

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen VIII  
Enero-Diciembre 1992  
Números 13-14

## AMERICA VARIACIONES DE FUTURO (I)

### ESTUDIOS

#### I. POLITICA. DERECHO. LITERATURA

E. Warleta Fernández

*Iberoamérica: Construir un futuro común* ..... 1

C. Gutiérrez Espada

*Algunas consideraciones sobre las relaciones entre España e  
Hispanoamérica en el ámbito de la cooperación internacional* ..... 29

G. Landrove Díaz

*Latinoamérica y los crímenes de los poderosos.  
El otro quinto centenario* ..... 45

A. Martínez Blanco

*Las relaciones Iglesia-Estado en Cuba* ..... 65

V. Polo García

*Dos literaturas y una lengua. Ideas para el futuro* ..... 103

V. Cervera Salinas

*Sor Juana Inés de la Cruz, «musa» del relativismo* ..... 121

#### II. HISTORIA

E. Hoornaert

*Sobre la metodología del proyecto de Historia de la Iglesia  
en América Latina* ..... 143

F. Martín Hernández

*Diferentes lecturas de la evangelización americana* ..... 159

*sigue*

## LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA "MAS ALLA" DE LA FILOSOFIA EUROPEA

M. MORENO VILLA

La filosofía latinoamericana "de la liberación", junto con la "Teología de la liberación" y la creación actual en el campo de la literatura en ese subcontinente son la expresión cultural más original y fecunda que América Latina ha ofrecido en los dos últimos decenios en particular y prácticamente en toda su historia en general, en relación a la racionalidad. Tampoco podemos olvidar las aportaciones novedosas de la llamada "teoría de la dependencia", que tiene su origen fundamentalmente en la sociología brasileña, aunque hoy, tras casi treinta años después de sus primeras formulaciones está siendo revisada en algunas tesis básicas incluso por sus mismos fundadores<sup>1</sup>.

La filosofía de la liberación (F.L.) no ha conseguido un "éxito" similar al de su coetánea la literatura donde varios de sus autores han alcanzado renombre internacional, contándose entre ellos varios Premios Nobel. Tampoco ha logrado la F.L. el relieve internacional conseguido por la *Teología de la Liberación* (a pesar de que entre ésta y la F.L. hay estrechas

---

<sup>1</sup> Desde nuestro punto de vista algunos elementos de esta teoría mantienen hoy su consistencia, aunque ha sido objeto de un arduo debate ideológico y social. Incluso F.H. Cardoso, uno de sus primeros sistematizadores se refería recientemente a una "revisión" de esta teoría: cf., "A dependencia revisitada", en *As ideias a seu lugar*, Petrópolis, 1980, en concreto las págs. 57-87. Habría que diferenciar, no obstante, entre el *hecho* de la dependencia y la *interpretación* que tal hecho ha recibido de esta formulación. Que exista dependencia es incuestionable; es pura evidencia. La interpretación es muy discutible.

conexiones y bastantes autores comunes a ambas disciplinas) que ha suscitado en los últimos años no poca polémica intra e incluso extraeclesial.

La F.L. tampoco ha logrado ninguna obra de un impacto semejante a los que ha ofrecido la literatura e incluso la teología, pero ha ido haciéndose un lugar dentro del actual pensamiento filosófico, fundamentalmente en América Latina, Norteamérica y Europa. A pesar de ello su influjo en nuestras universidades es mínimo, pues tanto en Europa como en Norteamérica se vive, filosóficamente, en un nivel de "autofagia" filosófica, en términos generales. Tenemos la impresión de que sólo —o principalmente— consumimos lo que producimos en los países del "centro". Una muestra de este centralismo filosófico lo podemos encontrar en la dificultad que existe para conseguir una fluida comunicación bibliográfica de los países latinoamericanos hacia Europa<sup>2</sup>. Por esto algunos de los más brillantes pensadores latinoamericanos son, literalmente, "inéditos" en Europa o Norteamérica, aunque hayan publicado en sus países bastantes títulos.

Nos proponemos a continuación reflexionar sobre la F.L., sin pretensiones de realizar una síntesis global completa, sino procurando mostrar el hilo conductor filosófico que está en el origen *próximo* de esta fecunda y original corriente de pensamiento. Esto es, seguiremos el rastro de la filosofía europea y latinoamericana inmediatamente anterior al surgimiento de la F.L. Y lo realizaremos siguiendo la exposición que de ésta realiza el que consideramos su máximo representante: Enrique Dussel.

En opinión de Alain Guy, el ilustre historiador francés del pensamiento hispano-americano, la filosofía de la liberación latinoamericana "será el legado más original del continente latino-americano al siglo XX"<sup>3</sup>, quien hace referencia expresamente a la filosofía de Dussel. En efecto, su obra es "lo más representativo en filosofía de la liberación"<sup>4</sup> y constituye la más original aportación del pensamiento filosófico latinoamericano de nuestro siglo<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> De ello se quejan incluso los mismos autores latinoamericanos, como el ecuatoriano H. Cerutti que se lamenta de la "deficiente difusión de los materiales, tan propia de la vida intelectual latinoamericana": *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, p. 311.

<sup>3</sup> GUY, A. "Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana", en E. Forment, (ed), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, P.P.U. Barcelona, 1987, p. 38.

<sup>4</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *La filosofía de la liberación en América latina*, en: E. Forment (ed), op. cit., p. 144.

<sup>5</sup> Enrique D. Dussel es argentino, de Mendoza, nació el 24 de diciembre de 1934. Es un católico laico, casado y padre de dos hijos. Licenciado en Filosofía en la Universidad de Cuyo

Para ello buscaremos los antecedentes filosóficos inmediatos que posibilitaron el surgimiento de esta fecunda corriente de pensamiento que Enrique Dussel encabeza, estableciendo una crítica, desde la realidad latinoamericana, a la filosofía europea más importante de los últimos decenios, que son la referencia a favor de la cual o contra la cual, según qué autores, se sitúa la F.L. Antes de adentrarnos a comparar la F.L. con la filosofía occidental hemos de examinar brevemente el contexto filosófico de Argentina, cuna de la F.L.

## I. LA FILOSOFIA EN ARGENTINA: LOS ORIGENES DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

En el "Primer coloquio Nacional de Filosofía" celebrado en Morelia (Michoacán, México) entre el 4 y el 9 de agosto de 1975, presentó E. Dussel una ponencia donde pretendía realizar una breve síntesis de las tesis básicas de la Filosofía de la Liberación, corriente de pensamiento que surgió a principios del decenio de 1970, donde critica con dureza la filosofía realizada en Argentina anterior a él mismo<sup>6</sup>.

En esta conferencia Dussel distingue tres períodos en la historia de la filosofía argentina:

El "momento óntico", el "momento ontológico" y el "momento metafísico", donde él se autoincluye. Veámoslo con más detenimiento.

### 1. El estadio "óntico" de la filosofía argentina

Tiene su localización geográfica alrededor de los puertos marítimos del Atlántico (Buenos Aires, Rosario). El anarquismo y el positivismo tienen su lugar propicio de acogida entre la burguesía portuaria "anticonservadora y antitradicionalista", señala Dussel. Mas sabemos que el positivismo no puede evitar estar atado a los entes manipulables, a las "cosas industrializables" (FLA, p. 218). ALEJANDRO KORN (1860-1936), médico y

---

en Mendoza, se doctoró en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Es doctor en Historia por la Sorbona de París y Licenciado en Teología por el Instituto Católico de París.

<sup>6</sup> DUSSEL, E., "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, (Buenos Aires), tomo I, n.º 2 (1975), pp. 217-222; publicado asimismo en el volumen colectivo *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62; y también en la revista *Tareas* (Panamá), n. 33 (1975), pp. 47-53; citaremos dentro del texto como FLA.

filósofo, es incluido en este "momento". Emprende una reacción ante el positivismo dogmático, influido por las filosofías de Kant y Dilthey. Korn es un gran defensor de la libertad humana, indisolublemente unida a la libertad ética, económica, social. Afirma la libertad integral indómita del ser humano, la libertad conquistada por uno mismo. La vida es la lucha por la libertad. Korn ni apoya ni niega la posibilidad de la metafísica; la función de la metafísica es simplemente crearnos un consuelo para vivir. Por su parte CORIOLANO ALBERINI (1886-1960), feroz adversario del positivismo argentino, introdujo en su país las obras de algunos pensadores europeos, de diferentes tendencias, caracterizados por un pensamiento antipositivista (Bergson, Croce, Gentile, etc.). Alberini trabajó en difundir el pensamiento argentino por Europa y Estados Unidos, pero Dussel negará que exista un original "pensamiento argentino" en este "momento"; lo que existe, según él, es un pensamiento del "centro", de Europa principalmente, repensado o imitado en sus conceptos, temas, metodología e incluso ontología, en la periferia argentina. Estamos, por consiguiente, en una filosofía realizada en la "periferia" pero que es, en opinión de Dussel, "dependiente" de la filosofía del "centro".

Sobre estos dos filósofos descuello el español FRANCISCO ROMERO (1891-1962) que, nacido en Sevilla, pronto fue trasladado a vivir a Argentina. Profesor de universidad desde 1930 (Buenos Aires y La Plata) fue depuesto de su cátedra con el surgimiento de Perón y su movimiento político en 1945. Posteriormente fue repuesto en la misma por el gobierno militar desde 1955. Romero era, además de filósofo, militar de profesión. Estaba próximo al magisterio de Korn y es influido particularmente por J. Ortega y Gasset, W. Dilthey, Max Scheler y N. Hartmann. Es el mayor oponente al dogmatismo positivista argentino frente al cual acentúa la problematicidad del quehacer filosófico (de patente influjo orteguiano), ante la precipitación dogmático-filosófica de los positivistas. Desarrolla Romero un análisis de la "intencionalidad" cognoscitiva como peculiar característica del ser humano, partiendo desde posiciones próximas al kantismo y a Max Scheler. En opinión de Dussel, Romero "no logra superar el nivel óptico moderno de la subjetividad europea"; muestra la relación –básica para Dussel– entre la filosofía y la praxis social, y señala que este análisis de Romero "responde (...), sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas" (FLA, p. 218). Este momento óptico, que abarca desde fines del siglo XIX hasta la caída del gobierno militar (que tuvo lugar en 1973, con el regreso de Perón a la escena política argentina tras un largo exilio), "no puede realizar una crítica al sistema como totalidad, ya que sólo se enfrenta con entes, con cosas, objetos, que trabaja con mayor o menor acierto pero, al fin, queda apresado en el mero nivel óptico. Es una fi-

losófia cada vez más universitaria, europea, pero que no logra interpretar la realidad concreta. La crítica filosófica a esta posición la han efectuado adecuadamente Hegel y Heidegger en Europa. En Argentina realizará esta crítica otra generación filosófica" (FLA, p. 218). Con ello nos situamos en el siguiente estadio evolutivo.

## 2. El momento "ontológico" de la "prefilosofía" de la liberación

Siguiendo la exposición que Dussel realiza, llegamos a esta "generación" que tuvo su adecuada expresión pública en el *II Congreso Nacional de Filosofía* que se celebró en Mendoza en 1949. Dos figuras sobresalen en este "momento": Carlos Astrada y Nimio de Anquín, poseedores ambos de una excelente formación filosófica de influjo alemán. ASTRADA (1890-1970) muere cuando comienza la F.L. con sus primeros escarceos. Estudió con Scheler, Husserl y Heidegger, tras haber pasado por la Escuela de Marburgo bajo el magisterio de E. Cassirer. Astrada reflexionó sobre el "riesgo" que supone la existencia humana, alrededor del concepto, capital en él, de "juego" comprendido como "juego existencial", pues el hombre "se la juega" (su vida) en su existir histórico, comprendido como "praxis" histórico-social. Bajo la influencia de Heidegger se interesa el pensador de Mendoza por la constitución esencialmente histórica de la existencia del *Dasein*, aspecto que Heidegger descuidó ciertamente al centrarse de modo particular, en su reflexión, en la descripción de los caracteres esenciales, ontológicos, de la existencia<sup>7</sup> del hombre. Desde la polémica de Astrada contra el positivismo lógico, partiendo como supuesto de la ontología heideggeriana, desembocó en posiciones marxistas, intentado una síntesis entre Hegel y Heidegger. También acentúa Astrada el valor de la libertad humana, existencial histórica, no sólo desde un aspecto individual, sino resaltando el correlato social preciso, donde la libertad del individuo se juega su existencia.

