferente y parte dominada. Su *liberación* por tanto no vendrá de la iniciativa del dominador: del que comete el mal no puede esperarse la justicia liberadora. Al contrario, ésta debe esperarse de quien sufre la situación de injusticia, el Otro oprimido. No obstante, la liberación del Otro llega a convertirse en causa de la conversión del dominador. No se anhela su aniquilación sino su propia conversión hacia otra posición frente al Otro. El liberador que se libera, lo hace liberando.<sup>155</sup> Así, conforme a lo dicho y en torno al doble movimiento de alienación-liberación, se inicia una caracterización de la filosofía con un sentido latinoamericano:

La filosofía no sería ya sólo des-cubrir lo ya dado como verdad del ser; dicha verdad es la verdad de la Totalidad com-prendida. El proyecto del filósofo, sería en este caso el estar-en-la-verdad. Ahora, en cambio, el filósofo debería rebasar el horizonte ontológico de la verdad y abrirse al ámbito de la justicia. Su pensar no puede corroborar la alienación del Otro como “lo otro” oprimido dentro de la Totalidad. Su pensar debe ser un factor histórico del proceso de liberación del Otro. Como hemos dicho en otra parte, “la filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a agregar lo nuevo, lo Otro, lo que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al filósofo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina.”<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup>Ibíd.p.40.

<sup>153</sup>“El que construye efectiva y prácticamente el *nuevo* Todo, por mediación de una praxis liberadora, es el político. Hay entonces el político de interés común, que *conserva* al Todo establecido, institucionalizado, “de derecho”. Hay por sobre él el político en sentido cabal y pleno, “de deber”, que se lanza al bien común histórico, futuro, que hay que emplazar. Ibíd.p.61.

<sup>154</sup>“Pero cuando el político de la Totalidad superada, se opone al establecimiento de su superación, se transforma en el político totalitario que intenta matar al Otro para reducirlo a “lo otro”: intentará hacer desaparecer al pro-feta y al político del Todo histórico futuro. Establecida la violencia totalitaria e injusta, no ya el pro-feta que es mártir, sino el político (el *nuevo* “*rey*”) del nuevo Todo tiene derecho, en nombre de la justicia como futuro, de *defender* al Otro. La guerra es declarada y mantenida por el Todo cerrado y como asesinato de Abel. La defensa de Abel ya no es violencia injusta, pero tampoco no-violencia; es superación de la contradicción y establecimiento de un nuevo orden de cosas: las fuerza (*vis*, *violentia*) de la justicia empleada con la finalidad de no dejar perpetuar un nuevo crimen por parte del Todo injusto...” Ibíd.p.62.

<sup>155</sup>Cfr.p.51.

<sup>156</sup>Ibíd.p.51-52 Aquí Dussel cita de él mismo un fragmento del final de su ponencia “Metafísica del sujeto y liberación”, expuesta en el *II Congreso Nacional de Filosofía*. Cfr.Ibíd.p.211, nota 153.

Pensar desde el Otro, como exterior, dominado, oprimido, por la Totalidad dominadora imperial nordatlántica (desde España hasta EE.UU.) se impone entonces como lo fundamental de una filosofía que pretenda ser real y auténtica en América latina. La opresión de nuestro continente, pensada por el filósofo (que aquí se sitúa al mismo nivel del profeta) y lanzada como crítica a la Totalidad, viene a “aportar acompañando” el proceso que el pueblo y el hombre de acción adelantan en busca de su liberación de la pobreza, la dependencia y la injusticia. Desde la conciencia de la dominación sufrida por el pobre, deberá adelantarse la exaltación del Otro y su respectiva liberación. Se trata de un compromiso con la historia; un compromiso con quien está a la intemperie y clama justicia (el pobre), no meramente una posición esclarecedora y contemplativa de la Totalidad (la filosofía como ontología), erudita y académica.

Tenemos entonces ahora, que aquel que sea capaz de oír la voz del otro, del pobre, tendrá “conciencia ética”; habrá adiestrado su oído y escuchará lo dicho por el oprimido; será un corazón que supo escuchar. Como esa palabra viene de más allá de mi mundo y de la misma Totalidad dominadora, está más allá del orden de la visión y la comprensión que permiten mi apertura a la Totalidad. Es una palabra que interpela al que presta su oído, que obedeciéndola, permanece disponible para ejecutar su exigencia de justicia: se avoca a la causa del Otro. La conciencia ética o meta-física, es, en todo caso, el corazón (la inteligencia o conciencia) que sabe escuchar la voz-del-Otro.<sup>157</sup>

Pese a esto, la Totalidad opresora, que no tiene conciencia ética, no puede por ende escuchar la voz-del-Otro que habla permanentemente. Ella sólo sabe escuchar e interpretar al que habla sobre ella misma, sobre lo Mismo. Si le hablan desde un más allá de su orden totalitario se vuelve sorda, no acepta interpelación ninguna, pues no se considera mala, sino el orden natural de las cosas. Por ello, le pondrá una mordaza a la interpelación del Otro que reclama justicia, que exige su derecho a la distinción. Sobre esto, y en torno a la dominación sufrida por América latina, el joven Dussel nos dice:

Quando el conquistador decía a los chibchas de Nueva Granada: “-Dadme oro, dadme oro”; y mataba los indios y sacrílegamente abría las tumbas para robar dicho oro, no era la voz ética de la conciencia la que hablaba, sino la tentación dominadora misma. (...) Sólo puede *oír* el que puede hablar revelantemente. Sólo puede revelar lo nuevo el que presta oídos al Otro. Sólo puede oír y hablar creativamente el que ha emprendido la senda de la liberación.<sup>158</sup>

Hasta aquí, se ha dejado entrever la importancia de dos figuras centrales en el momento de lanzarse a la búsqueda de la Totalidad *nueva*: el político y el profeta. El primero, a cargo de la organización de la patria futura. El segundo, como aquel sin el cual la provocación a la apertura de

---

<sup>157</sup>Cfr.p.54.

<sup>158</sup>Ibíd.p.58. “Al dios oro y plata se le ofrecieron tantos indios en las encomiendas y la mita americanas; al dios dinero se victimaron los negros vendidos como esclavos por portugueses e ingleses, los que, por su parte, con la guerra del opio por ejemplo, ofrecieron al mismo dios tantos asiáticos” Ibíd. p.65

la liberación del Otro, a la justicia, por medio de su crítica, de su posición analéctica pedagógica liberadora, no tiene lugar. En esta línea, el joven Dussel nos regala una consideración que a esta altura del discurso, puede parecer contradictoria en relación con todo lo expuesto hasta aquí, pero que cobra gran relevancia de cara a superar la idea de la Totalidad eternamente retornante sobre sí misma; hablo de la convergencia entre Totalidad y Alteridad, el punto donde pueden encontrarse para lanzar la historia hacia nuevos horizontes

Señala que el “rey”, jefe supremo de la Totalidad totalizada, se convertiría en dominador injusto sin más, asesino del Otro, de no mediar el profeta que viene a perturbar la tranquilidad del orden vigente. Por su parte, el profeta, si no contara con el “rey”, dueño y señor de la Totalidad totalitaria, sería nada más que un anárquico, un utópico que plantea un proyecto irrealizable e inexistente, porque parte de la nada, de su capricho, de su fantasía. La acción liberadora se ejerce por ende sobre el rey ( Moisés sobre el Faraón). Y éste último, para alcanzar una posición éticamente justa, deberá escuchar, oír, la voz del que aboga por la justicia del Otro, el profeta, y así permitir que la Totalidad avance hacia novedosas posibilidades históricas.<sup>159</sup>

