

THE INITIAL RECEPTION OF LEVINAS BY THE YOUTHFUL DUSSEL: ESCHATOLOGY, ANALECTICS, AND PEOPLE

JUAN MATÍAS ZIELINSKI

ORCID.ORG/0000-0002-0581-5458

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

jmzielinski@gmail.com

Abstract: *This article aims to analyse the initial reception of Levinas by the young Dussel through the categories of “eschatology”, “analectics” and “people”. Firstly, it elaborates on the essential aspects of the notion of “eschatology” in the intellectual production of the “pre-liberationist” Dussel, aiming to elucidate the origins of his engagement with the philosophy of the Lithuanian-French philosopher. Subsequently, it scrutinizes the central features of Dussel’s liberationist assimilation of Levinasian “alterity” drawing from two foundational concepts in his early ethico-political oeuvre: “analectics” and “people”.*

KEYWORDS: LEVINAS; DUSSEL; ESCHATOLOGY; ANALECTICS; PEOPLE

RECEPTION: 25/01/2024

ACCEPTANCE: 29/05/2024

LA RECEPCIÓN DE LEVINAS POR EL JOVEN DUSSEL: ESCATOLOGÍA, ANALÉCTICA Y PUEBLO

JUAN MATÍAS ZIELINSKI

ORCID.ORG/0000-0002-0581-5458

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

jmzielinski@gmail.com

Resumen: En este artículo se analiza la recepción inicial de Levinas del joven Dussel, tomando en cuenta las categorías de “escatología”, “analéctica” y “pueblo”. Para ello, se indican, primero, las notas esenciales de la noción de “escatología” en la producción intelectual del Dussel “pre-liberacionista”, con el fin de explicar desde dónde recibió la filosofía del filósofo lituano-francés; más adelante, se analizan las características centrales de la recepción liberacionista de Dussel de la “alteridad” levinasiana, a partir de dos conceptos fundamentales de su obra ético-política temprana: “analéctica” y “pueblo”.

PALABRAS CLAVE: LEVINAS; DUSSEL; ESCATOLOGÍA; ANALÉCTICA; PUEBLO

RECEPCIÓN: 25/01/2024

ACEPTACIÓN: 29/05/2024

INTRODUCCIÓN

Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, los dos referentes más importantes de la corriente analéctica de la filosofía de la liberación (Cerutti-Guldberg, 1989: 65-83; Scannone, 2009: 62-63), se conocieron en 1969 en las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel (Provincia de Buenos Aires, Argentina). Desde ese momento, comenzaron un trabajo mancomunado que decantará en la “explosión liberacionista” de 1971 (González y Maddonni, 2020). Para ello, ambos autores recurrieron al pensamiento de Emmanuel Levinas, asumiendo parcial y selectivamente el repertorio categorial de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de 1961 (1977) y reconceptualizándolo desde un marco teórico diferente y en un contexto de discurso novedoso. En adelante, se detallan, primero, las notas esenciales de la noción de “escatología” del Dussel “pre-liberacionista”, para explicar desde dónde recibió la filosofía del filósofo lituano-francés; más adelante, se analizan las características centrales de la recepción liberacionista de Dussel de la idea de “alteridad” levinasiana, a partir de dos nociones fundamentales de su obra ético-política temprana: “analéctica” y “pueblo”.

LA “ESCATOLOGÍA” PRE-LIBERACIONISTA DE DUSSEL

Respecto de los hitos filosóficos “pre-liberacionistas” de Dussel, conviene mencionar algunos puntos nodales de su trabajo intelectual anterior a 1971 -año de fundación de la filosofía latinoamericana de la liberación. Después de profundizar en el personalismo cristiano francés de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier con motivo de su tesis doctoral en filosofía, en el período 1961-1969 recibió una influencia extraordinaria de la fenomenología contemporánea -de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, pero sobre todo de la versión hermenéutica de Paul Ricoeur (en especial, *La symbolique du mal*). De la producción intelectual de esos años, vale destacar que desde 1964 comenzó una reflexión histórico-filosófica sistemática sobre la cuestión latinoamericana, apoyándose para ello en el pensamiento de Blondel, Heidegger, Teilhard de Chardin y Claude Tresmontant.

Su indagación se basaba en los recursos metafísicos, históricos y teológicos que le brindaba la tradición del pensamiento cristiano, fundamentalmente aquellos dedicados a la reconstrucción de la cultura semito-hebrea y de la etapa colonial americana. De los diversos temas que trató en este período, conviene mencionar por lo menos dos: la convocatoria al trabajador intelectual de América Latina a que se ocupara teóricamente de la realidad del subcontinente, como una tarea de “valor universal” aunque sin caer por ello en mimetismos extranjerizantes (1964a,1964b); y el análisis fenomenológico del “ser” de “latino-américa”, para integrar la autoconciencia de la existencia propiamente latinoamericana en la “civilización universal adviniente” (1973a: 24-36). Con esto último, se refería precisamente a una “experiencia americana del ser”, es decir, a aquella ontología que configura fácticamente el “ser histórico” del existente latinoamericano. Para ello, reivindicaba la memoria del pasado (tradición prehispánica e hispano-ibérica) como un dispositivo hermenéutico clave para el conocimiento de las posibilidades presentes y futuras del subcontinente. Además, convocaba a recuperar el imaginario de la América colonial, a su juicio reducido por la avanzada civilizatoria del s. XIX. Y, junto con esto, la totalidad del ser-histórico americano, en tanto garantía de la “*parusía*” (“estar-ante-lo-que-es”) o “escatología” (“Ser-está-ya-aquí-y-ahora”) americanas desde el compromiso con la situación actual: actitud típicamente profética de ver en el presente signos del futuro venidero.