NIMIO DE ANQUIN, por su parte, tiene un claro influjo del neokantismo cassireniano. Reflexiona desde el *esse* de la escolástica (más que desde el *Sein* de Astrada), y desde aquél realiza una crítica del ente, de los objetos, en los que se detuvieron Korn o Romero. Dussel, en referencia a la evolución en el pensamiento de Nimio de Anquín, manifiesta que

---

<sup>7</sup> Esto significa, permítasenos la expresión, que Heidegger es un "existencialista" que reflexiona sobre la "esencia", descrita como "existir", de la "existencia" del existente, más que sobre la concreta e histórica existencia vital del existente. Por ello olvida algunas notas concretas de la existencia del ser humano.

"desde la adhesión tomista tradicionalista de extrema derecha (...) pasará después a vitalizar grupos armados de extrema izquierda"<sup>8</sup>.

En este tiempo la crítica óptica no supera, desde la ontología, el nivel de abstracción. En opinión de Dussel, todavía no se ha realizado un "análisis categorial satisfactorio de lo nacional o popular" (FLA, p. 219). Según nuestro autor no existe, en el pensamiento de Nimio de Anquín, propiamente, desde el punto de vista del quehacer filosófico, Latinoamérica: "'El ser es, el no ser no es, todo lo demás es tautológico', nos decía hace poco el filósofo cordobés" (FEL, p. 219). Pero como el "ser", para Dussel, es el ser tal como ha sido pensado por los europeos (como más adelante examinaremos con detalle), instalados en la Totalidad, desde la que juzgan todo el ámbito del ser y los entes, Latinoamérica es "ser" en relación a Europa, a la ontología europea, es, pues, ser-relativo; en realidad es un "ente", en relación al "ser" europeo. Europa es el "ser" pleno, Latinoamérica es ser adjetivo. La cuestión desde la que parte Dussel, es, contrariamente, su propia realidad latinoamericana. Pero para que Latinoamérica 'sea', es

---

<sup>8</sup> DUSSEL, E. FLA, p. 219. Acerca de este juicio dusseriano, H. Cerutti arremete con dureza contra nuestro pensador afirmando que "esto significaba, lisa y llanamente, un pedido de muerte (contra Nimio de Anquín) en un momento como el que Dussel escribió de auge y total impunidad, para la tristemente célebre 'Triple A' auspiciada por sectores del peronismo gobernante": H. Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E., México, 1983, p. 28 (tesis doctoral en filosofía, original de 1977). Cerca de estos sectores peronistas sitúa Cerutti, sin más matizaciones, a Dussel. Esto sí que nos parece "terrorismo intelectual" (del que el ecuatoriano acusa al argentino) y que denota, o bien una lamentable desinformación en su tesis doctoral, o bien una clara repulsión personal hacia Dussel. En nuestra opinión se dan las dos cosas en la tesis panfletaria de Cerutti. Entre sus numerosos silencios y "olvidos", conscientes o inconscientes, se dan dos: 1) Dussel jamás pudo alcanzar una cátedra en su país, ni con el peronismo ni después de él, donde las diferentes presiones gubernamentales le vetaron, sin considerar el evidente prestigio intelectual del que goza en toda Latinoamérica. Y ello a pesar de ser algo así como el ideólogo del régimen peronista, según Cerutti. 2) Cerutti silencia en todo su libro el hecho más trágico de la vida de Dussel (y han habido bastantes más): la noche del 2 de octubre de 1973 la *extrema derecha* argentina infirió un atentado terrorista contra él, poniendo una bomba en su casa, del que tanto su familia como él mismo tuvieron la fortuna de salir indemnes, aunque destruyó parte de su hogar, toda su biblioteca y su despacho, y que obligó a Dussel y a su familia a partir al exilio. En realidad es difícil comprender el "pensamiento" de Cerutti si olvidamos su fortísima animadversión, personal e ideológica, contra Dussel, desde posiciones de extrema izquierda althusseriana. En mayo de 1975 Dussel abandonó definitivamente Argentina, bajo continuas amenazas "telefónicas y por otros medios de que sería asesinado": Dussel, E. *Filosofía ética de la Liberación*, La Aurora, Buenos Aires, (3) 1987, vol. I, p. 9. Dussel finalmente fue expulsado de la Universidad de Cuyo (Mendoza). Estas fuertes tensiones, más allá incluso del mero nivel filosófico nos dan cumplida referencia del ambiente en donde la F.L. tuvo su inicio y donde todavía hoy se desarrolla.

preciso que se desligue, que se "libere" del pensar ontológico que Europa ha asumido desde la subjetividad de la modernidad postcartesiana. Para ello, si en un primer momento influye en Dussel la ontología heideggeriana, posteriormente se servirá el pensador argentino del análisis que realizará Emmanuel Levinas, con clara intención de superar tanto a Husserl como a Heidegger. Ahora la cuestión es: "¿Hay un ámbito *más allá* del ser? ¿Es posible superar la ontología?" (FLA, p. 219). Desde aquí comienza el siguiente "momento" en la filosofía argentina, el más original, propio, que alcanza su plenitud de calidad filosófica en la pluma del pensador de Mendoza.

### **3. El momento meta-físico: Filosofía de la liberación como filosofía de la exterioridad ontológica**

Dussel recurre para explicar este nuevo estadio de la filosofía argentina al concepto de "generación", en el sentido de talante filosófico-práctico, de "toma de conciencia" por parte de algunos jóvenes profesores universitarios argentinos, de la importancia y urgencia de reinterpretar la realidad argentino-latinoamericana, intentando superar la "dependencia" filosófica del "centro" que se ha mostrado incapaz de interpretar, y correlativamente transformar, su propia realidad concreta. El filósofo europeo que más influye en Dussel (y en otros muchos filósofos de esta "generación") es Martin Heidegger.

Es ahora cuando, vistos los inmediatos antecedentes filosóficos argentinos, nos adentramos en la reflexión que Dussel realizará intentando "superar" e ir "más allá" esta filosofía argentino-latinoamericana, que, según él, se ha limitado a repetir, en un contexto extraño, los problemas filosóficos planteados en Europa.

#### *3.1. Heidegger y la "destrucción" de la metafísica occidental*

Como es conocido Heidegger se aplica en *Sein und Zeit* a la construcción de una nueva filosofía, concebida como una ontología universal fenomenológica, a partir del análisis del *Dasein*. De esta forma la filosofía deviene, con un cierto reduccionismo (aunque sea de vuelta a la fuente más originaria de la realidad, al estrato último de ésta), ontología. Pero Heidegger tiene bien claro que, desde su perspectiva, la filosofía anterior a él, fundamentalmente la alemana desde la modernidad, ha caído en un "olvido del ser". El alemán se propone, de una forma ciertamente original, propia, desarrollar una *ontología fundamental*, enlazando con la antigua

metafísica del ser, por la que ya el jovencísimo bachiller Heidegger se siente fuertemente atraído leyendo la obra de Brentano *De la múltiple significación del ente en Aristóteles*. El influjo del padre de Nicómaco es patente en la obra heideggeriana, siendo además influido, en menor medida, por la Escolástica (aunque se ha señalado acertadamente que Heidegger no es un buen conocedor de ésta, exceptuando unos contados autores, como Escoto). Pues bien, el camino para acceder a esta ontología fundamental a la que algunos reducen su obra<sup>9</sup> es la fenomenología. El método fenomenológico es capaz de descubrir, por puro análisis descriptivo, no racionalista, las estructuras sensibles tal como son captadas por la conciencia. Pero en su método fenomenológico propio, se separa de Husserl, su maestro, pues en Heidegger la conciencia trascendental egológica y el mismo "cogito" cartesiano son sustituidos por el "ser" del existente humano, el *Dasein*, como el lugar único y privilegiado para la adecuada comprensión del ser, ya que es desde el "comprender" (*Verstehen*), entendido como un estar ante la cosa para poder dominarla, desde donde se puede acceder a la estructura más profunda del ser.

Heidegger sigue su propio camino en la fenomenología, separándose de Husserl en la diferente interpretación de la conciencia pura como el lugar adecuado para acceder, fenomenológicamente, hasta el ser mismo, e incluso ante las cosas (entes) mismas. Según Heidegger la fenomenología, tal como Husserl la practica ha sido infiel a su mismo método, pues no es capaz de llegar a "las cosas mismas" (que es el lema básico del método fenomenológico husserliano), no pudiendo salir el fundador de dicho método de la subjetividad casi idealista de la egología trascendental. Por ello, si la tarea de la fenomenología consiste en una adecuada descripción de la intencionalidad del sujeto cognoscente, en opinión de Heidegger, "cabe afirmar que con la idea de la conciencia pura como ser absoluto falla justamente en la comprensión del ser de la intencionalidad, del ser mismo de la conciencia"<sup>10</sup>. El matemático y filósofo deja cabos sueltos. Por eso Husserl partiendo del análisis de sus propios contenidos de conciencia

<sup>9</sup> "Desde el comienzo hasta el final de su carrera filosófica el esfuerzo de Heidegger está dirigido a pensar un único problema: el problema del significado de 'ser', de la unidad o diversidad de sus sentidos. Los escritos (...) de Heidegger son un testimonio asombroso de la constancia y dedicación de que es capaz un pensamiento absolutamente entregado a su tema. Por ello, pese a los discutidos cambios en su filosofía, la obra de Heidegger está presidida por una perfecta unidad temática, mantenida a lo largo de más de 60 años de actividad intelectual", nos dice R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 31, quien cita a Heidegger cuando manifiesta que "el ser es el auténtico tema de la filosofía": *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1972ss., vol. 24, p. 15.

<sup>10</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, R., op. cit., p. 50.

(*noema*) para intentar acceder a la realidad de las esencias de las cosas mismas, el "ser" más fundamental de las cosas, ha olvidado analizar al "ser" propio, previo, de la propia conciencia, realizando de esta forma, en opinión de Heidegger, un salto ilegítimo. Lo que "salta" es el ser de la propia conciencia egológica. Por esto, para Heidegger su maestro no ha ido propiamente mucho más allá de donde llegó Descartes. Husserl está enclaustrado en su egología idealista.

Teóricamente, en el método husserliano la realidad mundana no es negada sino que pretende ser recuperada, aunque en una perspectiva trascendental, y ello de tal forma que "el sujeto no crea al mundo", sino que más bien lo hace "existir como fenómeno"<sup>11</sup>. Esto significa que sólo en referencia a nuestra propia subjetividad tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas. En el mejor de los casos nos encontramos ante un idealismo trascendental "relativo" (no absoluto) en tanto que lo que el "ego" hace es posibilitar la manifestación del objeto intencional tal como éste aparece (fenómeno) en sí mismo en tanto que percibido *por mí y en mí*. Y este "en mí" es lo fundamental, siendo este "en mí" la intencionalidad irrebalsable del 'ego trascendental': 'Lo mismo'. "El Otro' como 'otro ego trascendental' es ilusorio, irreal, hipotético"<sup>12</sup>. La crítica dusseliana a esto será durísima. Y es que el ego trascendental husserliano tiene como punto de partida su propia autocerteza y, desde sí mismo, constituye el "sentido" a todo, incluso al "otro" hombre, distinto del ego cognoscente, de tal forma que "ese yo-tú (=nosotros) queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente"<sup>13</sup>. Dussel manifiesta en otro lugar que es preciso ir más lejos, más allá, de donde ha llegado Husserl con su método fenomenológico: "Heidegger nos dice en *Mi camino por la fenomenología* que la fenomenología ha quedado como un dato histórico que estudiará la historia de la filosofía como una de sus corrientes; más allá de la fenomenología está la cuestión hermenéutica fundamental. Esa hermenéutica tenemos que descubrirla. Hay que volcarla sobre la cotidianidad, y sobre la cotidianidad latinoamericana y argentina. Con un método hermenéutico adecuado tenemos que llegar a la descripción de aquello que signifique nuestra cotidianidad, la comprensión del ser y de las cosas de nuestro 'mundo', en América Latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa"<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> SAYÉS, J.A. *Principios filosóficos del cristianismo*, EDICEP, Valencia, 1990, p. 38; Cf. Alvarez Munárriz, L., *Antropología teórica*, P.P.U./D.M., Murcia 1990, donde manifiesta que "toda la filosofía de Husserl se resuelve (...) en una egología": p. 106.

<sup>12</sup> DUSSEL, E., *Filosofía Ética de la Liberación*, op. cit., I, p. 117, en adelante citaremos como FLE.

<sup>13</sup> DUSSEL, E., FLE, p. 116.

<sup>14</sup> DUSSEL, E., "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en: *Stromata*, n. XXVI (1970), p. 328.