De lo anterior se desprende, entonces, para el caso de la filosofía, que la posibilidad de que se haga real lo que implora, lo que fundamenta y justifica, lo que propone, es necesaria la política. La filosofía se hace real en la política. De no ser así, se constituiría como mera utopía irrealizable, como sofística. Y estrecha relación guarda también la política con la filosofía. Sin la crítica que realiza el filósofo crítico (profeta de su pueblo), la política lleva a cabo una tarea inmoral; cometería el mal hacia el Otro, inconsciente de su maldad, de no ser por el pronunciamiento de aquel que denuncia las injusticias que comete ante el Otro, el pobre, el oprimido. El filósofo, se dedicará a pensar un camino que permitirá la apertura de la Totalidad. Pero, será ésta última, en manos del “rey” o político convertido a la proclamación del Otro, quien “servirá efectivamente al Otro al incluirlo en la nueva Totalidad éticamente justa. Se trata de una *nueva* Totalidad histórica que supere la antigua Totalidad. (...) La idolatría de la Totalidad queda definitivamente superada.”<sup>160</sup>

## 2. LA PRAXIS COMO DOMINACIÓN Y COMO “SERVICIO”<sup>161</sup>

En el anterior apartado se intentó un acercamiento a lo que el joven Dussel denomina la eticidad de la existencia, que viene a implicar un juicio a la Totalidad opresora desde el Otro. Es decir, el proyecto, su maldad o bondad, queda juzgado en su relación con el Otro. Si niega al otro,

---

<sup>159</sup>Cfr. *Ibid.* p.60.

<sup>160</sup>*Ibid.* p.60-64.

<sup>161</sup>En torno a este tema, Dussel señala que la *moralidad* es la referencia de la *praxis* al pro-yecto. Es decir, la moralidad de la *praxis* penderá del pro-yecto ontológico como cierre o apertura al Otro. Si pende de un pro-yecto cerrado al Otro, será *praxis* de dominación. Al contrario, si pende de un pro-yecto abierto a la Alteridad, será *praxis* de liberación.

es malo. En cambio, si es apertura al Otro, es bueno. Hecho esto, de lo que se tratará ahora, *grosso modo*, es de mostrar otro movimiento que quedó señalado en el capítulo I<sup>162</sup>, pero que será interpretado desde la metafísica de la Alteridad (capítulo II): se trata de la moralidad de la *praxis*; de la referencia de la *praxis* al proyecto. Pues, bien sabemos, que por mediación de la *praxis* nos lanzamos a las exigencias que mi proyecto mundano, el nuestro, demanda para ser conseguido. Si pende del proyecto que niega el Otro, entonces será *praxis de dominación*. Pero, si lo hace en relación con el proyecto abierto al Otro, será *praxis de liberación*.

## 2.1. La *praxis* como dominación

El orden que se ha Totalizado totalitariamente, alienando en consecuencia al Otro, posee por su parte una ley y una *praxis* dominadoras: se instala, por ende, como un orden injusto. Así, la *praxis* que se adelante en dicho orden, si es conforme a la Totalidad y sus exigencias, será justa, legal, moralmente buena. En cambio, de adelantarse una *praxis* que venga a perturbar el orden en favor del Otro, que para la Totalidad no es nada, eso será considerado como ilegal, inmoral. Hablamos, entonces, desde una ética o metafísica de la Alteridad, de una ilegalidad de la justicia o una inmoralidad del orden legal. Pues, su ley y su *praxis*, se enderezan hacia la dominación del Otro, su negación; hacia la cerrazón de la Totalidad que impide la justa liberación de la opresión a la que es sometido el Otro. En todo caso, lo que evidencia esta posición es que la Totalidad identifica legalidad con moralidad: lo conforme a la ley es moral.

Para los griegos, nos dice el joven Dussel, la ley fue divinizada como las normas que se cumplen en la totalidad cósmica, que luego se confundirían con la ley de la *polis* misma. Se universalizó su mundo y sus costumbres, se hicieron naturales y todo lo no-griego se confundió con el mal. Es más, el orden griego privilegia al varón libre, quedando por fuera de él mujeres, niños, esclavos y bárbaros. Así mismo, continúa el joven Dussel, los medievales de la cristiandad latina y bizantina divinizaron su orden, que pendía de la ley divina, y quedaron fuera de él los infieles (herejes), los islámicos, sarracenos, etc.<sup>163</sup> Finalmente, los modernos de la Europa moderna burguesa, fundaron la moralidad en la ley: la moralidad en el orden vigente. Si actúo conforme a la ley, obro moralmente, decía Kant. A lo que el joven Dussel añade de manera irónica:

En la burguesa Prusia, un profesor universitario, soltero y reglamentado, no podía sino divinizar el orden establecido y el deber (dentro del orden establecido): debió postergar hasta después de la muerte la coincidencia de la felicidad (porque era él mismo un in-feliz, teniendo en su cuenta su propio pensar) y

---

<sup>162</sup>Es decir, la *praxis* como modo actual de ser en el mundo por el que me lanzo a la consecución de mi poder-ser futuro y, por ende, por el que puedo lograr mi pro-yecto, que como tal es de la de la totalidad de mi mundo. Pues, habiendo sido, soy y me lanzo a lo que todavía no soy, pero todo englobado dentro de mi totalidad mundana, de mi propia existencia. No obstante, la apertura al Otro lanzará el ejercicio de la *praxis* hacia otro horizonte.

<sup>163</sup>Cfr. *Ibid.*p.67.

la virtud.”<sup>164</sup>

Conforme a que la intención aquí es presentar los momentos fundamentales de una ética o metafísica de la alteridad, el objetivo en este punto será mostrar que la “legalidad”, lo vigente, no puede fundar la moralidad. Y podría preguntarse, ¿y si se tratara de la legalidad del orden nuevo? Se respondería que por ser el *nuevo* orden una posibilidad todavía, efectivamente no habría un tal orden legal nuevo que funde la moralidad. Por tanto, lo que tenemos hasta ahora es la legalidad de la Totalidad totalizadora, injusta, inmoral, que al negar al Otro, no puede fundar la moralidad. La moralidad analéctica, como veremos, aparece como ilegal ante el Todo, como lo que va más allá del proyecto de la Totalidad vigente, porque plantea un *nuevo* proyecto.

La *praxis* de la Totalidad vigente, entonces, viene a cumplir las exigencias del pro-yecto existencial de la Totalidad, considerándolas moralmente buenas. Sin embargo, siempre habrá un Otro fuera de dicha legalidad vigente, fuera de los fines de esa Totalidad, por lo cual el Otro, en el desarrollo de la *praxis* dominadora, se torna como cosa al servicio del polo dominante (sea clase, grupo o persona), como instrumento. Por eso, para la Totalidad son héroes Pizarro y Cortés, porque su obra, su *praxis*, es expresión de la dominación, expansión de la Totalidad. Pero, para la analéctica de la liberación que estamos exponiendo, los héroes, los que obran estricta y moralmente bien, son los héroes de las patrias *nuevas*, los liberadores del oprimido. Los que como Hidalgo, Bolívar o San Martín se enfrentaron a la ley vigente (la Ley de indias). En síntesis, señala el joven Dussel:

La *praxis* que se funda en el pro-yecto abierto desde un no-al Otro no es “servicio” (*habodah*) sino esclavización (*habdut*) ; no es un obrar analéctico que gratuitamente trabaja en vista del Otro como otro, sino que es un obrar óntico (o en el mejor de los casos dialéctico dominador imperial) que por la dominación reduce al Otro a la esclavitud; lo cosifica como algo a su servicio; somete al Otro dentro de la Totalidad que se le propone como definitiva desde el poder usufructuado en su propio beneficio.<sup>165</sup>

Ese beneficio propio que desde el poder usufructúa la Totalidad, puede verse con claridad a nivel geopolítico, en la relación entre naciones (hermano-hermano, lo político como tal), particularmente en la cuestión de la plus-valía internacional, del valor agregado, del comercio internacional, en el cual América latina juega precisamente el papel de colonia dominada y explotada, siendo objeto de la *praxis* de dominación imperial, primero por parte de España, luego

---

<sup>164</sup>Ibíd.p.104. Aquí Dussel probablemente hace eco de la opinión de Werner Sombart y su obra *Lujo y capitalismo*, que es citada por él en su obra *Para una des-trucción de la historia de la ética*. (1972). Mendoza. Editorial Ser y Tiempo. Allí, en la página 78, nota 101, hace la referencia al autor y la obra mencionada y dice: “En este pequeño libro puede leerse que Königsberg (p.80) era una de las pujantes ciudades capitalistas; de cómo en 1788, año de la aparición de la *KpV*, María Antonieta usaba para su *toilette* 217.187 libras, miles de veces más de lo que una familia pobre necesitaba para alimentarse todo un año (p.91); <<y así vemos que hombres tan poco eróticos como Kant, son a veces grandes *gourmets* (p.119) (...) el propio David Hume, no obstante el marcado matiz ético de su criterio, llega al resultado de que el *lujo bueno* está bien>> (p.137).”