De 1964, se destacan sobre todo dos escritos, “Escatología americana I” (1973a: 37-48) y “Escatología americana II” (1973a: 49-55). En el primero, indagó sobre el pensamiento escatológico de Fray Gonzalo Tenorio, teólogo y misionero franciscano del s. XVII (Perú). Concibiendo a España como el “nuevo Israel”, al rey Felipe II como “Salomón” y a Carlos V como “David”, Tenorio proponía un reino católico basado en la identidad entre el reinado celestial (Iglesia católica) y el Estado español (Corona). En ese estudio, Dussel halló uno de los núcleos del ideario de la Cristiandad colonial: el “hispanismo mesiánico temporal”, relectura imperial del mesianismo davídico. Asimismo, elaboraba una crítica de todo tipo de “mesianismo temporal”, asociándolo con formas nacionalistas o etnocentristas del ejercicio del poder político-religioso; desde la Reconquista peninsular o la Conquista americana hasta el cristianismo germanista de Hegel, en tanto transferencia-secularización de los atributos de la “Ciudad de Dios” agustiniana a la nación moderna. Así, en el marco de una historización del “ser de Latinoamérica”,

empleaba la figura de Tenorio como ejemplo de las expectativas mesiánicas (apocalípticas y milenaristas) depositadas en los reinos del Perú y las Indias occidentales: utopía de una tierra plena como sede del reinado temporal de Cristo (1973a: 45). Observando en la intelectualidad del subcontinente cierto adormecimiento mítico-mesiánico -enmarcado en la oposición dusseliana original entre el “mito” y la “historia”-, proponía, finalmente, recuperar la historicidad de la región, tomando conciencia del desfase entre el modelo de la utopía conquistadora-evangelizadora y la realidad efectiva de los pueblos del subcontinente. En “Escatología americana II” emprendió una tarea similar, pero ahora recurriendo a las figuras de Carlos V y de Antonio de Vieira -jesuita exponente de la rama lusoamericana del “profetismo ibérico”. En ese texto, afirmaba que Carlos V se auto consideraba defensor del Imperio cristiano, de la paz de la Cristiandad y de la cruzada contra infieles y herejes, así como unificador del espíritu hispánico con la tierra americana. Asimismo, veía en de Vieira una vocación particular de “transplantar” lo ibérico a América (en este caso, a Brasil), en especial cuando desde su visión mesiánica -heredera del milenarismo cristiano- afirmó que el Imperio portugués (el “Quinto Imperio”) era el lugar elegido por Dios para la concreción del reinado temporal y espiritual de Jesucristo. Dichas reconstrucciones histórico-filosóficas son informativas respecto de la tematización dusseliana inicial sobre el vínculo entre el mesianismo y la historia: para él, en América Latina, era urgente distinguir la esfera de lo temporal de la de lo escatológico (1973a: 54).

Algunos de estos escritos fueron resultantes de la “Semana Latinoamericana” de París que tuvo por nombre “América Latina y conciencia cristiana” (Dussel 1965a, 1965b), ámbito de reunión de un conjunto de pensadores cristianos de renombre internacional (como Ricoeur, por ejemplo). En ese encuentro, Dussel reflexionó sobre las cristiandades latinoamericanas, destacando el rol del “cristianismo profético” -encarnado en la figura de Bartolomé de las Casas y en su crítica de la Cristiandad colonial- como “foco intencional” del compromiso político de los cristianos latinoamericanos. Para él, el “*ethos* profético” del cristiano debía oponerse de lleno al espíritu burgués de la élite latinoamericana, así como al tradicionalismo mítico-religioso de los sectores conservadores y al individualismo moderno. Además, presentó allí un estudio condensado sobre la historia de la Iglesia en América Latina, donde expuso novedosamente las articulaciones centrales, las etapas estructurantes y las hipótesis principales de periodización de su devenir histórico.

En suma, su intervención llamaba a la “minoría cristiana” -sujeto de la esperanza en un futuro escatológico y agente necesario para la superación de la Cristiandad- a involucrarse políticamente, en un nuevo contexto histórico marcado por la pluralidad, la libertad y la laicidad. De todo aquello pueden extraerse algunas ideas-fuerza que caracterizan esta etapa de producción, como la vocación por localizar lo propio del ser y la existencia latinoamericanos, su pertenencia a la intelectualidad católico-progresista de la época, la relectura semitizadora del cristianismo -en confrontación con las tradiciones helénica y de la Cristiandad occidental- y el esfuerzo permanente por traducir en lenguaje filosófico ciertos significantes de la tradición religiosa judía y cristiana (figuras bíblicas y categorías teológicas).