El análisis fenomenológico heideggeriano se dirige a comprender el "ser" de la existencia humana así como el ser de los entes en *relación al Dasein* y todo lo que a éste se hace presente. Su aplicación del método fenomenológico se convierte así en una hermenéutica aplicada al *Dasein* para que éste pueda acceder a interpretar (auto-comprensión) su propia estructura fundamental. La filosofía es, entonces, una ontología fenomenológica con intención de universalidad, que arranca del análisis existencial del *Dasein*. Y es que el *Dasein* humano se comprende en su ser, al ser "el ahí del ser" (*Da-sein*), que es el lugar óntico que actúa como condición de posibilidad para la de-velación del ser y su mostración. De esta forma "*la comprensión del ser es ella misma una 'determinación de ser' del 'ser ahí'*". Lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste es ontológico"<sup>15</sup>.

De esta forma las cosas "son", sin más, son cosas, "entes" (*Seienden* dice Heidegger) y el existente humano es el único ser privilegiado que puede acercarse a comprender el Ser mismo de todas las cosas y de sí propio. Pero ahora nos interrogamos sobre si es aceptable semejante interpretación de la realidad. Esto es, si en verdad supera Heidegger las aporías que encontraba en Husserl. Por nuestra parte hemos de señalar que parece que Heidegger concibe al ser como una suerte de lógos, como el fontanar de la posibilidad de todo "sentido". Su "verdad" (*alétheia*, como de-velamiento, o corrimiento del velo que impide ver el "sentido") no es sino la cara de este lógos, y, al fin, idealismo camuflado, pues es la antítesis de Hegel, de su idealismo. Pero, como se cuestiona Pedro Cerezo Galán, ¿qué es el reverso de un idealismo, dialécticamente, sino otro idealismo?<sup>16</sup>.

Con razón escribe Chiodi que "Heidegger considera el idealismo absoluto de Schelling y Hegel como una forma de metafísica en cuanto reduce el ser a voluntad y precisamente a voluntad de saber, pero, en sustancia, su pensamiento actual no es otra cosa que una reforma interna del hegelismo"<sup>17</sup>. Y justo aquí arranca la radical crítica que Dussel hace a Heidegger<sup>18</sup>. Este intento de "superación" de la ontología heideggeriana

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *El Ser y el tiempo*, F.C.E., México, (2) 1980, p. 22, trad. de José Gaos; la cursiva es del original.

<sup>16</sup> Cf. *Arte, verdad y ser de Heidegger. La estética en el sistema de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, pp. 254-262.

<sup>17</sup> Así se expresa en: *L'ultimo Heidegger*, Ed. Taylor, Torino, 1952, p. 32, y es concluyente al afirmar que "podemos entonces decir que si el pensamiento de Hegel es la historia elevada al orden necesario el de Heidegger es el orden necesario elevado a la historia" (Ibid, p. 67).

<sup>18</sup> Para ello, cf. fundamentalmente FEL, I, cap. III, pp. 98ss. y en *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 267 (en adelante citaremos como M.F.L.). Manifiesta Dussel que Heidegger no ha superado en realidad la unidad entre el pensar

lo realizará Dussel siguiendo de cerca las categorías interpretativas que la reflexión de Emmanuel Levinas le proporcionará: la "meta-física" de la alteridad, que es, en nuestra opinión, lo más original de la F.L., superando en su calidad cualquier otra filosofía latinoamericana anterior.

### 3.2. Emmanuel Levinas y la superación de la ontología heideggeriana

Cuando Levinas descubrió el método fenomenológico, éste se basaba casi por completo en la concepción husserliana de "intencionalidad", que hemos visto antes, y que Heidegger se propone superar sin conseguirlo por completo. Para Husserl la conciencia "tiene como propio no ser, en principio, conciencia de sí, sino más bien conciencia de algo distinto de sí. La conciencia no deja de deshacerse de su solipsismo, de arrancarse a la identidad (lo "mismo" al que se refieren tanto Levinas como Dussel, en sentidos no siempre unívocos) de sí, de extasiarse hacia el mundo"<sup>19</sup>.

Demuestra, entonces, Levinas que el sujeto sólo descubre el mundo cuando se pone, en él a sí propio, a la intemperie, y reprocha a Husserl que la conciencia intencional no se dirija más que a objetos. Tiempo atrás ya Max Scheler y el mismo Heidegger realizaron una crítica semejante al fundador del método fenomenológico: "¿Es preciso restringir el éxtasis de la intencionalidad al uso teórico del mundo, o se puede desplegar también

---

y el ser. Ya Parménides dijo que 'lo mismo es *noein* que ser', de modo que se muestra cómo *noein* y ser se avanzan como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito: 'lo mismo', 'Lo mismo', y ahí se sitúa la cuestión heideggeriana. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde 'lo mismo'. No se logró nunca descubrir la realidad ni poner el nombre adecuado de ese ámbito, de modo que todas sus reflexiones van cayendo en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión (véase lo dicho en la obra citada FEL I, cap. III, § 13). ¿Por qué? Esto es ya una interpretación personal –nos dice Dussel–. En Heidegger hay todavía una experiencia de la totalidad como irrebasable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo, se queda atrapado en ella (por esto Dussel propone una "liberación" no sólo de la dependencia social, económica, cultural y política, sino una verdadera "superación" de la filosofía europea, incluso se refiere en varias ocasiones a la "opresión" del ser tematizado en Europa, en el "centro"). "Lo que les propongo –ahora prosigue– es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *tò áuto*, 'lo mismo', y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la ontología. Porque poder solamente *decir* esto es ya haber dejado atrás una época. Empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda". Este texto es de gran importancia, como más adelante tendremos oportunidad de mostrar.

<sup>19</sup> MARION, J.L., "Prólogo", en: González R. Arnáiz, G., *E. Levinas: Humanismo y ética*, Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 13. Téngase en cuenta la breve pero luminosa reflexión de este autor para lo que decimos inmediatamente a continuación).

en él la intención del deseo, de los valores, del uso, de la práctica?"<sup>20</sup>.

Dussel considera al respecto que la escuela fenomenológica, que reflexiona sobre la axiología de los valores objetivos por parte de Max Scheler, que pretende evitar el psicologismo del siglo XIX "no dejará por ello de dar primacía a la subjetividad. En Husserl la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad. La intención en cuanto 'conciencia de' constituye el correlato de *tesis-noema*. La intención estimativa no constituye el objeto; pero en cambio da el ser al sentido del objeto, el *cómo* el objeto es accedido por el sujeto intencional. El valor, el ámbito ontológico de los valores, tiene su último fundamento en la subjetividad intencional o trascendental pura. La ética, tanto como axiología como praxis pura (es decir actividad realizadora de lo dado en el ámbito axiológico) es doctrina del arte para Husserl"<sup>21</sup>.

El "yo" no es para Levinas el que constituye desde su objetividad originaria, el mundo y sus objetos, pues esto es subjetivismo inaceptable que se extiende desde el *ego cogito* cartesiano hasta los idealismos de Schelling, Fichte y Hegel y que no sólo *pone* el objeto, sino que constituye al otro, al hombre, intencionalmente, como otro *objeto* más. Incluso Heidegger, que pretende realizar una destrucción de la metafísica idealista, habiendo advertido su error, no parece superar acertadamente este peligro cosificante del otro-de-mí. Incluso en su concepción del otro como "mit-sein" (ser-con-migo) en el mundo la primacía del yo es incuestionable. Además, ¿qué rostro tiene el *Dasein*? ¿Es sexuado? ¿Cuáles son sus limitaciones o dependencias culturales, políticas, económicas...? La ontología del *Dasein* se abre al mundo, y mundo en abstracto, pero no al Otro, considerado como radicalmente Otro de mí y de mi propia tematización del mundo. Como mucho se dirá que yo co-existo con otros *Dasein*, que son "conmigo" (*mit-sein*) en el mundo. Es por tanto preciso "des-universalizar", "des-abstractizar" al *Dasein*.

Levinas va a referir que la actitud y actividad primaria, no sólo filosófica, sino esencialmente humana, es abrir el propio ego, "extasiarse", en el Otro, en el rostro del otro<sup>22</sup>. Por ello el papel preponderante de la ética. La

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>21</sup> FEL, I, p. 36.

<sup>22</sup> Sobre este tema del "rostro" véase la tesis doctoral de P. Sudar, *El rostro del pobre. "Inversión del ser" y revelación del "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*, Münster, 1978, aunque en nuestra opinión no ha comprendido adecuadamente el pensamiento de Dussel. Este en repetidas ocasiones se refiere al rostro del otro, siguiendo, todavía, a Levinas. Pero nuestro pensador da un paso más (con el mismo "derecho" que Levinas lo da sobre Heidegger). El rostro es "lo visto" activamente por mí, donde el acto de ver está unido a mi decisión subjetiva. En

superación de la ontología debe hacerse desde el nivel moral, al descubrir las evidentes limitaciones del discurso ontológico occidental.

Para Heidegger el otro está sometido al mundo en su inmanencia, en cambio Levinas descubre la consistencia del "otro" del ámbito del mundo, del horizonte comprensivo mundano, refiriéndose a la trascendencia del "otro-de-mí", en un movimiento *ético* y no ya "meramente" ontológico. Por ello la ética es la filosofía primera; es, estrictamente, no ya una ontología, sino una "meta-física", pues el otro está "más allá del ser", es una "meta-ontología", donde el otro se sitúa más allá de mi comprensión del ser, del mundo, y de mí mismo, de mi propio horizonte de comprensión. ¿Qué significa esto? Significa, por lo pronto, que al otro no lo pongo yo, ni es una cosa objetual mundana. La categoría de "encuentro" es aquí capital<sup>23</sup>.

El otro me es "accesible" en su otredad porque su rostro y su voz me lo "re-velan", el rostro es epifánico. Esto es el ámbito de la posibilidad del conocimiento del otro. Para Husserl, aunque no lo pretenda, el hombre

---

cambio "oír" al otro es un acto en el que yo no tengo la primacía, sino que lo primero es la voz que el otro tiene a bien "revelarme" y lo segundo mi "oírlo". Es un ir mucho más allá de la ontología de la totalidad de lo mismo, e incluso ir más allá del propio Levinas. Así dice en referencia a la filosofía de Heidegger: "El Otro que llama no puede ser sino un 'ante-los-ojos' objetual, Heidegger no ha descubierto la posibilidad de un 'Otro' trans-versal al horizonte ontológico"; FEL, II, p. 213, nota 175. Y añade, ahora refiriéndose a la "conciencia moral" que es un "abrirse a un oír una voz que se encuentra más allá del 'sí-mismo' como auténtico poder-ser". Es interesante señalar, en el contexto filosófico en que nos estamos moviendo, cómo concibe Zwi Werblowsky la conciencia moral: "No es la voz *del* interior, sino más bien la voz *al* interior (...) La verdad no viene *del* corazón, sino que penetra *en* el corazón (...) No podemos paliar la diferencia entre el hombre bíblico-judío y el hombre moderno (postcartesiano) convencido de la dignidad moral de la conciencia autónoma" en: "La conciencia moral desde el punto de vista judío", en: Werblowsky, Z., *La conciencia moral*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 133. Insistimos referir en este texto un paradigma de lo que intentamos señalar. Dussel explica que "exactamente, 'oír la voz del otro' es tener conciencia ética" y la voz, más allá de la visión y previa a ella clama: "¡Ayúdame!", "¡Tengo hambre!": *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid 1987, p. 49. Permítasenos una última observación. Hemos de reparar que la visión humana se limita, en cada acto visionario, a un ángulo de 45 grados, mientras que el oído tiene una mayor "gradación". Aunque también es cierto que la vista alcanza más lejos de lo que llega, normalmente, el oído. Sacar conclusiones "metafísicas" sobre estos datos no sería antropológicamente in-pertinente y en otros trabajos esperamos tener oportunidad de reflexionar sobre ello.

<sup>23</sup> Véase sobre esta categoría la magnífica descripción que realiza Pedro Laín Entralgo en su investigación sobre el "otro" en *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp. 365-456. Es un libro original de 1961, el mismo año en que Levinas publica *Totalidad e Infinito*. Laín Entralgo está muy influido, entre otros autores, por Zubiri, de quien Dussel fue discípulo en España cuando estudiaba filosofía.

no es sino el *yo* que constituye los objetos (y entonces su *egología* no supera el idealismo de la modernidad europea postcartesiana en general y alemana en particular) y para Heidegger tal función corresponde al *Dasein*, que le va su ser (se la "juega" que diría Astrada) siendo. Entonces el ser es último fundamento y horizonte posibilitante de toda comprensión posible, sin embargo, para Levinas el ser es ser "de mí para mí". De lo contrario el ser, como *yo*, tanto debería afirmarse en su yoidad, en su ser-yo, que eclipsaría al otro de mí, la otredad originaria. En este sentido podemos hablar de una "opresión" del ser, y de un "injusticia" del ser así comprendido, que se in-pone sobre el otro. El punto de partida de la ontología está fijado: el ser, en tanto que "ser comprendido". El punto de partida de la metafísica debe ser exterior al ser, debemos situarlo "más allá del ser"<sup>24</sup>.