<sup>165</sup>Ibíd.p.74.

por la Europa moderna y hoy por parte de Estados Unidos de América.<sup>166</sup> El pecado de la Totalidad nordatlántica, sale a luz del pesar filosófico, y es descrito en su maldad y sus rasgos fundamentales. La teoría de la dependencia económica, adquiere aquí una explicación filosófica. La relación centro/periferia, país rico/país pobre, desarrollo/subdesarrollo, se transforma en la relación Totalidad-Exterioridad. Exterioridad que como tal, ha sido negada, pues la Totalidad nos ha reducido a ser parte de su proyecto vigente, nos ha instrumentalizado, cosificado. Y aquí, nuevamente las palabras de Eduardo Galeano dilucidan ese factor de dependencia y explotación padecido por América latina.

Perdimos; otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos: la historia del subdesarrollo de América Latina integra, como se ha dicho, la historia del desarrollo del capitalismo mundial. *Nuestra derrota estuvo siempre implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para aumentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonial y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convierten en veneno. (...) En cierto modo, la derecha tiene razón cuando se identifica a sí misma con la tranquilidad y el orden: es el orden, en efecto, de la cotidiana humillación de las mayorías, pero orden al fin; la tranquilidad de que la injusticia siga siendo injusta y el hambre hambrienta.*<sup>167</sup>

Vemos, pues, que la falta moral, el pecado de la Totalidad opresora, indica su desprecio por el rostro del Otro, exterior porque dis-tinto. Lo cosifica, explota, domina y se atribuye la cualidad de ser el orden mismo, la tranquilidad. Pero, ese orden es injusto, es inmoral. También lo es la *praxis* que cumple con sus necesidades, ya que obra el mal, produce el hambre de naciones enteras, pueblos enteros, y únicamente le importa su propio beneficio, su propio crecimiento. El orden opresor se sacraliza, no sirve al Otro, se torna prepotente y destructor de lo humano. Y dicho acto de dominación, para colmo de males, se vive como algo natural y desde siempre, legal, lícito.<sup>168</sup> *Y mientras avanzan las filas de los ejércitos imperiales, dicha Totalidad éticamente mala, conserva su conciencia tranquila.*

La dorada egocentralidad de la Totalidad dominadora<sup>169</sup>, es manifestación del odio, porque el odio es amor a sí mismo; cerrazón solipsista de mi mundo como lo único e irrebasable, como lo único que realmente importa. Así, en esta posición de un no-al-Otro, como manifestación de un

---

<sup>166</sup>Yo digo hoy, pero en realidad me quiero referir a la década del setenta, contexto en que está escrita la obra base de esta investigación, aun cuando no puede negarse la influencia de U.S.A en el siglo XXI en América latina.

<sup>167</sup>GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América latina*. Argentina. Siglo XXI editores. 1970. p.11-20.

<sup>168</sup>“Cuando aparece el rostro del Otro tras el clamor de la liberación del oprimido, el opresor redobla su *praxis* dominadora y se recubre de un pecado en nuevo nivel. No es ya la mera dominación que redujo a cosa el rostro del Otro, es ahora violencia que quiere fijar eternamente como “cosa” el rostro del Otro que reaparece en la cosa. La violencia es fuerza dominadora que ultraja al Otro contra su propia voluntad, contra su libertad dis-tinta. Violencia, es exigir, al que ha sido reducido a la pobreza por cierto orden, que permanezca en dicha pobreza aniquilante de sus posibilidades justas. La dominación que era aceptada como “natural” se hace violenta, descarada, abierta, cuando el oprimido comienza el proceso de liberación.” *Para una ética*. Op.cit.pp.78-79. **Se produce entonces el choque entre dos violencias: la moralmente injusta, dominadora, y la justa moralmente, la defensiva, del que se libera.**

<sup>169</sup>Expresión acuñada por Dussel, ver *Ibíd*.p.86.

orden injusto y una *praxis* dominadora, la Totalidad llamará *prudencia* a la recta interpretación de la mediaciones que le permitan dominar mejor. Se trata en todo caso, de fraude, astucia, imprudencia. La *justicia* la sustentará en su propia ley; ley que en definitiva es robo, rapiña, usura, y homicidio instaurado por el poder establecido. La *valentía*, será la fortaleza que impone en sus hazañas de aniquilación del Otro; fuerza destructora e imperturbable frente al desangramiento y dolor del Otro. Total, dicha Totalidad se recubre de unas pretendidas virtudes, que como tal, entrañan una profunda perversión, porque aniquilar lo realísimo y más valioso, el Otro, es el acto más perverso de todos. *Y aquí, la ética de la liberación y el oprimido que lucha por su liberación, se convierten en un peligro para la Totalidad, porque “quita a la “conciencia tranquila” del dominador su carácter de naturalidad y lo interpela como un culpable.”*<sup>170</sup>

## **2.2. La *praxis* como liberación, como servicio al Otro en la justicia**

Contrariamente al orden de la Totalidad totalitaria, existe uno que se abre al Otro y se expone en su favor; ello es así, porque el Otro se encuentra ahora a la intemperie del derecho establecido por la Totalidad, porque sus leyes no lo cobijan, precisamente por constituirse como el sustento mismo de su negación, supresión y aniquilación. Y pese a que aún no es un orden establecido, que por lo tanto no posee una ley constituida, existe la esperanza que por mediación de la *praxis* analéctica liberadora, ese orden futuro, justo con el Otro, sea el orden vigente, la Totalidad *nueva*. Previo a ello, habrá que adelantar entonces el proceso de liberación: la apertura de la antigua Totalidad, que permita la aceptación del Otro como otro en un *nuevo* orden justo.

Para la Totalidad, dice el joven Dussel, el ámbito de la libertad finalmente se cumple dentro de una lógica de la necesidad: consume en definitiva el proyecto de la Totalidad como irrebasable, única y horizonte desde el cual todo cobra sentido. Sin embargo, el Otro, pese a que intente comprenderlo como cosa en mi mundo, siempre redundante es su libertad meta-física: el Otro es novedad, creación más allá de la Totalidad mundana. Se trata, por ende, de la libertad del Otro, no la mía. Si doy relevancia a mi libertad, niego al Otro y lo cosifico. A esto, agrega Dussel:

El Otro como otro libre, como centro de un mundo que me es dis-tinto o separado del mío o nuestro (exterior a la Totalidad) es concretamente incognoscible en la proximidad del cara-a-cara. La inteligencia queda como perpleja y debe rendir sus armas quedando a la espera en la esperanza; dicha posición la hemos denominando, confianza, fe. Por ello el respeto, la veneración, el reconocimiento de la libertad del Otro (*liberté d'Autrui*) no puede fundarse en la razón o el *lógos*, en la intuición o comprensión, sino en la con-fianza que afirma al Otro como un *prius*, como lo anterior de *suyo* (como diría Zubiri) o la negatividad primera (...) del semejante pero jamás igual, el próximo (“prójimo”) pero nunca el mismo.<sup>171</sup>

<sup>170</sup>Ibid.p.89. La cursiva es mía.