Dussel retornó provisoriamente a la Argentina en 1966, al obtener una cátedra de “Historia de la cultura” en la Universidad Nacional del Nordeste (Chaco). En ese contexto, expuso: “Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal” (2018), donde presenta una dilatada secuencia histórica con el fin de localizar a Iberoamérica en la “Historia Universal”, identificando fundamentalmente dos etapas: su prehistoria (desde el *homo sapiens* hasta la Conquista) y su protohistoria (de la Conquista en adelante). Su regreso definitivo a la Argentina será en marzo de 1967 como Profesor de Antropología Filosófica y de Ética de la Universidad Nacional de Cuyo. En el camino reflexivo del periodo 1967-1970, se destacan particularmente las publicaciones sobre la historia de la Iglesia en América Latina y Argentina y, con más detalle, al análisis histórico-teológico del “catolicismo popular” (Dussel, 1967; Dussel y Lafon, 1969; Dussel, 1969-1970, 1970; Dussel y Esandi, 1970; Dussel, 1972a). En esos escritos, Dussel aunaba la práctica teológica con un ejercicio histórico-hermenéutico abierto a la excedencia semántica de la religión, donde la filosofía de la cultura y la antropología filosófica, apoyadas en fenomenólogos como Husserl, Max Scheler, Merleau-Ponty, Alphonse De Waelhens y Heidegger -principalmente con sus categorías de *Welt*, *Destruktion* y *Geschichtlichkeit* (Oporto, 2020)-, fungieron como mediaciones insustituibles. En términos estrictamente filosóficos, comenzó a construir bajo la influencia de Heidegger una ética ontológica (2012a), a la vez que profundizó su análisis de la dialéctica hegeliana (1972c). Esta etapa puede ser descrita en función de la confluencia entre su preocupación por lo latinoamericano, su adscripción a la ontología fundamental, una persistente reposición filosófico-cultural de la tradición semita y la insistencia en la corriente personalista -encarada desde la fuente judía con Buber o cristiana con Mounier.

EXTERIORIDAD DEL OTRO, ESCATOLOGÍA LIBERACIONISTA Y MÉTODO ANALÉCTICO

Para Dussel el “acontecimiento-1971” fue decisivo en su trayectoria intelectual. Por una parte, el binomio “dependencia-liberación” se constituyó como núcleo de su horizonte hermenéutico, fenómeno que lo llevó a reubicar la totalidad de sus hallazgos precedentes; por otra, motivado por la lectura de *Totalidad e infinito* sugerida por Scannone, aparece Levinas como una referencia teórica protagónica. Para comenzar el análisis, conviene reconstruir de qué manera fueron empleadas las categorías levinasianas en uno de los textos más representativos de esta época: “Metafísica del sujeto y liberación” de 1971 (1973b). En ese trabajo, el autor reconstruye la crítica filosófica a la metafísica moderna del sujeto, vinculándola en primer término con la ontología conquistadora o dialéctica de la dominación de la Cristiandad, especialmente con su proyecto imperial-colonial de los ss. XV y XVI. Desmarcándose de la superación de la metafísica del sujeto llevada a cabo por Heidegger y reivindicando el aporte de Levinas, sostenía: “Aun más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de ‘lo mismo’ de Hegel está la ‘exterioridad del Otro’” (1973b: 86). En el marco de una crítica de la Modernidad -entendida como la dialéctica “dominación-dominado” propia de la negación europea de sus “otros-coloniales”-, la categoría levinasiana de Exterioridad funge en este discurso como un dispositivo clave para la destitución de la metafísica occidental (particularmente, la subjetivista) y de la ontología de la Mismidad; a su vez, dicha categoría contribuye a una crítica de la colonización y la colonialidad, en denuncia del genocidio de la Conquista y de los resabios racistas de la élites ilustradas subcontinentales. Realizando una reapropiación situada, histórica y geopolítica de la Exterioridad, consideraba, con Levinas, la ética como “filosofía primera”, aunque la identificaba, contra Levinas, con relaciones de poder estrictamente políticas. En este planteo inicial, el pensamiento levinasiano fue incorporado a una filosofía latinoamericana de la alteridad que perseguía el desocultamiento de la opresión y, con ello, una praxis ético-política de liberación. Así, empleando las categorías levinasianas, proponía una filosofía “postmoderna”, en el sentido de una tematización que va más allá de la dialéctica del sujeto (entre opresores y oprimidos) trascendiéndola desde un ámbito “metafísico”: América Latina como “otro-oprimido”.

En otro texto importante de este período, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” (1972b), Dussel enlazaba nuevamente la experiencia ontológica de la Cristiandad europea -imperial y conquistadora- con la de la Cristiandad americana -colonial y dependiente-, identificando ese proceso con la expansión mundial de una “ontología de la opresión” y una “antropología moral opresora”. Apelando a la noción de Totalidad del léxico levinasiano, caracterizaba el dispositivo colonial como una “Totalidad cerrada”, es decir, como una concreción histórica de la “ontología de la Totalidad” -opuesta de plano a la “metafísica de la Alteridad” u “ontología negativa”. En efecto, Dussel leía la alteridad de Levinas también como una “ontología negativa”, dando cuenta de una comprensión propia -muy distinta de la original- de la categoría. Diferenciándola de la “negación ontológica” (opresión dialéctica del ser en una Totalidad dada), entendía la “ontología negativa” como un “poder-ser” adviniente: “El Otro es negatividad, es siempre posibilidad de historia, es el futuro real (...) la novedad de la creación” (1972b: 75). En esta dirección, sostenía que en la historia de la filosofía occidental primó una “ontología de la Totalidad” basada en la negación y la eliminación del Otro -tesis completamente inspirada en *Totalidad e infinito*. En ese esquema, no quedaba lugar alguno para el Otro-metafísico, siendo, o bien incluido a/en la identidad y diferencia intrasistémicas (como “lo otro”), o directamente exterminado (en tanto “nada” o “no-ser”). Partiendo de la negación de esos “otros” (“Rostros”, en plural), Dussel proponía tres dialécticas de la dominación atinentes a la situación latinoamericana: la erótica (opresión de la mujer), la pedagógica (opresión del hijo) y la política (opresión del hermano). En esa operación, el autor pluraliza, dialectiza y concretiza la figura levinasiana de la alteridad, incorporándola a una crítica filosófica de aquellas totalizaciones que atentan contra los “otros-latinoamericanos”. Enmarcando la idea de Exterioridad en la tradición de pensamiento cultivada por Rosenzweig y Buber -desde el judaísmo-, pero también por Gabriel Marcel -desde el personalismo o existencialismo cristiano-, empleó esta noción para comprender la historia colonial americana, advirtiendo que en la Totalidad de la Cristiandad el aludido “otro” fue el “indio”. Para Dussel, ese “otro-indio” comporta tanto negatividad dialéctica como positividad metafísica, pues, por una parte, era oprimido “en” el sistema (negación del ser de los sujetos racializados), pero, por otra, Rostro “ante” el sistema: misterio y