Si al con-templar (al otro no tanto se le observa cuanto se le contempla) al otro yo constituyo su ser, o me refiero a mi mismidad originaria como el ámbito último de la comprensión de todos los entes, estaría quitando el ser del otro al Otro, en tanto que lo referiría, como un momento secundario, constituido y no constitutivo, de mi propia comprensión del ser. No habría hecho justicia a la exterioridad del otro con respecto a mi subjetividad propia. El otro no sería otro-que-yo. Lo más lejos que llega Heidegger es a situar al otro como ser "conmigo" (*mit-sein*), pero en tanto que yo soy lo primario, lo constituyente del otro que es conmigo. Por ello el otro sería sólo si yo lo soy; su "ser" depende del mío. Y es que se confunde "ser para mí", o conmigo, con ser el otro "otro de mí". *He aquí la cuestión clave: la alienación del otro en la ontología de la totalidad moderna.*

Y esto que decimos de mí respecto al otro, a todo otro de mí propio, lo hemos de aplicar asimismo al otro con respecto a mí (para el cual él es el "yo" y "yo" "el otro"). Levinas acusa a Heidegger de haber olvidado al otro en beneficio del ser; o incluso, por su lógica ontológica de haber tenido que hacerlo y no poder ser, en él, de otra manera. Heidegger no supera, al fin, el ámbito de comprensión de la subjetividad de la modernidad.

Y lo que vale para el "otro" podemos decirlo, analógicamente, de Dios. El discurso analógico sobre Dios tiene una importancia capital en la F.L. aunque no es este el momento de desarrollarlo. Veamos, no obstante cómo se concibe desde esta "superación" de la ontología, a Dios. Dios es para Levinas (como para Kant), el último fundamento posibilitante de la ética. Y como la metafísica es resuelta –en el pensador francés– en una ética

---

<sup>24</sup> Percatémonos del expresivo y complicado título de otra gran obra de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Hijhoff, Dordrecht, 1986.

(donde el imperativo categórico, más allá de Kant, ahora es: ¡No matarás al otro!), resulta que Dios, (no el dios de los filósofos, sino estrictamente el Dios de la revelación hebrea) es el fundamento último de todo su intenso intento filosófico. Se podrá discutir si ello es acertado o no, o si es aceptable filosóficamente, incluso si es su grandeza o su miseria, pero parece claro que así lo es. Al menos nosotros así lo pensamos.

Pero del mismo modo que Descartes, atrapado en el solipsismo del *ego cogito* debe contradecir su mismo método para dar consistencia a la *res extensa* confiando en la fiabilidad y veracidad del Dios creador del hombre, pareciera que Levinas no logra superar una "onto-teología metafísica", aunque personalmente se esfuerce por negarlo, situando a Dios como un mero *testigo* y garante de la moralidad. En este sentido Levinas está muy próximo al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Aunque expresamente prescindiera, al definir la ética, de inmiscuir a Dios. Así se expresa: "Llamamos ética a una relación entre dos términos en los que el uno y el otro no está unidos, ni por una síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto, y en la que, sin embargo, el uno tiene un peso o importa o es significativa para otro; una relación en la que ambos están unidos por una intriga que el saber no podría ni desvelar ni discernir"<sup>25</sup>.

Aun cuando Levinas tiene como horizonte estructural comprensivo de la antropología ética el Dios hebreo, la caracterización del dios levinasiano no carece de ambigüedad, en nuestra opinión. Por ejemplo, cuando se refiere a "la noción de Dios —¡Dios sabe que no soy contrario a ella!—. Pero cuando tengo que decir algo de Dios, siempre es a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisibles es Dios; yo hablaría de Dios en términos de la relación con el Otro"<sup>26</sup>. Para Levinas, que distingue entre lo "Dicho" y el "Decir" (donde el vocablo primero lo concibe como una cierta "cosificación"), Dios es una palabra dicha: "El Trascendente no puede haber venido como trascendente si su venida no es controvertida. Su epifanía es equívoco o enigma. Tal vez no es más que una palabra. El lenguaje es el hecho de que una palabra se profiere: Dios"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, Paris, (2) 1967, p. 225, nota 1.

<sup>26</sup> LEVINAS, E. "Trascendencia et Hauteur", en: *Bulletin de La Société Française de Philosophie* (1962), p. 110.

<sup>27</sup> LEVINAS, E. *Noms propres*, Montpellier, 1976, p. 137. Sobre la concepción levinasiana de Dios puede verse la tesis de doctorado de Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, UPCM, Madrid, 1982, donde analiza la palabra "Dios" en las págs. 84-92 y quien se refiere también en Levinas a una "Filosofía versus Teología"; pp. 12-16. Más adelante debatiremos con este autor. En nuestra opinión a Levinas "le falta" ser cristiano; no parece comprender que la *kénosis* del Dios encarnado, a la que se refiere San Pablo (Filp. 2, 5-11) sería una magnífica fuente de inspiración para su filosofía de la alteridad.

Levinas sin negar la trascendencia de Dios, se esfuerza por trascender hasta el rostro del otro para encontrar a Dios. No es tanto hacer a Dios inmanente como de descubrir que el otro, el que está más allá del ser por su rostro, es trascendente. Manifiesta Levinas que es preciso obrar con justicia, que es un correlato del cara-a-cara, para que se produzca "la brecha que lleva a Dios"; y la 'visión' coincide aquí con esta obra de justicia". Esto significa que la meta-física se desarrolla en las relaciones interhumanas, sociales. De tal manera que no existe ningún conocimiento de lo que es Dios si olvidamos, desligándonos, de la relación con las otras personas. Esto significa que "el Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios (no es por tanto una inmanencia del Dios trascendente, ni un antropoteísmo de corte feuerbachiano), sino que precisamente por su rostro, en el que está desencarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela<sup>28</sup>". No debemos olvidar que tanto Levinas como Dussel se refieren a la persona del otro poniendo la voz "otro" con mayúscula ("Otro").

También en este aspecto la beligerancia entre Levinas y Heidegger es clara. Para aquél es posible escapar de la cárcel solipsista del ser constituyente, pero sólo apoyándose en la relación de apertura ante la previa exterioridad del otro. Así dice: "La filosofía de Heidegger es una tentativa por poner a la persona –en tanto que lugar en el que se realiza la comprensión del ser– renunciando a todo apoyo en lo Eterno. En el tiempo

---

<sup>28</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 101-102. La trad. está a cargo del discípulo y colaborador de Dussel, Daniel E. Guillot. Personalmente nos recuerda este texto una de las fundamentales líneas directrices de la ética cristiana, si no la mayor: "qui enim non diligit (agapon) fratrem suum quem videt, Deum quem nos videt non potest diligere (ou dynatai agapan)": 1 Juan 4,20. Desde esta perspectiva decíamos anteriormente que a Levinas le falta ser cristiano. No obstante ello, llama poderosamente la atención una cierta animadversión a lo cristiano desde su judaísmo militante: "La apología del judaísmo realizada por Levinas, que ha sido considerado como un 'Blondel judío', parece alcanzar aquí todo su sentido (en una especie de epoché suspensiva teológico-ética de la teología): en la humanidad continúan existiendo dos estatutos religiosamente irreductibles, tanto en el pasado como en el futuro históricos. El judaísmo de Levinas es, según él mismo, "poscristiano": la prueba, teológica, de la imposible e innecesaria encarnación de Dios que se refleja, negativamente, en la imposibilidad e innecesidad de un discurso teológico universal y, de manera positiva, en la convergencia del mensaje de la Escritura hebrea con la antropología heterológica, que es el lugar donde se realiza la 'trascendencia metafísica' expresada en 'tropos éticos'" (Vázquez Moro, U., loc. cit., p. XXXI. La calificación de "Blondel judío" en referencia a Levinas la ha hecho A. Tallon, cuando dice que "Levinas is in at least some sense of the term, a sort of Jewish Blondel", en: "E. Levinas and the problem of ethical metaphysics", en: *Philosophy Today*, n. 20 (1976), p. 55.

original, en el de ser-para-la-muerte, condición de todo ser, descubre la nada sobre la que reposa, lo que significa también que su filosofía no descansa en nada, salvo en otra cosa que en sí misma"<sup>29</sup>. Esto significa que, contra su intención des-estructora, Heidegger no supera el ámbito ontológico de la modernidad. El pensador judío, por su parte, pretende superar definitivamente (aunque esto muchos lo han intentado e intentarán con desigual acierto) la ontología occidental. Pero para la Filosofía de la liberación ello sólo lo consigue a medias.

## II. LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION COMO INTENCION DE SUPERACION DE LA ONTOLOGIA OCCIDENTAL EUROPEA

"Si hubiera que citar un filósofo cuyo pensamiento actuó de modo determinante en la teología de la liberación, sería E. Levinas". Así se expresa J. Comblin<sup>30</sup>, y lo mismo podría decirse aplicado a la filosofía de la liberación. Al influjo decisivo de Levinas se ha llegado pasando por Heidegger, desembocando en un cierto acercamiento, a diversos niveles, al pensamiento marxista, no sin antes haber realizado una crítica al pensamiento hegeliano.

La filosofía europea ha sido reduccionista, cosificadora, hacedora de objetividades cuyo último fundamento es la propia subjetividad del *ego cogito* cartesiano y, consecuente con él hasta el extremo, del idealismo alemán. Es conveniente aclarar que esta simplificación de denominar "filosofía europea" a la filosofía alemana, prefeuerbachiana sobre todo, es un recurso frecuentemente utilizado por Dussel y por el mismo Levinas. "La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser" (...) de tal manera que "esta primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me conviene de fuera. No recibir nada o ser libre"<sup>31</sup>.

Nos encontramos ante una especie de "filosofía de la identidad", donde, para Levinas y Dussel, está cerrado, por imposible, el encuentro con el Otro, dis-tinto de mí. El mismo Heidegger es víctima de esto. Recordemos

<sup>29</sup> LEVINAS, E. "*En découvrant*, Op., Cit., p. 89.

<sup>30</sup> "La Iglesia latinoamericana desde el Vaticano II", en Mensaje Iberoamericano, n. 140 junio (1977), p. 13.

<sup>31</sup> LEVINAS, E. "Totalidad e infinito", loc. cit., 67.

lo que antes hemos indicado. En opinión de Dussel<sup>32</sup> la Totalidad es el ámbito que Heidegger no logra rebasar cabalmente, aunque lo intente. Estamos, desde el punto de vista de la F.L. ante una "nueva filosofía", es decir, "otra" filosofía. Aunque a decir verdad esta filosofía nueva parte de la destrucción (al menos intencionalmente) de la ontología heideggeriana e, ineludiblemente, está a ella referida, aunque sea desde la "adversariedad"; en este sentido no es la F.L. tan "otra" como pretende.

A esta filosofía "nueva" Dussel la denominará "meta-física de la Alteridad", que corresponde, en su intencionalidad explícita, a la filosofía de la liberación latinoamericana, donde se deja atrás la ontología occidental egóica para posibilitar el encuentro con el "alter", con el Otro incuestionable. De este modo pretende la F.L. dusseliana efectuar una "crítica a la noción aceptada por la filosofía del ser (*Sein*). Desde Hegel, Husserl o Heidegger el ser es el fundamento (*Grund*) y el 'ente' la diferencia (*Unterschied*); se trata, en el fondo, de una filosofía de la Identidad (*Identität*)". En efecto, Dussel afirma que "más allá de la razón, aun como comprensión del ser, de la Totalidad, se encuentra todavía un ámbito, primeramente ético-político, de la Exterioridad" del Otro distinto de mí, "fuera" de la Totalidad, "extra-sistemático", exterior a lo Mismo. Y es que "en realidad, históricamente, la ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óntica como la ontológica son sistemáticos, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ónticamente crítico, sea como crítico social, sea como filósofo del lenguaje o del *lógos*, sea como practicante de la 'teoría crítica'". De lo que ahora se trata, para la F.L. dusseliana es de "ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte de sentido. Este ir *más-allá* es expresado en la partícula *meta-*, de *meta-física*"<sup>33</sup>. Observemos que para Dussel "ideología" es lo que "en-cubre" el ser más que lo "des-cubre". La ideología es "reduplicativa" por ser "tautológica" en sentido estimulológico: como el pensar que se piensa; en lenguaje dusseliano "lo Mismo que piensa lo Mismo".