<sup>171</sup>Ibid.p.93.

Negar la libertad del Otro, además de cumplir con su cosificación, significa que niego la historia, y reduzco todo a lo natural: divinizo la naturaleza. Transformo la relación con el Otro, en la relación del hombre con la naturaleza.<sup>172</sup> No obstante, ese no es el objetivo que se quiere alcanzar con una metafísica o ética de la alteridad. Al contrario, se trata de respetar al Otro, venerarlo en su libertad dis-tinta con el ánimo de transformar la Totalidad totalizada. Si ésta logra exponerse y abrirse al Otro como otro (en el silenciamiento de su palabra dominadora, pues con oídos atentos podrá escuchar la voz del Otro) se encaminará a un horizonte *nuevo*: el *servicio* para con el Otro.

El servicio (*habodah*) indica la acción de un libre ante otro igualmente libre. Indica además, que la Totalidad puede abrirse en el cara-a-cara a la revelación del Otro, dejando a un lado su iniciativa totalizadora, dominadora. Se avanza hacia el Otro por él mismo como tal. “El “servicio” es *prâxis* cuyo origen analético lo constituye como *prâxis* liberadora.” Entonces, respeto, apertura, confianza, fe, hacia el Otro, permiten el nacimiento de una *praxis* que ya no es dominadora, porque no quiere lo Mismo, no dice la palabra de la Totalidad, sino que, atenta a la palabra del Otro, se lanza a la consecución de su necesidad de liberación. Tal apertura al Otro, funda la bondad moral de la *praxis* liberadora como servicio.

Así, en oposición al proyecto vigente de la Totalidad, la *praxis* liberadora se encamina hacia la utopía (*Oùk tópos*:sin lugar), hacia el proyecto del orden futuro. Dicha utopía es analética y auténtica, en tanto se trata de un proyecto nuevo que se va formando por fuera de la Totalidad, a partir de la exigencia del “pobre”, el Otro oprimido. No es el mero deseo de superar lo dado por tedio o curiosidad. No. Se trata del horizonte que aún no tiene lugar, pero que se constituirá en la brecha por donde avanzará la historia.<sup>173</sup> La *praxis* de liberación, como camino que advierte un nuevo orden, permitirá la instauración de la paz para el pobre y se convertirá en el peligro y riesgo del desvanecimiento de la Totalidad opresora.

Ese nuevo orden fundará nuevas leyes y valores, que ser irán originando en el camino de la liberación. En ese camino de riesgos y alegría, invención y creación, amor y misericordia, el hombre encontrará la paz y la felicidad a la que puede humanamente aspirar; la alegría y paz del liberador son infinitas. No obstante, todos no cumplirán la misma función. Unos adquirirán el compromiso de la “toma de poder”, serán los políticos del orden nuevo. Otros, servirán al pobre, cumpliendo una vocación pedagógica de liberación. Entre éstos, estará el filósofo. Más allá del político y el militar, éste guardará su llamado a la apertura al Otro (de no ser así se convertiría en un ideólogo de la Totalidad), y su crítica como maestro del pueblo vendrá a manifestarse en el momento en que surja nuevamente la opresión. Conforme a esto señala enfáticamente Dussel:

---

**La filosofía como una pedagogía analética de liberación cumplirá en América latina su función o**

<sup>172</sup>Ibíd.p.94.

<sup>173</sup>Cfr. Ibíd.p.99.

**no habrá filosofía ninguna.** Y, sin embargo, no debe esperar tampoco la gloria ni el día en que el proyecto liberador comience a ser realizado, porque su compañero (el político) en el tiempo del desborde de la Totalidad se volverá contra él cuando quiera repetir sobre el “nuevo” orden su crítica liberadora.<sup>174</sup>

La filosofía, el filósofo, el maestro o pedagogo liberador, tendrá entonces como función y vocación, continuar advirtiendo las nuevas posibilidades de opresión y dominación que el nuevo orden manifiesta. Por ello, no resulta difícil, nos dice el joven Dussel, que si no perdió la vida en el proceso de liberación que permitió la apertura del antiguo orden, “la pierda ahora en manos del nuevo orden que él mismo anticipó.”<sup>175</sup>

Finalmente, la virtud fundamental de los que se abren al Otro, que se avocan a servirle, consiste en una misma actitud: permitir que el Otro sea otro que él mismo, dejarlo ser más allá de la Totalidad y conforme a esto, servirle con amor-de-justicia.<sup>176</sup> Este amor, indica que no soy Todo, que hay alguien más allá de mi Totalidad, a quien debo tender la mano para servirle, no por mí, sino por él mismo. Y este amor, lo ejerzo a partir de mi encuentro cara-a-cara con el Otro, escuchando su palabra en la *confianza*, teniendo fe en lo que me *revela* con su decir.

### 3. LA FILOSOFÍA COMO ANA-LÉTICA PEDAGÓGICA DE LIBERACIÓN

Dussel, particularmente en *Para una ética*, no dedica un apartado a la concepción de su filosofía. Al contrario, a lo largo de los dos tomos va indicando ideas sobre la manera de plantear la filosofía y el papel de filósofo. De hecho, tal y como lo indica en las palabras preliminares de esta obra, la labor de los dos tomos de su *Para una ética*, que han sido estudiados aquí, constituyen la tarea *negativa* de la filosofía latinoamericana. Pues, de lo que se trata es de criticar a las filosofías nordatlánticas, sus categorías y principales postulados. También, se trata de criticar la manera de entender la labor de la filosofía como mera exégesis de libros y filósofos, como mera erudición y academicismo, para así, finalmente, poder encontrar una brecha *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

Por ello, lo que hemos visto a lo largo de todo lo dicho hasta aquí ha sido un abordar posturas y categorías filosóficas, que al ser reinterpretadas, des-truidas, han permitido al final plantear lo esencial *Para una ética de la liberación latinoamericana*, aunque, paradójicamente, con base a categorías de filosofías europeas. Para citar ejemplos, la categoría de Totalidad, en sus dos sentidos: (I) como lo ontológico a partir de lo cual lo que me hace frente en el mundo cobra sentido (en la interpretación de Heidegger), y como (II) Totalidad solipsista y opresora (bajo la Perspectiva de Levinas); el tema de la *praxis* en el sentido meramente heideggeriano como modo actual de ser en el mundo por el que nos lanzamos a la consecución de nuestro poder-ser, y con Levinas, como

<sup>174</sup>Ibíd.p.106. La negrilla es mía.

<sup>175</sup>Ibíd.p108.

<sup>176</sup>Cfr.p109.

*praxis* de liberación y de dominación. Y la categoría de Exterioridad, que es traída de la filosofía levinasiana, entendida finalmente como exterioridad metafísica y ética en relación con la Totalidad opresora imperial nordatlántica para el caso de América latina y las otras naciones pobres del globo.