libertad que está “más allá” (*aná-*) de la Totalidad de comprensión (*logos*). Por esta razón, sostenía que el “(...) *logos*, que trasciende será *análogos* (...) un ‘más allá’ del *logos*, analogía” (1972b: 66)¹. En efecto, la analogía funge como una herramienta privilegiada de “mediación” entre la onticidad del otro como fenómeno y la trascendencia de su revelación como misterio, es decir, entre su diferenciación *ad intra* de la Totalidad como oprimido y su distinción *ad extra* de la Totalidad como trascendencia. En este contexto discursivo, el “cara-a-cara” levinasiano es entendido -contra Levinas- como una alternativa dialógica de la Totalidad por la apertura a la irrupción del Otro -desde el “deseo” como “amor-de-justicia”- (1972b: 67). Formulaba, así, una “dialéctica analógica de la alteridad”, basada en la aplicación de las figuras bíblicas evocadas por Levinas a ciertos rostros latinoamericanos: la “erótica” ante la sociedad patriarcal (“viuda”), la pedagógica ante el proyecto cultural vigente (“huérfano”) y la política ante la dominación (“pobre” en plano nacional, “extranjero” en el internacional). Esta especie de dialéctica compone una filosofía de la historia: secuencia de continuidad y discontinuidad (mesiánico-diacrónica) entre la estabilidad de la Totalidad, las revelaciones irruptivas del otro (crítica y novedad: profética) y sus consecuentes retotalizaciones (transformación de la Totalidad por respuesta política a la interpelación: davídica), y así sucesivamente². Por tanto, esta propuesta no sólo era, con Levinas, una lectura metafísica de la alteridad sino también, contra Levinas, una comprensión en clave histórico-ontológica. En ese contexto argumental, Dussel ensayaba una definición posible del vocablo “liberación”, afirmando que liberar es el movimiento de “reconstitución de la alteridad del oprimido” (1972b: 86). En conclusión, en este texto Dussel postula una praxis de liberación analógica, mediante la cual la trascendencia del otro transforma “desde afuera” la dialéctica ontológica bipolar entre el opresor y el oprimido. Para ello, involucra la fuente metafísica de la alteridad en una dinámica filosófico-teológico política (no meramente ética), donde la escatología profética necesita

¹ Dussel hablaba todavía allí de “dialéctica”, aunque entrado 1972 modificará el término por el de “ana-dialéctica” (González y Maddonni, 2020: 284).

² Aludía a la dinámica teológico-política entre el profeta y el rey: “Si el rey no tiene profetas, está definitivamente perdido, se cierra en la totalidad como totalidad. Si el profeta no tiene rey, es utópico (...). Escatología sin historia es utopía, pero historia sin política lo es igualmente” (1972b: 87-88).

indefectiblemente de la “mediación” del rey y donde el Otro (metafísica) y la Totalidad (ontología) se encuentran correlacionados en un esquema tripartito: la trascendencia alterativa *-plus* de positividad (trans-ontología); y la bipolaridad sistémica, positividad y negatividad dialécticas (afirmación ontológica que niega al otro y negación de la negación ontológica). Este esquema de pensamiento lo habilitaba a sostener, en una dirección bastante distinta a la de Levinas, que: “La Totalidad es equívoca, todo depende para qué se use. Si se usa para cerrarse y totalizarse, o para servir” (1972b: 88).

Con posterioridad, el autor complejizó sus tesis y especificó aún más las características de su recepción de Levinas, sobre todo en “El método analéctico y la filosofía latinoamericana” de 1973 (1973c). A diferencia de la postura que había asumido anteriormente, Dussel exponía en este texto una crítica frontal contra la dialéctica, caracterizándola como el método ontológico de la Totalidad; en su perspectiva, la ontología de la identidad procura siempre “incluir” al Otro, anulando así su trascendencia e irreductibilidad (1973c: 118). Se trataba de una hipótesis nueva que le permitió reforzar el empleo de las categorías de Levinas -en base a la afirmación de un ámbito antropológico o ético-metafísico allende la Totalidad (1973c: 118)-, así como también definir mejor las características específicas de dicha reapropiación. Lo importante de este texto es que Dussel asume ese ámbito metafísico en el marco de la dinámica anadialéctica, donde la “trascendencia antropológica” del Otro se revela como una instancia de intermediación entre la univocidad pura de la Totalidad (el “Absoluto” hegeliano o el “mundo” heideggeriano) y la equivocidad pura de la revelación divina; es decir, no sólo como una Exterioridad absoluta sino, también y sobre todo, como una “trascendencia interior” de carácter trans-ontológico. Esta operación evidencia que la preocupación central de Dussel no radicaba tan sólo en la afirmación de una Exterioridad inasible sino, principalmente, en la cuestión de la “mediación” (analógica) entre el ámbito metafísico y el ontológico, entre la trascendencia y la Totalidad. Por otra parte, resulta explicativo que al presentar el aporte de Levinas como una superación radical de la dialéctica, calificara su filosofía como “todavía europea” y “excesivamente equívoca” (1973c:123). Así, del Dussel laudatorio de la ética-metafísica levinasiana, su enfoque viraba hacia una incorporación parcial y crítica. En plena formulación de una filosofía atenta al “otro-periférico”,