Y ello lo realizará siguiendo de cerca, conceptual, que no ónticamente, –y adviértase el matiz–, la filosofía de Levinas, para "superar", desde la

<sup>32</sup> Cf. Dussel, E.-Guillot, D., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 22; texto también citado en una de las más difíciles obras de Dussel, *M.F.L. p. 267*).

<sup>33</sup> DUSSEL, E. "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo I, julio-diciembre (1975), n. 2, p. 221.

crítica levinasiana, el pensamiento todavía idealista de Husserl y de Heidegger en relación al Otro. Aunque Dussel reprochará también a Levinas que no supera el nivel abstracto, casi platónico.

Para Dussel un supuesto básico que da origen a la F.L. y que marca las distancias con el pensamiento europeo en general, y que se acerca a la intención "des-abstractizante" –intención, que no consecución real–, de Feuerbach. Y es que la F.L. presupone el hecho de que la racionalidad discursiva filosófica no está situada en un nivel abstracto, separado e independiente de la cotidianidad vital humana, sino que, por el contrario, debe procurar dar razón de la totalidad de lo cotidiano. Por consiguiente "hemos de ver los condicionamientos que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación ideológica. Por ideología –aclara nuestro filósofo– entendemos la expresión de un pensar que en función práctica encubre más que descubre la realidad que pretende significar"<sup>34</sup>.

Hay en este texto dos ideas que conviene destacar: La F.L. se define, primero, contra el abstraccionismo, y por tal se entiende la filosofía europea, y la filosofía en general desde Grecia hasta la modernidad. Y en segundo lugar hay aquí una intuición que Dussel toma de la Teología de la liberación. En efecto, según G. Gutiérrez la praxis ordinaria es el acto primero del cristianismo, mientras que hacer reflexión teológica es acto segundo, cuando se define la teología como "reflexión crítica sobre la praxis"<sup>35</sup>.

Nos encontramos no sólo ante una filosofía que reflexiona sobre la liberación social, política, económica, cultural, sino que, además, es una reflexión que pretende ser una "liberación" de la misma ontología europea ya dicha. En efecto, la F.L. no sólo versa sobre la liberación intrahistórica, social, sino que ésta presupone desenmascarar el lenguaje ideológico, encubridor, de la ontología occidental así como "la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad"<sup>36</sup>. No estamos lejos de la teoría de la alienación cultural y filosófica tal como Marx la concebía en

<sup>34</sup> DUSSEL, E. *Ibíd.*, p. 217.

<sup>35</sup> *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, (14) 1990, pp. 61-72. El mismo Dussel, en un libro de teología práctica se refiere a ello: "Porque la teología es un acto segundo, articulado a la praxis (que es el acto primero)": Dussel, E., *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986, p. 11.

<sup>36</sup> DUSSEL, E. "Para una ética de la liberación latinoamericana", Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, tomo I, p. 14, que después cambió de título: *Filosofía Ética de la Liberación*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, (3) 1987. Es muy frecuente que bastantes obras de Dussel cambien de nombre al cambiar de editorial, desafortunadamente.

su materialismo histórico. Si no se logra cambiar la supraestructura jamás cambiará la estructura. Aunque Dussel no lo afirma taxativamente en este sentido, nosotros no podemos dejar de advertirlo.

Por esto para Dussel la primera tarea que es preciso emprender si se pretende lograr una liberación del pueblo oprimido latinoamericano es el desmontaje, la denuncia, la "destrucción" de la ontología y la ética occidental, que es encubridora, "ideológica" y posibilitadora de la Totalidad del sistema político, económico y cultural vigente en el mundo occidental, el "centro" y que éste ha impuesto, colonialmente, a la "periferia". Estamos ante un intento de "destrucción" de la ontología occidental bastante alejada, intencionalmente, de la tentativa heideggeriana, que era mucho más abstracta. La relación a lo real, lo histórico, es una característica del latinoamericano desde siempre, a diferencia del pensamiento de bastantes centroeuropeos. Esto significa que, en este momento de la reflexión dusseliana, pesa más su estructura intencional noética de latinoamericano que la tesis marxista antes dicha.

Daniel E. Guillot, discípulo de Dussel señala interpretando el pensamiento de Levinas desde su propia realidad latinoamericana y donde podemos advertir el patente influjo de Dussel, que la filosofía, radicalmente, debe optar entre dos alternativas: justificar el sistema, (entendiendo por tal el ser desde su comprensión ontológica eurocentrista, así como la interpretación de la historia, la totalidad en sentido levinasiano) o arriesgarse a descubrir y fundar "lo nuevo", en terreno no sembrado por la comprensión de la historia, la cultura y las ideologías. Esta segunda alternativa no puede ser descrita ni fundada en la conciencia solipsista de un pensador pues corre el riesgo de perderse en algunas ensoñaciones de arquitecturas "puras" (al estilo de la ideología hegeliana, hegemónica y totalitaria) o la anarquía "infantil" de la subjetividad que se revela contra la legalidad desde una supuesta mejor legalidad. Un pensador solitario corre el riesgo de construir una mitología "utópica" (considerada ésta en su sentido peyorativo) que aleje de hecho a los hombres de su cabal e integral liberación. Guillot se plantea: "¿Queda algo, más allá del Ser y la libertad? La respuesta de la filosofía no se hace esperar: la nada. Fuera de la totalidad de lo que es, sólo es pensable o impensable una negatividad absoluta, a menos que se denomine como nada, la libertad como posibilidad totalizante, es decir, lo que aún no forma parte de la totalidad, pero, no por mucho tiempo". Y Guillot concluye este aparentemente complicado razonamiento afirmando que "se trata de pensar, entonces, para inquietar la inquietud por la filosofía nueva, lo impensable, lo que está más allá del ser y del

poder ser, lo Otro absolutamente. Este absurdo lógico y teórico, más acá de la teoría y la práctica, es realizable cuando lo Otro es al mismo tiempo el Otro, cuando la justicia que 'no es' ni 'puede ser' es la medida de un pensamiento que hace su verdad en las obras, cuando la filosofía primera es ética. Esta es la temática de Emmanuel Levinas<sup>37</sup>.

Aparece aquí, al final del texto, una de las tesis más importantes del pensamiento de Levinas y Dussel: la ontología debe ser "destruida" para dar paso a la "meta-física", concretamente "de la alteridad", de la afirmación del Otro como Otro que graciosamente se me "revela" en la epifanía de su rostro. Y la metafísica es la ética: "La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera"<sup>38</sup>. Se sitúa Levinas más allá de la fenomenología husserliana de la "visión" fenomenológica que se propone convertir la filosofía en una "ciencia estricta", que proporciona "certeza" al conocimiento humano. El problema aquí es que se identifica "certeza" (de la visión fenomenológica) con la "verdad". Es ésta una de las grandes reducciones y simplismos en que frecuentemente han caído algunos filósofos que reflexionan sobre la teoría del conocimiento.

Hemos de señalar, además, que la nada de la que aquí se habla no es la nada como negación del Otro, al estilo sartriano, no es el absurdo, ni es proclamar al Otro como mi infierno. La nada como "Otro" es lo exterior a la Totalidad, lo que está más allá del ser, que lejos de ser nada óptica es lo más sublime: "La exterioridad no es una negación sino más bien una maravilla"<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> GUILLOT, D.E., "Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento", en: Dussel, E. Guillot, D.E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, op. cit. p. 49.

<sup>38</sup> LEVINAS, E. *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haya, (Col. Phaenomenologica, 8), 1968, p. 281; trad. esp. p. 308. Levinas, inmediatamente antes había dicho que "la ética, más allá de la visión y la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal". Dussel, siempre muy "dusseliano" distinguirá entre la *ética*, que es "de la liberación" y la *moral*, legitimadora ideológica del sistema de la totalidad. Baste un ejemplo: "las palabras 'moral', 'moralidad', etc. —de origen latino—, indicarán (...) el sistema práctico del orden vigente, establecido, en el poder" (...) "Por 'ético', 'eticidad', etc. —de origen griego— (señala Dussel) se significará el orden futuro de liberación, las exigencias de justicia con respecto al pobre, al oprimido, y su proyecto" de liberación: *Ética comunitaria*, loc. cit., p. 38. Esta idea aparece en multitud de lugares de sus obras. Y esto que nosotros denominados "dusselianismo" otros fácilmente lo pueden entender como subjetivismo, del que alguien le ha acusado sin que le falta algo de razón.

<sup>39</sup> LEVINAS, E. "T.I.", 269, trad. esp. 297.

### III. LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA COMO FILOSOFIA DE LA BARBARIE Y LA NADA

Para Dussel el pensamiento occidental, opresor del ser por apropiación, pretende convertir al Otro en nada, y así, manifiesta que "el pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro"<sup>40</sup>. Es frente a esta tesis contra la que se levanta la F.L.

En efecto, desde Europa, en opinión de Dussel, se dice: "el centro es; la periferia no es. Donde reina el ser, reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. El ser es; es lo que se ve y se controla" (F.L. 1.1.5.2) y como desde el centro ser es lo visto por el centro y la periferia no es "vista" (por tanto todavía no "oída", que supone un mayor grado de "cercanía" metafísica) desde el centro, se concluye "negando" la periferia, convirtiéndola en "nada" visto. De aquí ha de surgir un pensamiento que se propone la crítica del ser que antes hemos citado. Por esto la F.L. es una reflexión que parte de la afirmación del "ser" de la "nada" en el sentido antes dicho, el Otro del sistema de la Totalidad occidental. Para Dussel el "Otro" es incluso todo el subcontinente latinoamericano<sup>41</sup>.

Es patente que para comprender adecuadamente la exposición que estamos realizando es preciso tener "in mente" la concepción clásica de la "analogía"; pues nuestro discurso, como sobre todo el dusseliano, es ininteligible, "chocante" e incluso contradictorio si no somos conscientes de lenguaje metafórico. Y no sólo estamos en un "lenguaje" metafórico, sino en un método diferente de acceso al Otro y a la realidad. Dussel propone, frente al método dialéctico, el "ana-léctico" o "ana-dia-léctico"<sup>41</sup>. En efecto, todo el discurso dusseliano, al menos lo más propio y original, presupone este método. Esto significa que si no estamos avisados de ello será difícil comprender su pensamiento, cosa que ha sucedido a algunos de sus comentaristas y detractores. Para Dussel la filosofía levinasiana es "todavía europea" y equívoca. El intento de "superación" que emprenderá Dussel en relación a la filosofía levinasiana "consistirá en repensar que he

---

<sup>40</sup> DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, (3), 1985, 1.1.4.1.; esta obra está numerada en epígrafes semejantes a los utilizados por Wittgenstein en el *Tractatus* y en las *Investigaciones Filosóficas*. En adelante citaremos, en el texto como FL.

<sup>41</sup> Puede verse, entre otros muchos lugares, en: F.E.L. II, § 36, pp. 156-173. Todo su complicado libro *Método para una filosofía de la liberación* es un intento de destrucción del método dialéctico y una apología del analéctico.

podido formular –nos indica Dussel– a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972" (FEL, II, p. 160). Y es que Levinas manifiesta que el Otro es "absolutamente Otro", tendiendo con ello hacia la equivocidad (ésta es una de las carencias más notables de la obra más importante de Levinas *Totalidad e Infinito*). Por ello Levinas jamás ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un asiático o un africano. El mismo Heidegger parece no tener en cuenta esto en su *Dasein*, que no tiene ojos, ni raza, ni sexo, ni circunstancia concreta política, ni social, ni económica, ni está radicalmente abierto al Otro, y que no pasa de ser un "existente" abstracto.

En contra de ellos, intentando ir "más allá" de donde ellos han llegado, Dussel considera que el Otro, para la F.L., es el pueblo latinoamericano situado en relación a "la Totalidad europea". El Otro no es ya un Otro abstracto, sino que es algo concreto: los pobres latinoamericanos, de rostro concreto, personal, de voz expresiva que clama por su liberación radical e integral. Es el pueblo que es doblemente dependiente: del "centro" y de la oligarquía dominadora intralatinoamericana (y que es a su vez dependiente del "centro", pero menos "dependiente" que el pueblo, que lo es doblemente).