En esta línea, la filosofía como analéctica pedagógica de liberación, será el sentido esencial que la filosofía en América latina deberá tener si pretende ser real y auténtica, no sofisticada, repetitiva, erudita, dominadora e ideológica. De modo que *sólo podrá nacer la filosofía en nuestro continente si es descubierto el estatuto del hombre latinoamericano como Exterioridad meta-física en relación al hombre y la Totalidad imperial nordatlántica (europea, norteamericana)*. Totalidad que como se indicó, ha adelantado desde el siglo XV hasta el XX, una *praxis* de dominación en contra de latinoamericana, que la postró en la lista de los continentes tercermundistas, subdesarrollados, pobres; dominación, que a la vez ha servido de sustento para el crecimiento de nuestros injustos opresores. *A América latina no la han dejado ser, se la ha interiorizado como cosa explotable, manipulable, dentro de la Totalidad, a favor del dominio imperial nordatlántico.*

En efecto, la realización de una filosofía de la Alteridad, una filosofía como analéctica pedagógica de liberación, será vocación no sólo de América latina, sino también de los otros pueblos oprimidos del mundo que han sufrido la dominación de la Totalidad nordatlántica. Es decir, será imperativo, para la filosofía de los pueblos pobres del mundo, pensar la voz histórica del pueblo oprimido, del pobre, que interpela y exige su derecho a ser libre, dis-tinto. Sólo así, conforme a esta posición discipular que atiende las exigencias del Otro, que aprende de él, y se avoca a su futura liberación, la filosofía podrá ser real, nueva. Filosofía de los oprimidos, de los países pobres del globo. Una filosofía que propende por revivir la esperanza, fomentarla y vivir con anticipación la felicidad de la justa liberación del miserable, del pobre.

Las filosofías nordatlánticas (modernas europeas, principalmente), señala el joven Dussel, que son cultivadas entre nosotros, operan en favor de la opresión, se vuelven en contra del pueblo, porque no saben escuchar la voz del que reclama justicia. Entre nosotros, se constituyen por un lado, como un quehacer repetitivo de doctrinas y sistemas: se estudian sin más los textos de los clásicos de la filosofía, pero al hacerlo la filosofía no está en el tema. Y por otro lado, entre los europeos, pese a que Levinas (que aparece como la real superación de la ontología de la Totalidad europea) piense en un Otro más allá de la Totalidad, no logra descubrir que ese Otro es Latinoamérica pobre y oprimida.

Por ello, conforme a lo primero, el filósofo *inauténtico* latinoamericano termina por dar la espalda a su realidad oprimida, y termina por hacer pasar la realidad de Europa como la realidad universal. Y respecto a lo segundo, un pensar ético y metafísico como tal, deberá pensar la novedad de nuestra cotidiana realidad latinoamericana, que alberga las mayores injusticias y reclama un compromiso activo, que se espezance hacia la consecución de un nuevo futuro para el Otro (el

pobre); futuro donde se supere la *dependencia* y explotación de nuestro continente y los demás territorios pobres del planeta. En síntesis, sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, señala Dussel:

(...) ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado) y oprimido aún cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo la dialéctica de la dominación, *piense* dicha opresión y *vaya pensando* desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y pro-féticamente, vive anticipadamente un “hombre nuevo”.<sup>177</sup>

Pese a que este sea el imperativo para la filosofía en América latina, Dussel expresa que desde su nacimiento nuestra tierra viene clamando justicia, pero su voz no ha sido oída. La mujer violada por el padre España, aún sigue sufriendo la injusticia de ser ultrajada, explotada y maltratada. En este sentido, el filósofo, más que un hombre inteligente, deberá posicionarse como un hombre éticamente justo, abierto al Otro, para que puede escuchar la voz de su pueblo, de su continente aplastado y prácticamente aniquilado; el filósofo deberá ser un profeta de su pueblo, alguien que viene a denunciar la injusticia cometida contra el pobre, alguien comprometido en su liberación futura. Un servidor del pueblo, un discípulo con oídos atentos, oídos que sepan escuchar el clamor de las masas hambrientas. Por esto, el filósofo deberá bajar de su cúspide académica y universitaria, para en el silencio, con atento oído, poder escuchar la voz que viene de más allá, de la exterioridad de la Totalidad, la voz del oprimido. Conforme a esto, indica Dussel:

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el eros y la política, pero es estrictamente una pedagógica: relación maestro-discípulo en el método de saber crear la palabra del Otro e interpretarla.<sup>178</sup>

América es, pues, el niño oprimido por la palabra tautológica (porque dice “lo Mismo”) y dominadora de la Totalidad europea. Desde la conquista española hasta nuestros días, se ha visto el espectáculo de la expansión de la dominación del llamado viejo continente sobre los pueblos del tercer mundo. España, abrió las puertas. Posteriormente, la Europa moderna impuso su mundo como lo universal de por sí: totalización totalitaria de lo Mismo. Y ahora, una de sus prolongaciones, los Estados Unidos de América, sigue desangrando a un continente que clama porque lo dejen ser lo que realmente es: Otro dis-tinto, exterior a la Totalidad.

Por ende, la filosofía latinoamericana, que interpreta la voz de Latinoamérica, se constituye como un momento *nuevo* en la historia de la filosofía humana, nos dice el joven Dussel.<sup>179</sup> Y como tal, su nacimiento es posterior a la filosofía moderna europea, rusa y norteamericana; es una filosofía posmoderna, posimperial, que antecede a las filosofías africana y asiática posmodernas. Y sin

<sup>177</sup>Para una ética (I). Op.cit.p.154.

<sup>178</sup>Para una ética (II). Op.cit.p.17.

<sup>179</sup>Cfr.Ibíd.p.172.

embargo, la filosofía latinoamericana, como analéctica pedagógica de liberación, junto a la filosofía asiática y africana afianzarán la filosofía de los pueblos pobres del mundo, filosofía de los oprimidos.

Como filosofía “bárbara” (pues está más allá de los muros de la Totalidad vigente, parte de un no-ser dominado), no es aceptada por Europa, porque allí, precisamente en la conciencia de nuestra dominación, pensada filosóficamente, reside el fin de la universalidad que pretendidamente ha querido instalar permanentemente Europa con la supuesta superioridad de su cultura. Europa y sus prolongaciones culturo-dominadoras (U.S.A y URSS), no saben oír la voz del Otro (América latina, del mundo Árabe, del África negra, de la India, la China y el sudeste asiático).<sup>180</sup> Efectivamente, porque somos Exterioridad metafísica en relación con la Totalidad europea moderna y opresora, nordatlántica, la filosofía latinoamericana, como un discurso de alcance global y alterativo, se posiciona como una filosofía mundial, posmoderna y de liberación.

Quienes se vuelven sobre la Totalidad simplemente para esclarecerla reflexivamente (la filosofía como ontología), pueden terminar por ser, de alguna manera, cómplices de dicha Totalidad: ideólogos que cooperan con la dominación. No basta, lo dijimos en el capítulo I, con habérselas con el fundamento mismo del mundo (lo ontológico). Más allá de esa posición contemplativa, será necesario un compromiso activo con la historia, una *praxis* de liberación que abra la brecha en el muro por donde será posible un *nuevo* orden justo con el Otro.

En este sentido, la filosofía latinoamericana, entendida como analéctica pedagógica de liberación, será riesgo a muerte por el compromiso con el Otro. La crítica del filósofo, no sólo a la Totalidad opresora, sino también a sus ideologías encubridoras, que pasan por ser filosofías, será la causa de su muerte. Cooperar con la liberación de su pueblo, a través de sus discursos, conferencias, clases, libros, trabajo militante en organizaciones que luchan por la liberación, será lo que marcará la diferencia entre una filosofía contemplativa y otra activa con los retos históricos que cada contexto enfrenta; en el caso de América latina, la liberación de su dependencia. El tema de esta filosofía “*el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano*”, junto a las categorías hasta aquí expuestas son la base de esta naciente Filosofía de la liberación latinoamericana.

Así, una ética filosófica con sentido *liberador* albergará varios aspectos: sea en la relación hombre-mujer, hijos-padres, maestros-educandos, hermano-hermano (entiéndase naciones, países), la posición será siempre una tendencia al respeto del Otro como otro, como dis-tinto, exterior; a la búsqueda de su *liberación* si se encuentra dominado, oprimido: por su hombre en el caso de la mujer en el machismo, por su maestro, en la educación autoritaria y tradicional, por un país rico, caso de la dependencia económica de los países pobres del globo.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup>Cfr. *Ibíd.* p.174.