en especial al oprimido latinoamericano en la Totalidad noratlántica como “agente de futuro”, argumentaba que la reflexión levinasiana necesitaba ser superada, y que para ello había que reconfigurar el discurso desde América Latina y desde la analogía (1973c: 123).

Las dos operaciones fundamentales que Dussel puso en juego en este escrito respecto de Levinas fueron la geolocalización de la intervención filosófica y la analogización de la idea de alteridad. La primera se basó en una recomprensión geopolítica de la alteridad, en un discurso donde “América latina” era conceptualizada como oprimida por el centro noratlántico y como Exterioridad metafísica por su valor allende la modernización desarrollista y la normalización filosófica -posición analógica de una “filosofía bárbara”- (1973c: 135-136). Y la segunda, en una reubicación teórica de la contribución levinasiana sobre el Rostro y la sensibilidad, que debe ser leída a la luz de la pretensión dusseliana de tematizar la “mediación” entre la irrupción del Otro y la dialéctica de la Totalidad (plano metafísico-ontológico) y entre las naciones opresoras y las naciones oprimidas (en el geopolítico). En esta línea, afirmaba: “Levinas habla siempre que el Otro es ‘absolutamente otro’. Tiende entonces hacia la equivocidad (...). El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras” (1973c: 124). En suma, en este sistema filosófico, la metafísica de la alteridad levinasiana queda incorporada en un esquema transdialéctico y transontológico, en el cual la “inmediatez del Otro” se ubica como un “momento” fundacional de la “mediación liberadora”. Por tal motivo, la “palabra del otro” (*analogía fidei* o *verbi*) puede impulsar en su discurso una “nueva Totalidad”, en tanto “proyecto ontológico nuevo” o “futuro” -tensión mesiánico-escatológica o diacrónica- (1973c: 132-133). A su vez, se encargó de reafirmar que la “analéctica antropológica” no implica tan sólo una ética abstracta de la inmediatez sino, también y fundamentalmente, una economía-política concreta de la “mediación”, puesto que el Otro nunca es alguien solo sino, más bien, la “epifanía de un pueblo”. Con esto, la alteridad del singular -sin ser negada- se comunitariza, ganando espesor histórico y cultural en la figura del “vosotros-pueblo”.

Con todo, vale destacar que el Dussel liberacionista temprano se movía en un horizonte cercano al de Levinas, caracterizado por la valoración filosófica de las fuentes judías y el empleo consecuente de categorías bíblicas en

el discurso filosófico, así como por la cualificación de la dimensión temporal en relación a la revelación del otro (“diacronía”) y la centralidad de los otros no reconocidos por la identidad unívoca pretendidamente “universal”. Además, compartían la crítica radical de la metafísica y la gnoseología occidentales, o sea, la primacía de la ética sobre la ontología, la irrupción del Otro como experiencia originaria del filosofar y la crítica de la Totalidad (dialéctica) desde la figura del Otro (Exterioridad).

Sin embargo, la distancia entre sus enfoques fue notoria desde el comienzo de la recepción liberacionista, generada en primer lugar por los diferentes contextos de emergencia discursiva que signaron sus teorizaciones: “[Levinas]³ Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler”, pero “(...) al indicarle que (...) la gran experiencia (...) del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea (...), no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que ‘el Otro’ (...) pudiera ser ‘un indio, un africano o un asiático’” (Dussel y Guillot, 1975: 8). En lo atinente al programa filosófico, también las diferencias eran marcadas. Uno de los puntos notorios de incompatibilidad entre sus planteamientos fue la cuestión de la “mediación”. Al discrepar, Dussel juzgaba negativamente la idea levinasiana de una Exterioridad absoluta, advirtiendo que la descripción del cara-a-cara elude las mediaciones prácticas y, en consecuencia, carece de inserción en el mundo, en la historia y la política. En efecto, consideraba que Levinas, al quedarse en una posición meramente contemplativa ante el misterio del otro, no ofreció ninguna orientación práctica para su liberación histórica, y mucho menos para la construcción de un nuevo orden político (Dussel y Guillot, 1975: 8-9). En este sentido, Daniel Guillot acertaba cuando, en el estudio preliminar a la primera traducción al español de la obra cumbre de Levinas, observaba: “Vemos al filósofo latinoamericano más próximo al Levinas de *El yo y la totalidad* (1954) que al de *Totalidad e infinito* (...). El pensar, que parte de lo ético como absoluto, lo persigue así hasta su objetivación como servicio en la totalidad y en la historia” (Guillot, 1977: 33)⁴.

³ Aclaración del autor.

⁴ Agradezco enormemente a Luciano Maddonni el haberme recordado este punto.

