



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA**

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**“LA RECEPCIÓN DE EMMANUEL LEVINAS EN
LATINOAMÉRICA”**

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ISAAC JAIME HERNÁNDEZ

DIRECTOR:

MTRO. RUBÉN RABINDRANATH GARCÍA CLARCK

2013

“Sólo nos falta saber por qué los pobres son pobres. ¿Será porque su hambre nos alimenta y su desnudez nos viste?”

Eduardo Galeano

“La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el “estado de emergencia” en que vivimos es la regla.”

Walter Benjamin

A mi compañera de vida Luz Maya.

Por su constante apoyo y aliento.

A mis padres.

Quienes no dejaron de recordarme mi camino

A aquellas amistades que me inspiraron para
concluir.

A mi director, el Mtro. Rubén Rabindranath
García Clark.

Por el tiempo dedicado a brindarme sus
valiosos comentarios.

Al Dr. Enrique Dussel.

Por haberme guiado por el camino de la
alteridad.

A todos aquellos seres vulnerados por la
impropia y siempre presente injusticia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	VI
---------------------------	----

CAPÍTULO 1

METAFÍSICA Y LIBERACIÓN: UN PLANTEAMIENTO DESDE EL ROSTRO LATINOAMERICANO

§ 1. El comienzo del proyecto ético	1
§ 2. Eticidad y su exterioridad: la moralidad trans-ontológica.....	4
§ 3. Las proximidades latinoamericanas	8
1. La erótica	8
2. La pedagógica.....	10
3. La política	13
§ 4. Levinas en la ética de la liberación	18
§ 5. Levinas y el replanteamiento del Otro	21
§ 6. Conclusiones	25

CAPÍTULO 2

LA TRASCENDENCIA SITUADA. UNA LECTURA COMUNITARIA

§ 7. El otro comunitario.....	27
§ 8. Pueblo y comunidad.....	32
§ 9. Más allá de la excedencia levinasiana.....	38
§ 10. Conclusiones.....	43

CAPÍTULO 3

TRANSTEXTUALIDAD: EL TEJIDO DEL PENSAMIENTO LEVINASIANO

§ 11. El concepto de palimpsesto	44
§ 12. El cultivo del oído	50
§ 13. La justicia del infinito	51
§ 14. Levinas: lectura desde la insinuación	54
1. De otro modo que ser: el verbo <i>hyh</i>	54

2. <i>Autrui</i>	55
3. Lengua de intercambio: el alemán	57
§ 15. Conclusiones.....	58

CAPÍTULO 4

LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA Y EL SÍ MISMO DE RICOEUR: ANTECEDENTES Y CRÍTICA A LA ETICA DE LEVINAS

§ 16. Husserl y la fenomenología estática.....	60
§ 17. Husserl y la fenomenología genética.....	61
§ 18. El sujeto heideggeriano	63
§ 19. El estallido subjetivo de Levinas.....	65
§ 20. El pronombre “yo” de Ricoeur ¿crítica a Levinas?	67
§ 21. Cuestionamientos a la ética levinasiana	72
§ 22. Conclusiones.....	75

CONCLUSIONES FINALES

REPENSANDO LA ALTERIDAD.....78

1. Las propuestas emancipadoras: Dussel y Scannone	¡Error! Marcador no definido.
2. Las propuestas teóricas: Pedro García y Silvana Rabinovich.....	81

BIBLIOGRAFÍA.....85

INTRODUCCIÓN

Este escrito pretende acercarnos a la discusión sobre algunas posturas latinoamericanas en torno al pensamiento del filósofo que se propuso sacar a la filosofía del sueño ontológico totalizador: Emmanuel Levinas. Es por ello que nos dimos a la tarea de realizar un recorrido a través de sus conceptos clave, el Mismo y el Otro, condensados en sus obras principales como son *Totalidad e Infinito* y *Otro modo que Ser o más allá de la Esencia*. Obras que sirvieron de referente para realizar un diálogo fructífero y a su vez crítico con los pensadores latinoamericanos que nos proponemos abordar. Pues consideramos de importancia reflexionar la terminología levinasiana pero en términos de lo que se piensa en nuestro horizonte latinoamericano. De ahí que el enfoque que permea el presente estudio insista no en un mero comentario a la obra del filósofo de origen lituano, como en la recuperación de términos que permitan desarrollar reflexiones novedosas incitadas por la propia otredad y, eventualmente llevar a cabo la superación de su filosofía. En este tono es que se desarrolla el estudio, ya que la primer parte de cada capítulo está destinado a plantear la postura de cada pensador para dar muestras de los sentidos que puede tomar la recepción de Levinas, para después dar paso a un segundo momento, el cual pretende resaltar las deudas y límites relativas a la filosofía de Emmanuel Levinas.

Por otro lado, el criterio para la selección de los autores, como son: Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Silvana Rabinovich y Pedro Enrique García, nos parecieron relevantes por la presencia que tiene Levinas para sus propios proyectos filosóficos, en ese sentido creemos que son referentes para discutir la recepción de Levinas en Latinoamérica. Con ello no pretendemos demeritar el trabajo de otros autores de no menor relevancia, sino pretendemos que sirva como introducción para un proyecto futuro en el cual se incluyan de modo más completo aquellos autores que en este momento no tuvieron presencia. En ese aspecto no pretendemos ser abarcales sino representativos, por ello, cubrimos estas discusiones clave, a modo de

encaminarnos por la vía de la discusión ontológico-metafísica de nuestra región lograda desde el pensamiento de la alteridad.

Entonces, la exposición que realizamos a continuación tiene como hilo conductor la filosofía levinasiana, pero por contenido, tiene la apropiación de un pensamiento que tiene amplias posibilidades de ser emprendido por vías inusitadas que corresponden a la fidelidad de expresar al Otro en dimensiones insospechadas por el propio Levinas, resultando así, en la aportación de nuestros propios pensadores que tuvieron por tarea el problematizar al Otro en su contexto latinoamericano, objetivo principal que pretendemos confirmar a lo largo de la exposición.

Así, en el primer capítulo nos centramos en el pensamiento de Enrique Dussel en especial en su *Para una Ética de la Liberación* tomos I y II, y la continuación, *Filosofía Ética Latinoamericana* tomos 3 y 4 de los años setenta, para abordar posteriormente el capítulo 4 de la *Ética de la Liberación* del año 1998. Todos ellos nos dieron la pauta para observar la intervención de las categorías de *totalidad* y *exterioridad* levinasianas que dieron a Dussel la oportunidad de plantear la problemática del Otro latinoamericano en su positividad e implementar el instrumental teórico-práctico adecuado para su liberación. En el segundo capítulo, revisamos el largo recorrido ensayístico que Scannone ha dado a través de la revista *Stromata*, iniciado desde los años setentas a la primera década del presente siglo, para observar que el rostro del Otro él lo traduce, privilegiadamente, en el sujeto comunitario de la cultura latinoamericana. En el capítulo tercero, abordamos la propuesta del análisis transtextual de Silvana Rabinovich en *La Huella del Palimpsesto* el cual nos ofrece una lectura original de la filosofía de Levinas al introducirnos en las huellas de sus Otros para poder decir su pensamiento. En este análisis figuran principalmente la lengua hebrea, alemana y francesa. En el capítulo cuarto, nos basamos en la tesis de maestría (Emmanuel Levinas: Fenomenología y Subjetividad de la Ontología Fundamental a la Pasividad Ética) y doctorado (*La Unicidad Humana del pronombre "Yo"*) de Pedro García para conocer los antecedentes fenomenológicos de Levinas y, a su vez, resaltar sus límites teóricos al contrastarlo con el análisis de Paul Ricoeur sobre alteridad.

Pensando así el diseño del proyecto, veremos que dentro de la unidad que da la filosofía de Levinas para su interpretación, existen ricos matices que pueden caber en los diferentes autores, pues según su valoración del Otro, unos tendrán una orientación más teórica como el caso de Silvana Rabinovich y Pedro García; otros más práctica, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, como veremos al final. Sin embargo el conjunto de los autores tienen la principal preocupación de atender el sentido ético de la proximidad con el Otro y en esa medida su aproximación al mismo, es con distintos enfoques. De tal modo que podemos afirmar que la alteridad levinasiana se traduce en la importancia de saber que al interpretarlo, me sitúo como otro que piensa la otredad.

Entonces, desde la alteridad que Levinas no pensó se erige el presente trabajo, y que invitamos a leerlo bajo el binomio acercamiento-alejamiento, a modo de que el lector viva la huella de la alteridad. Dicho lo anterior, intentaremos cumplir con los objetivos.

CAPÍTULO 1

METAFÍSICA Y LIBERACIÓN: UN PLANTEAMIENTO DESDE EL ROSTRO LATINOAMERICANO

El tema de la existencia planteada por Heidegger le permite a Dussel introducirse al tema de la dimensión antropológica. Sin embargo, su acercamiento a Levinas en los 70's, le indicó que la antropología era la relación entre el yo y el otro. Desde entonces la ética de la liberación ha sido un proyecto pensado para superar el estado de opresión de la otredad latinoamericana.

§ 1. El comienzo del proyecto ético

El hombre adquiere una posición central en la existencia porque instaaura la temporalidad como determinación ontológica humana, pues en tanto "proyecto" finito tiene la nota de ser inacabado; su finitud en el mundo se le presenta como una gama de posibilidades. Por tanto, el hombre en su condición de estar arrojado en el mundo, al ser responsable de sí mismo, proyecta su propio ser en el mundo, sus posibilidades: "La pro-yección existencial originaria indica en cuanto *pro-* (lanzado *ante* o *más allá*) que el horizonte trascendental o mundo abre ante nosotros el ámbito de las posibilidades que somos."¹

Por otro lado, la trascendencia que marca la relación con el mundo se cumple a través de la manipulación de útiles, lo que indica que la posición del hombre es práctica antes que teórica, la utilidad de las cosas testimonia su proyecto. Sin embargo, para saber lo que las cosas son, deben entrar en un momento de comprensión para poder dotarlas de sentido, en este punto, la

¹ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Argentina, Siglo XXI, 1973, mayo, p. 55.

comprensión es la primera relación del hombre con el mundo, esto es, el hombre se las tiene que ver con cosas-sentido:

o “algo para” porque por la *com-prensión* del ser o del mundo como primer horizonte me abro al ámbito de la significatividad como tal, en su totalidad, y sólo desde ese ámbito iluminado me hacen frente útiles que *comprendo* (ahora derivadamente) en cuanto se integran ahora a mi pro-yecto fundamental.²

En este aspecto las cosas adquieren valor gracias a que posibilitan el poder-ser del hombre. Por otro lado, al interior de este porvenir la mismidad del hombre se altera por sus decisiones: “El hombre no permanece en la inmediatez; las mediaciones se van depositando y así va deviniendo “otro” – alteridad dentro de la totalidad.”³ Por eso la praxis se puede comprender como el hacerse cargo de su existencia y así se torna el tema de la ética.

Hasta aquí vimos con Heidegger que: “la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: “el Otro” (como momento meta-físico y del cual es sólo óntico “lo otro”).”⁴ Sin embargo, ahora veremos que hay un *más allá* de la ontología, la meta-física. En la cultura semítico-hebrea se dice que Yahveh hablaba con Moisés cara-a-cara, esto significa proximidad, exposición de una persona ante otra. “El “cara-a-cara” como experiencia originaria sería, nada menos, el desde donde el orden ontológico (el mundo como horizonte trascendental de “sentido”) queda abierto: es el más allá de la totalidad mundana, previa a ella misma y originaria.”⁵

El encuentro cara-a-cara consagra la verdad primera. El Otro es, en cuanto tal, incomprensible y exterior a mi mundo, no hay espacio para el mundo de sentido, es proximidad. Enseguida: “Dicho mundo, bien pronto y siempre, servirá de mediación: hablarán *entre* ellos de las cosas del mundo. Dicho mundo sin embargo se fue organizando desde la Alteridad: intrauterinamente el Yo-fetal comenzó el diá-logo con el primer Otro: su madre (posición primera, originaria).”⁶ El Otro, pues, “es el origen primero y el

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁶ *Ibid.*, pp. 122-123.

destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo.”⁷ Con ello la abstracción entre el Mismo y el Otro se corporaliza identificándose en la relación madre-hijo. Desde esta proximidad concreta es como Dussel va delineando su proyecto ético logrando incorporar tres momentos alterativos que transcurren a través de las relaciones varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano.

Sucintamente haremos una revisión de estos momentos que, a modo de introducción, justifique lo que mas adelante abordaremos con más amplitud. La proximidad varón-mujer indica el momento erótico desde la metafísica de la alteridad. El encuentro erótico de la pareja comienza por el tacto, el contacto, no la visión: “Esta experiencia erótica que va más allá de la óptica, en su exterioridad, recibió en la tradición judía el nombre del verbo *iadáh* (saber, gustar, resentir, amar, conocer) [...] ‘El otro, en la voluptuosidad, es yo y separado del yo. La separación del otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad’”⁸ Aquí el placer es equívoco, pues se mueve en el ámbito de lo Mismo y tiende también al Otro.

El Otro de la relación erótica es el hijo nacido de la fecundidad, donde: “La fecundidad debe erigirse en categoría meta-física. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. [...] Yo no tengo mi hijo, no soy mi hijo.”⁹ Por ello, el Otro no es imitación, en ese sentido el niño debe ser conducido hacia su propio pro-yecto. Se trata de la analéctica de la enseñanza, la pedagogía entonces es “previa a la ontología: “el Otro” es previo a la invención desde “lo Mismo”. No olvidemos que “lo Mismo” (el hijo desde sí mismo) procede *del Otro* (los padres, un pueblo y una historia cultural como tradición).”¹⁰ De ahí que el nuevo pro-yecto necesite de la palabra del maestro: el discípulo requiere de la palabra del maestro pero el maestro debe aprender concomitantemente el pro-yecto del discípulo. La ana-léctica, más allá de la dia-léctica, enseña que el proceso dia-léctico se mueve desde un más allá

⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁰ *Ibid.*, p. 140.

(aná-) del mundo: desde "el Otro. [...] Ningún discípulo es puramente discípulo; ningún maestro puramente maestro."¹¹

Y después de los procesos de procreación y pedagógico, aparece el momento de la relación hermano-hermano. Este encuentro del Yo y el Otro se cumple en:

la familia, en la amistad, en la igualdad de los *todos* sociales (municipio, provincia, nación, América latina, humanidad), pero, y de manera supremamente alterativa, [...] "El Otro" es realísimamente "Otro" cuando [...] Más allá de la esposa está la *viuda*, más allá del hijo está el *huérfano*, más allá del familiar está el *extranjero*, más allá del amigo está el *enemigo*, más allá del igual está el *pobre*. La Alteridad se vive más radicalmente con la viuda, que con la esposa; y así proporcionalmente.¹²

En resumen, el encuentro cara-a-cara, significa voluntad de servicio y apertura la dimensión metafísica de la alteridad,: "Cuando el hermano con fe (con-fianza) ama a su hermano en la justicia, se establece una analéctica de servicio."¹³

§ 2. Eticidad y su exterioridad: la moralidad trans-ontológica

El Bien al interior de la ontología de la totalidad se entiende como el despliegue del movimiento de negación de lo distinto de sí, de la pluralidad metafísica que niega al otro hombre hasta el punto de atentar contra su vida:

El que mata al hermano constituye el horizonte de su mundo como abismal y fundamento último: [...] El fratricidio, entonces, es ya la aniquilación total de la Alteridad, y, por ello, el *mito adámico* indica la estructura meta-física, ética o trans-versal ontológica del mal radical en su más extrema generalidad [...] la aniquilación de la Alteridad.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, p. 142.

¹² *Ibid.*, p. 145.

¹³ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación II*, Argentina, Siglo XXI, 1973, julio, pp. 22-23.

Tal solipsismo afirma a la totalidad en la “actualidad de su poder-ser absoluto, único, definido a partir de sí y con respecto a su propia realización.”¹⁵ Pero, a su vez, resulta ser muerte de la misma totalidad porque:

"la parálisis de la crítica" es la muerte de la historia como historia y el ingreso al eterno retorno de lo Mismo. Es también muerte del hombre porque es pérdida de su libertad dentro de la "necesidad" trágica de la Totalidad totalitaria. [...] Lo cierto es que el mal no es originariamente divino [...] sino originariamente humano, nacido de la libertad y como *clausura* de la dialéctica de la Alteridad.¹⁶

Este proyecto autorreferente es el mal, que Dussel concibe bajo la denominación de *eticidad*¹⁷: el Todo como fundamento. Los actos, en consecuencia, son valorados desde el horizonte intrasistémico y no permite acceder a un proyecto liberador al identificar los niveles de legalidad y moralidad:

El acto o la praxis es juzgada siempre como *interior* al orden, y no se estudia la praxis responsable del *pasaje* de un orden a otro orden; sobre todo no se piensa la moralidad o justicia del acto que ilegal con respecto a las costumbres de una época se torna infiel al pasado por fidelidad al futuro.¹⁸

La fidelidad de la moralidad constituye, entonces, la praxis de la ley vigente y “el acto denominado “moralmente bueno" es un acto injusto y la misma ley vigente encubre siempre la injusticia.”¹⁹ Pero, desde una *praxis trans-ontológica* la moralidad no es identificación con la ley, es por el contrario su negación:

la ilegalidad del que va más allá del pro-yecto vigente, es decir, de sus exigencias (sus leyes), porque tiene otro pro-yecto *nuevo* (y con ello, de hecho, comienza a cumplir nuevas leyes). La ilegalidad de la praxis liberadora es la moralidad en su posición negativa; en su posición positiva dicha moralidad es respuesta a la interpelación o pro-vocación de justicia del Otro. Es el Otro,

¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ La eticidad es la espontaneidad moral de asimilar al Otro cumpliendo la legalidad de la totalidad. Enseguida veremos su negación en la figura de la moralidad trans-ontológica.

¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹ *Ibid.*, p. 70.

fuera de todo orden legal vigente, futuro con respecto a todo derecho positivo, la auténtica fuente de la moralidad y no la ley vigente.²⁰

Así, podemos afirmar que “la praxis moralmente buena es ilegal del Todo pasado vigente y fiel al Todo futuro esperado en la justicia y que se abre desde el Otro.”²¹ De lo que se trata ahora es de ver de qué manera el sí-al-Otro es el bien supremo del hombre; desde una meta-física de la alteridad que critica el mal absoluto.

El mal ha quedado definido como la negación del Otro, pero la liberación de su privación comienza al escuchar su palabra.²² Por ello Dussel toma al profeta como figura paradigmática que es interpelado por la exterioridad:

El profeta no rechaza jamás al Otro como lo falso (no-ser), [...] su misión promotora de la historia lo impulsa a liberarlo, a conducirlo al sí mismo auténtico como pro-yecto ajeno, del Otro, y no mío. [...] El profeta instaura una analéctica pedagógica de la liberación, en la que no está exenta una cierta violencia, pero en la que jamás puede incluirse la muerte del Otro.²³

Vemos que la disposición de servir a la exterioridad del otro comienza por el respeto absoluto de su vida como principio normativo que acompaña la praxis del proyecto liberador. Servir al proyecto del otro es oír su palabra, es convertirse a su proyecto futuro que surge desde la nada de la totalidad, que en forma de utopía²⁴ se realiza en la bondad del servicio: “La bondad moral del acto, del acto que se abre desde el pro-yecto ontológico, se funda en un proyecto abierto al Otro y se cumple como praxis liberadora, como "servicio", cuyo fundamento es un pro-yecto histórico de liberación.”²⁵

Pero esta novedad histórica, en su proceso, debe realizar la negación de la Totalidad opresora o “ateísmo”, porque:

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

²¹ *Ibid.*, p. 73.

²² “El verbo *shamáh* significa al mismo tiempo escuchar, oír, obedecer y comprender (en el sentido de comprensión-interpretación existencial).” (*Ibid.*, p. 52.)

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ “La utopía auténtica es el pro-yecto nuevo que se va constituyendo (fuera del orden dado) desde la exigencia analéctica del Otro, del "pobre", del que siendo oprimido guarda al mismo tiempo una exterioridad escatológica. El "fuera-del-lugar" (de la Totalidad) es el Otro, pero no como lo irreal sino como lo realísimo.” (*Ibid.*, p. 99.)

²⁵ *Ibid.*, p. 98.