<sup>181</sup>Estas tres relaciones constituyen el momento *positivo* de la filosofía de la liberación latinoamericana. Será en los tomos

Y bien, no se trata solamente de romper la dependencia, sino de la capacidad creativa para construir un nuevo futuro. También habrá que adelantar, en un futuro próximo, en el descubrimiento de nuevas categorías, nuevos métodos, más allá de los que ofrece la filosofía europea, para poder seguir consolidando un pensar que desde ya, por pensar desde la realidad oprimida de América latina, por tener como tema de su reflexión al pobre latinoamericano, es novedoso.<sup>182</sup> Novedoso porque el proceso de dominación tan enorme que ha sufrido América latina, Asia y África, ha pasado desapercibido a la que se ha considerado la crítica de las ideologías: la filosofía moderna y contemporánea europea.<sup>183</sup>

Ahora bien, para concluir este acercamiento a la concepción de la filosofía en el pensamiento del joven Dussel, desarrollado a lo largo de tres capítulos, es necesario presentar la metodología que nos propone Dussel para la filosofía latinoamericana de la liberación. Como se verá, el modo de proceder de esta filosofía, finalmente incluirá el aporte de Heidegger en el sentido de una ética o filosofía ontológica, pero la pondrá en cuestión desde la analéctica, sirviéndose del aporte de Levinas.<sup>184</sup> Conforme a esto define la cuestión metodológica del siguiente modo:

La ética parte entonces de una *simbólica*, la piensa como *dialéctica* y la pone en cuestión como *analéctica*. Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética transexistencial, a la ética metafísica.<sup>185</sup>

En primer lugar, se parte de la comprensión existencial del ser: todos somos ser-en-el-

---

III y IV, complementos de *Para una ética* I y II, donde la cuestión latinoamericana propiamente dicha, en los tres ámbitos indicados, tendrá su oportunidad de ser expuesta ampliamente. Todo lo expuesto hasta aquí sólo indica el momento de crítica, construcción y fundamentación posible para una filosofía de la liberación latinoamericana.

<sup>182</sup>Conforme a este propósito señala Dussel una reserva: “Es necesario, primero, destruir una máquina para construir una nueva y la filosofía latinoamericana, por mucho tiempo todavía, tiene que ser destrucción del muro para que por la brecha pueda pasar un proceso histórico (...) Para descubrir nuevas categorías con las cuales nos sea posible pensarnos a nosotros mismos hay que comenzar por hablar como los europeos y, desde ellos, probar sus limitaciones, destruir el pensamiento europeo para dar lugar a lo nuevo. Por lo tanto, durante mucho tiempo tendremos que hablar con Europa y conocer muy a fondo lo que ellos piensan porque, de lo contrario, pasamos por su lado sin lograr quebrantar el muro.” DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. (1980a). Bogotá. USTA. pp.138-139.

<sup>183</sup>Cfr. *Ibíd.* p. 69.

<sup>184</sup>En este sentido, Dussel lograría su intención de superar a Heidegger abarcándolo. Pues, pese a que muestra las limitaciones de sus planteamientos, va a tenerlos muy en cuenta.

<sup>185</sup>*Para una ética*. Op.cit.p.179. En otras palabras: “El camino metódico será entonces: de la *simbólica* a la *dialéctica* y de ésta a la *analéctica*, que tiene igualmente su simbólica. Es necesario instalarse en la Totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento. Después se pone en cuestión la Totalidad por los movimientos de liberación hasta el proyecto de liberación abierto desde el Otro.” *Ibíd.*p.187. **Nótese que aquí Dussel reivindica el camino largo (la simbólica) que toma de Ricoeur. En este sentido, podemos reiterar que la simbólica** “parte de las obras de literatura, de la economía, de la política, de aquellas obras que muestran lo que acontece en el mundo cuyo fundamento busco, y va de horizonte en horizonte hasta llegar al fundamento. (...) El “camino corto”, en cambio es un encarar en forma directa el esclarecimiento del fundamento de una época. Es el camino ontológico que, partiendo de lo cotidiano, se pregunta por el sentido del ser de una época.” *Introducción a la filosofía de la liberación*. Op.cit. pp. 223-224. La simbólica, como método, será principalmente utilizada por Dussel en los tomos III y IV que complementan *Para una ética*. Hasta, aquí, como quedó indicado al inicio, el uso de la simbólica es escaso. De lo que se ha tratado más bien es del diálogo entre distintas posturas filosóficas, algunas de las cuales han sido criticadas, todo con el ánimo de ir aportando a la construcción del edificio *para una ética de la liberación latinoamericana*. Sin embargo, no puede negarse una cierta coincidencia del método propuesto con todo lo expuesto hasta aquí. No podría ser de otra manera, porque la propuesta metódica de Dussel, está cimentada en la exposición que se ha realizado en los tres capítulos de esta investigación.

mundo. El horizonte ontológico, al que nos abrimos por la com-comprensión cotidiana, da sentido a todo lo que nos rodea. Aquí el *êthos*, “modo como cada hombre y cada cultura vive el ser”, se mezcla con lo cotidiano: se trata de una com-comprensión existencial del ser. En segundo lugar, señala Dussel, ese *êthos*, que está soldado a manera cotidiana de vivir la vida, se comunica, se expresa, en lo que denomina una ética existencial cotidiana. Un ejemplo de ello, dice, puede ser una tragedia griega, que expresaría, mediante el símbolo, lo esencial y fundamental de la cultura griega antigua, si el ser de esta época es lo que quiero esclarecer. En tercer lugar, y teniendo en cuenta los dos momentos anteriores, surge la ética ontológica, que *tematiza* al *êthos* y las éticas existenciales, para mostrar el ser, hacerlo explícito. Se trata, pues, de la filosofía como ontología, abordada en capítulo I, de la tarea una ética existencial de corte heideggeriano. Como cuarto momento, nos dice el joven Dussel, tenemos un movimiento liberador que manifiesta una manera acrítica de vivir la liberación. Y aquí pone por ejemplo a Neruda cuando expresa:

Veo lo que viene y lo que nace,  
las pobres esperanzas de mi pueblo;  
los niños en la escuela con zapatos,  
el pan y la justicia repartiéndose  
como el sol se reparte en verano<sup>186</sup>

Se trata aquí de una toma de conciencia de la situación de dominación, expresada en esta esperanza de liberación. También, en este caso, se parte de una simbólica, que conducirá a un quinto movimiento: el nacimiento de una ética acrítica, es decir, no pensada explícitamente. Como ejemplo de ésta, Dussel menciona a los profetas de Israel quienes tenían ya un método, no explícito, porque de ser así sería ya una ética Alterativa como tal. No obstante, señala: “pero en sus “escuelas proféticas” aprendieron cotidianamente la “manera” de criticar los acontecimientos.”<sup>187</sup> Finalmente, y en sexto lugar, podrá surgir, teniendo igualmente en cuenta los dos momentos previos a este último, una ética metafísica analéctica, que será explícita en su planteamiento del método y las categorías fundamentales que maneje. Todo lo cual, ha querido ser evidenciado en los capítulos II y III de este trabajo.

Por ello, podemos concluir que de una posición meramente contemplativa, de esclarecimiento de la cotidianidad que nos rodea (la filosofía como ontología), pasamos a un compromiso activo, que acompaña y fundamenta los procesos de liberación que el pueblo latinoamericano, y los demás pueblos pobres del globo, vienen adelantando y exigiendo (la filosofía como analéctica pedagógica de liberación).

---

<sup>186</sup>Ibíd.p.185. Aquí Dussel no pone la obra que está citando de Neruda y desconozco el poema, por lo cual no puedo complementar la referencia.

<sup>187</sup>Ibíd.p.186.