UNA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN (Y LA ALTERIDAD): LA FIGURA DEL “PUEBLO-EXTERIORIDAD”

Otro frente ilustrativo de la recepción liberacionista de Levinas por Dussel es el filosófico político. Para el análisis de este tópico, se parte de la idea de que Dussel subsumió en el sujeto moral de la primera ética liberadora tanto las figuras del “pobre” -emergente del discurso teológico liberacionista- como la del “Otro” -proveniente de la ética levinasiana. Y que, además, lo realizó a través de una figura nuclear de su planteamiento político-metafísico: el “pueblo-América Latina” como “resto escatológico”, o sea, como oprimido y exterior simultáneamente.

Para encarar su planteamiento “metafísico” de la política (2012g: 741-843)⁵, Dussel propuso un *locus enuntiationis* bien preciso: los pueblos de las periferias geopolíticas o las naciones oprimidas. Concibiendo su discurso como una “antipolítica de la dominación” o una “política de la liberación”, tomaba como punto de apoyo argumental un ámbito originario al cual denominaba como “metafísico real”; con este último, indicaba una localización que está “más allá” de la “ontología del centro” o la “Totalidad ontológica” en términos geopolíticos -allende el mundo europeonoramericano. Básicamente, con esta denominación se refería a la alteridad antropológica de la ética pero tematizada ahora desde la “Exterioridad social” de la política. Así, en este planteo, existe, o bien una política de la dominación -con una ontología legitimadora del orden nacional e internacional injusto-, o bien una política de la liberación “escatológica” -que promueve la construcción histórica de un orden de justicia venidero. En ese contexto discursivo, sostuvo que, desde la perspectiva dominante, América Latina fue concebida como el “Otro-pobre”, en un sentido doble: una región bárbara, expresión del no-ser, dependiente y dominada; y una utopía, en tanto interpelación radical de los sectores oprimidos (2012g: 777).

Sobre la categoría de “pueblo” -médula de la política de la liberación dusseliana-, Dussel aclaraba que ésta puede ser predicada analógicamente tanto de la nación oprimida en el plano internacional como de las clases oprimidas

⁵ Dussel reconocía al inicio de este escrito que: “La reflexión queda profundamente marcada por el populismo peronista. Si no lo corregimos es porque significó un momento real del pensar en Argentina en 1973-1974” (2012g: 776).

en el orden nacional. Respecto del primer empleo, presentaba a América Latina desde una “metafísica de la espacialidad” o como “exterioridad espacial”, indicando con ello la existencia de pueblos que “no-son” para el centro geopolítico o que se ubican en el “espacio extraterritorial” de la “utopía geográfica” (2012g: 777). Los “utópicos”, los “sin-lugar” para la ontología central, ocupan la posición del “no-ser ontológico”.

A juicio de Dussel, sobre todo por la representación elaborada en la Modernidad europea, el espacio político fue concebido como un campo de dominación bajo el imperio de una voluntad hegemónica. Con eso, se consideró “periferia” a los pueblos que se encontraban afuera de sus límites territoriales, comprendiéndolos -en términos ontológicos- como lo allende al límite del ser. Consecuentemente, se los inferiorizó, motivo por el cual debían ser evangelizados, primero, y civilizados, después. La toma de conciencia de su “no-ser” por parte de la periferia mundial se presenta en esta política como un acto irruptivo de la Exterioridad geopolítica. Así, en esta primera aproximación, entendía el significante “pueblo” como la Totalidad nacional que lanza su palabra desde los márgenes del espacio internacional. En el segundo uso, Dussel identificaba la noción de “pueblo” con el conjunto de las clases oprimidas dentro de la Totalidad nacional. Con la categoría de “metafísica social” o “exterioridad vertical” pretendía mostrar que, inclusive en el interior de las naciones periféricas, el proyecto ontológico de los Estados nacionales les niega el “ser” a las clases subalternizadas: “pueblo”, entonces, como “exterioridad social nacional”, distinta de los sectores económicos dominantes, la oligarquía y las minorías ilustradas. De esta manera, advertía un cierto correlato entre la dependencia de las naciones periféricas y la dependencia social interna, ya que la predicación analógica del “sujeto-pueblo” le permitía pensar, en diferentes niveles y según la Totalidad que se tome como referencia, la revelación de “exterioridades políticas” distintas aunque analógicamente semejantes.

Hasta aquí, “pueblo” conlleva en su discurso una significación bifronte: como nación periférica en la Totalidad internacional y como clase oprimida en la Totalidad nacional. Asimismo, se puede distinguir entre la Totalidad política como ontología-dialéctica y la Alteridad política como agente de novedad (2012g: 790). De esta caracterización, se derivan dos localizaciones distintas del sujeto político: el oprimido en el sistema y el oprimido como exterioridad. La última diferenciación pone de manifiesto una nota ca-

racterística del planteamiento dusseliano, que el “pueblo”, además de revestir negatividad por la opresión que sufre, revela una positividad metafísica que surge de su “distinción” política, social, cultural e histórica. Dicha realidad trans-ontológica es entendida como una interpelación que viene desde un “más allá” del proyecto ontológico-político dominante, desde un espacio exterior y anterior a las leyes e instituciones de la moralidad vigente.