Sólo el "ateo" de la Totalidad (destotalización y apertura) permite "servir" al Otro como otro (más allá de la Totalidad declarada no-Dios o secularizada). De esta manera el "ateísmo" de la Totalidad es condición de posibilidad de la "utopía" alterativa o el "pro-yecto de liberación", fundamento de la bondad del acto humano o moral.²⁶

Por su parte, la negación del Todo exige la afirmación de la identidad del Otro, es decir, desde su mismidad se erige como libertad y, según hemos visto, negarla, es asumir la espontaneidad del Todo²⁷ y su consecuente mal; Entonces el respeto a la libertad del Otro: "trans-forma a la Totalidad. Expuesta y abierta por el silencio a la voz pro-vocadora del Otro, llega a escuchar su voz, acoge dicha palabra analógica²⁸ e intenta aceptarla como creadora, como innovadora, ya que "lo nuevo es el Otro".²⁹

Entonces, el *ethos* de liberación³⁰, más allá de las virtudes del opresor y los vicios del oprimido, diría Nietzsche, afirma las virtudes del oprimido, "no en tanto oprimido sino en cuanto exterior al orden vigente, virtudes que permanecen ocultas para el dominador y despreciadas como "incultas", "supercherías", "populacheras", etc., son el punto de apoyo del *êthos* de la liberación".³¹ Este hábito de liberación tiene por finalidad "el permitir ser al Otro otro, el dejarlo ser más allá de la Totalidad, para después poder servirlo en el

²⁶ *Ibid.*, p 100.

²⁷ "el hecho de despreciar el rostro del Otro y usarlo como cosa: es praxis cosificante del Otro. El Otro como instrumento es mediación del pro-yecto totalizado de la Totalidad sacralizada. Esa praxis sólo cumple con las "necesidades" de la Totalidad, necesidad egoísta de algunos, de grupos, que ni puede "servir" ni puede escuchar la voz interpelante del Otro en el rostro del pobre. Su prepotencia lo ha tornado sordo y destructor de lo humano como humano." (*Ibid.*, p. 20.)

²⁸ "La analogía del ser y del ente, la "di-ferencia ontológica", fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles [...] refiriéndose a la analogía en su uso lógico ontológico: '(los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza (*katà homoíous*)... y cuando de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente" (*taûta*), estos términos son análogos (*análogon*)'." (*Ibid.*, pp. 164-165.). Se puede interpretar otro sentido de analogía cuando habla de que el ser se predica de muchos modos: "Si es verdad que "puede predicarse de muchas maneras" con respecto al ente (y en esto el ser es *analógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe*, "lo Mismo", como "lo visto" (físicamente por los griegos, subjetualmente por los modernos)" (*Ibid.*, pp. 165-166.)

²⁹ *Ibid.*, p. 94.

³⁰ Al contrario del *ethos* liberador, el opresor se puede definir como reiterar lo ya cumplido, de ahí que el carácter se puede describir como "el fruto de los modos de habitar el mundo (*ek êthous*)'. Los modos de habitar el mundo (el hábito: *héxis*) son fruto de repetición de lo mismo: 'los estados habituales del *êthos* son el resultado de actos iguales (*tôn homoíon energeiôn*) en el mundo'." (*Ibid.*, pp. 81-82.)

³¹ *Ibid.*, p. 109.

trabajo de justicia. Es entonces una costumbre creadora, una posición pro-creativa, innovadora; un hábito deshabitualizante.”³² Liberación que sólo se logra al convertirse el filósofo-maestro en discípulo del otro ante su palabra, así: “El filósofo-maestro, en la filosofía como *pedagógica analéctica de la liberación*, repite entonces la voz del Otro que supo escuchar, pero su reiteración no es mera imitación, sino que tiene ahora la virulencia *crítica* de lo *pensado*.”³³ La crítica del filósofo ilumina el proyecto de liberación del Otro, lo que le gana la enemistad del Todo.

§ 3. Las proximidades latinoamericanas

1. La erótica

La erótica latinoamericana nace de los mundos prehispánico y de la voluntad de poder del “yo conquisto” europeo, que en sus sendos procesos se desplegaron como totalidades: la visión erótica prehispánica significaba las relaciones mujer-varón desde la mítica vigente, esto es, que a pesar de que las teogonías amerindias fueron siempre bisexuales³⁴, por su proximidad a la edad arcaica de la agricultura y por la presencia de tradiciones matrilineales, se hacía presente la teogonía masculina³⁵ también. “La aparición de estos dioses indica el comienzo de una cierta dominación del varón sobre la mujer en los imperios guerreros. Por ello aparecen las vírgenes consagradas al dios Sol.”³⁶ Esto indica ya la dependencia de la mujer en relación al varón. Por otro lado, la

³² *Idem*.

³³ *Ibid.*, p. 177.

³⁴ “Al origen está *Alom-Qaholom*, la diosa madre y el dios padre de todo, nombrándose primero la diosa madre, lo femenino: ‘Del otro lado del mar llegamos al lugar llamado Tulán, donde fuimos engendrados a la luz por nuestras madres y nuestros padres.’” (Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana III*, México, Editorial Edicol, 1977, p. 50.)

³⁵ “En el Gran Teocalli de México se veneraba a *Huitzilopochtli*, dios del “Cielo diurno”, que se transformó después en el “dios de la guerra”. Pero aún sobre él estaba *Tonatiuh* –el Sol “principal del firmamento”- que reinaba también sobre *Tezcolipoca* –dios del “cielo nocturno”-. [...] Entre los Incas el gran dios uránico fue *Illa-Ticsi Huiracocha Pachayachechich* (“Esplendor originario, Señor, Maestro del Mundo”), o *Pachacamac* de los pueblos de la costa, “Padre de los Cielos” y al que el Inca Garcilazo le atribuye las mismas notas que el Dios Padre judeo-cristiano. Por debajo de este Dios Padre se encuentra *Inti* –el Sol sagrado-, culto popular del imperio. (*Ibid.*, pp. 51-52.)

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

vida erótica se encontraba totemizada, vinculada a exigencias de la totalidad eterna, no había en la relación sexual la posición cara-a-cara.

En esta realidad se hizo presente la voluntad de dominio europeo masculino, al reducir al varón indígena a la servidumbre y a la mujer a instrumento sexual: "El varón hispánico mata al varón indio o lo reduce a su servidumbre por la encomienda, la mita, etc.; la mujer del indio pasa al "servicio personal" o al simple amancebamiento (concubinato adulterino) con el conquistador."³⁷ La totalización de la relación erótica rompe con el encuentro ético de la proximidad al negar el lado femenino, consiguiendo lo que Dussel denomina autoerotismo:

es el no-al-Otro como otro sexuado (la mujer), pero, al ser bipolar la esencia de la sexualidad meta-física, la negación de un polo castra al otro y por ello la sexualidad como tal es éticamente suprimida. El Otro, como sexuado distintamente, es el punto de apoyo de la sexualidad como despliegue de la "pulsión alterativa".³⁸

Esto es lo que constituye la corrupción del acto erótico. Pero lo positivo del encuentro es consumado sólo en el encuentro cara-a-cara de un "sexo-humano-a un sexo-humano" que cumple la satisfacción de las partes:

Es decir, el rostro, la carne del Otro se la desea en la *proximidad*, pero no como mero autoerotismo o satisfacción cumplida por mediación de algo, sino como la satisfacción concomitante originada en el dar al Otro la satisfacción a él debida. Es un sentir al Otro como otro, pero un sentir que exige al mismo tiempo el que el Otro se experimente sentido.³⁹

El movimiento de plenitud metafísica erótica permite indicar que la belleza de la carnalidad humana, belleza que involucra dos sexos, es "el fundamento, origen y medida de las obras de cultura: desde los dólmenes y menires primitivos [...] a las esculturas de Miguel Angel o la pintura de Picaso.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

³⁸ *Ibid.*, p. 101.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

Antes que la *fysis* y la *téjne* (es decir, la naturaleza y la cultura) se encuentra el rostro, la carne humana como la belleza que nos es dado vivir primero.”⁴⁰

La proximidad sexual en su despliegue de ser-para-otro se transforma en la economía erótica del trabajo, que tiene la cualidad de ser lejanía del encuentro para, justamente, dar servicio y justicia para el otro:

es *servicio* al Otro como de otro sexo y para, por mediación de la *lejanía* de dicho trabajo, poder vivir la *proximidad*. [...] Esta *diakonía* (en griego: ministerio, servicio) ni es represión de la pulsión erótica ni es trabajo pedagógico o político; la *diakonía* de la economía erótica es la prolongación misma del abrazo sexual, es su fruto, es lo que se hace *desde* el entusiasmo del amor *para* renovar el amor. [...] Ese trabajo es creación en el Otro de las mediaciones que lo hacen real, humano: es un trabajo liberador del Otro que como otro sexuado, en la belleza y la insinuación pro-voca por justicia lo que le es debido.⁴¹

Pero aún, la bondad erótica en la extensión del “abrazo erótico” del trabajo, puede incurrir en un autoerotismo cuando se mantiene una satisfacción mutua sin trascendencia de la pareja, esto viene a constituir la negación de la paternidad o la ausencia del otro distinto: el hijo:

El varón y la mujer, totalizados en la satisfacción *mutua*, mueren en el autoerotismo si la Alteridad no queda reconstituida "desde-la-nada" de la mutua decisión de dar a luz el Otro absoluto, tiempo nuevo y nueva historia, exterioridad en el seno de la pareja: el hijo.⁴²

La fecundidad es la trascendencia de la relación erótica que anuncia la relación padre-madre-hijo-hija-hermano-hermana, es el paso que enlaza la erótica a la pedagógica.

2. La pedagógica

⁴⁰ *Ibid.*, p.75.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 94-95.

⁴² *Ibid.*, p. 106.

El proyecto de una erótica machista latinoamericana recoge la tensión padre-madre, en la relación violencia-cultura que se desplaza al hijo-pueblo. Dussel simboliza este conflicto con las figuras de la Malinche y Cortés, porque en el proceso erótico latinoamericano el conquistador ultraja a la india y ella deviene madre del indio huérfano o mestizo latinoamericano. Aquí comienza el origen del dominio pedagógico sobre el hijo-pueblo y ocurre análogamente como en el caso de la relación varón-mujer, ya que si la relación Estado-cultura no tiene una satisfacción debida:

La mujer insatisfecha totaliza al hijo: el padre se siente desplazado; la cultura popular totaliza al pueblo: el Estado neocolonial y oligárquico descubre su enemigo potencial o actual (el nacionalismo popular de liberación). La violencia represora del padre-Estado somete al nuevo (hijo-pueblo), pero al mismo tiempo produce la conciencia moral culpable: porque el hijo deseará a su madre, así como el pueblo deseará vivir su cultura popular juzgada bárbara, incivilizada, analfabeta. La represión del amor-de-justicia hacia la propia exterioridad es la violencia introyectada por la pedagógica en la conciencia servil del dominado (hijo-pueblo).⁴³

El ejercicio de dominio del padre-Estado se identifica como la causa del hijo-discípulo dentro de la cultura imperial⁴⁴, si asumimos que: “El bárbaro es sólo un rudo, como un niño que hay que educar, al que hay que darle el "don" de la civilización europea.”⁴⁵ El hijo-pueblo oprimido recibe su ser a cambio de negar a la madre-cultura y en su orfandad cultural queda a disposición del “ego magistral” como lo denomina Dussel:

El padre-Estado-maestro es el *ego*, [...] que tiene todos los deberes y derechos de enseñar (así como el Estado del *contrato social* tiene todos los derechos y deberes de gobernar), el educando es el *ob-jeto* o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi.⁴⁶

⁴³ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁴ “Como es una cultura *vigente y dominante* es la que el poder político impera a la totalidad de la población del sistema dado. Si se trata de todo el ámbito geopolítico dentro del cual el imperio ejerce su predominio efectivo, dicha cultura será *imperial*” (*Ibid.*, p. 170.)

⁴⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 141.

En esa lógica, el proyecto pedagógico de dominación educará al hijo-pueblo en “lo Mismo” que el sistema es: una extensión del ego imperial. Por ello, los mecanismos ideológicos de tal pedagogía rondarán siempre en lo universal abstracto:

El oyente, vidente, rememorante es bombardeado por el texto, por la imagen, por un mismo sentido de todos los entes. Es tan universalmente presente en todo que termina por ser ingenuo el no aceptarlo; es obvio que el sentido de la cosa es así. La no-criticidad del sujeto se impone como el modo cotidiano de ser en el mundo.⁴⁷

La evidencia de suyo del proyecto imperial se implanta como modelo único al interior de las culturas nacionales periféricas que, por su parte, tienden a imitar la cultura del centro, derivando en una cultura *ilustrada* que, a su vez, domina a la cultura de *masas*, la cual mantiene distancia de la cultura *popular*. La cultura de masas es el “entre” de la ilustrada y la popular, es decir, se debe a la participación de ambas. A su vez, en la cultura periférica ocurre una variante más de dominio: la cultura gerencial, que “ha “desechado toda idea de soberanía y de nación y su ideología parte de la multiplicación de ganancias de los monopolios internacionales”.⁴⁸ Así que las culturas ilustrada y gerencial configuran la dependencia de la cultura nacional neocolonial.

En cambio, para una praxis de liberación pedagógica “nunca puedo yo mismo pronunciar la palabra reveladora del Otro: sólo me cabe, originariamente, escuchar la palabra meta-física, ética.”⁴⁹ La educación comienza por respetar la alteridad del niño, la juventud, el pueblo, que desde la exterioridad del sistema han ido creando sus propios símbolos y estructuras de su mundo, proyectados en el arte, en su lengua. Su ethos propio se refleja en:

modos de vivir la casa, de relacionarse a la trascendencia, de llevar el vestido, de comer; posee modos de trabajar, de usar el tiempo libre, de valorizar la convivialidad dialogante en la amistad; habla y usa su lengua con propia

⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 187.

personalidad. Sus artes, sus fiestas, su deporte está marcado con su carácter.⁵⁰

De esto emana una pedagogía que da sentido a su existencia y donde la palabra de la cultura popular enseña que “si es revelada por el Otro como otro: [indica que] ‘-¡Soy una historia *nueva* que no com-prendes, ni interpretas!’.”⁵¹ Esta expresión de la exterioridad de los símbolos del hijo, la juventud, el pueblo, el maestro la recibe en el encuentro cara-a-cara para discernir entre lo peor y lo mejor del proyecto popular. Pero de este proceso de apertura magisterial se destruye y construye afirmativamente la exterioridad:

Lo que ahora enseña el maestro es devuelto por el discípulo como objeción, crítica, pregunta, derivación, sugerencia, innovación, etc. El maestro aprende entonces continuamente del discípulo; el discípulo enseña continuamente. La relación no es dia-léctico dominadora, sino ana-léctico liberadora. [...] Lo que pasa es que para con-struir antes hay que *des-armar* lo que el sistema le había im-puesto (no sólo "puesto"). Ese momento des-armante es lo que hemos llamado la "des-trucción" asumptiva. Es decir, se trata de que se debe negar la negación que se había producido por la pedagogía de la dominación en el niño, joven, pueblo.⁵²

3. La política⁵³

Retrospectivamente, en la época prehispánica los relatos míticos⁵⁴ sirvieron de fundamento ontológico para el orden político de las antiguas culturas en Amerindia. Estas se desplegaban en sus respectivos “centros” de

⁵⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁵¹ *Ibid.*, p. 188.

⁵² *Ibid.*, p. 193.

⁵³ En los momentos de la erótica y pedagógica ya existían relaciones de poder que se generaban en la asimetría de las partes, pero que no tienen el carácter público de lo político. En cambio, en el momento político el poder se congrega en la unidad de voluntades diversas en una comunidad que organiza su liberación de un estadio opresivo a otro más justo.

⁵⁴“La Totalidad política, por otra parte, era el fruto de un largo proceso de destotalización de organizaciones anteriores. Es decir, el sistema vigente era fruto de un “peregrinar mítico” de los fundadores del orden nuevo. Ese peregrinar significa el tiempo de la constitución del nuevo orden.” (Dussel, Enrique, *Filosofía Ética Latinoamericana IV*, Colombia, Universidad de Santo Tomás, 1979, p. 37.)

poder, “los mejicanos y los incas”⁵⁵, quienes establecían relaciones de dominio hacia otros reinos. Es en este mundo que se presenta el *ego* europeo con su voluntad de dominio, y donde la conquista fue para los invasores una hazaña, mientras que para los indios representaba una “catástrofe cósmica”⁵⁶.

Sin embargo, fue Bartolomé de las Casas quien supo ver la otredad del indio: “Bartolomé respeta al indio en su exterioridad; [que aunque] sus fórmulas un tanto estereotipadas, “tan mansos, tan humildes, tan pacíficos”, indican exactamente la superación del horizonte ontológico del sistema: el nivel metafísico y ético en cuanto tal: *el Otro en cuanto otro*.” Notó que el encuentro cara-a-cara entre el europeo y el indio, inmediatamente se convirtió en dominio para éste, acto que constituía su alienación por parte del hombre europeo. Esta situación negativa Bartolomé la critica en cuanto significaba un sistema implantado por la violencia, que despliega un proyecto ontológico injusto, que lo vivían sus víctimas como opresión, servidumbre y muerte.

Ahora bien, el poder de la ontología dominante, Dussel lo estudia acudiendo al filósofo de la Totalidad como lo es Hegel en su representación del Estado moderno dominador. La lectura que realiza de él se centra, principalmente, en la totalidad política que niega el ser de pueblos exteriores al centro. Es el ejercicio de dominación exterior de la Totalidad.

Para la voluntad libre abstracta de Hegel, la primera relación es con la naturaleza y, en esa medida, la posesión es la primera determinación del hombre burgués:

Es decir, para Hegel y para la Europa burguesa primero y después capitalista, industrial e imperial (hasta los conglomerados actuales internacionales), la primera relación práctica del hombre es con ‘la cosa abstracta exterior’, con cualquier cosa como objeto de posesión posible. Por ello en la *posesión* de

⁵⁵ “Las culturas de plantadores (los tupi-guaraní y Caribes) desde Florida hasta el Caribe, Orinoco, Amazonas y el Plata, aunque tenían ya una relación política más compleja nunca alcanzaron a cumplir las exigencias de la alta cultura. ‘En la India occidental solamente se han descubierto dos reinos o imperios fundados, que es el de los mejicanos en Nueva España y el de los Incas en el Perú’. Los Chibchas del Cauca y Magdalena pueden equipararse en muchos aspectos, pero políticamente fueron muchos más arcaicos.” (*Ibid.*, pp. 36-37.)

⁵⁶ “En la conciencia mítica, y por ello la conciencia real del amerindio, vino a cumplirse un verdadero cataclismo: ‘En el año 13 *tocntli* aparecieron los españoles en el mar; entonces perecieron algunos *mexica* en el mar’.” (*Ibid.*, p. 40.)

algo 'yo coloco mi voluntad en esta cosa' y con ella 'yo me constituyo como abstractamente exterior'.⁵⁷

A esta relación dominante se agrega la contradicción al interior del *ethos* de la sociedad burguesa que radica en su continuo progreso que amplía mayores ganancias para los ricos y mayor miseria para los trabajadores. Esta oposición de la sociedad burguesa aparentemente se superara cuando el Estado europeo decide lanzarse a la conquista y colonización de la periferia.

Pero es más, Hegel aun prevé la oportunidad de fundar el estado liberal en las colonias que deberán independizarse de las metrópolis. Esta "exportación" del estado liberal a las neocolonias emancipadas es como una condición de posibilidad de la constitución del estado absoluto, el estado moderno europeo, habiendo superado las contradicciones del estado externo de la sociedad burguesa. Hegel describe así el "modelo" del estado *imperialista* propiamente dicho.⁵⁸

Apropiación y expansión son las determinaciones que el modelo europeo fija para los estados periféricos en la negatividad de su no-ser, lo cual le permitirle asumir el papel ontológico de civilizador del otro: "Toda opresión tiene su ideología, pero todo comienza cuando se sitúa al Otro como el no-ser; al reducirse a la servidumbre se le pretende aún entregar el "don" de la *civilización*, el *ser*. La mediación para tan magna tarea es siempre, e inevitablemente: la guerra."⁵⁹ En tal sentido, el proyecto civilizatorio tiende a reducir al otro por la violencia, por eso la guerra ofrece una connotación negativa, pues se trata de que el fin justifique los medios de parte del Estado imperial hacia los Estados dependientes:

'La idea estricta del *arte de la guerra* será, por consiguiente, el arte de servirse en la lucha de los medios dados; podemos designarla mejor con el nombre de arte de la conducción', cuyo fin es como 'en la estrategia, la victoria'. Para el orden político imperial la victoria es reducir a los Estados dependientes en la situación de voluntad desarmada, inerme, oprimida.⁶⁰

⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 113.