## CONCLUSIONES

En este apartado de conclusiones indicaré varios elementos. En primer lugar haré referencia a la realización o no del objetivo principal de este trabajo de investigación: exponer de manera aproximada la concepción de la filosofía en el pensamiento del joven Dussel. Objetivo que hace eco de la pregunta de investigación: ¿Cuál es la concepción que de la filosofía tiene el joven Dussel? Aquí, *grosso modo*, responderé las preguntas derivadas de la anterior, constituídas como medios para dilucidar una concepción de la filosofía. En segundo lugar, intentaré un movimiento que muestre lo positivo de la propuesta de Dussel y su vigencia para el contexto filosófico actual. En tercer lugar, vendrán algunas críticas a la propuesta dusseliana de una ética de la liberación latinoamericana. Es decir, se mostrarán algunas limitaciones del discurso desplegado por este filósofo argentino. Finalmente, de cara a plantear nuevos rumbos que permitan ampliar y/o profundizar en la temática hasta aquí expuesta, dejaré planteadas dos preguntas con el ánimo de no cerrar la discusión hasta aquí desarrollada y también con el objetivo de que posibles lectores de este trabajo puedan encontrar otros problemas de investigación en torno a la filosofía de Enrique Dussel.

### **La concepción de la filosofía del joven Dussel**

En la introducción de este trabajo planteé siete interrogantes, que al ser respondidos, darían como resultado un acercamiento a la concepción de la filosofía de Enrique Dussel a partir de su *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) tomos I y II, principalmente. En este sentido, siendo la anterior y extensa exposición a lo largo de tres capítulos un intento por responder dichos interrogantes, a mi modo de ver sí se cumplió con el objetivo planteado, pues siempre, para desarrollar el presente trabajo de investigación, se tuvieron en cuenta los interrogantes que menciono.

Así, cuando pregunté (I) qué es la filosofía, podemos ya indicar una doble respuesta. Por un lado, negativamente, ruptura y muerte al mundo de la cotidianidad, conversión de la manera obvia de vivir en el mundo. Positivamente, es un pasaje a la trascendencia para descubrir el fundamento último del mundo; trascendencia desde la cual se retornará sobre lo cotidiano, pero ya todo se verá de otra manera, pues el horizonte ontológico que sustenta mi cotidianidad, quedó expuesto a la mostración. En este sentido, hablamos de la filosofía como ontología. No obstante, esa tendencia fue superada y tenemos entonces, por otro lado, que la filosofía es una analéctica pedagógica de liberación. A través de su función profética (porque escucha la voz de su pueblo oprimido) podrá encaminarse hacia la liberación reclamada por él. Así, tenemos que la filosofía cumpliría un papel desenajenante de nuestra realidad; mostrará injusticias donde todos ven justicia. Se trata, en todo

caso, no de un quehacer académico, repetitivo de doctrinas y sistemas. No. Se trata de una filosofía comprometida con su realidad histórica.

(II) ¿Con quiénes discute esta filosofía? Aquí, sencillamente podemos responder que con la filosofía antigua y moderna europea que tuvieron como horizonte último de su pensar a la Totalidad. Y en el caso de la filosofía moderna, dicha posición filosófica, vino a jugar el papel de encubrimiento de la dominación ejercida por la Europa imperial, cumpliendo una nueva experiencia fáctica de la ontología de la Totalidad. También, podemos decir que se trata de una discusión con Heidegger y Levinas. El primero, crítico de la metafísica moderna. El segundo, real superador de la ontología de la Totalidad totalizada (en la que incurre finalmente Heidegger con la Totalidad del mundo) pero que en últimas no logra superar pensar desde Europa.

(III) ¿Contra qué tipo de concepción de la filosofía reacciona? Contra una filosofía meramente académica, repetitiva, erudita, que reduce la labor de la filosofía al estudio de los clásicos de la filosofía sin más, dejando de lado lo que realmente vale la pena ser pensado: la propia realidad del filósofo, en nuestro caso, del filósofo latinoamericano. También, contra las filosofías que terminan por ser ideologías encubridoras de la dominación, entre las que se cuentan gran parte de las filosofías europeas estudiadas en este trabajo, y las cultivadas entre nosotros, ello porque están fuera del tema: el pobre, el Otro, el oprimido por el dominio imperial nortatlántico.

(IV) ¿Qué propone? Hemos visto que propone primero des-truir, reinterpretar, las categorías de las filosofías nortatlánticas, para poder abrir el muro por donde sea posible pensar América latina. En este sentido, se propone como una filosofía crítica de la misma filosofía, y en realidad, como un momento nuevo en la historia de la filosofía humana, porque el rostro del pobre había, por mucho tiempo, pasado desapercibido por las filosofías existentes, y más, por la que se declaraba la crítica de las ideologías, la filosofía moderna y contemporánea europea. También, propone que la filosofía sea crítica del orden vigente y opresor, la Totalidad opresora, para lo cual deberá escuchar la voz del Otro, su interpelación, y servirle con amor-de-justicia. En todo caso, la filosofía y el filósofo deberá siempre guardar su posición crítica, estableciendo nuevas críticas cuando el orden *nuevo*, que ella ayudó a anticipar, cometa nuevamente la injusticia de negar al Otro.

(V) El sujeto de ese filosofar es principalmente el pueblo latinoamericano, el pobre, el oprimido. Y por extensión, el resto de los territorios pobres del globo: el África negra, la China, el sudeste asiático, el mundo Árabe. En este sentido, (VI) el papel de la filosofía y el filósofo, será acompañar, justificar y fundamentar el proceso de liberación que el hombre de acción y el pueblo vienen adelantando. El filósofo, en todo caso, se manifestará como el profeta de su pueblo; aquel que trae el llamado a la salvación, a la superación del estado de dominación.

Finalmente, (VII) tenemos la cuestión del método de esta filosofía. Dicho método parte de la simbólica a la *dialéctica* y de ésta a la *analéctica*. Se trata, de instararse en la Totalidad para por

medio de sus símbolos llegar al fundamento de ese mismo mundo, para luego ponerla en cuestión a partir de la figura del Otro, la Alteridad. Se trata, pues, de una filosofía que plantea la necesidad de pensar la voz histórica del pueblo oprimido. Una filosofía bárbara (porque está más allá de los muros de la Totalidad). Una filosofía con sentido liberador, crítica de la filosofía misma y de la totalidad dominadora. Conforme a todo lo dicho, creo que la aproximación a la concepción de la filosofía en el pensamiento del joven Dussel, fue un objetivo alcanzado, aunque posea sus limitaciones, claro está.

### **Lo positivo de la propuesta del joven Dussel**

En primer lugar habrá que señalar que esta filosofía ofrece una paradigma para comprender nuestra realidad que no puede extraerse del mero estudio de la clásicos de la filosofía europea y norteamericana, precisamente porque el tema de la filosofía de la liberación es el pobre, Latinoamérica oprimida que, dominada por España, luego por la Europa imperial y finalmente por Estados Unidos, ha quedado postrada en la lista de los continentes subdesarrollados, dependientes. Así, este tema de la dependencia latinoamericana, tan esencial a nuestro mundo, encuentra la oportunidad, en la filosofía de Dussel, de ser explicado con categoría filosóficas, todo con el ánimo de fundamentar una filosofía para la liberación reclamada por nuestro continente.

En este sentido, la propuesta de una filosofía con sentido liberador, una filosofía como analéctica pedagógica de liberación, al denunciar un hecho de alcance global (la expansión de la Europa moderna y en consecuencia la aniquilación de otros pueblos del mundo), puede constituirse como un discurso que irrumpe en el ámbito filosófico mundial, dada la importancia que otorga al reconocimiento de otras voces, otros discursos, negados hasta ahora, que no podrán ser sin más negados ahora desde el discurso hegemónico de la filosofía. Se trata de la reivindicación de la voz de los oprimidos que claman por justicia y no habían sido escuchados.