El método adecuado para describir estas situaciones lo denomina Dussel "ana-léctico", porque pretende ir 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 (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) 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-fiado en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método día-léctico es la expansión dominadora de la Totalidad desde sí; el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para 'servir-le' (al Otro) creativamente" (F.E.L. II, p. 161). Y del mismo modo que Feuerbach se refirió a la "verdadera" dialéctica (manifestando entonces que, para él, había una "falsa") que se apoya en el dia-logo con el Otro y no del diálogo del pensador consigo mismo (pensamiento "tautológico", por tanto), la dialéctica verdadera se apoya en la ana-léctica; nos encontramos ahora, estrictamente, en una "ana-dia-léctica" y no en la intrasistemática y tautológica dia-léctica. En sentido estricto no es un nuevo método, distinto del dialéctico, sino que estamos ante una especie de "anadialéctica", que constituye un "momento" del método dialéctico, en tanto que da prioridad absoluta a lo que hay "más allá" de la Totalidad: el Otro como otro, como "dis-tinto". La dis-tinción que es algo más radical que la mera "di-ferencia"

intratotalitaria. En este sentido, para Dussel, más allá del ser (entendido como el *Sein* hegeliano y heideggeriano, que fundamentan el horizonte de la Totalidad). El Otro es la prioridad o anterioridad absoluta como "exterioridad" de la Totalidad de lo Mismo. Pero no estamos en una mera reflexión sobre la metodología, al estilo de una especie de propedéutica filosófica. Si la primacía casi "sagrada" del Otro es asumida adecuadamente, su servicio es "culto", y su manifestación es "epifanía". La primacía aquí se sitúa en la praxis servicial al Otro y la reflexión filosófica, con su método y sus categorías sólo deben ser usadas en tanto que son pertinentes para la articulación práxica de liberación del Otro. Desde aquí hemos de comprender tanto lo que ya está dicho como lo que diremos a continuación.

Ya en el "Manifiesto" de los fundadores de la F.L. que aparece en la primera gran obra conjunta de sus mejores representantes se afirma, siendo palpable la pluma dusseliana que, indudablemente "un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América latina". Es una reflexión que pretende partir de la situación real de opresión y dominación que se ejerce sobre los pobres, los marginados, los perdedores del sistema vigente. Es la primera sistematización filosófica realizada, originalmente, desde los países donde se mastica una pobreza terrorífica, en diferentes sentidos: político, económico, cultural, pedagógico, erótico, cultural, etc. Y es que mientras que "la filosofía de la modernidad europea constituyó como objeto o un ente al indio, al africano, al asiático (...) la filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del 'otro', del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor"<sup>42</sup>.

Al principio de su más grande obra (*Filosofía Ética de la liberación*) advierte Dussel que lo que se propone realizar no es una mera introducción a la filosofía ética que partiera del lenguaje de la cotidianidad y de las estructuras noéticas pre-filosóficas, pretemáticas, con las que nos situamos culturalmente en nuestro mundo concreto hasta "elevarnos" propedéuticamente al nivel estrictamente crítico, filosófico, temático. En palabras de Dussel, "se trata, en cambio, y a la inversa, de un pasaje del lenguaje filosófico y de su previa inadecuada constitución hacia la liberación de la realidad en cuanto interpretada, es decir, el lenguaje filosófico moderno y tradicional en la filosofía académica termina por ser una ideología que oculta la realidad. Es necesario, entonces, y previamente, des-

---

<sup>42</sup> VV.AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, el texto aparece en la contraportada del libro.

articular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofística pueda accederse a la realidad. Por ello –concluye Dussel– partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos mismos, nos abrimos paso destructivamente para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana" (F.E.L. I, p. 14).

De este modo queda claro su propósito y su interpretación de la filosofía europea. Esta ha sido, queriendo o sin querer, fácticamente, sustentadora de la opresión y dependencia en que vive el subcontinente latinoamericano y la mayor parte de la periferia del sistema, tanto capitalista como comunista, del mundo. Los filósofos de estos países, hasta que surge la obra dusseliana, son "sofistas", meros dialécticos, repetidores de la temática y método de los filósofos europeos. Y Dussel no matiza este juicio, sino que es un principio a priori en su filosofar. Lo cual no deja de ser una simplificación que nos parece inaceptable e injusta por su generalización.

A pesar de esto, la F.L. no tiene una intencionalidad interpretativa regional, sólo ceñida a la realidad del subcontinente<sup>43</sup>, ni es una moda pasajera. De momento ya tiene más de 20 años. Es una tarea que Dussel manifiesta, sin rubores, que comienza con él mismo, cuando manifiesta: "Para poder emprender con paso seguro y propio el camino nuevo del pensar en América latina es necesario que destruyamos una objeción primera: –"Ud. dice esto pero ignora lo que ya se ha pensado sobre el particular, es decir, nos quiere hacer creer que acaba de descubrir la pólvora. Es por ello –prosigue nuestro filósofo– y contra ella que nuestro discurso será lento, en ocasiones pesado, erudito hasta en demasía. *Queremos que el lector tenga la seguridad de que lo que como nuevo lo es en verdad, y que lo antiguo se ha tenido en cuenta*". (F.E.L., I, p. 13).

Tiene Dussel clara conciencia de estar emprendiendo una tarea inédita e inaudita, al menos en América Latina. Quizás podamos decir, críticamente, que es cierto que el camino emprendido por Dussel es propio, clarividente, riguroso, novedoso e incluso, en ocasiones, genial. Lo criticable es que considera que ese su propio camino interpretativo de la realidad latinoamericana, nuevo, con intención destructiva de la filosofía y la ética del centro, no es la única interpretación posible. Junto a ella han surgido,

---

<sup>43</sup> Que por cierto, la mayor parte de los filósofos y teólogos suramericanos se empeñan en llamar "continente"; quizás porque lo de "sub" les suena a cierta postración. En este sentido jamás hemos leído la expresión "subcontinente" aplicada a Europa occidental o a Estados Unidos de América del Norte. Quizás sea además debido a que se produce un "corrimiento" de sentido en las expresiones desde lo geográfico a lo geopolítico.

antes, durante y después de su explicitación, otros puntos de vista y otros puertos de llegada. Quizás pensemos nosotros mismos que la interpretación dusseliana alcanza un grado de calidad filosófica en Latinoamérica –que lo pensamos–, pero no podemos negar la realidad de otras aportaciones igualmente válidas. Este posicionamiento es comprensible desde la genialidad de la filosofía dusseliana y también desde la peculiar personalidad de nuestro pensador.

En la intención –y en la consecución en buena medida– de Dussel, la F.L., o mejor, *su peculiar interpretación* de la F.L. tiene intención de novedad, de distinción, de diferencia: "Desde que el 'yo conquisto' de Cortés se transformó en el *ego cogito* cartesiano o en la *Willen zur Macht* de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del 'conquistado', del 'pensado' como idea o de la 'voluntad impotente' (porque dominada), un pensar crítico meta-físico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de 'sentido'. Y es que, termina, "*hay alguien más allá del 'ser': es real aunque no tenga todavía sentido*" (F.L.A., p. 222).

La F.L. vista desde el centro es una filosofía bárbara, de fuera del centro, de lo periférico y marginal. Pues bien, contra la ontología más "lúcida" del "centro", de lo que hoy llamamos el "Norte", contra la tradición que va desde Parménides, Aristóteles, Descartes, hasta Hegel o Marcuse, levanta su voz una filosofía de la periferia del sistema que parte "de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una 'filosofía bárbara' (F.L. 1.1.8.7.2). Y es que, partiendo de Parménides (interpretado por Dussel desde un punto de vista hegeliano, según nuestro entender) se afirma que "el ser es, el no-ser no es"<sup>44</sup>.

Desde aquí, volviendo la frase a la inversa y sacando conclusiones que contiene implícitamente unas veces y explícitamente otras, podremos decir que lo que no puede decirse ni pensarse no es, ni puede ser. Pero en tanto que, para Dussel, el pensar europeo está enclaustrado en su solo mundo y no hay más mundo que el europeo, lo que está más allá del pensar

<sup>44</sup> Cf. DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechische und Deutsch), Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1922, 28 B 2ss; en esta fórmula se puede sintetizar, según Aristóteles hace decir a Platón, todo el pensamiento de Parménides: Cf. Aristóteles: *Met*, 6: 1062b24; *Phys*, I 4: 187a26; 187a34). Para Parménides "lo que puede decirse y pensarse debe ser": G.S. Kirk-Raven, J.E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 379, nota 345.

occidental, como no es visto, "no es". Para el mismo Aristóteles el hombre era el hombre culto de la polis griega. Los que estaban "más allá" de Grecia eran considerados por Aristóteles como bárbaros. El "hombre", es entendido en Grecia como el hombre griego. Desde aquí hay que entender la frase de Protágoras (que aunque su intención parece ser de universalidad, no puede evitar su "Sitz im Leben" griego, con sus correspondientes estructuras noéticas intencionales, de las que no puede prescindir): "El hombre es la medida (el metro) de todas las cosas, de las que son, en tanto que son; de las que no son, en tanto que no son"<sup>45</sup>.

Es decir, desde el punto de vista del hombre griego, el hombre (griego) es el patrón para decir lo que es el hombre (en general). Todo lo que no cuadre con esto, pertenecerá al "no-ser", pues el hombre es el metro de "lo que no es en tanto que no es". Desde esta interpretación, para el mundo clásico griego "la hybris es el mal, lo bárbaro, el desorden, la destrucción, todo aquello que pretende conmovier los fundamentos de la ciudad aristocrática" griega<sup>46</sup>. De tal forma que en Grecia no hubo verdadera democracia, en tanto que el "demos", el pueblo, sólo lo constituían los libres, "los hombres", relegando a los esclavos y a los extranjeros-bárbaros<sup>47</sup>, al "no-ser" hombre, por no ser griego-hombre; el bárbaro es un "sub-hombre". "Desacostumbrados de ser hombre (...) no nos tocó en suerte la vida: incluso en los momentos en que nos embriagaba, nuestras alegrías venían de nuestros transportes por encima de ella; en venganza, nos ha arrastrado hacia sus bajos fondos: procesión de infrahombres hacia una infravida" hace decir a los "nada" para el "ser", a los no-hombres, el escritor rumano Cioran<sup>48</sup>.

La ontología griega, negadora del ser-hombre del bárbaro, del "sub-hombre", de la nada para la aparente democracia griega, es bárbara realmente, cuando excluye del "ser" y relega a "nada" al bárbaro. Para Grecia, a partir de Parménides, el ser es el fundamento del mundo, esto es, el horizonte que comprende la realidad desde la que se vive. Para Aristóteles las fronteras de la ciudad (*polis*) eran el límite de la razón, del ser, por extensión. Fuera de la ciudad, fuera de Grecia, estaba lo bárbaro (es decir,

<sup>45</sup> PLATÓN, *Teet*, 152 a; 178B.

<sup>46</sup> DUSSEL, E. *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975, p. 56; libro original de 1963 y que asume parte del material de su tesis doctoral en filosofía.

<sup>47</sup> Si todo lo que no es Grecia es considerado bárbaro, esto significa que, por ejemplo, la impresionante cultura egipcia, que supera en muchos aspectos a la cultura griega, es considerada "bárbara". El griego se ha adueñado del "ser" y lo utiliza como una especie de arma arrojada contra quien le interesa.

<sup>48</sup> CIORAN, E.M. *Breviario de podredumbre*, Madrid, 1972, p. 204.

en este caso Europa). Y no olvidemos que las fronteras de un país son guardadas por los ejércitos, para evitar la invasión de los bárbaros. Desde esta perspectiva "el ser coincide con el mundo (según lo comprende el griego clásico); es como la luz (τὸ φῶς) que ilumina un ámbito y que no es vista. El ser no se ve; se ve lo que él ilumina: las cosas (τὰ ὄντα), los útiles (τὰ πρᾶγματα). Pero el ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenidad. Más allá, más allá del horizonte, está el no-ser (para el griego), el bárbaro, Europa y Asia" (F.L. 1.1.5.1).

Es entonces palpable: cuando el griego piensa el ser, reduce a ser sólo lo visto por él; y Europa, no "vista" por completo por él, es reducida a lo bárbaro, al no-ser; cuando Europa, por su parte, piense su propia concepción del ser, comprenderá al ser como lo visto por Europa, o por Alemania, o por España, relegando a la barbarie todo lo que no sea él mismo. Nietzsche, e incluso Hitler no están muy lejos de aquí. Tampoco lo está Heidegger <sup>49</sup>, cuya ontología pudo convivir con la "barbarie" nazi. La superación de Heidegger la realizará Levinas: "necesitamos comprender el ser a partir de lo otro que el ser". De tal forma que es preciso alzarse "contra la filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés" propio <sup>50</sup>. Con ello se supera la "onto-logía" para acceder adecuadamente a la "metafísica", esto es, lo que está más allá de mi propia comprensión del mundo (que para los griegos es la *physis*), hasta desembocar en el rostro del Otro, que está, en este lenguaje, "más allá del ser".