Desde esta voluntad bélica es que se configura la geopolítica latinoamericana y podemos entender al espacio político como:

una multitud de tensiones que luchan por el control, el poder, la dominación de un cierto ámbito bajo el Imperio de una voluntad orgánica. Cuando un estado autónomo estructura una Totalidad espacial con libertad real, dicho mundo es geopolíticamente "centro". Todos los "espacios" que penden y se definen por ese centro son periféricos e incluidos por su "frontera". Ontológicamente la frontera es el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como horizonte una frontera es la *com-prensión política del ser*.⁶¹

Entonces, de esta relación de poder desplegado en la periferia podemos atender dos niveles de violencia: primero, el ejercido por el Estado imperial de centro que domina la exterioridad de una nación dependiente y, segundo, el Estado neocolonial que domina al *Pueblo*⁶², noción que abarca en Dussel, la totalidad de la nación, y asimismo, el campesinado y la clase trabajadora. En este caso: "El opresor en el primer caso está *fuera* de la Patria; en el segundo está también *dentro* y es la Anti-patria."⁶³

La exterioridad política latinoamericana del Pueblo parte de esta tensión externa e interna, que le permite ir contemplando su proyecto metafísico existencial, en tanto se encuentra "más allá" del proyecto de la totalidad. Su metafísica se entiende como el lugar del bien comunitario que se realiza en forma de utopía, que no actualiza lo Mismo, pero tiene un sentido crítico al no describir una "ciudad futura", sino que se encarga de conceptualizar y usar las categorías que permiten llevar a cabo el proceso de liberación:

⁶¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁶² De un modo más claro, el concepto *Pueblo* tiene un significado ético-político: "es el sujeto socio-político de la liberación; es, por una parte, la multitud o totalidad de la población como conjunto, pero, y en su esencia, son las clases oprimidas, las que siendo la mayoría son negadas por los dominadores. [...] *pueblo* connota en la Totalidad lo oprimido y *más allá* de la totalidad la Alteridad escatológica que interpela en la justicia. *Estado* dominador burgués, es una noción ontológica; *pueblo* es en cambio metafísica." (*Ibid.*, p. 77.)

⁶³ *Ibid.*, p. 77.

presenta categorías *negativas* (como la alteridad) que permiten encontrar la brecha en el sistema por donde producir la evasión subversiva de la liberación [...] Las utopías ontológicas de la totalidad describen *positivamente* el contenido de la ciudad futura; la utopía metafísica o el pro-yecto de liberación sólo muestra el ámbito *negativo*, sólo muestra un camino: nunca su contenido puede ser dicho, pensando, sabido; sólo es com-prendido, vivido existencialmente.⁶⁴

La utopía metafísica fundamenta la praxis de liberación al establecer el criterio para juzgar un proyecto futuro, pues al decir de Dussel: “todo pro-yecto es bueno cuando sirve al pobre.”⁶⁵ La praxis de liberación latinoamericana comienza su proceso entonces con la negación opresora que Dussel denomina “des-trucción liberadora”, para que en un segundo momento, se construya el nuevo orden de justicia, y para ello interviene la prudencia política del líder:

la acertada conclusión ahora y aquí de lo que ha de obrarse para alcanzar el pro-yecto de liberación. Es decir, es un hábito de obrar lo nuevo que parte del *principio* (el pro-yecto) y que sabe *deliberar* hasta llegar a un *juicio práctico* (*hypólepsis* le llamaba Aristóteles) que concluye sobre la mejor mediación táctica en vista del conjunto estratégico teórico-práctico (que es el proyecto político formulado y su respectivo modelo). Es decir, el político, más aún en las difíciles *circunstancias* de la de-strucción de un sistema dominador vigente, debe tener una enorme capacidad teórica-práctica, una gran experiencia en el trato de hombres, una adecuada formulación de su plan y un tacto especial en la conducción del proceso.⁶⁶

A esto le acompaña el momento positivo del arte de la guerra, de la que el estrategia político se servirá “no para continuar la política por otros medios, sino, a la inversa, para poder terminar con la guerra y de manera pacífica pasar a la política constructiva.”⁶⁷ Porque la liberación requiere del inevitable enfrentamiento bélico con el opresor, tal como lo refiere Dussel:

⁶⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 115-116.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 119.

porque la salida de un pueblo de su esclavitud se cumple siempre con modalidades de guerra: sea guerra psicológica, ideológica, fría... o caliente. La guerra se establece esencialmente entre dos grupos humanos: *uno*, el de los ejércitos imperiales, el ejército que de dominador se hace represor (por tierra antes, hoy mucho más por mar y aire, y secundado por la policía) que cuenta con aliados circunstanciales (en las neocolonias frecuentemente los ejércitos profesionales tienen la función de "ejército de ocupación"; *contra otro*, el ejército de la liberación.⁶⁸

Y una vez tomado el poder, es el momento de implementar la construcción del nuevo orden político que es símbolo de la juventud metafísica de la cultura popular, de aquella alteridad que antes no-era y que ahora construye el bien común:

el pro-yecto y modelo intentado (*verum*) se va realizando (*factum*) y la comprensión del ser ad-veniente se convierte en ser ad-venido. Es el tiempo de la invención, de la creatividad, de la juventud de un régimen nuevo en la justicia. Pero al mismo tiempo es el momento de la negociación, de la prudencia legislativa y política propiamente dicha. En efecto, la valentía deja lugar a la justicia legal con-structiva y distributiva. Las leyes positivas vienen a convertir en preceptos de derecho coactivo, con toda la fuerza del Estado, las exigencias del pro-yecto de liberación (que lentamente de "*bien*" común inequívoco se va convirtiendo en "*interés*" común equívoco).⁶⁹

De este proceso se inicia el nuevo orden político que libera la fuerza opresiva para poder instaurar un proyecto de paz basado en las necesidades de todos aquellos sujetos vulnerados que yacen ahora en la nueva comunidad política.

§ 4. Levinas en la ética de la liberación

El encuentro con Levinas, que sucedió en 1970, llevó a Dussel a despertar de su sueño ontológico en relación al Heidegger de *Ser y tiempo*. La

⁶⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 120.

fenomenología crítica que desarrolló el autor de *Totalidad e Infinito* fuera de la perspectiva epistemológica, es la ética de la sensibilidad que retoma Dussel para su propuesta ética latinoamericana.

La pulsión de alteridad o Deseo del Otro, se traduce en la infelicidad del feliz, lo que para Levinas es el cuestionamiento del Mismo por el Otro: “Llamamos esta puesta en cuestión de mi espontaneidad, en presencia del Otro, ética”.⁷⁰ La felicidad del Yo se sacrifica por el deseo metafísico del absolutamente otro, es una pulsión creadora que no se identifica con el instinto dionisiaco⁷¹, pues es trascendental: “Es como la bondad –el *Deseado* (Désire) no lo llena, sino que lo profundiza [...] Desear (Désir) sin satisfacción que, precisamente, acepta el alejamiento, la alteridad (alterité) del Otro.”⁷²

La profundidad del Deseo se lleva a cabo mediante la apertura sensible, por ello Dussel comenta que *Totalidad e Infinito* describe las condiciones metafísicas en que el psiquismo, descrito como sensibilidad, es pre y post ontológico, es decir, la corporalidad sensible se abre al mundo como gozo (anterioridad) y recibe la hospitalidad del Otro en su rostro y sensibilidad (exterioridad):

Con *Totalidad e Infinito* el horizonte de la ontología, la comprensión del ser, la teoría, el «ser-en-el-mundo» no sólo son precedidos una y otra vez por un *a priori* pre-ontológico (la «sensibilidad»), sino también por un *a posteriori* post-ontológico (la «exterioridad»), pero ambos como términos de una misma tensión.⁷³

En este sentido, el encuentro con el Otro en el cara-a-cara, anuncia la asimetría de la relación, pues “en cuanto víctima viene «desde» arriba y como

⁷⁰ Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación. En la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 361.

⁷¹ Para Nietzsche lo que existe es la Voluntad de Poder, que en las figuras de lo apolíneo (instinto reproductivo) y lo dionisiaco (lo creativo) dirigen el mundo; aquel permite la vida, la diferenciación, éste la disciplina de los valores ascético-represores. Es la interpretación de Dussel.

⁷² *Ibid.*, p. 360.

⁷³ *Ibid.*, p. 363.

«superior» éticamente: me obliga.”⁷⁴ De modo que, interpelar su palabra es obligarme a responder por su “pobreza y piel desgarrada”. Esto último viene a constituir para Dussel el tránsito de un criterio descriptivo a otro normativo: “Es la obsesión por el Otro, mi próximo, que me acusa de una falta que no he cometido libremente, la que arrastra al yo hacia el sí-mismo más acá de mi identidad, antes que toda conciencia del sí-mismo, y me desnuda completamente.”⁷⁵

De este contexto, la responsabilidad por el Otro viene a jugar un papel importante en el principio ético crítico, pues plantea la positividad de la víctima a quien se le debe reconocimiento y responsabilidad por su negación:

Los que operan ético-críticamente han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de víctimas.⁷⁶

La responsabilidad tiene tal magnitud que quien asume el cargo del Otro sufre la persecución⁷⁷ del Poder: “El res-ponsable de la víctima ante el sistema es perseguido por el Poder que la causa. Y es allí, cuando ha ejercido el Poder de la crítica como re-sponsabilidad, que queda apresado como víctima «sustitutiva» que «testimonia» (*martys* en griego) en el sistema la presencia ausente de la víctima.”⁷⁸

⁷⁴ *Ibid.*, p. 364.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 376.

⁷⁷ Dussel comenta el tránsito radical que da Levinas de su obra *Totalidad e Infinito* a *De Otro Modo que Ser*: “El nuevo escenario es más dramático que el primero; en él se sitúa al anterior desde otra perspectiva. Ahora el interpelado es un «perseguido» a causa del Otro, la víctima; es decir, lo ha «sustituido» siendo tomado como la propia víctima, como «rehén (*otage*)» [...] Es el tema de la redención del Otro ante el Poder del sistema.” (*Ibid.*, p. 365.)

⁷⁸ *Ibid.*, p. 377.

§ 5. Levinas y el replanteamiento del Otro

La articulación de la fenomenología levinasiana en el pensamiento de Dussel sirve de puente para desarrollar una filosofía fecunda desde el horizonte latinoamericano. Convencido del proyecto de una filosofía surgida del seno del rostro empobrecido de nuestros pueblos latinoamericanos, es que en los años 70's Levinas le abre el camino para destotalizar a una tradición filosófica pensada desde el "centro" que ontologiza cualquier entidad alterativa. Él le indicó el modo de practicar la justicia a través del rostro del Otro en el encuentro cara-a-cara de un hombre que se revela. Sin embargo, a pesar de que "Lévinas habla siempre que el Otro es "absolutamente" otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. [Porque], nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea".⁷⁹

Con ello, la recepción crítica de Dussel abandona la abstracción de la relación entre el Mismo y el Otro y pasa a la relación varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano, cumpliendo con la real concreción del otro en la realidad latinoamericana. De este horizonte comenzó a configurar la liberación del otro: el rostro de la mujer, el hijo y la comunidad política. En ese sentido, el filósofo de la liberación asumió la labor de pensar la trascendencia situada, que tomó más convicción cuando dialogó con Levinas allá por el año de 1972:

«¿Y los quince millones de indios muertos en la conquista de Latinoamérica, y los trece millones de africanos esclavizados, son también *el Otro* del que Ud. habla?». Lévinas me miró fijo, y me dijo: «Eso debe pensarlo Ud. ». Por ello continuamos desarrollando la Filosofía de la Liberación que ya habíamos iniciado. [...] al final, nos reveló: «Los veo a todos Uds. como si fueran *rehenes*». No supe lo que quería decir. Poco después, leyendo la obra [...] comprendí el sentido: como jóvenes profesores o estudiantes, obsesionados por nuestras víctimas latinoamericanas, Lévinas nos veía en Europa como rehenes por nuestros pueblos lejanos y oprimidos. Yo no sabía si era un

⁷⁹ Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, 1973, Julio, p. 161.

insulto...Al leer *Autrement qu'être* comprendí que había sido un inmenso, inmerecido y alentador juicio.⁸⁰

Esta notable inspiración que Levinas suscitó en Dussel, también la logró con *Totalidad e Infinito* cuando habló de eros, fecundidad y fraternidad, pues son temas que tienen eco en la erótica, la pedagógica y la política que Dussel emprendiera en su pensamiento. A continuación veremos la exposición levinasiana que inspiró al filósofo de la liberación para pensar los rostros latinoamericanos.

El punto de partida es la responsabilidad por el Otro que comienza con la práctica del amor, que para Levinas significa el acontecimiento metafísico con la trascendencia.⁸¹ De esta relación el *Eros* queda definido en lo que está más allá de todo proyecto existente, en tanto oculto es refractario a la luz y no pertenece a la modalidad de lo que ya existe. Levinas lo expresa con la frase: “la no-socialidad de la sociedad de los enamorados” para anunciar la voluptuosidad erótica:

La relación que se establece en la voluptuosidad entre los amantes, fundamentalmente refractaria a la universalización, es todo lo contrario de una relación social. Excluye al tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia. Lo femenino es lo Otro, refractario a la sociedad, miembro de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, de una sociedad sin lenguaje.⁸²

La intimidad del *Eros* se refiere a la identificación del “amor dado” con el amor recibido” que es justamente lo que instaura la comunidad de la caricia del sensible y lo sentido: “lo otro no es solamente un sentido, pero en lo sentido se afirma el sensible, como si un mismo sentimiento fuese sustancialmente común

⁸⁰ Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, 2000, p. 403.

⁸¹ ¿El amor no tiene más término que la persona? La persona goza aquí de un privilegio: la intención amorosa va hacia el Otro, hacia el amigo, el hijo, el hermano, la amada, los padres. [...] Es que, por un aspecto esencial, el amor que, como trascendencia, va hacia el Otro, nos arroja más acá de la inmanencia misma: designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en la que se encuentra. (Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, España, Ediciones Sígueme, 2006, p. 265.)

⁸² *Ibid.*, pp. 274-275.

a mí y al otro”.⁸³ Esta modalidad de compartirse con el otro, se refleja en la ambigüedad de poseerlo y que me posea, lo que Levinas ilustra con las figuras del amo y esclavo, y sin embargo, el Eros se aleja de la posesión, pues el “amor es amor del otro”: “Si amar, es amar el amor que la Amada me tiene, amar es también amarse en el amor y retornar de este modo a sí mismo.”⁸⁴ Sin embargo, el amor es relación con el futuro, la voluptuosidad que se realiza en el hijo:

el amor busca lo que no tiene la estructura del ente, sino lo infinitamente futuro, lo que se ha de engendrar. Sólo amo plenamente si el otro me ama, no porque me sea necesario el reconocimiento del Otro, sino porque mi voluptuosidad se regocija de su voluptuosidad y porque en esta coyuntura sin par de la identificación, en esta trans-sustanciación, el Mismo y el Otro no se confunden, sino que precisamente —más allá de todo proyecto posible— más allá de todo poder cuerdo e inteligente, engendran el hijo.⁸⁵

Tal voluptuosidad deviene en la trascendencia del autoerotismo del varón-mujer que Dussel identifica con la fecundidad:

En cambio, la bondad del pro-yecto erótico tal como decían los clásicos (*bonitas diffusivum sui ipsius*) es expansiva o difusiva, la bondad erótica se despliega como servicio del Otro (en especial liberación de la mujer), y por la apertura que esto significa y en esa misma apertura la bondad es *fecundidad*.⁸⁶

Entonces la noción de fecundidad dice relación con el porvenir en el hijo, pero no como posibilidad de los padres, ya que los trasciende, lo que significa que dentro de la unidad erótica de pareja se encuentra la posibilidad de engendrar la multiplicidad, porque: “Lo otro que el Deseo desea, es aún Deseo, la trascendencia trasciende hacia aquel que trasciende: he aquí la verdadera aventura de la paternidad de la trans-sustanciación, que permite dejar atrás la

⁸³ *Ibid.* p. 275.

⁸⁴ *Ibid.* p. 276.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, 1977, p. 108.

simple renovación de lo posible en la inevitable senescencia del sujeto.”⁸⁷ La fecundidad es la realización plena de la bondad, que equivale a la “alteración e identificación” de la paternidad, pero en la que el hijo no representa la continuidad pues es “a la vez mío y no-mío”; él constituye la discontinuidad y la juventud: “La fecundidad continúa la historia, sin producir la vejez; el tiempo infinito no aporta una vida eterna a un sujeto que envejece. Es *mejor* a través de la discontinuidad de las generaciones, escindido por las juventudes inagotable del hijo.”⁸⁸ Por eso Dussel retoma la diacronía del hijo en su pedagógica:

consiste, justamente, en la transmisión por transubstanciación -como dice Levinas- del legado humano a las nuevas generaciones: la juventud. Pero esa transmisión no se efectúa por diferenciación generacional de una identidad humana, sino que el legado es recogido en su semejanza por la distinción única, nueva, radical del joven hijo, discípulo.⁸⁹

Sin embargo, el movimiento de la trascendencia relanza a su vez, al fruto de la fecundidad, el hijo, a su relación con los otros elegidos —como les llama Levinas a los hijos— para participar del “privilegio y subordinación” de la fraternidad, “porque no lo pone entre otros elegidos, sino precisamente de cara a ellos, para servirles y nadie lo puede sustituir para medir la extensión de sus responsabilidades.”⁹⁰ Tal encuentro ético de “hermanos entre hermanos” que conforma el nosotros de la dimensión social abre el camino que nos conduce al tercero: lugar de la justicia, pues: “La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar.”⁹¹

La fraternidad que reúne a los iguales pone el camino para pensar la justicia en términos políticos, pues el Otro me obliga a responder por todos los otros de la comunidad, al servirle, le puedo servir a los todos los otros, esta

⁸⁷ Levinas Emmanuel, *Op. Cit.*, 2006, p. 279.

⁸⁸ *Ibid.*, 278.

⁸⁹ Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, 1977, p. 147.

⁹⁰ Levinas Emmanuel, *Op. Cit.*, 2006, p. 287.

⁹¹ *Ibid.*, p. 226.

relación de privilegio y subordinación subyace a la definición de *Pueblo* que Dussel utilizara para pensar la justicia desde la fraternidad política latinoamericana, pero donde él define a su vez grados de alteridad; ellos se cumplen en:

la familia, en la amistad, en la igualdad de los *todos* sociales (municipio, provincia, nación, América latina, humanidad), pero, y de manera supremamente alterativa, [...] "El Otro" es realísimamente "Otro" cuando [...] Más allá de la esposa está la *viuda*, más allá del hijo está el *huérfano*, más allá del familiar está el *extranjero*, más allá del amigo está el *enemigo*, más allá del igual está el *pobre*. La Alteridad se vive más radicalmente con la viuda, que con la esposa; y así proporcionalmente.⁹²

§ 6. Conclusiones

La acogida del pensamiento levinasiano, principalmente *Totalidad e Infinito*, le permitió a Dussel pensar la trascendencia latinoamericana como otra que Europa y que Estados Unidos. Por un lado, comprendió que la noción de Totalidad conceptualizaba el movimiento ontológico opresor hacia Latinoamérica, la exterioridad. Y por el otro, observó que para pensar el mundo latinoamericano era indispensable crear los medios de liberación posible para ejercer la efectiva responsabilidad. Tomando en cuenta esto, veamos los aportes que la filosofía de Levinas dio:

- 1) Definió los conceptos claves: totalidad y exterioridad.
- 2) Estableció que la responsabilidad inicia en la no indiferencia de la diferencia: en la sensibilidad del uno-para-el-otro hasta llegar a ser rehén-del-otro
- 3) Y que aún en el nivel de la justicia, el criterio ético es la instancia suprema para el orden político.

⁹² Dussel, Enrique, *Op. Cit.* 1973, mayo, p. 145.