Otro aspecto a resaltar es que la filosofía de Dussel, enmarcada entre las teorías poscoloniales, guarda una conherencia admirable, dado que el mismo Dussel fue activista, profesor en Argentina y actualmente vive y trabaja en América latina, y no en una universidad del “centro”, norteamericana en el mejor de los casos, en donde el auge de las teorías poscoloniales es más una especia de mercancía de alto consumo, que un compromiso realmente liberador para quienes necesitan de esa liberación: los países pobres del mundo.

En efecto, pese a que maneje categorías de la filosofía europea, el reconocimiento de su labor filosófica reside en que a partir de dicha filosofía, ha podido hurtar lo necesario para alcanzar la afirmación que Latinoamérica necesita. Reacciona contra la marginalización que ha padecido nuestro continente, y los demás territorios pobres del globo. Atribuyéndose el derecho de oponerse

a una tal aniquilación y marginalización. Se trata de que reivindica los derechos más caros y se esfuerza por la felicidad de los pueblos oprimidos, dignificando, por ende, su discurso liberador.

Por último, culminar un proceso de formación precisamente con una filosofía poco cultivada entre nosotros, adquiere una importancia grandiosa. Pues, en parte la formación se complementa. No sólo quedarán en mis haberes filosóficos la filosofía de los clásicos, sino que también poseo ya el aliciente para, si es mi determinación, continuar en la búsqueda de nuevos horizontes en torno al pensamiento filosófico latinoamericano. Así, en relación con el discurso hegemónico de la filosofía en nuestro medio académico, centrado en el estudio de los clásicos europeos y norteamericanos, la figura del filósofo argentino Enrique Dussel adquiere una significación importantísima de cara a iniciar un acercamiento a otras voces y otros discursos, que son un imperativo si queremos tener en nuestras propias manos nuestro propio destino como latinoamericanos.

### **Algunos límites de la propuesta dusseliana**

En primer lugar, hay que mencionar la acusación de impronta metahistórica y /o metafísica de la filosofía de Dussel, que al constituirse en una interpretación de la teoría de la dependencia, incurrió en una explicación *metahistórica* (Castro-Gómez) y/o metafísica (Cerrutti) de la misma. Es decir, la acusación a Dussel consiste en que la relación entre naciones no es una relación metafísica, que puede ser explicada únicamente con remitirse a una lógica Totalizadora que encontró en la Europa moderna una nueva etapa para su expresión. No hay una relación metafísica de dependencia de una nación a otra, de un estado a otro. Así, lo que se denuncia es que Dussel incurrió en su *Para una ética* en un reduccionismo *metahistórico* del tema de la dependencia económica.

En un sentido similar, nos dice Cerrutti, Dussel incurre en un error al meter en el mismo saco la dependencia económica y la cultural. Pues, la primera no puede negarse en el caso de Latinoamérica, es un problema de relaciones de poder que alcanza un plano internacional. En cambio, en rigor la dependencia cultural no existe, porque en última instancia nuestro continente es parte de la cultura occidental, y querer negar eso y superarlo, sería una labor irrealizable, en tanto en cuanto, esa cultura ha ayudado a la conformación de la “identidad” latinoamericana.

Otra de las limitaciones del discurso de Dussel tiene relación con su “dogmatismo”. Pues, dirá que toda filosofía si pretende ser real deberá ser representada desde el Otro y como oposición a la voluntad de poder de la Totalidad. Y, claro está, a esta labor no puede obligarse a todo el que esté interesado en el estudio de la filosofía. El único criterio, pues, para la filosofía sería, según Dussel, la participación en la lucha con el pueblo.

También se expresa una especie de elitismo, pues, el filósofo crítico sería el único que podría poner en cuestión a la Totalidad, mientras que el pueblo no estaría en dicha capacidad,

porque para eso está el filósofo crítico, profeta del pueblo. En este mismo sentido, lo dificultoso del discurso desarrollado por Dussel, probablemente no podría estar dirigido a quien precisamente se quiere liberar: el pueblo latinoamericano. Que siendo destinatario de esta ética no va entender ese lenguaje altamente filosófico. Concluyendo, por ende, que Dussel se desprende de otros lenguajes, pero queda atrapado en el lenguaje dificultoso de la filosofía.

### **Propuesta futura**

Finalmente, de seguir el interés por el estudio de la filosofía dusseliana, posteriormente podrá indagarse por: (I) ¿El joven Dussel interpretó adecuadamente las filosofías de Levinas y Heidegger? O también: (II) ¿Mantiene Dussel en sus obras posteriores la concepción de la filosofía de su primera época? ¿Qué variaciones sufre? ¿Con quiénes discute? ¿Conserva como tema al pobre latinoamericano o lo reemplaza por otra noción?

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### De Enrique Dussel

Dussel, E. (1972) *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza. Editorial Ser y Tiempo.

----- (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Vol. I y II. Buenos Aires. Siglo XXI Argentina Editores.

----- (1973a) *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires. Fernando García Canclini.

----- (1974) *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca. Ediciones Sígueme.

----- (1977) *Filosofía ética latinoamericana*. Vol. III. De la erótica a la pedagógica. México. Editorial Edicol.

----- (1979) *Filosofía ética latinoamericana*. Vol. IV. Política Latinoamericana (Antropológica III). Bogotá. USTA.

----- (1979a) *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá. Editorial Nueva América.

----- (1980) *Filosofía ética latinoamericana*. Vol. V. Arqueológica Latinoamericana.

----- (1980a) *Filosofía de la liberación*. Bogotá. USTA.

----- (1994) *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá. Editorial Nueva América.

### Artículos

Dussel, E. (2008) *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad*. En: Tabula Rasa. Bogotá. No. 9: 153-197.

----- (2008) *Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. México. UAM. ([www.enriquedussel.org](http://www.enriquedussel.org))

## OTRAS REFERENCIAS

Hurtado, G. Álvaro (1960) *La revolución en América*. Colombia. Organización continental de los festivales del libro.

Zea, Leopoldo (1965) *El pensamiento latinoamericano (I)*. México. Editorial Pomarca.

Galeano, Eduardo (1970) *La venas abiertas de América Latina*. Argentina. Siglo XXI editores.

- González, Fernando (1970) *Los negroides. Ensayo sobre la Gran Colombia. Esos animales parecidos al hombre que habitan la Gran Colombia.* Medellín. Editorial Bedout.
- Marquínez, A. González, A y Beltrán, F. (1979) *Latinoamérica se rebela. Contestación al discurso de Hegel sobre América.* Bogotá. Editorial Nueva América.
- Amado, Jorge (1983) *Jubiabá.* Colombia. Editorial Oveja Negra.
- Carpentier, Alejo (1984) *El siglo de las luces.* Colombia. Editorial Oveja Negra.
- Hegel, G.W.F. (1984) *Escritos de juventud.* México. FCE.
- Demenchonok, Eduardo (1992) *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias.* Bogotá. Editorial el Búho.
- Guadarrama, Pablo (1993) *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina.* Bogotá. Editorial el Búho.
- Marquínez, A. Germán. (1993) *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá. Editorial el Búho
- Kant, Immanuel (2004) *Crítica de la razón pura.* España. Alfaguara.
- Castro-Gómez, Santiago (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños.* Colombia. Editorial Universidad del Cauca.
- Hopenhayn, Martín (2005) *América Latina desigual y descentrada.* Bogotá. Grupo editorial Norma.
- Cerruti, Horacio. (2006) *Filosofía de la liberación latinoamericana.* México. FCE.
- Ocampo.G José. Compilador (2007) *Historia económica de Colombia.* Bogotá. Planeta.
- Cárdenas. M, Humberto (2007) *El amor a la humanidad de los hombres de rapiña.* Bogotá. Editorial el Búho.