No nos parece que sea casualidad que Levinas sea un judío y que encuentre su terreno nutricional en el Antiguo Testamento, donde está claro tanto la Alteridad trascendente radical de Dios como la alteridad-exterioridad del pobre, del huérfano, de la viuda: los extrasistemáticos. Y no es tampoco casualidad que los mayores filósofos de esta corriente de pensamiento latinoamericano sean cristianos (aunque hacen estricta filosofía sin mistificaciones teológicas, de modo general, con excepciones). Un teólogo europeo de reconocido prestigio, J.B. Metz, expresa lo que a nosotros nos interesa destacar ahora. Merece la pena citar un largo párrafo suyo: "Desde un principio el cristianismo ha luchado, con la conciencia de su misión,

<sup>49</sup> Desde este sentido podemos manifestar que no por casualidad militó, aunque por poco tiempo cerca de posiciones nazis, cuestión hoy muy debatida, desde investigaciones historicistas; pero en dicho debate no se tienen en cuenta las reflexiones que aquí realizamos, en líneas generales.

<sup>50</sup> LEVINAS, E., *T.I.*, p. 20, trad. esp. p. 61.

por una cultura del reconocimiento de los otros. La idea –helenista– de la identidad y de la asimilación no podía servir de norma para la conciencia de esta misión, sino la idea bíblica de la alianza, según la cual no es tanto lo igual lo que se conoce por lo igual, sino que es lo desigual lo que conoce –por reconocimiento– a otro". Y el fundador de la teología política concluye afirmando que al cristianismo genuino, que tiene su referencia en el Evangelio de Jesús, le es ajeno "cualquier 'voluntad de poder' en el conocimiento de los otros en su alteridad"<sup>51</sup>. Quizás esto sólo sea posible decirlo desde el personalismo cristiano.

La metafísica de la alteridad que aquí describimos considera que el mundo de lo nouménico se fenomeniza en el rostro del otro. Este sufre, con más frecuencia de lo que a veces tenemos conciencia, la injusticia, el hambre, la opresión y la muerte en un mundo que parece cerrar sus ojos y sus oídos (imposibilitando la opción ética derivada de la interpelación de la conciencia moral) y donde cada cual parece vivir sólo para sí. Pues bien, en el rostro sufriente del otro se refleja la grandeza de su dignidad humana que la Totalidad parece, cuando no negar, olvidar. Y son su rostro y su voz interpelantes algo previo, primero, que es preciso reconocer. Ello será la garantía de la superación de la anarquía y el solipsismo de la subjetividad cognoscente. En palabras de Daniel E. Guilloit es ésta una "experiencia anterior a la libertad, anterior a la capacidad de elegir. El estar disponible para el otro, en la puesta en común, se produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad"<sup>52</sup>. Sobre estos pilares se fundamenta la arquitectura de "*Totalidad e Infinito*", que no se basa en la razón universal ni en la objetividad de la Totalidad, sino en la hermenéutica a veces obsesiva del Otro y que sólo será posible en la mediación de un lenguaje más cercano a lo profético (en sentido bíblico) que a la neutralidad culpable de una reflexión filosófica aséptica. Desde aquí, la ontología de la comprensión del ser de Heidegger deviene, en un "más allá del ser" en Levinas, que desenmascara la dominación táctica que con tal ontología tuvo lugar: "Ser 'yo'", era la declaración de prepotencia de una labor de identificación que

<sup>51</sup> METZ, J.B. "Con los ojos de un teólogo europeo", en: *Concilium*, n. 232 (Nov. 1990), pp. 494-495; tenemos para nosotros que estas expresiones presuponen una atenta lectura de la filosofía de Dussel y Levinas, lo cual es perceptible si se compara el lenguaje mismo de las obras anteriores del alemán con el que ahora utiliza. Incluso en los últimos años algunos de los más importantes teólogos europeos se han "convertido" o acercado a posiciones próximas a la teología de la liberación que antes criticaron como poco científica. Pensamos en E. Schillebeeckx, Ch. Duquoc, J. Moltmann, etc. El mismo Karl Rahner se aproximaba a algunas de las posiciones de este modo de hacer teología poco antes de morir.

<sup>52</sup> GUILLOT, D.E., "Introducción", en: Levinas, E. *T.I.*, p. 25 de la trad. esp.

arrasaba lo que de distinto –otro– se interponía en su camino. Si identificamos esta preponderancia del "Yo" con la tematización del Ser, del Sistema, del Estado, de la Estructura..., "otros" que se han ido resistiendo a la integración"<sup>53</sup>. Nos encontramos, entonces, en una especie de "antropofagia" realizada por el yo sobre el otro, donde el conocimiento, la comprensión ontológica es la integración del yo, del otro del yo en el propio yo. Ante semejante ontología ¿qué salida hay? La respuesta levinasiana es tajante: "es preciso cortar la palabra al ser y postular la primacía de la cuestión ética como la única capaz de dar un sentido a la racionalidad y la única capaz, también, de otorgar significado a una determinada realización de 'lo humano'. En una palabra, es necesario moralizar la filosofía"<sup>54</sup>.

Esto significa, entre otras cosas (contra lo que a veces ha dicho incluso Levinas, que reduce la metafísica a ética), que no hay una integración de toda la filosofía a la ética, sino que hay una postulación de la primacía de lo ético como lo más originario del Hombre y de su pensamiento; estrictamente, es una ética antropológica, o todavía más, una antropología ética; obsérvese que no es exactamente lo mismo, pues en esta última lo sustantivo es lo antropológico y lo adjetivo lo ético y en la fórmula anterior es al contrario. Si la metafísica de Levinas desemboca en una ética, la ontología, según Dussel tiene la dominación-opresión como resultado histórico (recordemos que Dussel es doctor en Historia y especialista en Historia de la Iglesia Latinoamericana) y filosófico: "El que está afuera de la totalidad está fuera del ser, es el 'no-ser' de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que 'el Otro' está en lo falso viene el héroe (del sistema de la totalidad, desde Cortés al "Sobrehombre" de Nietzsche) y lo mata, y además de matar al Otro recibe el honor y la condenación del todo. Es paradójico y es tremendo. Aquí, de pronto, Parménides se llena de sangre; (téngase presente su pensar analógico e incluso metafórico, que puede extrañar) se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobre carácter ético y al mostrarse sus condiciones en el nivel ético se hace horrible"<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. E. LEVINAS. *Humanismo y ética*, Cincel, Madrid, 1987, p. 42. Obsérvense los adecuados conceptos usados en el texto: "prepotencia", "identificación", "preponderancia del yo", "reducción del otro", "integración", etc. Son vocablos de dominación.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>55</sup> DUSSEL, E. "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana", en: Dussel, E-Guillot, D.E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, pp. 27-28.

#### IV. "SUPERACION" DE LA METAFISICA LEVINASIANA EN LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION DUSSELIANA

En numerosos pasajes de sus obras Dussel reconoce el decisivo influjo recibido del filósofo judío, particularmente en su obra más lograda: *Filosofía Ética de la Liberación*. Así nos dice que cuando leyó "por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e Infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido"<sup>56</sup>. Esto significa que, de modo semejante a cómo Kant despertó de su "sueño dogmático" tras leer a Hume, Dussel despertó de una especie de "sueño ontológico" representado por las filosofías de Hegel y Heidegger. Esto significó para Dussel una especie de "conversión" a otro modo de pensar y situarse ante lo real.

A partir de este momento Dussel se impondrá como tarea propia mostrar cómo el discurso levinasiano puede prolongarse, superándolo, yendo más allá de su misma intencionalidad, en la realidad de dependencia en la que vive América Latina aún en la actualidad. Esta influencia y consiguiente cambio podemos percibirlo con nitidez ya en el primer volumen de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (que después cambió su título por: *Filosofía Ética de la Liberación*), en el paso entre el cap. I (hasta donde ha llegado siguiendo de cerca la obra principal de Heidegger) hasta el cap. III donde analiza "la exterioridad metafísica del Otro", ya de la mano conceptual que no ontológica de Levinas.

Certeramente señala Daniel E. Guillot que "ha sido Enrique Dussel quien en una poderosa síntesis filosófica ha integrado de una manera más fecunda la noción de alteridad levinasiana en un pensar que se quiere éticamente comprometido"<sup>57</sup>. Y nótese la diferencia entre lo "ético" (acentuado por Levinas, formalmente) y lo "éticamente comprometido" (que es la "superación", al menos intencional, de Dussel en América Latina, donde se recalca el compromiso histórico, político, económico, etc.). En efecto, el pensar metafísico (donde lo que está "meta-", "más allá", es el Otro) es superación de lo ontológico (donde se pretende acceder al ser de los entes con el peligro real de cosificar al Otro, a la persona, al hombre, percibido y comprendido como un ente o, a lo más, como el *Dasein*, "ser en el mundo" (recordemos la influencia ejercida por Heidegger tanto en la teología de Rudolf Bultmann por parte de la exégesis luterana, como en la especulación filosófico-teológica católica de Karl Rahner), arrojado en la realidad mundana, siendo el mismo existente el lugar óntico donde

<sup>56</sup> Ibíd., "Palabras preliminares", p. 7.

<sup>57</sup> En "Introducción" en: Levinas, E, *T.I.*, trad. esp., p. 31.

se revela el ser, pero que podemos considerar como "adjetivamente" referido (el hombre) a lo sustantivo (el ser). Por esto la superación del ser que Levinas propone le permite encontrar "más allá" del ser, al Otro, más sublime y "sagrado" éticamente que el ser en general. El Otro no es una parte de la totalidad, no es una "posibilidad" de la totalidad, está "más allá de la potencia y el acto"<sup>58</sup>, en tanto parte de la misma totalidad. El Otro es "lo nuevo", la novedad, lo extrasistemático, más allá de lo "Mismo", la Totalidad.

El pensar debe considerar, ahora, al Otro en su otredad absoluta, no relativa a mí. Laín Entralgo, en su excelente investigación histórico-filosófica-médica sobre el otro<sup>59</sup>, ajeno del yo, escribe: "mi propio yo objetiva una peculiar vivencia consciente exigida desde fuera de mí, pero surgida en mí instintivamente y configurada con elementos de mi propia vida"<sup>60</sup>, de tal forma que "los yos ajenos serían (...) el resultado de una multiplicación de mi propio yo acusada y matizada por determinadas percepciones sensoriales" y de este modo "yo soy el autor de todos los hombres con que me encuentro; y si estos hombres fuesen reales, yo vendría a ser una inventada hechura psíquica de ellos"<sup>61</sup>.

En esta tesitura, insistimos, se encuentra buena parte de la filosofía occidental a partir de Descartes. Desde su "pienso, luego existo" surge el solipsismo fáctico. Y el pre-filosóficamente acepta Descartes que los otros hombres existen. Pero el problema filosófico está planteado: ¿cómo demostrar que los otros son realmente, que existen en realidad y no son producto de mi subjetividad? La única posibilidad la encontramos en un razonamiento analógico: los otros se comportan de un modo semejante a como yo lo hago (hablo, como, pienso, río, etc.) luego los otros existen. El cogito anterior se convierte ahora en el siguiente razonamiento: yo soy hombre, y aquél se parece mucho a mí, *luego* aquél es un hombre. Estamos en la primacía de la subjetividad. De ahí al idealismo absoluto hay medio paso. Incluso el *alter ego* husserliano tiene consistencia desde mi egología,

<sup>58</sup> GUILLOT, D.E. *Ibíd.*, p. 33.

<sup>59</sup> LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid (3) 1988). En referencia al pensamiento idealista de Teodoro Lipps, por poner un ejemplo entre otros muchos que podríamos señalar, Laín le interpreta, resumiendo su pensar, "en mi empatía (Einfühlung = comprensión) del yo ajeno, *mi propio yo objetiva una peculiar vivencia consciente exigida fuera de mí, pero surgida en mí instintivamente y configurada con elementos de mi propia vida*". Ello significa para Lipps que "los yos ajenos serían, en suma, el resultado de una multiplicación de mi propio yo". En consecuencia "yo soy el autor de todos los hombres con que me encuentro", pp. 140-141.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, pp. 140-141.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 141.

desde mi yo. Justo esto es lo que Levinas y Dussel, de diferentes formas, pretende "superar".