Sin embargo, la exterioridad es necesaria pero no suficiente para superar la negación del otro, en otras palabras no propone cómo liberarlo, de ahí que Dussel proponga alternativas inéditas:

- 1) Desarrolló el método analógico el cual respeta la distinción
- 2) Configuró criterios para realizar la liberación latinoamericana en su dimensión individual y, además, comunitaria; de ahí que
- 3) La ética devenga en un momento político, dando lugar a la intervención intersubjetiva para el establecimiento del nuevo orden
- 4) Todo orden puede totalizarse, la relación cara-a-cara es el criterio ético para la apertura

Por último, la innegable deuda que la ética de la liberación le debe al pensamiento levinasiano en la continua apertura del cara-a-cara, impulsó la tarea para pensar Latinoamérica e ir creando nuevos métodos, como el analógico, para dar cuenta de nuestros pueblos oprimidos. Con ello Dussel transformó el proyecto levinasiano en una metafísica latinoamericana solidaria con todos los rostros oprimidos en su vulnerabilidad humana. La pobreza, al fin, es guiada en su camino hacia la liberación.

CAPÍTULO 2

LA TRASCENDENCIA SITUADA. UNA LECTURA COMUNITARIA

La captación del pensamiento levinasiano hecha por Scannone sostiene desde el comienzo, al inicio de los años setenta, una dinámica de diálogo y crítica con la filosofía de la otredad levinasiana. Mantiene un vínculo al pensamiento de Levinas por su concepto de filosofía primera o ética, como trascendencia del Mismo al Otro, que le permite ubicar al horizonte latinoamericano como Otro que occidente, pero lo supera, y en eso consiste su crítica al pensador de origen lituano, en ubicar al Otro latinoamericano en su concreción comunitaria específica histórica. El Otro no es abstracto sino concreto y sensible, es su tesis.

§ 7. El otro comunitario

El punto de partida es afirmar la pobreza ontológica como situación de nuestra realidad:

No se trata solamente del pobre estrictamente considerado, sino de todo “otro”, en cuanto es otro (es decir, no en cuanto tiene dinero y poder, sino por su alteridad) es pobre en cuanto su fuerza no es física sino ética.⁹³

Esta alteridad ética “*despojada* de todo aquello que la cubre y encubre, en el orden del tener, del poder o de la ciencia”,⁹⁴ Scannone la recupera y la interpreta más allá del nivel individual, y nos habla de una pobreza social y de pueblos completos, ya que el rostro latinoamericano cuestiona “todo el mundo-de-vida latinoamericano, es decir, no sólo de su estructuración social, política y

⁹³ Scannone, J.C., “El Itinerario Filosófico hacia el Dios Vivo”, *Stromata*, Argentina, 1974, no. 3, p. 245.

⁹⁴ Scannone, J.C., “Religión, Lenguaje y Sabiduría de los Pueblos”, *Stromata*, Argentina, 1978, no. 1/2, p. 41.

económica, o la racionalidad que le subyace, sino también la voluntad de lucro y poderío que detrás de ellas se enmascara.”⁹⁵

La pobreza ética de nuestros pueblos latinoamericanos es, de este modo, interpretada en clave comunitaria. Lo comunitario es una determinación de organización política latinoamericana que Scannone dio en nombrar *humanismo comunitario*⁹⁶, ejercida por el sujeto colectivo llamado pueblo, que se define “como comunidad orgánica y como los sectores mayoritarios no privilegiados.”⁹⁷ En otro momento y sentido se lee como “el sujeto colectivo histórico cultural de una experiencia histórica común, de un estilo común de vida y de un destino común.”⁹⁸ Sin embargo, por su fuerza ética Scannone pone a los “pobres y sencillos” como las figuras principales que representan lo comunitario y común del nosotros histórico-cultural.

De este modo, el “nosotros” es el universal situado que comprende, “además del “yo”, también el “tú” y el “él” (y supone el “El”), que no son reductibles al “yo”...”⁹⁹ Esta relación intersubjetiva lejos de ser una relación epistémica es una relación antropológica, es el encuentro hombre-hombre que pone al *estar* sobre el *ser*, pues *estar* arraigado a la tierra, dice Scannone, “entraña una dimensión comunitaria”¹⁰⁰ cuyo saber es ético-simbólico. En relación al *estar*¹⁰¹ se lee:

En general, podemos decir que el “estar” es el nombre que desde la filosofía (por tanto, desde el horizonte del ser como lógos y fundamento) se da al ámbito previo al nosotros y a su ser, previo a la tierra en que estamos, y previa al saber de esa misma experiencia. En ese sentido se puede decir que el “estar”, aunque es nombrado y es experimentado por el lenguaje se sustrae. Por ello la primera nota

⁹⁵ Scannone, J.C., “El Itinerario Filosófico...” *Ed. Cit.*, p. 249.

⁹⁶ Véase: Scannone, J.C., “¿Vigencia de la Sabiduría Cristiana en el Ethos Cultural de Nuestro Pueblo: una Alternativa Teológica”, *Stromata*, Argentina, 1976, no. 3/4, pp. 270-272.

⁹⁷ Scannone, J.C., “Religión, Lenguaje y...” *Ed. Cit.*, p. 42.

⁹⁸ Scannone, J.C., “Sabiduría Popular y Teología Inculturada”, *Stromata*, Argentina, 1979, no. 1/2, p. 5.

⁹⁹ Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto de Partida en la Filosofía Latinoamericana”, *Stromata*, Argentina, 1980, no. 1/2 p. 31.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ “‘Estar’ viene de ‘stare’, estar de pie, en forma firme pero no fija (y, en ese sentido, no definitivamente permanente); implica una determinación pero no esencial.” (Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto...”, *Ed. Cit.*, p. 38.

que lo caracteriza es su índole de “pre” o previo al ser (constituido o determinado), al sentido y a la libertad, es decir, anterior al ser como “lógos” y como “éthos”.¹⁰²

Tal anterioridad del *estar* es previa al *ser*, es *éthos*¹⁰³ entendido como

...el modo de habitar en el mundo: un mundo humano —y por tanto ético— de habitar el mundo en su totalidad, no sólo el entorno [...] se trata de habitar humanamente la totalidad de la vida [...] lo ético no se da sino encarnado en lo histórico-cultural, aunque lo trasciende.¹⁰⁴

Hablar de habitar el mundo humanamente, en consecuencia, invoca al sujeto comunitario llamado pueblo que por su fuerza alterativa o pobreza ontológica es poseedor de una sabiduría popular propia que aunque no

se trata de un saber científico — ¡lo que no quiere decir necesariamente ingenuo!—. Su elemento no es el concepto como en la ciencia y la filosofía, sino el símbolo (símbolos, mitos, ritos, narraciones...). No procede argumentando, — como la filosofía—, sino imaginando, plasmando, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos...¹⁰⁵

Este modo propio de habitar *viviendo* el mundo, antes que pensado, indica un modo como se *vive* la relación con la naturaleza, el hombre y Dios, por eso Scannone menciona que el lugar de la cultura popular no se inscribe “en las categorías y la organización mental característica de la ciencias; cuanto en la *plasmación artística*, en la *piEDAD hecha vida*, y en los *espacios de convivencia solidaria*.”¹⁰⁶ En concreto, el pueblo se autorreconoce en su mundo religioso, poético, político e histórico.

Tal sentido ético de la vida reflejado en las relaciones interpersonales del “yo”, “tú”, “él”, atravesadas por las mediaciones simbólicas culturales antedichas, hacen posible que cada miembro de la comunidad al situarse y alimentarse de

¹⁰² Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto...”, *Ed. Cit.*, p. 35.

¹⁰³ La eticidad Scannone la concibe como el núcleo de valores de una cultura (*éthos*) encarnado en un mundo humano (*éthos*). *Stromata* 1978 no. 1/2 p.36.

¹⁰⁴ Scannone, J.C., “Religión, Lenguaje y...”, *Ed. Cit.*, p. 36.

¹⁰⁵ Scannone, J.C., “Sabiduría, Filosofía e Inculcación”, *Stromata*, Argentina, 1982 no. 3/4, p. 318.

¹⁰⁶ Scannone, J.C., “Sabiduría, Filosofía e...”, *Ed. Cit.*, p. 321.

una opción cultural común potencie su existencia. “Sólo desde ellas tiene la posibilidad de ser y de ser libre: su *estar* posibilita su por ser.”¹⁰⁷ Aunque la interacción triádica resulte en la totalidad de un nosotros, ésta no termina por identificar a los miembros con el todo y los miembros, a su vez, no terminan por identificarse con la comunidad del nosotros, se guarda una distancia y por ello respeto de la alteridad en sus interacciones:

Eso es lo típico de la experiencia del “nosotros”, en la que “yo”, “tú” y “él” forman comunidad sin reducirse mutuamente y es lo típico de la experiencia del “estamos”, en la que el nosotros está y el estar de nosotros en la tierra se unen sin subsumirse en el otro.¹⁰⁸

Esto porque la articulación de nuestra sabiduría popular “*une sin confundir, sintetiza respetando la especificidad y las diferencias; no separa pero tampoco reduce.*”¹⁰⁹

De ahí, que dentro del comunitarismo de Scannone la categoría *pueblo* tenga un sentido principalmente político:

La comprendemos como una categoría *histórica*, pues sólo en la historia concreta se define lo que es “pueblo”, en relación con una memoria, una praxis y un destino histórico comunes. La comprendemos como una categoría *cultural* porque se refiere a la creación, defensa y liberación de un *éthos* cultural o estilo humano de vida propio de una comunidad, [...] Por ambas razones afirmamos que es una categoría principalmente, pero no exclusivamente política..¹¹⁰

Lo cultural en el modo de vida de los pueblos latinoamericanos, “indica la creación defensa y liberación de un *ethos* cultural o estilo humano de vida propio de una comunidad”¹¹¹, que tiene como sentido la justicia de los más desprotegidos en vistas del bien común nacional. Lo que conduce a preguntar cuál es el criterio *desde donde* se ejercerá la crítica a la voluntad de lucro y poderío, Scannone

¹⁰⁷ Scannone, J.C., “Religión, Lenguaje y...”, *Ed. Cit.*, p. 35.

¹⁰⁸ Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto...” *Ed. Cit.*, p. 45.

¹⁰⁹ Scannone, J.C., “Sabiduría, Filosofía e...”, *Ed. Cit.*, p. 320.

¹¹⁰ Scannone, J.C., “¿Vigencia de la...”, *Ed. Cit.*, p. 257.

¹¹¹ *Idem.*

parte de las víctimas que “consideradas “sobrantes” son hoy lugar privilegiado para plantear una globalización alternativa en solidaridad, comunión y diálogo...”¹¹²

Pero para plantear la liberación del Otro en su rostro de víctima, el método a utilizar es el método analógico¹¹³, el cual ha servido para “pensar la lógica de la trascendencia y de la unidad en la diferencia”.¹¹⁴ El movimiento de este método asume los momentos de la afirmación, negación y eminencia. Observemos cada momento. El primer momento *afirma* el valor en sí de cada persona o comunidad; el segundo, *niega* la injusticia y la violencia, pero sin quedar cerrado a la trascendencia; así se accede al último momento de *eminencia* que

implica entonces, por un lado -verticalmente- la altura y trascendencia éticas y ontológicas de las personas y las comunidades (los oprimidos, pero también los opresores) [...] por otro lado -horizontalmente- se abre a la novedad histórica de un nuevo orden (cultural y social, aun político y económico), alternativo al (des-)orden violento constituido por el absurdo social.¹¹⁵

El método analógico le permite a nuestro *ethos* cultural, que es saber vivido de una sabiduría popular, tener el criterio que permite situarlo en su justa dimensión espacio-temporal que es histórica, geo-cultural y socioculturalmente concreto, que Scannone dio en nombrar el universal *situado*.

Por otro lado, el lugar histórico analógico de nuestros pueblos latinoamericanos revela ya en sus orígenes la unidad del conflicto que sucedió entre la cultura europea y la cultura de los pueblos indígenas, pues del *mestizaje*

¹¹² Scannone, J.C, “Las Víctimas Históricas como Lugar de lo Universal Humano Inculturado y de una filosofía Intercultural”, *Stromata*, Argentina, 2007, julio-diciembre, p. 202.

¹¹³ Para Dussel la analéctica la define como sigue: “Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre más allá (anó-) del horizonte de la totalidad. La dialéctica no es ya suficiente. El momento analéctico nos abre así al momento metafísico [...] Su categoría propia es el de la exterioridad; por ello el punto de partida de su discurso metódico [...], es la exterioridad del otro; su principio no es el de la identidad, sino el de la separación, distinción.” (Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, México, Editorial Edicol, 1977, p. 166.)

¹¹⁴ Scannone, J.C, “La Cuestión del Método de una Filosofía Latinoamericana”, *Stromata*, Argentina, 1990 enero-junio, p. 79.

¹¹⁵ Scannone, J.C., “Violencia y Ética de la Gratuidad”, *Stromata*, Argentina, 2003, enero-junio, p. 86.

*cultural*¹¹⁶ surgió “la posibilidad real de la prevalencia de la *unidad nacional* y de la *fraternidad*, propias de un *pueblo*, sobre la conflictividad y la dominación [...] en el seno de ese mismo pueblo.”¹¹⁷ Esta dialéctica sugiere que frente a los conflictos internos de un pueblo, prevalecía la identidad cultural que reconocía aun a sus enemigos, se privilegia la defensa de la unidad sobre el conflicto. Podemos observar, entonces, que la historia latinoamericana denuncia una cuestión que sobrepasa el mero nivel ético o histórico, revela una realidad conflictiva que es política.

§ 8. Pueblo y comunidad

El Bien¹¹⁸ que encarna la categoría política de *pueblo* se inscribe en el horizonte del rostro de la pobreza ontológica humana que alude a la no-autosuficiencia y contingencia humanas, sensibilidad que funda a las relaciones interpersonales de la tríada yo-tú-él. Tales interacciones devienen en el vivir en un “nosotros”, que significa arraigo al interior de una comunidad, donde cada miembro obtiene una función sin ser anulada su singularidad:

[Las] funciones de suyo no son privilegio exclusivo y excluyente, sino un servicio comunitario que puede y debe ser participado activamente de alguna manera por todos los miembros de la comunidad, en una especie de *communicatio idiomatum*, de roles, sin que se pierda la especificidad de cada uno.¹¹⁹

Esta unidad sin confusión de los integrantes que conjugan la *comunió fraterna*, al decir de Scannone, conforma la organicidad institucional del pueblo,

¹¹⁶ Para Scannone es una categoría filosófica fecunda que permite interpretar propiamente el ser de los pueblos criollos. Véase: Scannone, J.C., ““Mestizaje Cultural” y “Bautismo Cultural””, *Stromata*, Argentina, 1977, no. 1/2, p. 79.

¹¹⁷ Scannone, J.C., “¿Vigencia de la...”, *Ed. Cit.*, p. 258.

¹¹⁸ “El Bien no es un “en sí” transfísicamente, como la “cosa en sí”, fuera, detrás o más arriba de la experiencia, sino que lo es ética —y por ello metafísicamente— porque su alteridad y libertad son absolutamente irreductibles, “sí-mismas”, aun es su misma epifanía fenoménica.” (Scannone, J.C., “El Itinerario del...”, *Ed. Cit.*, p. 245.

¹¹⁹ Scannone, J.C., “Sabiduría Popular y...” *Ed. Cit.*, p. 10.

que significa unidad (comunidad de tareas) que preserve la alteridad (singularidad de los miembros).

Pero esta alteridad sólo se puede identificar bajo la modalidad existencial del *estar*, que es la que permite definir al sujeto y también a los pueblos, como habitantes de un mundo, de ahí que el mundo sea la posibilidad de su “por-ser”. En este sentido, el porvenir se traduce en un proyecto que se nutre de los significados simbólicos y culturales desde donde se realiza el sujeto. Por eso Scannone refiere que la comunidad

se objetiva en símbolos, obras y pautas culturales, en costumbres e instituciones: cada individuo libremente se apropia o no las opciones culturales que ellas implican, pero —aún criticándolas o contribuyendo a transformarlas, reinterpretarlas o recrearlas— las supone.¹²⁰

La anterioridad de estas mediaciones es lo que entraña el *éthos* cultural que funge como el núcleo del saber de cada sujeto, es lo que se conoce bajo el nombre de sabiduría popular. Este saber es atravesado por símbolos, mitos, ritos, narraciones, etc., es la racionalidad que tienen los pueblos latinoamericanos en su concepción del hombre, del mundo y Dios, que al modo de un universal situado, cada pueblo concretiza en el arraigo de la propia cultura.

La manifestación de dicha racionalidad se concretiza en la comunidad del “nosotros estamos”, pero tiene la determinación de ser irreductible a una totalidad y, por tanto, es trascendente, tal como lo deja ver la modalidad del *estar* en su condición pre-temática¹²¹. Pero, Scannone resuelve la paradoja de mentar un ámbito pre-temático con la metáfora del *arraigo* para designar la raigalidad del ‘estar’; él lo ubica en tres momentos:

¹²⁰ Scannone, J.C., “Religión, Lenguaje y...”, *Ed. Cit.*, p. 35.

¹²¹ Tal como podemos leer, designa el “ámbito previo al nosotros y a su ser, previo a la tierra en la que estamos, y previo al saber de esa misma experiencia. En ese sentido se puede decir que el “estar, aunque es experimentado y es nombrado por el lenguaje, se sustrae. Por ello la primera nota que lo caracteriza es su índole de “pre” o de previo al ser (constituido y determinado), al sentido y a la libertad, es decir, anterior al ser como “lógos” y como “ethos”. (Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto...”, *Ed. Cit.*, pp. 35 -36.)

- 1) El “desde donde” que da raíces al nosotros, se *sustrae*. [...] siempre guarda algo de previo, originario y pasivo con respecto tanto al pensar como al querer. No es totalmente mediable por la reflexión, aunque se media en y por el símbolo sin perder su irreductible inmediatez.¹²²
- 2) El “adonde” de la acogida [...] se expresa en los símbolos de la madre tierra y del hogar [...] De ahí el sentido de *pertenencia* a la tierra y a la *confianza* en la vida preceden este tipo de pensamiento¹²³
- 3) El “en donde” de ese arraigo sitúa geo-culturalmente la universalidad del saber. Ello no excluye la pregunta especulativa por el ser ni el cuestionamiento ético, sino que solamente impide que ambos desliguen, respectivamente, al “logos” y al “éthos”, de la dimensión simbólica, encarnada¹²⁴

Estas dimensiones tienen el sentido de la contingencia, pues en el ejemplo que Scannone utiliza, habla de la diferente naturaleza entre el “estoy enfermo” y el “soy enfermo”; uno designa la contingencia, el otro una especie de segunda naturaleza. “Por consiguiente “estar” tiene un sentido más situado o circunstancial, un estar firme (de pie) pero dispuesto a caminar, y no expresa la esencia en sí de las cosas, como de suyo la expresa el verbo “ser”.¹²⁵ De este modo, la trascendencia que designa el caminar sucede bajo el arraigo de la tierra que simboliza lo materno y ofrece el lugar para que cada pueblo cimente su mundo en una región geo-cultural. Esto es lo que permite vivir la historia, cultura y proyecto del bien común.

Por otra parte, el arraigo de la sabiduría popular como saber pre-científico es el *plus* ético¹²⁶ que nos permite establecer un criterio de discernimiento para

¹²² Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto...”, *Ed. Cit.*, p. 37.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto...”, *Ed. Cit.*, p. 38.

¹²⁶ “En las opciones históricas, sociales y políticas que ponen en juego en concreto la racionalidad científico-tecnológica para sus proyectos, se da un plus de sentido ético que no es reductible al mero análisis científico. [...] La sabiduría popular puede ser principio de discernimiento de ese *plus* ético de sentido, aunque ella no pueda juzgar de lo específicamente científico o técnico en cuanto tal.” (Scannone, J.C., “La

distinguir y distinguirse de aquellas racionalidades científico-tecnológicas universalistas que provocan la pérdida del arraigo:

Su racionalidad se mueve en el ámbito de lo abstracto —y no de lo concreto—, de lo universal —y no de lo particular—, de lo construido —y no de lo culturalmente dado—, de lo uniforme —y no de la distinción de culturas—. Por otro lado, preocupada por la eficiencia de los medios funcionales, deja en suspenso el ámbito ético de los fines, implicando peligro de la propia autofinalización.¹²⁷

Sin embargo, la vía ética que toma por base la situación sapiencial del pueblo, como lugar pre-reflexivo que “orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres”¹²⁸, conduce el proyecto de la racionalidad tecno-científica por el “desde-donde” que anuncia el lugar de enunciación para poder pensar en clave popular. Esto supone que la ciencia debe inspirarse en la simbología sapiencial¹²⁹:

Pues desde la actitud sapiencial y la perspectiva humana en ella implicada es posible en la acción cultural concreta de un pueblo y de las *élites* científicas o técnicas en el seno de ese pueblo, inspirar creativamente la formulación de teorías o modelos más de acuerdo con la realidad cultural total y con la justicia.¹³⁰

De ello no se exceptúa a la propia filosofía, ya que el contenido de sus conceptos se logra dialogando con los valores simbólicos populares. Pero además, respetando los momentos de síntesis y separación vividos “inculturalmente” por el saber no científico, es decir, que utilizando el método analógico que mantiene el mismo ritmo de articulación que el símbolo (afirmación, negación y eminencia) la filosofía de cuenta de las síntesis vitales simbólicas

Racionalidad Científico-Tecnológica y la Racionalidad Sapiencial de la Cultura Latinoamericana”, *Stromata*, Argentina, 1981, julio-diciembre, p. 159.)