Al ser en sí mismo analógico por su plurisemia, el significante “pueblo” puede aludir tanto a la Totalidad de la nación periférica en tanto actor político anti-imperialista -revolución equívoca y reformista-, como a los sectores oprimidos por los Estados nacionales neocoloniales-revolución social. En esta última acepción, y tomando ahora como referencia la Totalidad del Estado periférico, el autor distinguía: las oligarquías nacionales dependientes, las clases oprimidas en el sistema nacional (“masa”) y las clases oprimidas como “exterioridad social”. En el último sentido, “pueblo” se refiere a las clases que, por su Exterioridad ante la Totalidad nacional, llevan a cabo una lucha anti-oligárquica, anti-capitalista y anti-burguesa, es decir, una “revolución social-popular” contra el sistema oligárquico-liberal. Así, la Exterioridad del pueblo puede articularse como “liberación nacional” en la Totalidad internacional o como “revolución social” en la Totalidad nacional (2012g: 793). Mediante este análisis, se advierte que, aunque Dussel quisiera desmarcarse de cierto “populismo ingenuo”⁶, hay en su propuesta una predilección notable por la categoría teológico-política de “pueblo” sobre la de “clase”, destacando, desde el bagaje categorial levinasiano, su índole de “exterioridad escatológica” o “agente de futuro”:

Hay que tomar muy en serio la categoría pueblo que no es simplemente el oprimido, ni es tampoco la totalidad del sistema, sino que la esencia del pueblo (...), es la “exterioridad escatológica” que hace que vea el sistema y diga: “-¡Ellos!”, pero no se sienta identificado con dicho sistema. El pueblo en un cierto nivel (...) está fuera del sistema, y al estar fuera del sistema está en el futuro (...). El hombre nuevo es el pueblo oprimido pero no en tanto alienado (...), sino en tanto: exterior al sistema (...), sabiendo que tiene

⁶ Dussel consideraba que el filósofo era el encargado de discernir entre “lo peor” (introyección del sistema) y “lo mejor” (la novedad) que tiene el pueblo (2012f: 661), evidenciando con ello una actitud vanguardista e intelectualista característica de la época.

otras tradiciones, otra lengua, otra cultura, pero que es considerada por la “cultura ilustrada” como incultura, como analfabetismo, como no-palabra (Dussel, 2012f: 661).

La categoría de “pueblo” le servía entonces para tematizar filosóficamente, no sólo la dialéctica “proletariado-burguesía nacional”, sino sobre todo la de “imperio-colonia” y “centro-periferia”, o sea, el conflicto entre las naciones oprimidas y las naciones opresoras:

En este nivel (de nación a nación) la categoría “clase” perdía ya su significación propia y, al mismo tiempo, su sentido de una “clase *universal*”, ya que la clase de una nación *opresora* era cualitativa o esencialmente diferente a una clase de una nación *oprimida* (...). La dialéctica perdía su sentido porque surgía el nuevo momento desde la *exterioridad* del sistema capitalista y no como su intrínseco desarrollo (Dussel, 2012d: 227).

Diferenciaba, entonces, tres configuraciones políticas que implicaban, en simultáneo, una tríada de oposiciones semejantes: entre las clases opresoras y las clases oprimidas, entre las naciones del centro y las naciones dependientes, y entre las burocracias y la juventud (Dussel, 2012d: 227). En esta dirección, afirmaba: “El pueblo tiene tres opuestos: 1) el imperio; 2) la burguesía nacional; 3) las burocracias. El pueblo tiene tres significados distintos, según sean sus opuestos” (Dussel, 2012f: 658). Cada una de estas oposiciones ponía de manifiesto un tipo diferente de dominación, fenómeno que exigía que la praxis de liberación asumiera diversas estrategias: la “liberación nacional”, de la nación periférica contra el imperio; la “revolución social”, de las clases trabajadoras (indígenas, campesinos y obreros, etc.) contra la burguesía; y la “revolución cultural”, de las nuevas generaciones contra las burocracias, considerando la juventud como “reserva escatológica” (Dussel, 2012f: 658-659). De este modo, mostraba la potencialidad analógica de la categoría de “pueblo”, condensando en ella un conjunto de demandas distintivas bajo el significativo aglutinador de la “liberación del oprimido”.

Finalmente, es importante subrayar que, en la filosofía liberacionista temprana de Dussel, el pueblo adquiere “realidad” sólo en la medida en que revela su Exterioridad. Por eso, la noción de “poder” adquiere también en este planteo una configuración bifronte: por una parte, como ejercicio reificado

de la dominación; por otra, como potencia constituyente del “pueblo-exterioridad” (2012g: 792). La figura teológico-política de “pueblo” nomina, desde una temporalidad sincrónica, su condición de oprimido y, desde una temporalidad diacrónica, la de “actor escatológico” como agente de la “novedad histórica”. Sin embargo, resta saber en qué se basa un actor comunitario que posee “anterioridad histórica” y “posterioridad utópica” o, dicho con otras palabras, en qué se funda la “Exterioridad histórica” del pueblo. Dussel respondía recurriendo nuevamente al método anadialéctico, al afirmar que la negación dialéctica de la negación surge de la afirmación antecedente de la positividad del “Otro-pueblo” (2012g: 806-807). Y aclaraba que la afirmación eminente debe pensársela como “trascendentalidad interna”, esto es, tanto dialéctico-ontológica como trans-ontológicamente. Con esto, aludía, en definitiva, a una “Exterioridad popular” como “tiempo diacrónico”, o sea, como instancia de irrupción mesiánica para la formación de una Totalidad nueva. Se trataba, en conclusión, del conflicto que se origina cuando la clase dominada se enfrenta a la clase dominante apoyándose en su “trascendentalidad interna”, es decir, cuando lleva adelante una praxis liberadora de negación de la negatividad partiendo de su “positividad escatológica” (2012g: 810).