El pensamiento de la F.L. pretende ir más allá de Levinas, aunque transite durante algún tiempo de su mano. Por esto Dussel manifiesta que su propio pensamiento y el de la generación de bastantes jóvenes filósofos argentinos y latinoamericanos "se distingue radicalmente del discurso levinasiano"<sup>62</sup>.

La mayor divergencia que Dussel encuentra entre su propio pensamiento y el de Levinas consiste en que el judío piensa todavía "desde la ideología vigente" (PP, p. 7), piensa desde Europa, "desde la injusticia". Dussel, que considera a Levinas como uno de sus más apreciados maestros franceses ha manifestado al gran filósofo judío, en diversas ocasiones el grado de similitud de ambos pensamientos, pero, "al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces (en 1971) se había producido" (PP, p. 8). Las experiencias políticas del europeo Levinas habían sido las dos totalidades opresoras más recientes representadas por Stalin y Hitler y sus respectivos deshumanismos, que son "fruto de la modernidad europeo-hegeliana" (PP, p. 8). Este es el contexto de los fundadores de la Escuela de Frankfurt. En diferencia a esta experiencia histórica levinasiana y frankfurtiana (cerca de cuyos planteamientos podemos situar la "teología política" de J.B. Metz), Dussel contrapone o yuxtapone, en cambio, que la gran experiencia de su generación e incluso "del último medio milenio había sido el *ego* de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado (Levinas) que 'el Otro' (*Autru*) pudiera ser 'un indio, un africano o un asiático', 'el Otro' de la totalidad o el 'mundo' europeo era todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas 'a la mano', instrumentos, ideas conocidas, antes a disposición de la 'Voluntad de poder europea' (y después ruso-norteamericana)" (PP, p. 8). Levinas no ha "sufrido", al contrario que la periferia latinoamericana (y todo el mal llamado "tercer mundo" en general) a "Europa en su totalidad".

Pero lo que separa más radicalmente al filósofo argentino del francés es que, aunque éste describe la posición originaria del cara-a-cara, la alteridad del otro revelada en su rostro, no saca las consecuencias que ese mismo discurso posibilitaba, no superando el nivel abstracto en que la exterioridad levinasiana queda como atrapada. Es decir, Levinas no parece ser lo suficientemente consecuente con su propia reflexión para concluir la necesaria dimensión histórico-objetiva concreta que aparece como en

---

<sup>62</sup> DUSSEL, E. *Palabras preliminares*, en: Dussel, E.-Guillot, D.E. op. cit., p. 7; en lo que sigue citamos dentro del texto como PP.

germen incoado en su filosofía. Esta explicitación objetiva, concreta, ético-política, aparece como insospechada en la obra del filósofo europeo y será el motivo básico de su superación en la filosofía de la liberación de Dussel y Juan Carlos Scannone, entre otros. Desde aquí se percibe al otro como "el pobre". Pero "pobre" significa, en concreto, "oprimido", esto es, "el otro despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado en *instrumento* para los fines del dominador, el señor, el ídolo, el fetiche"<sup>63</sup>.

Otra separación "superadora" de Levinas proviene de que éste entiende el cara-a-cara (*Pnim-el-pnim* es la expresión hebrea en que se apoya, que equivale al "prósopon" griego), persona-a-persona, contra la filosofía fenomenológico-intuicionista como la "del *éros*, de un varón ante la mujer". Pero aquí la mujer es descrita por Levinas como pasividad, como la interioridad de la casa, como el ser humano recogido en su hogar. De esta forma su descripción no supera la ideología burguesa manteniendo a la mujer en su alienación secular con semejante visión, aún machista, de la existencia. La erótica levinasiana, preciosa en su descripción es ideológica. De esta forma, desde la sumisión de la mujer, aunque Levinas hable del "hijo", su interpretación adolece de este fallo básico. La mujer alienada no hará sino alienar al hijo. Es el problema de la pedagógica de la liberación que han estudiado Paulo Freire y Enrique Dussel, en reflexiones similares y complementarias donde, políticamente el "hijo" de Europa es América latina colonial antes y neocolonial ahora. Pero "sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político" (es la política de la liberación, relación del cara-a-cara entre hermano-hermano) (PP, p. 8). Levinas, pues, nada dice de la "política" de liberación, ni describe las condiciones para saber oír la voz del otro, no llega al "servicio" (que se dice *habodáh* en hebreo) concreto de la praxis de liberación expresa. De tal forma que para Dussel "Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho" (PP, p. 9). Es el nivel de la "arqueológica" o "teológica" liberadora, donde aquí el Otro Absoluto es Dios.

En definitiva, Dussel debe a Levinas la descripción fenomenológica de la experiencia originaria, así como la superación de la ontología en "metafísica", pero debe superarlo, dejarlo atrás en la concreción e implementación de las mediaciones. Esto significa que, desde la experiencia originaria del

---

<sup>63</sup> DUSSEL, E. "Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales", en: *Concilium*, n. 192 (1984), p. 257.

"cara-a-cara" Levinas critica la erótica, la pedagógica y la política en tanto que totalizadas, al fundarse éstas no en la meta-física del Otro, sino en la comprensión ontológica de "lo Mismo", la Totalidad. Pero ¿quién es el Otro en concreto? ¿No cae Levinas en un platonismo abstracto? En efecto, para el pensador judío el "Otro se presenta *como absolutamente* otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incommunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable" (PP, p. 9). La superación de esta especie de quietismo contemplativo hacia el Otro (que aunque se escriba generalmente con mayúscula es el Otro humano y no el Otro Absoluto-Dios) será la mayor superación –al menos intencional– de la F.L. sobre el pensar levinasiano. La F.L. dusseliana intentará así abrir caminos reales, históricos, de liberación para el pobre oprimido, el pueblo despojado de su dignidad humana sagrada y de sus más originarios derechos de los que han sido despojados secularmente.

Para concluir nuestra reflexión consideramos conveniente exponer la crítica "superadora" que realiza otro argentino, teólogo y filósofo Juan Carlos Scannone, que recapitula, con una posición parecida a la de Dussel, las diferencias entre la F.L. y el pensamiento de Levinas:

- a) Levinas se refiere al rostro del pobre, pero olvida que "el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión", aspecto que Levinas deja pasar inadvertido histórico-existencialmente<sup>64</sup>.
- b) Separándose de Levinas y todavía más lejos del "egotismo entre dos", (al que se ha referido Erich Fromm en su obra *El arte de amar* y en el que parece caer Martín Buber), en América Latina, dice el jesuita, "no nos movemos meramente en la relación cara-a-cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de los *muchos*, de los pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los pueblos oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de la justicia" (TLPP, p. 243).
- c) Si bien Levinas describe acertadamente que la paz del cara-a-cara es una relación más originaria que la dialéctica de la guerra, no obstante "su posición parece favorecer un irenismo a ultranza" con el riesgo de convertir su reflexión en "políticamente inoperante" (TLPP, 245.).

---

<sup>64</sup> SCANNONE, J.C. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 243; en adelante citamos en el texto como TLPP.

- d) Como resultado de todo ello no es la F.L. "meramente una praxis ética como en Levinas", sino que tal reflexión deviene en "una praxis *ético-política*" (TLPP, pp. 243s).<sup>65</sup>

En conclusión, si la crítica a la dialéctica hegeliana la efectuaron los poshegelianos (Feuerbach, Marx, Kierkegaard), la crítica a la fenomenología egológica husserliana ha venido de la pluma de Heidegger y su ontología, que a su vez es criticado y "superado" por la meta-física de Levinas. Pero

<sup>65</sup> Ulpiano Vázquez, defendiendo a Levinas de estas "acusaciones" niega que ello sea una "relectura crítica" del pensador judío, tratándose, según él, de una "lectura equivocada" (Vázquez Moro, V. op. cit., p. 53). Tendría razón si tal "relectura" anduviese dentro de los estrictos moldes filosóficos, políticos y culturales en que se mueve el filósofo francés. Aquí de lo que se trata es de asumir lo que de adecuado y certero hay en Levinas en relación a la interpretación filosófica de la realidad del pueblo oprimido latinoamericano. Levinas es un punto de partida para la F.L., mas no un puerto de llegada. Levinas, como el marxismo, es aquí un instrumento de análisis, en diferentes sentidos. La política en América Latina no ha olvidado al "hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales" nos dice el fundador de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, quien añade que "dar de comer y de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de las plusvalías del trabajo de los demás. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad, la propiedad privada de los medios de producción" (Gutiérrez, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Ed. Sígueme, Salamanca, (14), 1990, pp. 242-243). Esta pertinencia del pensar en la historia política expresa, no abstracta, implica ir "más allá" de donde ha llegado Levinas. Es legítimo y pertinente que la filosofía se plantee el cambio social y la ruptura de la dependencia, cosa que no sólo compete a la sociología científica y a la política (Cf. las clarividente reflexión de Leopoldo Zea: Zea, L. "La filosofía actual en América latina", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo I, julio-diciembre, n. 2 (1975), pp. 175-181). Por ello, en nuestra opinión, no es traición al pensar levinasiano, sino su consecuencia histórico-ética (o, al menos una de las posibles consecuencias que tiene, sólo en potencia, la filosofía levinasiana) expresada en términos de praxis concreta con intención de transformación social. Se podrá estar de acuerdo o no, con tal "relectura", de intención "superadora" (en tanto que va "más allá" de lo que Levinas de hecho ha llegado), aunque otra cosa es que le supere en *calidad* reflexiva (aunque Dussel, entre otros no anda en ello muy a la zaga de Levinas). No tiene sentido, por tanto, hablar de una traición o "lectura equivocada" de Levinas, como no cabe hablar de una lectura errónea de Heidegger por parte de Sartre ni de Marx sobre el pensamiento de Hegel. Se trata, sencillamente, de otra cosa, aunque mantenga algunas tesis comunes. Es decir, es algo "nuevo". Pero esto sucede siempre en la historia del pensamiento. Ningún pensador es una isla que parte de cero en su pensar. En este sentido todo filosofar es "tradicional", aunque desgraciadamente no pocos caen en el "tradicionalismo" repetidor. Quizás esta crítica de Vázquez Moro sea debida a que no conoce sino un par de títulos de Dussel. En su libro prefiere resumir el pensamiento de Scannone, aunque sea Dussel filosóficamente mucho más "riguroso" que el jesuita y se excusa hablando de "la naturaleza de los escritos de Dussel" (Vázquez Moro, V., op. cit., p. 51).

para Dussel tanto los hegelianos como sus críticos son "todavía modernos" y los demás son "aún europeos" y sus respectivas filosofías no han servido para dar cumplida cuenta del ser situado en la concreción histórica latinoamericana. En este sentido estos grandes filósofos europeos son la *prehistoria* de la filosofía de la liberación latinoamericana.

No obstante, por su evidente influjo en el pensar mundial y habida cuenta de la formación "europea" de la mayoría de los filósofos de la liberación (incluido Dussel), son la referencia obligada y el antecedente histórico desde donde toma su punto de partida la F.L. para interpretar, desde Latinoamérica, su propio mundo y su propia concepción del ser.

No podía partir la F.L. del pensamiento preponderante europeo, pues éste circunscribe a la "periferia" latinoamericana como "ente", como "cosa", como "objeto" desde las bases de la subjetividad de la modernidad desde Descartes.

La F.L. pretende una interpretación "nueva" del ser, de la historia; por ello no podía partir de la reflexión realizada por los filósofos latinoamericanos que le precedió pues éstos, para Dussel, no pasan de ser imitadores de los temas y métodos de los europeos, convirtiéndose, por tanto, en filosofía "inauténtica". Es que el filósofo que aprende sistemas hechos por otros, en otros contextos históricos, políticos, culturales, etc., que sólo piensa desde lo leído y estudiado, no se expone al confrontamiento propio con la cotidianidad, sin entablar la "crisis" ante la que todo pensamiento original está expuesto cuando se sitúa ante la "intemperie" de la realidad que le rodea. Y ello vale no sólo para los que siguen el pensar de la subjetividad moderna, sino para los mismos marxistas y existencialistas latinoamericanos.

Por esto afirma Dussel que sólo "empuñando (y superando) las críticas de Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra provocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática" (MFL, p. 176).

Posiblemente algunos le podrán objetar que es un planteamiento filosófico demasiado radical. Pero también podrá objetársele lo contrario. Nosotros somos de esta última opinión. En esta ocasión tendremos la posibilidad de volver sobre ello.