¹²⁷ *Ibid.* p. 155.

¹²⁸ Scannone, J.C., “Sabiduría, Filosofía e...”, *Ed. Cit.*, p. 319.

¹²⁹ “Es decir que la articulación sapiencial no se da primariamente en el orden del concepto (“las categorías...”), sino en el del símbolo: artístico (“plasmación...”), religioso (religiosidad popular), etc., y en el orden de las relaciones interpersonales (ético-comunitarias, religiosas: “piedad...”, “convivencia solidaria”).” (Scannone, J.C., “Sabiduría, Filosofía e...”, *Ed. Cit.*, p. 321.)

¹³⁰ Scannone, J.C., “La Racionalidad Científico...”, *Ed. Cit.*, p. 160.

respetando su contenido de índole cristiana, según refiere Scannone, a la vez que mantiene una tensión irreductible con ellas:

Por consiguiente una filosofía inculturada en la sabiduría popular latinoamericana no sólo deberá respetar su contenido de raigambre cristiana, y su forma de articulación o estructuración (vitalmente sintética, ético-religiosa, simbólica), sino también reubicar críticamente los aportes de la racionalidad moderna, tanto de la racionalidad analítico-funcionalista como de la racionalidad dialéctica. Lo hará en el seno de una racionalidad más comprensiva —sin ser por ello menos crítica— como es la racionalidad sapiencial, que una distinguiendo, sin separar ni confundir o reducir.¹³¹

La interpretación situacional que abordaría una ciencia o filosofía articulada a la sapiencia popular es interpelada desde la altura ética del sufrimiento de las víctimas que denuncian los momentos de injusticia o irracionalidad humanas acaecidos por el “*reduccionismo* de lo humano a lo económico y monetario, y su transferencia a las otras dimensiones de la vida y convivencia.”¹³² Las víctimas, novedad histórica, vienen a representar en este momento la nueva alternativa de liberación latinoamericana por su condición de excluidos o “sobrantes” que bajo la ideología neutra del mercado: “Se llega a considerar a multitud de esos rostros como prescindibles, desechables y “sobrantes”, que molestan, “están de más” y sería mejor que no estuvieran.”¹³³

El proyecto histórico que resulta de ello debe conservar la condición dialógico-ética en su nivel interpersonal pero también en el nivel intercomunitario, ya que en su interior habita lo *universalmente humano*, al decir de Scannone: los rostros de mujeres y hombres, seres humanos desnudos, despojados de los privilegios del tener, del poder y del saber. El movimiento de la fuerza ética dialógica mantendrá una negación alterativa entre las partes, cada parte se autoafirma y la relación trasciende la suma de las mismas, lo cual involucra una negación de la dominación y dependencia; en otra segunda tensión irreductible a

¹³¹ Scannone, J.C., “Sabiduría, Filosofía e...”, *Ed. Cit.*, p. 322.

¹³² Scannone, J.C., “Las Víctimas Históricas...”, *Ed. Cit.*, p. 203.

¹³³ *Ibid.*, p.202

las partes, la primera tensión se preserva y transforma en la eminencia de una novedad histórica por el encuentro dialógico. Scannone lo ilustra de la siguiente forma:

La pragmática que conduce a la nueva síntesis histórica, aunque eminente positiva, no obvia con todo la oposición al agresor, sino que reconociéndolo como tal y conociendo sus valores, a la vez lo reconoce en su eticidad (no reductible a su carácter de agresor y opresor) e intenta asumir sus valores desestructurándolos de su sintáctica según el éthos de dominación, para darles un nuevo sentido y función en una nueva sintaxis que los reestructure tanto en el nivel ético-simbólico de los valores y símbolos de la cultura cuanto en su corporalización infraestructural.¹³⁴

Finalmente, la opción por la apertura dialógica es, concretamente, la relación del infinito con lo finito, significada en la apertura ética del cara-a-cara “respondiendo responsablemente al otro (a los otros; y *en*, a través y más allá de ellos, al in-finito en los finitos).”¹³⁵ Su negación constituye lo éticamente prohibido, es decir, la negación práctica de la alteridad que deviene en una totalización de autosuficiencia que “relativiza al otro (y al infinitamente Otro) hasta aspirar asintóticamente a su aniquilación.”¹³⁶ Así concluimos con Scannone al hablar de la praxis alterativa:

no limita la libertad ni el deseo desinteresado del infinito, sino que, por el contrario, los suscita, los libera y los abre al amor gratuito de los otros hombres y de Dios. Aún más, la relación de unión en la alteridad sin relativización entre finito e infinito promueve recíprocamente la cada vez mayor infinitud o trascendencia del infinito y el cada vez mayor ajuste del infinito a habitar positivamente su límite, en la asignación a la responsabilidad por los otros.¹³⁷

La ética se traduce en vivir la finitud de la vida siempre respondiendo por el rostro del Otro que nos abre al Infinito deseo de su bienestar. Positividad que

¹³⁴ Scannone, J.C., “La Mediación Histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y experiencia latinoamericanas”, *Stromata*, Argentina, 1983, enero-junio, pp. 136-137.

¹³⁵ Scannone, J.C., “El Límite, el Infinito y lo Prohibido”, *Stromata*, Argentina, 2001, enero-junio, p. 40.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹³⁷ Scannone, J.C., “El Límite, el Infinito...”, *Ed. Cit.*, p. 44.

asienta el sentido de lo humano ante la continua necesidad de saciar la justicia del rostro negado.

§ 9. Más allá de la excedencia levinasiana

La filosofía primera levinasiana valió para que Scannone repensara el sentido ético de nuestra situación latinoamericana, en el sentido de que se planteó la necesidad de problematizar al otro desde el rostro de la pobreza ontológica, pues el pobre nada puede o nada tiene, dice el filósofo, sólo es. Esta indignancia manifiesta lo que Levinas entiende por pobreza, en cuanto es esencialmente desnudez del rostro: “Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar.”¹³⁸ Es pues, en esta significación de vulnerabilidad en que sitúa el lugar de los pobres y establece la vía que nos conduce por el camino que excede el pensamiento de la exterioridad, que adquiere un nuevo significado. Se trata de pensar la realidad latinoamericana desde el ineludible principio ético humano, pero ahora articulado desde su tensa estructura histórico-social:

se trata de una interpelación y una respuesta práxica en un contexto histórico y social que es estructuralmente conflictivo, dicha praxis (aún teórica) debe serlo *de liberación humana integral*, también social, económica y política, no sólo *de y para*, sino también *con y desde* los pobres.¹³⁹

Esta situación, dice Scannone, la comprendió la filosofía de la liberación “como interpelación incondicionada de los pobres y estructuralmente empobrecidos y, actualmente, de las víctimas de la exclusión estructural ‘en la época de la globalización y la exclusión’ neoliberales”.¹⁴⁰ Es aquí que la filosofía de Levinas comienza a sufrir un desplazamiento al marcar un límite en su pensamiento, pues el otro se complejiza al encarnar no sólo las relaciones

¹³⁸ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, España, Ediciones Sígueme, 2006, p. 98.

¹³⁹ Scannone, J.C., “Violencia y Ética de la Gratuidad. Hacia una respuesta de los desafíos del ‘absurdo social’”, *Stromata*, Argentina, 2003, enero-junio, pp. 73-74.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

interpersonales, sino también las dimensiones políticas y sociales, tal como lo asume Scannone al hablar de Levinas, pues no toma en consideración:

el momento simbólico, [...] y encarnado tanto de lo ético como de lo religioso. Para nosotros la eticidad no se reduce a la moralidad (interpersonalista), sino que implica una dimensión ético-*política*; y, sin prescindir de la dimensión trascendente y universal, no deja de lado la *geo-cultural*. Ambos aspectos están implicados en el concepto de “nosotros” como *pueblo* (comunidad orgánica).¹⁴¹

Con ello, el principio ético gana concreción al dimensionar su contexto en el “nosotros” del pueblo que figura como el universal situado. Tal paso ocurre gracias a la investigación de Ricoeur sobre el núcleo ético-mítico que recoge Scannone, pues da pie a que su interpretación de lo ético tenga el nivel de la relación comunitaria e intercomunitaria y, también, el nivel del símbolo plasmado en lo religioso:

La expresión “ético-mítico” nos abre también al segundo sentido de lo religioso, en cuanto éste trasciende al “nosotros estamos” no sólo por arriba, hacia la dimensión vertical cuyo símbolo es el cielo (dimensión uránica), sino también “por abajo”, hacia el otro polo de lo religioso, cuyo símbolo es la tierra en cuanto sagrada y madre-tierra (dimensión ctónica), en la que se arraiga y acoge el nosotros. Pues la experiencia es que “nosotros estamos en la tierra”.¹⁴²

Estos niveles reinterpretan la relación con la trascendencia al advertir dos momentos de no-autosuficiencia dentro del “nosotros estamos”: a) la necesidad del diálogo y, b) la mediación simbólica. “Tanto el diálogo con los otros [...] como el símbolo implican la no absoluta determinación del “nosotros”. Pues el diálogo supone la *alteridad* ética, y el símbolo, el enraizamiento en un misterio *previo* a la libertad.”¹⁴³

Ese misterio previo de la tierra nos conduce a interpretar lo anterior como una crítica frontal a la postura de Levinas sobre el sedentarismo acaecido en el

¹⁴¹ Scannone, J.C., “Un Nuevo Punto...”, *Ed. Cit.*, p. 32.

¹⁴² *Ibid.*, p. 33.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 34.

arraigo a la tierra, pues en el contexto de criticar la óptica heideggeriana sobre la posesión de la tierra, Levinas estima que ella es el instrumento de poder del mismo hacia el otro. Veamos lo que dice en *Totalidad e Infinito*:

Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento, del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales en la presencia ante las cosas —que equivale a construir y cultivar—, concibe, como toda la historia occidental la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el mismo llegando a ser mío.¹⁴⁴

Sin embargo, la experiencia latinoamericana no podría ser si no es bajo la condición de testimoniar su trascendencia situada. Por tanto, la lógica que supone la sapiencia popular, ya no se puede leer bajo la “relación sin relación” levinasiana, es por ello que Scannone pensó en la opción de crear una dialéctica abierta que llamó analéctica o anadialéctica¹⁴⁵ que conserva los momentos de afirmación, negación y trascendencia. Por eso “la alteridad ética no se reduce a un momento de la identidad dialéctica de la identidad y la no-identidad, pero tampoco es indeterminada o abstracta, aunque las trascienda éticamente sin identificarse dialécticamente con ellas”¹⁴⁶ Esto mismo sucede como hemos visto al hablar del arraigo de la tierra, pues el “adonde” del arraigo denota “el sentido de pertenencia a la tierra y la confianza en la vida [y] Esas pertenencia y confianza no quitan a la tierra y a la vida su dimensión [...] trascendente, sino que la suponen.”¹⁴⁷

Entonces, decir arraigo, es aludir a la posibilidad de la práctica de la justicia al pensar el ser latinoamericano en sus dimensiones concretas socio-históricas y ético-políticas, ya que desde este marco podemos pensar nuestro mestizaje cultural en su momento conflictivo (involucra los valores antagónicos de la “cultura ilustrada” y la “cultura popular”), y de unidad (al trascenderlos por la fuerza ética podemos acceder a otro momento más justo), pues, al decir de Scannone:

¹⁴⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, p. 70.

¹⁴⁵ Ver: Scannone, J.C., “Violencia y Ética de la Gratuidad”, *Stromata*, Argentina, 2003, enero-junio, pp. 85-86.

¹⁴⁶ Scannone, J.C., “Ética, Historia y Dios”, *Stromata*, Argentina, 1987, enero-junio, pp. 164-165.

¹⁴⁷ Scannone, J.C., “El Nuevo Punto...”, *Ed. Cit.*, p. 37.

la cultura popular tiene la fuerza *integradora* (fruto de la integración o mestizaje cultural que le dio origen), que ella asumió y sigue asumiendo lo válido del otro proyecto histórico antagónico, aún a través de contradicciones y luchas contra ese proyecto de dependencia cultural tomado en su globalidad. No se trata, por tanto de una síntesis de compromiso o de un sincretismo, sino de la “salvación” (o redención) de lo válido de un proyecto, por mediación de otro que, por ser más justo y más humano, y por responder mejor a la propia identidad, tiene la fuerza de asimilar los valores del proyecto antagónico, transformándolos al cambiarlos de contexto.¹⁴⁸

Esta notable fuerza ética es lo que a nuestro humanismo comunitario — como denominó Scannone al pueblo— le permite rescatar lo positivo del proyecto dominante para articularlo a las mediaciones simbólicas vividas por el pueblo y crear un proyecto inédito. Al parecer aquí resuena de algún modo lo que Levinas denominó resistencia ética:

“Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética.”¹⁴⁹

La resistencia se convirtió en la fuerza ética que da el sentido nuevo al horizonte latinoamericano. En ese aspecto el Infinito que interpreta Scannone aprueba la ética levinasiana en su momento interpersonal del “yo-él” y su agregado el “tú”¹⁵⁰, pues “para Levinas la alteridad [...] la interpreta como *interpersonal*, según la relación ética que, aunque *interrelaciona* no *relativiza*

¹⁴⁸ Scannone, J.C., “¿Vigencia de la...”, *Ed. Cit.*, p.272.

¹⁴⁹ Levinas, Emmanuel, *Op. Cit.*, p. 212.

¹⁵⁰ En su exposición [...] Marion, comentando [a] Levinas, hizo ver cómo fenomenológicamente el tercero aparece sólo *indirectamente* —en y a través del rostro del otro, del segundo—, pero no “después”, sino “a la vez”, aunque en profundidad.

El tercero hace irreductiblemente “otro” al otro (al segundo) porque suscita en el primero la *responsabilidad* ética, que le obliga incondicionalmente no sólo a responderle *al* otro (al segundo), sino también a responder *de* él ante los otros del otro, es decir, ante los terceros. (Scannone, J.C., “El Reconocimiento Mutuo y el Tercero”, *Stromata*, Argentina, 2008, no. 3/4, p. 209.)

mutuamente a las personas, sino que respeta su carácter *incondicionado*.¹⁵¹ Pero la exigencia ética-política le obliga a realizar una interpretación en clave intercomunitaria de lo Incondicionado, de ahí resultan las figuras del “nosotros, vosotros, ellos”. Ambos niveles de alteridad mantienen momentos de unidad y diferenciación éticos:

Pues el “nosotros” como tal se revela en la irreductibilidad del “él” y el “tú” al “yo” (irreductibilidad que no es respetada por una reflexión absoluta), y del “tú” y el “yo” al “él” (irreductibilidad no respetada por una objetivación teórica que olvide pasar previamente por la distancia ética). Una tal irreductibilidad de las personas a la comunidad social, y la correspondiente irreductibilidad de las comunidades intercomunitarias “entre “nosotros”, “vosotros”, “ellos”...) la produce la presencia del Incondicionado [...] en su trascendencia (que es ética, pero también metafísica y religiosa) que posibilita persona y comunidad en cuanto tales.¹⁵²

En suma, vemos que el sentido comunitario de Scannone tiene un acento fuerte, aunque también asume la irreductibilidad de sus miembros en un sentido cercano al modo en que Levinas lo hace. En esa dirección, no puede dejar de reconocerle a Levinas su aporte sobre la alteridad al confirmar en la figura del tercero la introducción de la justicia en el mundo:

para Levinas no sólo se trata de lo universal y necesario, la institución en cuanto interacción reglada, etc., sino principal y primariamente del tercero y los terceros, es decir, los humanos concretos, la humanidad concreta de todos los otros (cercanos y lejanos, varones y mujeres, aun futuro y pasados).¹⁵³

Pues, tal como menciona Levinas “el tercero me mira en los ojos del otro” y es él quien nos introduce a la humanidad, al nosotros que tiene la igualdad de ser desnudez: “La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia

¹⁵¹ Scannone, J.C., “Identidad Personal, Alteridad interpersonal y Relación Religiosa”, *Stromata*, Argentina, 2002, julio-diciembre, p. 258.

¹⁵² Scannone, J.C., “Religión, Lenguaje y...”, *Ed. Cit.*, pp. 39-40.

¹⁵³ Scannone, J.C., “El Reconocimiento Mutuo...”, *Ed. Cit.*, p. 208.

del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar.”¹⁵⁴

§ 10. Conclusiones

Lo anterior nos indica que el camino ético que reflexiona Scannone está encaminado a desarrollar lo que el pensamiento del Infinito dejó en la abstracción. Esto es, a la pregunta ¿cuáles son los medios para responsabilizarme del otro? Scannone lo responde como sigue:

- 1) Por la vía ética del rostro, mestizo y comunitario, que vive el simbolismo popular y da qué pensar en nociones tales como: arraigalidad, universal situado, etc.; y
- 2) Todo ello articulado por el método analógico que reúne respetando las mediaciones o momentos alterativos.

En esta línea, la crítica a Levinas considera dos puntos:

- 1) Su valoración abstracta del otro, y
- 2) Su negación al arraigo de la tierra.

Sin embargo, la inestimable aportación del principio ético levinasiano condujo a Scannone al umbral del camino latinoamericano para pensarlo en su propio ser, pues pudo afirmar el rostro de la cultura oprimida del pueblo, al tiempo que estableció el criterio para superar su dominio, es decir, el rostro y símbolos arraigados en la sabiduría latinoamericana.

¹⁵⁴ Levinas, Emmanuel, *Op. Cit.*, p. 226.

CAPÍTULO 3

TRANSTEXTUALIDAD: EL TEJIDO DEL PENSAMIENTO LEVINASIANO

Proximidad o encuentros. En la filosofía de Levinas puede leerse un diálogo con diversas lenguas que en su camino va dejando huellas; modos de hablar de la trascendencia que involucran al pensador de la excedencia con los Otros de su pensamiento. Su filosofía, se puede decir, es una exposición al Otro que nos lanza a la búsqueda de esas lenguas lejanas que habitan sus reflexiones, en especial la lengua hebrea. Leer a Levinas es, como veremos, seguir las huellas que su pensamiento insinúa.

§ 11. El concepto de palimpsesto

Silvana Rabinovich utiliza el concepto de la transtextualidad para hablar de “otro modo” el pensamiento levinasiano, esto es, su relación textual con sus Otros. Éste término designa la relación, patente u oculta, de un texto con otros, si bien la filósofa advierte que ese roce entre dos textos puede traducirse en “una presencia recíproca en el marco del logos”¹⁵⁵. Para superar este riesgo totalizador, propone interpretar el texto bajo el signo de la trascendencia:

Se plantea entonces [...] otro instrumento metodológico para abordar las relaciones de los textos levinasianos, que se enmarcan en una racionalidad alternativa a la del logos. [...] Es entonces que la noción de transtextualidad marcada por la trascendencia en los textos parece más adecuada para el pensamiento de la trascendencia: trascendencia ética [...] del infinito que impide el cierre de la totalidad. La figura del palimpsesto será la metáfora reveladora del pensamiento de

¹⁵⁵ Rabinovich, Silvana, *La huella en el palimpsesto*, p. 72.

la huella: 'más que "literatura en segundo grado" se tratará aquí de 'filosofía a partir de la huella'.¹⁵⁶

Esta escritura transtextual escrita sobre las huellas del palimpsesto se erige como criterio alterativo para aquello que escapa a la totalidad. Una de las huellas o lenguas de la trascendencia con la cual guarda una proximidad esencial el filósofo de la alteridad será la lengua hebrea, –"lengua mítica"–, que le permite introducir barbarismos en su pensamiento, tales como: "*substitución, heteronomía, sabiduría de amor, otro modo que saber*, [que] escandalizan al discurso de la moral racional autónoma"¹⁵⁷. El escándalo en clave hebrea nos lleva por el camino del desarraigo de la lengua que evoca el éxodo hacia la tierra prometida, salida de la unicidad a la pluralidad. De ahí que la metáfora del éxodo tenga por finalidad en Levinas liberar a la filosofía de lo Dicho y así, encontrar caminos de encuentro con lo extraño o en otras palabras: "darle a la ética la posibilidad del éxodo que le redima de la esclavitud en la que se encuentra bajo el yugo de la ontología establecida"¹⁵⁸.