CONCLUSIÓN

Según lo analizado en este artículo puede afirmarse que el Dussel liberacionista temprano impulsó un conjunto de operaciones precisas sobre las categorías de Levinas. Una de ellas fue la crítica de la ambigüedad y la equívocidad de la alteridad, en una posición todavía deudora de una concepción eurocéntrica que evidencia una falta importante de consideración sobre la “herida colonial”. Además, puso en juego una lectura analógica de la figura de la alteridad, comprendiendo al Otro desde su semejanza y, por tanto, situándolo como el punto originario del proceso de formación de una “nueva Totalidad” o “nuevo proyecto ontológico”. Asimismo, su recepción determinó económica y políticamente al otro, desde un horizonte comunitario más abarcativo que el de la mera relación interpersonal, donde la Exterioridad remite al pueblo y a la relación entre las naciones opresoras y las naciones oprimidas. Por otra parte, concibió al Otro como “pobre” en términos eco-

nómicos y sociales, en tanto efecto de un sistema de dominación que es necesario deconstruir. Por último, articuló la categoría de Otro en una crítica descolonial, en la cual la alteridad se identifica con los “otros” victimados del subcontinente, coloniales y neocoloniales -el “indio-oprimido”, el “afro-esclavizado”, el “pobre latinoamericano”.

Todo ello da cuenta de una reapropiación analógica, comunitaria, política y geopolítica de la alteridad levinasiana, mostrando a un tiempo tanto la fecundidad de las categorías del lituano-francés como sus límites inherentes a la hora de pensar las mediaciones histórico-ontológicas efectivas para la liberación latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerutti-Guldberg, Horacio (1989), “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, *Concordia*, núm. 15, pp. 65-83.
- Dussel, Enrique (1964a), “¿Una generación callada?”, *Sí*, núm. 2, pp. 18-23.
- Dussel, Enrique (1964b), “El trabajador intelectual en América Latina”, *Sí*, núm. 3, pp. 6-7. Dussel, Enrique (1965a), “Chrétientés latino américaines”, *Esprit*, núm. 340, vols. 7-8, pp. 2-20. Dussel, Enrique (1965b), “Vers une histoire de l’Église d’Amérique latine”, *Esprit*, núm. 340, vols. 7-8, pp. 53-65.
- Dussel, Enrique (1967), *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela-Iepal.
- Dussel, Enrique y Lafon, Ciro (1969), *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 4 “Antropológico”*, Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, Enrique (1969-1970), *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, VIII vols., México, CIDOC.
- Dussel, Enrique y Esandi, María Mercedes (1970), *El catolicismo popular en Argentina. Cuaderno 5 “Histórico”*, Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, Enrique (1970), *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, Don Bosco.

- Dussel, Enrique (1972a), *Caminos de liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, Latinoamérica.
- Dussel, Enrique (1972b), “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata*, núm. 28, pp. 53-89.
- Dussel, Enrique (1972c), *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza, Ser y Tiempo.
- Dussel, Enrique (1973a), *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.
- Dussel, Enrique (1973b), “Metafísica del sujeto y liberación”, en Enrique Dussel, *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, pp. 85-89.
- Dussel, Enrique (1973c), “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en Osvaldo Ardiles *et al. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 118-137.
- Dussel, Enrique y Guillot, Daniel (1975), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, Enrique (1998), “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 180, pp. 13-36.
- Dussel, Enrique (2005), “Filosofía de la liberación”, en Ricardo Salas Astraín (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, vol. II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 373-388.
- Dussel, Enrique (2011), *Filosofía de la liberación*, México, FCE.
- Dussel, Enrique (2012a), *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique (2012b), *El humanismo helénico – El humanismo semita*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique (2012c), *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique (2012d), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique (2012e), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia.

- Dussel, Enrique (2012f), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Erótica y Pedagógica*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique (2012g), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica*, Buenos Aires, Docencia.
- Dussel, Enrique (2018), *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2020), *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires, Teseo Press.
- García Ruiz, Pedro Enrique (2003), *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada.
- García Ruiz, Pedro Enrique (2014), “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, *Isegoría*, núm. 51, pp. 777-792.
- Guillot, Daniel (1977), “Introducción”, en Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pp. 13-45.
- Levinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- Oporto, Martín (2020), *Destru(k)cción. La recepción/relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martin Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura (inédita), San Martín, UNSAM.
- Scannone, Juan Carlos (2009), “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, núm. 50, pp. 59-73.

Juan Matías Zielinski: Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Filosofía. Investigador Formado de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (IF-UBA). Becario interno posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento (ICI-UNGS). Miembro de INTERCULTURALIA, equipo de investigación dedicado a la Filosofía Intercultural (dirigido por la Dra. Alcira Beatriz Bonilla). Codirector del UBACyT 20020220400348BA: “Culturas, ciudadanía y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia” (Dir. Joan Severo Chumbita y Gamba). Su investigación se centra en la filosofía judeo-europea y latinoamericana (en sus líneas liberadora, intercultural y descolonial) contemporáneas, en los campos de filosofía de la religión, metafísica y teología-política, con acento en la ética, la política y la religión (filosofía práctica).

D. R. © Juan Matías Zielinski, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.