Entonces, una de las tareas fundamentales de Levinas es superar de "otro modo" la interpretación del sujeto, entendido con *subjectum*¹⁵⁹ o aquello que acompaña a todas mis representaciones. Pues dicha ontología del sujeto sostiene una visión del ser como fundamento monológico absoluto de la realidad, el Otro es en esta lógica representación del Mismo. Pero, la filosofía de la alteridad, lejos de ejercer un movimiento dialéctico en su crítica, sigue el método exódico de salida y recibimiento del Otro, apertura del ser en una subjetividad no-indiferente y responsable:

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁵⁹ En su tesis de maestría Pedro Enrique afirma lo siguiente: "Por otro lado, el modelo de la subjetividad trascendental, parece suponer lo que debe demostrar, esto es, el yo: "la concepción de "yo" como presencia constante (sub-jectum) que debe en su actividad constituir la objetividad, de ahí que Husserl hable insistentemente de un "yo en vigilia".¹⁵⁹ O dicho así, "el 'yo pienso' necesita poder acompañar a todas mis representaciones" (*Emmanuel Levinas: fenomenología y subjetividad de la ontología fundamental a la pasividad ética*, 1999, p. 14.)

La identidad del sujeto (si es posible tal expresión) sólo es a partir de la no-indiferencia —doble negación que enfatiza la diferencia y a la vez se expresa como exigencia ética—; subjetividad que es respuesta al llamado de la responsabilidad por el otro, ‘maternidad ética’ (AE 100), énfasis de una corporalidad a la vez vulnerable y fuerte: responsable.¹⁶⁰

De esta maternidad de llevar al otro bajo la piel es que la ética de Levinas pudo incluir los aportes que hizo la lengua mítica para la concepción de una subjetividad ética. Por ello Silvana estudia los términos hebreos clave que dieron forma al pensamiento levinasiano. Veamos el desarrollo.

El término hebreo *hayah*, —Silvana aclara que mal puede traducirse por el verbo *ser*— es un verbo con dificultades para su conjugación en tiempo presente que “al no poder ser expresado porque en el momento de pronunciarlo se torna pasado, el tiempo presente debe decirse al modo de las cosas, es una hipostasis.”¹⁶¹ La fluidez continua es su determinación principal de ahí que es “pura actividad y esto es lo que explicaría su ausencia en presente, la imposibilidad de cristalizar esa pura actividad en una estática conjugación substantiva.”¹⁶² Esto nos habla de la trascendencia temporal levinasiana que se reflejan en los términos *hipostasis* y *ausencia*, que envuelven la relación alterativa. Porque el término *hipóstasis* nos lanza a la “conversión del verbo en sustantivo que en este caso transforma al ser neutro en sujeto y esto último sólo es posible como consecuencia de la sujeción al otro.”¹⁶³ La verbalización del sujeto lo ofrece el “heme aquí” que significa yoidad sensible que me obliga a la ineludible responsabilidad por el Otro, así que podemos afirmar que la salida del ser neutro, como lo nombra Levinas, es la relación del Yo con el Otro en el tiempo que nos hace humanos. El término *ausencia*, por su parte, anuncia justamente la huella de la otredad investida por la diacronía del tiempo inmemorial que no conserva correlato en el tiempo presente; tiempo que la filosofía de la inmanencia no podría abarcar sin violentar.

¹⁶⁰ Rabinovich, *Op. cit.*, p. 313

¹⁶¹ *Ibid.*, p.157.

¹⁶² *Ibid.*, p. 111

¹⁶³ *Ibid.*, p. 156.

Por otro lado, el término *hayah*, —que puede considerarse el equivalente al *esse* latino— tiene un momento paradójico, porque en su posibilidad de poder hipostasiarse en presente, “el verbo se transforma en el pronombre personal de tercera persona singular (hebr. HW, HY) que es la que no está presente.”¹⁶⁴ También Rabinovich menciona que el tiempo del otro en hebreo es *nistar* que tiene el sentido literal de “el oculto”; lo oculto a la conciencia que ilumina. En esta línea, el Otro no es un ente iluminado por una conciencia que espera de ella su claridad, y que, lejos de ser un acontecimiento de la develación, como lo propone Heidegger, el Otro se *revela*, esto quiere decir que:

Contra esta concepción ontológica de la verdad como develamiento, que tiene lugar a la luz del ser, Levinas propone la verdad como revelación, ésta tiene lugar en el rostro del Otro, en la coincidencia entre significante y significado que se da en el marco de un lenguaje en el que el Decir y lo Dicho se entrecruzan.¹⁶⁵

Revelación hecha por una corporalidad desnuda, donde coinciden el mensajero con su mensaje, y que no se reduce sólo al rostro sino que es viva expresión de una totalidad corporal desnuda. La desnudez sensible establece el contenido ético de la acción y marca la apertura hacia la exterioridad, por esto:

Levinas da otro significado a este concepto [...] ante todo, a la revelación a la que se refiere [...] se da en el rostro (hebr. *panim*) del Otro; ya no se trata de la aparición de dios sin rostro sino que el rostro que se revela es el mismo contenido de su revelación, esto es: el ser para el otro el imperativo de la responsabilidad por el otro.¹⁶⁶

Con ello, *Panim* es el rostro de la divinidad en su revelación, altura que marca la asimetría del encuentro que se traduce en responsabilidad por el otro: “La responsabilidad inviste al hombre lo toma por sorpresa, sin previa decisión voluntaria, en el momento cara a cara con el otro, en una relación asimétrica en la que el otro es a la vez el amo e indigente de la relación.”¹⁶⁷ La revelación del

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 163.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 164.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 182.

rostro concreto –el extranjero, la viuda, el huérfano– impone el modo pasivo del encuentro. Recibimiento y hospitalidad son los ejes de esta relación heterónoma donde el Yo y su voluntad autónoma sufre una contracción en su actividad pensante y volitiva¹⁶⁸, y permite responsabilizarse de la fragilidad del Otro. De modo que, hacer justicia es oír el mandamiento que proviene de la palabra lejana del otro y la consecuente realización de actos justos. Tengamos presente que en lengua hebrea *TZéDeK* es justicia como verdad, y: “En hebreo moderno “tener razón” se dice *lihiot TZoDeK*, es decir, estar de algún modo en el camino de la justicia. El justo, *TZaDiK*, es el que está en la verdad con sus actos: hace justicia con los más débiles y es veraz.”¹⁶⁹

Por otro lado, la noción de responsabilidad levinasiana nos remite a la desterritorialización o desarraigo de la tierra, alusión patente del éxodo hacia el desierto, que se traduce en la salida de una subjetividad cerrada hacia su liberación, por eso la conveniencia de la imagen de Ulises y Abraham:

Ulises y Abraham: mientras el griego retorna “enriquecido” a su tierra de origen; al judío le está vedada la posesión perpetua de la tierra: este “extranjero y habitante” en la tierra de dios (Levítico XXV: 23) es huésped y como tal es acogido en ella hospitalariamente. Imposibilidad del arraigo definitivo y de la razón.¹⁷⁰

El desarraigo de la subjetividad nos impide ese cultivo con la tierra, que al final sería una especie de sedentarismo subjetivo, y nos invita a caminar por la pluralidad de *ethos* o tierras donde habita la trascendencia.¹⁷¹ Así pues, hablar de

¹⁶⁸ “El rostro del otro ordena la contracción del yo –en un eco del cabalístico *tzinmtzum* o contracción de dios para dar lugar a la creación–: radicalmente, el llamado del otro pone en cuestión mi lugar bajo el sol.” (*Ibid.*, p. 165.)

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 144.

¹⁷¹ Es interesante leer lo que menciona Silvana Ravinovich sobre Hannah Arendt al hablar del término cultura: “Hannah Arendt indica su origen romano, derivado de *colere* (cultivar), esto tiene una relación con la tierra, con la agricultura, con el arraigo sedentario, con la habitación. En el hebreo el vocablo — moderno— *tarbut*, deriva de la raíz *rav*, esto es, entre otros sentidos: múltiple, numeroso, plural, amplio, fuerte, de gran valor, importante, respetado, señor, maestro, etc. [...] La primera es la relación con la tierra, con el suelo: el pueblo vive su *ethos* y produce en su territorio, se arraiga [...] la segunda en cambio connota pluralidad: multiplicidad de suelos y lenguas en las que, diaspórico, el pueblo vive diversos *ethos* y produce en otro territorio que es el de la letra, lugar de trascendencia. (*Ibid.* pp. 102-103.)

subjetividad en estos términos es, como ya se había sugerido antes, cuestionar el término de substancia o de *hypokhéimenon* que significa lo que “subyace” o “está por debajo” y, transitar por otro lenguaje, que sugerentemente, nos propone el vocablo latino *substituere* que significa “poner cerca de” o proximidad.¹⁷²

Este acercamiento a la alteridad del otro involucra, además del recibimiento pasivo, un tiempo inmemorial que Levinas dio en llamar diacrónico, tiempo de la trascendencia que rompe con la continuidad del tiempo vacío o sincrónico:

el campo del Decir diacrónico —anterior a todo origen, an-árquico y por tanto no reductible a ningún presente— escapa a la hegemonía de la presencia y la representación desde el contacto que funda el sujeto a partir de la ética, como pasividad de la recepción es verbalidad pura y como tal se torna en rostro único e irrepresentable.¹⁷³

Esta verbalidad, llena de contenido la vacuidad del sincronismo inmanente de lo Dicho, así:

La palabra rompe el silencio del tiempo homogéneo y vacío, introduce un tiempo lleno, “tiempo discontinuo de la trascendencia (TI 291). El tiempo del discurso, de la responsabilidad —entendido como preguntas y respuestas— se asemeja más al golpe de las olas del mar contra las rocas que a la corriente de un río, el traumatismo del Otro en el Mismo.¹⁷⁴

Irrupción que en forma de golpe provoca el estallido de la subjetividad autorreferente, tal vez, descentración sería la palabra que designa el trauma al recibir a la otredad en su expresión vulnerable. Esta reunión Levinas la designa bajo el nombre de *religión* que, al final, nos sitúa en el ámbito de la hospitalidad.¹⁷⁵

¹⁷² Ver explicación p. 186.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 129-130.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.259.

¹⁷⁵ “Religión como re-legere, reunir, juntar y que a su vez es también col-ligere, en francés *cueillir* o recoger, esto es *accueil*, es decir, acogimiento o recibimiento (del otro): hospitalidad.” (*Ibid.*, p.173.)

§ 12. El cultivo del oído

La recepción pasiva del Otro se sostiene lejos de los confines de la visión contemplativa y su posible identificación, pues el encuentro cara-a-cara sólo es posible por el cese de la visión abarcante y se puede denominar proximidad a ciegas, porque esa voz que me llama proviene de ninguna parte, el no-lugar del infinito, y escapa a mi mirada que, al final, es el llamado heterónimo que pone fin a mi autarquía volitiva. Esa voz surge en la irrupción del Decir que es anterior a la sincronía de lo Dicho: “El decir sería pró-logo (anterior al discurso) de todas las lenguas en el sentido que es escucha sensible, recepción del otro, entrega en la respuesta ante el otro.”¹⁷⁶

La escucha hospitalaria, como vemos, se encuentra en la anterioridad diacrónica del Decir, pero además, más allá de la vigilia del Ser, esto por dos momentos mutuamente implicados en la tradición filosófica: primero, la primacía filosófica de la visión:

La metáfora óptica como clave del discurso filosófico tiene lugar desde los albores de la filosofía: el *theorein* que es la contemplación, la idea (que viene de *idein*: ver), y otras palabras como reflexión, especulación, evidencia, claridad provienen todas del campo semántico de lo visual.¹⁷⁷

Por otro lado, está el Ser que sustenta a la diferencia.¹⁷⁸ Reunidos constituyen dos momentos totalizantes de la otredad, pues la visión al iluminar el horizonte cubre bajo su halo a cualquier entidad posible de conocer, y porque fuera del *Ser* se encuentra la nada, de modo que algo es si el Yo lo puede representar con su iluminación abarcante. Sin embargo, insistimos, más allá del ser que ilumina el horizonte, la alteridad no viene a ser un ente más dotado de

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹⁷⁸ La crisis del concepto de Ser tiene que ver con el desenmascaramiento de una ficción parecida, que [...] niega las diferencias particulares entre los existentes. Entonces la relación ética y su *siniestra* “contra-natura” pone en crisis al ser en cuanto tal, en tanto concepto que al unificar uniforma ocultando así la unicidad que sólo se revelaría en lo plural. (*Ibid.*, p. 153.)

sentido por una conciencia intencional. Se habló ya, que el Otro está antes del logos, pro-logos, pero ahora también, más allá del logos, pues su no-lugar es la utopía que excede a la ontología. “Así, el *de otro modo que ser* que se aloja en el Decir y que es del *más allá*, no es lo contrario del *ser* ni tampoco “ser de otro modo”, se trata de la relación ética que excede a la ontología.”¹⁷⁹ Tal relación, de otro modo, supera a una dialéctica totalizada y se traduce en un encuentro antropológico de escucha, donde escuchar es recibir la palabra del Otro que asiste a su propio significado, su revelación contiene la propia expresión de su significado y el Yo no logra significarlo, la huella es el lugar de la trascendencia:

la huella se resiste a ser signo, justamente quien trata de borrar huellas, deja otras inintencionalmente y son estas últimas las que nos interesan. El signo no logra apresarla, la huella escapa al significado [...] Ella refiere al pasaje de aquello que ha dejado un signo, es la marca de lo totalmente pasado. Huella de un pasado que nunca fue presente, de un pasado inmemorial.¹⁸⁰

§ 13. La justicia del infinito

La idea de Infinito, tal como la concibió Descartes, proviene de Dios¹⁸¹, pero la resignificación levinasiana marca la exterioridad del Otro: “El infinito no puede ser un objeto de la conciencia —esto es, interiorizado— sino que justamente opera desde la exterioridad del rostro del otro.”¹⁸² Rostro que no sólo designa a una cara, como a la completa desnudez corporal¹⁸³ en cuyo mandato revela “no matarás”. El cuerpo sensible es la última oposición a la voluntad de dominio del Mismo y, a su

¹⁷⁹ *Ibid.* p., 136.

¹⁸⁰ *Ibid.* p., 247.

¹⁸¹ En su tercera meditación metafísica Descartes menciona: “Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia verdaderamente infinita.” (*Meditaciones Metafísicas*, Austral, 1975, p. 114.)

¹⁸² *Ibid.*, p.354.

¹⁸³ Levinas refiere al rostro como lo expresivo a la otra persona, no se restringe a la cara sino que se refiere a la corporalidad en su expresión de desnudez.

vez, es el modo de estar en el mundo, podemos decir con Nietzsche: “Hermano mío, detrás de tus ideas y sentimientos se oculta un poderoso señor, un sabio desconocido. Se llama Sí-mismo. Reside en tu cuerpo, es tu cuerpo.”¹⁸⁴

En este punto, se puede comenzar a esbozar de otro modo una filosofía política a través del cuerpo. Veamos cómo. Al cultivar la escucha como mandato del Otro, como responsabilidad por su vulnerabilidad, se realiza una apertura de la subjetividad autónoma, esto es, la ética heterónoma llama al desarraigo de su suelo y la conduce por la vía del éxodo. Responder es hacerse cargo de la vulnerabilidad corporal del extranjero, la viuda, el huérfano, para hablar con más precisión, es llevar al Otro bajo la piel. En esa línea: “El pensamiento de la alteridad debe entenderse como una utopía de lo humano que se opone a cualquier resabio del totalitarismo [...] marca de un pasado inmemorial, un pasado que nunca fue presente, esto es: la constitución ética de la subjetividad.”¹⁸⁵

Es desde el no-lugar de la diferencia, en la no indiferencia por el Otro, donde la Bondad señala la fragilidad constitutiva del sujeto y su inevitable diversidad, contrario a lo que ocurre con el término Bien que por su naturaleza conceptualizable unifica en su universalidad:

Por eso mismo conceptualizarla en su totalidad sería terminar con ella, esta es la diferencia entre el concepto de Bien que se pretende un valor universal (convirtiéndose así “en un mal mayor que el mal”), y la —frecuente e inconceptualizable— bondad que se manifiesta a partir de la pluralidad, de la diversidad.¹⁸⁶

La Bondad vista como amor al Otro en su pluralidad, involucra a esa lengua exódica que hizo estallar el lenguaje de lo Dicho: la lengua hebrea. Así, el término *TZDaká*, que indica caridad en hebreo, tiene por contenido un mandato que es cuidado de la vida del otro

¹⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así hablo Zarathustra*, España, Sarpe, 1984, p. 51.

¹⁸⁵ Rabinovich, *Ob, cit.*, p. 450.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 453.

No se trata de un acto voluntario, sino más bien de la obligación de responsabilizarse por el estado de injusticia en que se encuentra el mundo. [...] Retomando entonces el “amor” al otro, se traduciría en un hacerse cargo del destino del otro, en procurar por su vida.¹⁸⁷

Podemos decir aquí que el término *TZDaká* es la relación pre-originaria del cara-a-cara anterior a la objetivación de justicia que corresponde al término hebreo *Tzédek*¹⁸⁸, en ese sentido:

El cara a cara pre-originario, es decir, el amor que es infinita responsabilidad, precede a la sabiduría-objetividad-justicia-tzédek que se refiere a la aparición del tercero. En esta objetivación nace la institución que es de orden político. [...] la primera objetivación, la de la justicia no viene a reemplazar a la primordial responsabilidad por el otro, así como el Estado —segunda objetivación— no debe apropiarse de la justicia. Hay una tensión irresoluble entre la exigencia ética y el orden político: “el orden político es recusable” (DSS 53).¹⁸⁹

Esta lectura hebrea cultiva una nueva filosofía política fundada en la continua apertura hacia el infinito que se traduce en un nuevo criterio de transformación de la comunidad política. Transformación que tiene por primer momento el encuentro cara-a-cara, lugar de la Bondad en la frágil corporalidad del Otro. Lugar pre-originario desde el cual las subsecuentes esferas de objetivación, los niveles de la justicia y el Estado, sostendrán una lucha efectuada por la exigencia ética como apertura del infinito y su posible totalización en la objetivación de la justicia. Tensión política que se resuelve en el mandato de “no matarás”. Finalmente, podemos afirmar que la comunidad política surge a partir de la fragilidad del Otro, como afirma Silvana al comentar al filósofo de origen lituano: “Levinas propone una refutación de Hobbes, de quién sólo puede aceptar la

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 361.

¹⁸⁸ Al respecto Silvana comenta: Llegamos aquí al segundo término de la *filosofía* —la sabiduría—, ésta se da como objetividad de la justicia —*tzédek, mishpat*— y aparece como el corolario de la caridad —*tzdaká*— inicial. Así podemos entender mejor esta lectura que revierte los términos, que va “de derecha a izquierda”: lectura “hebrea” de la griega filosofía como “sabiduría del amor”. O en hebreo nos permitiríamos leer: “justicia de la caridad”. Insistimos: no se trata de “amor” o “caridad” en términos de altruismo, sino de *responsabilidad* del sujeto frágil”. (*Ibid.*, p. 365.)

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.367-368.

vulnerabilidad humana, mas no la condición de asesinos y la economía de fuerzas que el autor del Leviathan adjudica a la naturaleza humana”.¹⁹⁰

§ 14. Levinas: lectura desde la insinuación

En la trascendencia que guarda la lectura transtextual, resuenan ecos del desierto que nutren el pensamiento de Levinas. El pensador de la alteridad, pudo realizar la salida de la filosofía occidental hacia el exilio por su acercamiento a las lenguas que lo acompañaron durante su vida. Haremos, entonces, el ejercicio de aproximar la lectura que realizó la filósofa Silvana Rabinovich con Levinas para observar las irrupciones de lenguas extrañas en la filosofía del Infinito hacia su liberación.

1. De otro modo que ser: el verbo *hyh*¹⁹¹

La rememoración es un acto donde el pensamiento trae al *presente* lo ya sido, acto de representación en el cual el Mismo se recupera a través de la memoria, por eso Levinas concibe que: “La representación [...] Es, sin embargo, privilegiada; precisamente como posibilidad de recordar la separación del Yo.”¹⁹² Traer al presente es, precisamente, un acto de posesión que el Yo realiza con la diferencia. Inmanencia de una conciencia donde “nada puede suceder al ser clandestinamente, [...] nada puede desgarrar al hilo de la conciencia...”¹⁹³ Es el concepto del tiempo sincrónico que no permite fisuras en su trayecto lineal.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 379.

¹⁹¹ Silvana comenta: “A principios del siglo XIII se sostenía que en realidad lo que contenía el verdadero texto de la Torá era “el fuego blanco” siendo el “fuego negro” solamente un comentario. [...] la verdadera escritura se encuentra en todo lo que no es lo negro de las letras —que es lo único que podemos leer por ahora— ya que éstas no son más que un comentario de este verdadero texto inaccesible a nuestra comprensión.” (*Ibid.*, p. 94.)

¹⁹² *Totalidad e Infinito*, 2006, p. 72.

¹⁹³ *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*, 2003, p. 82.

Ahora bien, habíamos dicho que la locución hebrea *hayah*, tiene la dificultad de no tener conjugación en tiempo presente, porque es “pura actividad y esto es lo que explicaría su ausencia en presente”¹⁹⁴ y, además, recupera el pronombre personal de la tercera persona (HW’ o HY’), es como ahora podemos situar la otredad del verbo *hayah* fuera de la comunión del tiempo indescarrable de la conciencia que utiliza Levinas para emprender la trascendencia y poder hablar un lenguaje desterritorializado. Introduce con ello el tiempo siempre fluyente de la discontinuidad que posibilita un comenzar de nuevo. Esto es, que la distancia que guarda el ente-hombre en relación al ser, le permite vivir su existencia entendida como tiempo o aplazamiento, donde “lo definitivo no es definitivo, el ser al mismo tiempo que es, no es aún, permanece en suspenso y puede, en todo momento comenzar.”¹⁹⁵ Es el significado de la juventud que supone la trascendencia del ente llamado hombre en relación al ser y su posibilidad de continuas rupturas con él, equivalente al psiquismo que significa el otro en mí, en una comunidad donde las partes se absuelven de la relación y, que expresado con otras palabras, es la contracción que deja un lugar al ser separado: “Un Infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar un lugar a un ser separado [...] Inaugura, sobre la totalidad, una sociedad.”¹⁹⁶

2. *Autrui*

El francés o lengua referencial, denominada así por Silvana, por ser la “lengua del sentido y la cultura, lengua cuyos ‘jugos del suelo’ le permiten la reterritorialización cultural”¹⁹⁷ a Levinas, es el lugar lingüístico en el que aparece el término *Autrui*. La particularidad de este término reside en que no designa proximidad, pues para ello sería más adecuado el término *prochain*, su vecindad

¹⁹⁴ Rabinovich, *Op. Cit.*, p. 111.

¹⁹⁵ Levinas, *Ob. Cit.*, 2006, p.288.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁹⁷ Rabinovich, *Op. Cit.*, p. 106.

está lejos del *heterón* griego que designa alteridad, pero más cerca del latín *alter-huic* (este otro), según comenta Silvana Rabinovich. Aunque la filósofa está de acuerdo en que dicho vocablo designa una relación con la otredad levinasiana: “este término hace referencia a la tercera persona, la eleidad, que opone Levinas al pensamiento dialógico de Buber y Marcel”.¹⁹⁸ Sin embargo, su análisis lo lleva más lejos y establece un paralelismo interesante, entre este otro término hebreo *zulat* y el latino ya mencionado, *alter-huic*; el análisis del término *zulat* lo comenta como sigue:

como preposición o palabra de relación, significa “sino” o “sólo” (por ejemplo no queda sino [solamente] tal cosa), “fuera de” (por ejemplo no hay dios fuera de Ti) “sin”, es decir, que este vocablo tiene la característica de la separación del término al que refiere, su distinción a fuerza de excluir lo demás, el contexto. [...], se trata de una separación que refiere a una cierta “eleidad”. Si *alter-huic* es “este otro”, es decir que significa una alteridad definida, podríamos aventurarnos a pensar una cierta cercanía entre esta significación de separación que tiene el hebreo *zulat* y el latín que da origen a *Autrui*.¹⁹⁹

El análisis que realiza Rabinovich con la palabra *Autrui* en el roce con las lenguas latina y hebrea, expresa un juego de significados para el alumbramiento del término Otro. Este caso transtextual, vemos que tiene como antecedente el *alter-huic* latino que enuncia la concreción de “este otro”, pero a su vez, guarda cierta relación en la alteridad expresada en el vocablo *zulat*. La riqueza lingüística de ambos vocablos permite aventurarnos en una hipótesis de cómo pudo surgir el contenido del término *Autrui* en Levinas. Pero lo innegable, es que del tejido transtextual de exterioridades insinuadas en la lengua francesa, le permitió a Levinas emprender la tarea de hacer hablar a la filosofía un lenguaje extraño que lejos de mostrar totalidad en su acercamiento, muestra una huella de significados que permiten pensar al lenguaje como hospitalidad que conduce a la instauración de la razón al recibir la palabra del Otro. Al respecto, afirma Levinas: “si el rostro aporta la primera significación, instaure la significación misma en el ser, el

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 147.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 147-148.

lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón.”²⁰⁰ Sólo que en este caso, es más adecuado hablar de la razón alterativa del roce textual con el Otro y la donación del lenguaje por lenguas lejanas, esto significa una apertura ética que me exige nutrir mi propia palabra con la riqueza lingüística del Otro, a esta relación conviene llamarla *enseñanza*: “La altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra enseñanza.”²⁰¹

3. Lengua de intercambio: el alemán ²⁰²

Por último, otra lengua de no menos importancia, el alemán, le ayudó a estrechar lazos con la fenomenología de Husserl y Heidegger. Esta lengua vehicular le permitió comprender, vía Husserl, la primacía de un sujeto trascendental que no permite exterioridades en la tradición occidental, lectura que podemos apreciar en *De otro modo que ser*:

La filosofía husserliana [reduce] todo lo posible a las evidencias de un yo trascendental la ideología de un sujeto que, en cuanto hombre, habita en el mundo; excluyendo también, en conformidad con el racionalismo occidental, todo tipo de trascendencia de las estructuras que el sujeto descubre y que fija el alcance y los horizontes...²⁰³

La interpretación alude a la tarea de un pensamiento inmanente que relaciona cada actividad intencionalidad consigo mismo, es lo que Levinas dio en nombrar *egología*: yoidad que privilegia la teoría. Postura que se deja ver en lo siguiente:

²⁰⁰ Levinas, *Op. Cit.*, 2006, p. 221.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 189.

²⁰² Silvana comenta que “el alemán sería la lengua vehicular, la del intercambio filosófico con la fenomenología, [...] un alemán alienado que añora un pasado griego mítico y mitológico, adorador de ese “mito” que es el logos del ser, un alemán que traduce al ser (sein) a la vez como pertenencia de un tercero.” (Rabinovich, *Op. Cit.*, p.106.)

²⁰³ Levinas, *Op. Cit.*, 2003, p. 160.

La posición del sujeto en la filosofía surgida en Husserl [...] conserva, en todos los avatares de la interpretación, el sentido teórico de la significación en la medida en que la abertura [...] la fenomenalidad [...] siguen siendo el acontecimiento propio — Ereignis—, la «apropiación» del esse.²⁰⁴

Por el lado de Heidegger, le cuestiona la pertenencia de su concepto de sujeto dentro de la modalidad del ser neutro y su vuelco a la ontología como fundamento de todo ente, en particular del ente llamado hombre:

la subjetividad, la conciencia, el Yo suponen el Dasein, el cual pertenece a la esencia como modalidad según la cual esta esencia se manifiesta [...]. Toda superación, lo mismo que toda revalorización del ser en el sujeto, recaerían todavía en la esencia del ser.²⁰⁵

Para Levinas, en consecuencia, la investigación acerca del ser que realiza Heidegger, se encuentra envuelta dentro de los límites del ser mismo, la pregunta y la respuesta se exponen en términos de esencia del ser, es la realización de la propia ontología:

La pregunta —incluso la pregunta «¿qué es ser?»— interroga, pues, con relación al ser, con relación precisamente a aquello que está en cuestión. La respuesta, por tanto, viene exigida de entrada en términos de ser, se entienda por tal ente o ser del ente, ente o esencia del ser. [...] Su búsqueda se desarrolla enteramente en el ser, en el seno del cual ella se limita a investigar.²⁰⁶

§ 15. Conclusiones

Comprender la desterritorialización en la filosofía levinasiana es aceptar que el lenguaje consiste en remontarse a las múltiples huellas que habitan en una totalidad lingüística, donde la yoidad para poder expresar su palabra necesita de su socialidad con el Otro y, en esa medida, asume un lenguaje siempre abierto y

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 161.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 70.

nunca suficiente para expresarse. Bajo esta óptica, la descripción de Silvana Rabinovich sobre la filosofía levinasiana pone de relieve aquellas lenguas que se entrecruzan y permiten configurar el lenguaje en el que se sustenta Levinas, lo cual nos conduce a lo siguiente:

- 1) La transtextualidad nos permite atravesar la alteridad al interior de la filosofía levinasiana
- 2) El tejido de su pensamiento abre nuevos modos de pensar al otro, de ahí su introducción de “barbarismos” filosóficos; entonces
- 3) El lenguaje creado para decir la otredad libera a la filosofía de su espesor ontológico y del pensamiento sedentario: y
- 4) Abre los caminos a la diversidad lingüística, esencia del planteamiento ético

Para concluir, en la filosofía de la huella de Levinas, fluye subterráneamente la lectura del “fuego blanco” de una comunidad de mundos lingüísticos tejidos alrededor del palimpsesto que describe la presencia siempre en retirada de esas voces míticas (hebreo) que le permitieron expresarse fuera de los límites del ser (mundo occidental) para superar el pensamiento ontológico neutro (alemán) y acceder, finalmente, a la hospitalidad del Otro (francés). Todas ellas son referencias de su filosofía del amor.

CAPÍTULO 4

LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA Y EL SÍ MISMO DE RICOEUR: ANTECEDENTES Y CRÍTICA A LA ETICA DE LEVINAS

El estatus de la subjetividad en la filosofía de Levinas es un problema que resalta en su primera etapa filosófica, la erótica (1949-1961). Etapa temprana de su pensamiento que viene marcada por coincidencias y discrepancias con figuras importantes de la fenomenología de Husserl y Heidegger, quienes le mostraron el camino hacia la trascendencia, lugar donde habita el Otro. Veremos en qué sentido estas discusiones en torno al sujeto imponen su impronta a Levinas y cómo éste las conduce a la excedencia²⁰⁷. Y en un segundo momento, comentaremos el planteamiento de Ricoeur sobre el Otro a fin de ver los alcances de Levinas y su posible complementación.

§ 16. Husserl y la fenomenología estática

La interpretación que hace Husserl sobre la subjetividad tiene como inmediato referente el *ego cogito* cartesiano que, aunque resuena el eco de su iniciador griego, Protágoras, quien afirmaba que “el hombre es la medida de todas las cosas”, y a juicio de Husserl, es quien se acerca más al planteamiento trascendental de que el sujeto es la única fuente de validez y sentido, confía en que la madurez del *ego cogito* de Descartes es la única verdad autoevidente que no puede ser puesta en duda, ya que como subjetividad trascendental “el ‘yo pienso’ necesita poder acompañar a todas mis representaciones”.²⁰⁸

Su concepto de subjetividad corresponde a la fenomenología en su modalidad activa conocida como *fenomenología estática* que designa al *ego cogito*

²⁰⁷ El término equivale a la categoría de exterioridad y Silvana Rabinovich lo utiliza ocasionalmente en *La Huella en el Palimpsesto*.

²⁰⁸ Emmanuel Levinas: *Fenomenología y Subjetividad de la Ontología Fundamental a la Pasividad Ética. Un Estudio del Primer Periodo de su Obra (1930-1949)*, UNAM, Tesis de maestría, 1999, p. 14.

cogitatum como intuición indubitable y fundante. Esta versión se puede leer en las *Ideen I* donde habla de estructuras noéticas-noemáticas. Estructura que conserva dos direcciones:

por una parte, al objeto intencional como tal —dirección noemática— teniendo en cuenta las determinaciones que le son atribuidas en los correspondientes modos de conciencia (modos de ser tales como ser-cierto, ser-posible, probable, etc., o bien los modos temporales-subjetivos: presente, pasado, futuro). Por otra, al aspecto noético que atañe a los modos del *cogito* mismo, los modos de la conciencia, percepción, recuerdo, retención, etc.²⁰⁹

Lo que observamos en la estructura noesis-noema es la reducción fenomenológica trascendental que, a modo de substrato, precede a la naturalidad del mundo. La intencionalidad que le acompaña, entendida como conciencia de algo, al dirigirse a las unidades objetivas les impone sus determinaciones (ser-cierto, ser-posible, etc.) y aplica sus modos subjetivos intencionales (conciencia, recuerdo, etc.). Es pura actividad que sólo puede ser entendida como “yo en vigilia”. En esta línea, las síntesis continuas que realiza la *epoché* en su investigación sólo conducen a la última realidad que es la conciencia misma. De ahí que, en el comentario de Pedro Enrique, “la esencia de las cosas no se encuentra fuera de ellas, no hay necesidad de recurrir a una instancia ajena al sujeto para poder aprehenderlas. Ninguna cosa, sea ideal o real, está por encima de la subjetividad trascendental”.²¹⁰ Así se reconoce que la trascendencia del mundo responde a la inmanencia de la conciencia, pues la representación del mundo es *cogitatum* de mi *cogito*.

§ 17. Husserl y la fenomenología genética

La otra dimensión ocurrida en los estudios fenomenológicos de Husserl tiene que ver con la introducción de la temporalidad en sus estudios que no es otra cosa

²⁰⁹ Gracia, Jorge, *et al*, *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Trotta, 1998, p. 239.

²¹⁰ García, *Op. Cit.*, p. 12.

que lo otro que la conciencia. El tema de la fenomenología genética ya aparecía en las *Lochische Untersuchungen* cuando hablaba de la intuición sensible. “Esta génesis es un momento anterior a toda eidética y nos señala una esfera de existencia antepredicativa, de un tiempo proto-originario de la subjetividad, de un mundo pre-dado de la vida (Lebensbelt) que no son resultado de la actividad *cogitativa* del yo trascendental.”²¹¹ La pasividad que sufre ahora la subjetividad trascendental es resultado de una región trascendente que antecede a su actividad sintética, esta dimensión genética es justo una de las críticas dirigidas por Heidegger a su maestro, porque “el conocimiento humano es un conocimiento finito, no crea nada, intuye lo ya dado (ens creatum), por ello la intuición humana no es intuitus originarium, sino intuitus derivatus: supone desde siempre el ente que la sale al encuentro.”²¹² Eso significa que la intuición al ser finita es afectada. Como seres finitos “accedemos al ente de manera “pre-ontológica”, pues nos encontramos ya instalados en el mundo –entendido como estructura ontológica existencial- ; para el Dasein no hay nóúmenos, sólo fenómenos.”²¹³

Las síntesis progresivas de la conciencia, en tanto que intuye lo ya creado, limita su reinado intencional y recibe el material de sus cogitaciones de lo otro, antes ya instalados en el mundo que llenan de contenido a esa ontología formal que funciona al modo de una región vacía de contenido y que como ciencia eidética en general, viene a significar al “ser” como “ser-objeto”. Sin embargo:

“A partir de las «cosas» ya acabadas con las que se ocupa el análisis estático, el enfoque genético intenta traer a la luz la *génesis pasiva* que posibilita precisamente esas cosas, y por lo mismo retrocede a la temporalidad inmanente que permite comprender esa pre-constitución o instauración originaria, la cual, al sedimentarse, provee de «materia» a las «actividades superiores» del yo que comienzan con la percepción activa.”²¹⁴

²¹¹ *Ibid.*, p. 18.

²¹² *Ibid.*, p. 44.

²¹³ *Ibid.*, p. 47.

²¹⁴ Gracia, Jorge, *et al*, *Op. Cit.*, p. 240.

§ 18. El sujeto heideggeriano

El planteamiento que hace Heidegger del ser-en el-mundo es la puesta en escena de una concepción del ser proyectada en su temporalidad y finitud. Su ontología fundamental tiene como referente principal, la existencia del ente llamado hombre que se desenvuelve como tiempo en el mundo. “Su existencia, [...], no puede comprenderse sino por el tiempo. Todo es temporal, y él mismo es temporal (*zeitlich*), tejido del tiempo es él mismo. [...] Es la expresión del hecho de *ek-sistir*, el hecho de *ser* él mismo, el resultado de la *ek-sistencia*. Existir es temporalizarse (*Sich zeitigen*)”²¹⁵

Tal interpretación del *Dasein* manifiesta una crítica franca al Husserl de la fenomenología estática pues la observación de Heidegger acerca del yo trascendental husserliano se traducía en que su maestro equiparaba ser y pensamiento. La interpretación que tenía del sujeto, era la de dividir la realidad en sustancias, de ahí que sub-jectum es lo que subyace y permanece idéntico. Nada se le escapa a la conciencia. Pero la lectura que ya tenía Heidegger acerca de la fenomenología la entendía como vía de acceso al ser, esto es, no como ontología propiamente —como Husserl sí la concebía—, sino como el método de acceso al ser²¹⁶, lo situaba en la temporalidad de la conciencia, que equivale al momento pre-ontológico de la existencia, ya que como seres finitos “accedemos al ente de manera “pre-ontológica”, pues nos encontramos ya instalados en el mundo —entendido como estructura ontológica existencial—; para el *Dasein* no hay nóúmenos, sólo fenómenos.”²¹⁷

El momento anterior de la existencia humana pone en entredicho a la noción de sustancia de la conciencia inmanente de Husserl para dar paso a una

²¹⁵ Corvez, Maurice, *La filosofía de Heidegger*, México, FCE, 1970, p. 54.

²¹⁶ Heidegger continuó con la tesis de su maestro Husserl de que la filosofía debe constituirse en ciencia fundamental u originaria. Coincidían en que la reflexión filosófica ha de ser una ciencia rigurosa y universal, sin embargo, Heidegger en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* se alejará de aquél al asumirle un papel distinto a la fenomenología: “La fenomenología, si se le comprende correctamente, es el concepto de un método, el método de la ontología.” (García, Pedro, Op. Cit., p. 57.) Entonces la fenomenología consiste en aportar un método riguroso que permita acceder a la ciencia del ser.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

comprensión más humana y más encarnada de la misma, pues para Heidegger, quien habla a través de Nietzsche, “en el seno de las más abstractas y aparentemente formales categorías o funciones lógicas está latiendo la sangre y la carne un sujeto con voluntad de conservar lo que aprecia y aniquilar o diferenciar lo que desestima”.²¹⁸ Así, Heidegger busca eliminar la distancia entre la realidad intemporal del pensamiento lógico y abstracto para acceder a lo finito y contingente de la existencia.

Este ánimo de defender la existencia humana de Heidegger sobre el pensamiento abstracto, quedó asentado en su famosa discusión contra Cassirer en el año de 1929 en Davos, donde plantearon dos posturas divergentes en torno a la interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

La comprensión que realizó Heidegger de Kant, tiene su referente previo en la época de Marburgo (1923-28), tiempo en el que realizó la revisión de la visión lógico-formal inmanente de la fenomenología husserliana y el neokantismo. Esto incidió de manera determinante en su interpretación de la *Crítica de la razón Pura*, pues, para él, la clave para leer esta obra es partiendo de la finitud del hombre²¹⁹ como la posibilidad de toda ciencia o disciplina teórica o práctica. En consecuencia, el mundo del Dasein es la determinación ontológica que “muestra que la visión de la filosofía trascendental apunta hacia el análisis de existir humano (*Dasein*), el “ahí” (*Da*) en donde lo subjetivo y lo objetivo se unen: la ontología fundamental de *Sein und Zeit*.”²²⁰ De este modo, Heidegger busca eliminar la distancia entre la realidad intemporal del pensamiento lógico y abstracto para acceder a lo finito y contingente de la existencia.

Cassirer era visto como defensor de la primacía lógica de la obra de Kant, sin embargo, dos años después el filósofo neokantiano intenta refutar la comprensión heideggeriana de Kant al restaurar la distinción entre noúmeno y fenómeno y así restablecer la dualidad del ámbito teórico y práctico. En ese sentido, Cassirer nos

²¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

²¹⁹ Remitir al lector a: Heidegger, Martin, *Kant y el Problema de la Metafísica*, FCE, México.

²²⁰ *Ibid.*, p. 31.

dice de Kant que “su problema no es el problema de “ser” y “tiempo” sino el problema de “ser” y “deber ser”.²²¹ Recordemos que Kant entiende la libertad como la independencia de la voluntad frente a la sensibilidad y que “frente a la causalidad de la naturaleza existe otra causalidad *sui generis*, no sometida a las leyes de la física, sino a *leyes morales*. La libertad práctica es autonomía de la voluntad, autolegislación.”²²² Con ello Cassirer esbozaba una trascendencia al interior de la ontología: “frente a la finitud de la existencia humana se vislumbra una infinitud que en sí misma es práctica: el ámbito de la ética.”²²³ El carácter ético de la infinitud kantiana le guiará a Levinas en su crítica a Heidegger para resignificar la finitud.

§ 19. El estallido subjetivo de Levinas

De estas discusiones fenomenológicas en torno al sujeto, en la versión intencional husserliana o versión ontológica del Dasein, es que Levinas puede comenzar a concebir la excedencia. La conciencia que tematiza sufre una primera apertura cuando aparece una existencia como acceso al ser, tarea que ocupó a Heidegger. Por su parte, la apertura levinasiana consistió en la recuperación de la fenomenología genética husserliana como vía de acceso a la existencia concreta, que además se enriquece con el análisis afectivo de Heidegger porque: “Los estados afectivos ofrecen una relación con el mundo distinta a la establecida por la reflexión teórica; señalan una dimensión más originaria de la existencia.”²²⁴

La hermenéutica de la facticidad que realiza Levinas en *De l'évasion* lo conduce a analizar los estados afectivos de la existencia, y coincide con Heidegger, en que los estados de ánimo son *Grundstimmung*, excepto que Levinas se aleja de aquel, porque la náusea y no la angustia, es la disposición afectiva fundamental. “La intención de Lévinas al describir la existencia por medio de la figura de la náusea es mostrar que simultáneamente al hecho de ser se da un constante intento de

²²¹ *Ibid.*, p. 49.

²²² *Ibid.*, p. 50.

²²³ *Ibid.*, p. 52.

²²⁴ *Ibid.*, p. 120.

escapar de él.”²²⁵ Esta huida exige el reclamo de una existencia concreta que sólo es posible si la identidad yace encarnada en un cuerpo, y este acontecimiento es el que hace posible la posición de la subjetividad. La corporalización de la existencia obedece a la pregunta ¿por qué hay entes en el ser? A lo que se responde: “Porque debe haber algo más que la cuestión del ser: algo que no es la verdad, sino el Bien.”²²⁶ El Bien es ahora la trascendencia, el vuelco a la alteridad que define a una ontología pluralista que tiene por base la diferenciación y distancia que guardan los términos *Sein/Seiendes*, esto es, el ser y el ente. Ahí busca Levinas “describir la génesis de la subjetividad humana desde el marco conceptual que le proporciona la fenomenología y la ontología para mostrar que el surgimiento de un existente (la hipóstasis) en la “economía general del ser” se presenta como “excedencia” de sentido que señala una trascendencia situada más allá de las categorías que describen al ser como identidad y *conatus*: la alteridad.”²²⁷ Entonces la hipóstasis se refleja en la relación con el mundo y en su dependencia está atada a su existencia y a los otros.

Por último, Levinas en *Le temps et l'autre* anuncia el tema de la alteridad en la figura de la muerte, al contrario de Heidegger que la define como “la posibilidad última que funda todas las posibilidades”²²⁸, él la describe como la pasividad absoluta del sujeto y su cese de poder: “Lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, ya no podemos poder. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto.”²²⁹ La alteridad se relaciona con el porvenir, y éste queda definido por un futuro nunca asumible, el otro.

Sin embargo, la relación con la alteridad conserva un momento positivo: “El contenido positivo de la alteridad se encuentra en la relación erótica; en ella el otro es accesible y al mismo tiempo conserva su alteridad, es decir, su carácter de porvenir. El otro es lo femenino.”²³⁰ Esto es, que la alteridad en la figura de la

²²⁵ *Ibid.*, p. 135.

²²⁶ *Ibid.*, p. 148.

²²⁷ *Ibid.*, p. 151.

²²⁸ *Ibid.*, p. 161.

²²⁹ *Ibid.*, p. 162.

²³⁰ *Ibid.*, p. 166.

muerte nos muestra los límites del existente; en el caso de la relación erótica con lo femenino, la subjetividad accede a la trascendencia. Esta última relación, nos dice Levinas, no es una relación de poder: “sólo cuando se pone en evidencia que el Eros difiere de la posesión del poder podemos admitir una comunicación erótica.”²³¹ El vínculo erótico nos permite superar la muerte y la caricia es el modelo a seguir, porque: “La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido.”²³² El hijo/a es resultado de la fecundidad que hace posible la renovación del presente y esta alteridad rompe con la identidad del sujeto.

§ 20. El pronombre “yo” de Ricoeur ¿crítica a Levinas?

La autoreferencialidad de la conciencia de la fenomenología estática se ha definido como la actividad del ego trascendental que acompaña a todas sus representaciones, un yo que permanece siempre en vigilia, donde autarquía y autoreferencia son determinaciones de su constitución: “Yo estoy puesto porque yo me he puesto. Yo soy porque soy. [...] La proposición: A=A vale originariamente únicamente del yo [...] Principio axiomático que tal vez constituye el planteamiento más arrogante del pensamiento occidental.”²³³

La egología, es sin duda sostenida por Husserl, aunque no es la única dimensión desarrollada en su pensamiento, según ya vimos en *Lochische Untersuchungen*. Sin embargo, fue Heidegger quien contribuyó a comprender el pensamiento husserliano en su versión estática.²³⁴ Si bien, por su parte: “La fenomenología genética [...] constituye la base teórica de la reconstrucción del sujeto que llevan a cabo Levinas y Ricoeur, partiendo de una problemática de

²³¹ *Ibid.*, p. 168.

²³² *Idem.*

²³³ *La Unicidad Humana del Pronombre “Yo”. Un Estudio sobre el Estatuto Ético de la Subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur*, UNAM, Tesis Doctoral, 2005, pp. 1-2.

²³⁴ Pedro Enrique García escribe: “Ante una lectura unilateral de Husserl, en la que decididamente ha influido Heidegger, intento mostrar que el problema de una subjetividad “descentrada” no era ajeno a Husserl, pues fue estudiado ampliamente en el marco de la fenomenología genética. [...] Husserl concibe la razón como ‘abierta.’” (*Ibid.*, pp. 18-19.)

filiación estrictamente fenomenológica: la constitución de la subjetividad y la experiencia del Otro.”²³⁵

La investigación llevada a cabo por Ricoeur en torno al sujeto la conceptualiza bajo el nombre de “hermenéutica del sí”, consistente en “la posibilidad de establecer un discurso sobre el sí mismo que se sitúe en la idea sustancialista del sujeto y su total negación. Se trata de dos extremos: las filosofías del *cogito* y las filosofías del *cogito* depuesto, cuyos representantes son Descartes y Nietzsche, respectivamente.”²³⁶ Ricoeur busca el “entre” del punto medio de estas filosofías que le permita realizar el rodeo del ego hermenéutico con mediaciones tales como los textos literarios, las obras culturales, las relaciones con los demás, lo cual constituye la vía larga de la comprensión del sí. Su comienzo consiste en averiguar qué es la subjetividad para después tener la comprensión de lo extraño. En este punto retoma la interpretación ontológica heideggeriana:

El recurso a una concepción pre-heideggeriana, o lo que es lo mismo una concepción pre-hermenéutica de la subjetividad ya no es aceptable para poder pensar al sujeto; para Ricoeur “la fuerza de la ontología puesta en práctica por Heidegger sienta las bases de lo que [llama] una *hermenéutica del yo ‘soy’*.”²³⁷

La importancia de su proyecto ontológico consiste en el haber previo de una existencia que conforma la interpretación o el modo de cuestionar, de ahí que “la idea de una cuestión de subjetividad pura, tal y como la pretende la teoría clásica del conocimiento, es insostenible. [...] La hermenéutica no es una teoría, sino una dimensión interna de la facticidad.”²³⁸ Lo que significa que, el conocer es un modo derivado del *comprender*.²³⁹ Y además, que la existencia del *Dasein* en el mundo envuelve de por sí a la intersubjetividad, pues estar en el mundo es estar frente a

²³⁵ *Ibid*, pp. 117.

²³⁶ *Ibid.*, p. 24.

²³⁷ *Ibid.*, p. 30

²³⁸ *Ibid.*, p. 133

²³⁹ La comprensión es una nota ontológica del “ser-ahí” heideggeriano, no epistemológica: *El comprender es el ser existencial del “poder ser” peculiar del “ser-ahí” mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el “en donde” del ser consigo mismo.* (Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, 2005, FCE, México.) Cursivas del autor.

los entes, pero no al modo de estar-ahí-disponibles, sino de estar-ahí-con. “La pregunta por el *mundo* toma el lugar de la pregunta por el *otro*. Al *mundanizar* así el comprender, Heidegger lo despsicologiza”.²⁴⁰

Aunque la propuesta existencial despsicologizada es uno de sus referentes, Ricoeur observa que tanto Heidegger y Levinas tienen un punto frágil: “la ontología de Heidegger como la ética de Levinas, coinciden finalmente en un punto: tratan de acceder a la problemática de la subjetividad sin mediación alguna”²⁴¹ De ahí que, la ruta larga que toma el filósofo francés la emprende ahora utilizando el término *persona* que designa la captación de los otros y de nosotros mismos y así logra reconfigurar el contenido de la subjetividad.²⁴² Las mediaciones que utiliza recaen en el lenguaje, la acción, la narración y la responsabilidad de los actos, por eso en su fenomenología hermenéutica se deben responder las siguientes preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?, ¿quién es moralmente responsable? Su postura ética se puede resumir como sigue:

Cuidado de sí, cuidado del prójimo y cuidado de las instituciones; con esta formulación Ricoeur quiere indicar que en la búsqueda de la identidad de la persona se vincula con lo otro de sí en una dialéctica en la que la ética constituye el eje de su vida.²⁴³

Por su parte, Levinas reinterpreta la génesis pasiva pensada por Husserl fuera de la actividad cogitativa, y la asume como la naturaleza de la propia subjetividad. Es la vía en la cual desarrolla una “intencionalidad encarnada” donde el lenguaje anuda la sensibilidad que hay en el ser humano: “verá en el lenguaje

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 9.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 231

²⁴² “El concepto de “persona” refleja ese cambio teórico que impide a una fenomenología hermenéutica volver a la tesis de un *cogito* autárquico; por ello habla del “ser persona” como una actitud en la cual captamos tanto a los otros como a nosotros mismos desde una perspectiva que podríamos designar, [...] “ontología existencial”.” (*Ibid.*, p. 207.)

²⁴³ *Ibid.*, p. 209.

una estructura eminentemente ética que expresa la afección que el otro ejerce como presencia sensible. Al otro no lo *pienso*, lo *siento*.”²⁴⁴

La razón sensible que se funda en la palabra del otro al desbordar la conciencia inteligible, permite pensar la autonomía como sujeción al otro, lo que Levinas denomina Heteronomía, sin embargo:

la concepción de una alteridad radical como la que propone Levinas “puede dificultar la construcción de un proyecto compartido de encuentro y vinculación”. Es necesario concretizar al otro por medio de la analogía; a través del método analéctico Dussel buscó corregir esta equivocidad que era resultado de no situar al otro en ningún horizonte cultural e histórico.²⁴⁵

Esta lectura tiene sentido, cuando leemos en Levinas que el otro habita en la utopía, en esa distancia insalvable para que el absolutamente otro no se reduzca al mismo y sea ubicado en algún punto existente. Distancia que a su vez guarda con herramientas que Ricoeur sí conjuga en sus reflexiones en relación al sujeto:

Ricoeur busca redefinir la subjetividad frente a la fenomenología desarrollada por Lévinas, intento en el que se apropia de los logros de la filosofía analítica en torno al problema del sujeto, junto con la lingüística, el psicoanálisis la teoría de la narratividad, etc., instrumentos de estudio que pueden ofrecer una visión mucho más completa de la subjetividad humana.²⁴⁶

Podemos decir que parte de su desconfianza radica en el rechazo de la esencia universal, puramente abstracta que subyuga la subjetividad humana sensible a lo Dicho, pero Levinas diría que no se puede concebir la existencia de la identidad sin alteridad, si embargo, la estructura del lenguaje ya lo supone, ya que “para lograr comprenderse por los demás el sujeto debe articular sus deseos y su voluntad con el sistema de la lengua, debe simbolizarlos. El sujeto no es una presencia plena, saturada, transparente a ella misma; es un ser relativo,

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 181.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

totalmente dependiente del gran Otro.”²⁴⁷ El entramado lingüístico viene a ser una herramienta interpretativa-alterativa para la comprensión del sujeto.

Lo anterior manifiesta que existen otras instancias, fuera del sujeto trascendental, que dotan de sentido la realidad, como son: el lenguaje, el inconsciente, las relaciones de producción, perspectivas culturales, etc. Estos otros supuestos interpretativos “conforman unan estructura de alteridad, por ello la subjetividad no es transparente, necesita la mediación de la interpretación.”²⁴⁸ En este punto, la interpretación se traduce en una actividad de reconocimiento en donde la imagen del espejo lo ilustra claramente, pues:

“lo extraño siempre esta determinado y nunca es totalmente ajeno, el otro es una especie de “espejo” en el cual nos reflejamos y reconocemos pero sin que esto signifique una plena significación. Frente a lo extraño buscamos lo familiar; la inquietud que nos impele lo desconocido nos impele a oponerle lo propio.”²⁴⁹

Este reconocimiento sin plena significación testimonia la filosofía de Levinas, el nivel pre-reflexivo donde la proximidad con el otro nunca llega a ser total identificación, es el encuentro donde las partes se absuelven. Pero la absolución del mismo y el otro, ¿supone una ética levinasiana sin iniciativa? “Ricoeur sostiene un dialogismo analógico frente a la concepción levinasiana del sujeto en la que éste es pura pasividad y nada de iniciativa.”²⁵⁰ Ciertamente, la responsabilidad siempre consiste en hacerse cargo del otro, pero ahora situado, de modo que la ética levinasiana debe leerse ahora como:

ética de la iniciativa, pues esta no significa otra cosa que la asunción de la responsabilidad de todas nuestras acciones cuya mediación lingüística queda expresada por la promesa como palabra que me une al otro y que me obliga a mantenerme en la identidad.²⁵¹

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 119.

²⁴⁸ *Ibid.*, P. 15.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 33.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 237.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 211-212

En suma, la palabra nos relaciona con el otro, pero la responsabilidad debe asumir las mediaciones que lo concretizan para construir puentes en los que la subjetividad pueda acceder al otro sin necesidad de apropiarse de su alteridad y permitir la iniciativa de su cuidado.

§ 21. Cuestionamientos a la ética levinasiana

El punto de referencia del cual parte la filosofía de Levinas en su crítica a las filosofías trascendentales, comienza cuando el “yo soy” concreto existe y es capaz de sufrir el trauma de la llegada del otro. En esa relación nunca tan próxima que marca el camino de la huella de quien trasciende el encuentro. Esta exposición del uno-para-el-otro anuncia la responsabilidad irrevocable de quien recibe el llamado, sin embargo, este punto tiene algo de problemático a juicio de Pedro García: “Rechazando que la ipseidad pueda ser concebida desde una dialéctica entre un sí mismo y otro que sí, Levinas concibe un yo “sin identidad”; puramente heterológico; la unidad del yo “sólo es posible *dentro* de la obsesión por el otro”.²⁵² Este escándalo al interior de la filosofía levinasiana de una subjetividad sin contenido, sólo a condición de su acercamiento con el otro es un punto que hay que discutir. Veamos en qué consiste el sujeto levinasiano.

Las condiciones existenciales para que una subjetividad tenga apertura hacia el otro son el gozo y la sensibilidad. Gozo porque el “mal” de la necesidad es el modo en que el yo se relaciona con el no-yo, esto es, de los contenidos de la vida se alimenta, es lo que Levinas denomina el acuerdo de la felicidad:

La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades. Un ser sin necesidades no sería más feliz que un ser necesitado, sino que estaría fuera de la felicidad y de la infelicidad. El hecho de que la indigencia pueda acentuar el placer de la satisfacción, de que en lugar de poseer la plenitud pura y simple, lleguemos a

²⁵² *Ibid.*, pp. 236-237.

la felicidad a través de la necesidad y del trabajo, se debe a la estructura de la separación.²⁵³

Esta separación es el nacimiento del sujeto fuera del anonimato del ser, que además dice Levinas, satisface su gozo con el trabajo que vence a la resistencia de la materia, por eso frente al extrañamiento de la tierra: “La identidad de las personas y la continuidad de sus trabajos proyectan sobre las cosas la rejilla en la que se encuentran las cosas idénticas. Una tierra habitada por los hombres dotados de lenguaje se puebla de cosas estables.”²⁵⁴

Lo que le imprime al mundo su naturaleza imperecedera y hospitalaria es la actividad humana y la interacción comunicativa de sus miembros. Esto es en el plano de la subjetividad que goza. La dimensión metafísica, por su parte, que podemos definir como aquella resistencia ética donde se separa la necesidad del Deseo, sostiene otro tipo de relación, pero que requiere de esa subjetividad que goza y siente, pues estas dimensiones de la interioridad “son necesarias para la idea de lo Infinito para la relación con el Otro que se abre paso a través del ser separado y finito. El Deseo metafísico que sólo puede producirse en un ser separado [...] no proviene pues del gozo.”²⁵⁵ La subjetividad, vemos, tiene una primera apertura hacia el mundo como condición necesaria pero no suficiente para recibir al otro. Es la sensibilidad el modo de posicionarse en el mundo como sustento. Actividad del gozo. Pero el Deseo metafísico no constituye actividad, es por el contrario, la pasividad que instauro el recibimiento del Infinito que dice desmesura en relación al pensamiento que representa. El Deseo no conserva los restos de una insatisfacción anidada en el yo, se refiere a la obsesión por el Otro, en el psiquismo que es el uno-para-otro donde la proximidad nunca es suficiente, hasta el punto de substitución:

El uno-para-el-otro hasta llegar al uno-rehén-del-otro en medio de su identidad de invocado en tanto que irremplazable, sin retorno a sí mismo; el otro que, en su porte

²⁵³ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, España, Ediciones Sígueme, 2006, p. 164.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 158.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 166.

de sí mismo, aparece como expiación para el otro, que en su «esencia» aparece como ex-cepcción a la esencia o como substitución.²⁵⁶

Este segundo momento de apertura de la subjetividad es la proximidad que el Yo responde con el “heme aquí” “respondiendo de todo y de todos”. “Instauración de un ser que no es *para sí*, que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo.”²⁵⁷

Aquí es donde incide la crítica heterológica de Pedro García al sujeto levinasiano. Es posible que la ética de Levinas haya caído no ya en un solipsismo, sino un heterologismo, debido a que la ipseidad es siempre responsable del otro a su pesar, en este aspecto, el Yo tiene que ser siempre para el distinto, apertura para el otro ser humano, es el mismo para el otro, en este punto se podría interpretar esa crítica. Aunado a que Levinas no utiliza instancias mediadoras como el inconsciente, el lenguaje, las relaciones de producción, perspectivas culturales, etc., para analizar la ipseidad responsable que, como observamos anteriormente, la interpretación de dichas instancias ofrece la vía larga para analizar la alteridad; estas instancias son estructuras de alteridad.

A su vez, podemos plantear otro comentario a la ética levinasiana, pues al hablar Levinas de una ipseidad pasiva que es responsable del otro se queda en una ambigüedad en principio insoluble, porque hacerse cargo del otro implica salir de la pasividad y establecer una iniciativa, el yo debe actuar. La pregunta es cómo interpretar al otro sin violentarlo. El análisis que realiza Pedro García se dedica a trazar un puente hermenéutico donde comienza por preguntarse “cómo puedo experimentar acciones, convicciones o instituciones de otro mundo familiar como “extraños” y, paralelamente, cómo puedo llegar a comprenderlos adecuadamente.”²⁵⁸ Una vía que descubre es la estructura lingüística:

²⁵⁶ Levinas, Emmanuel, *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*, España, Ediciones Sígueme, 2003, p. 217.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 185.

²⁵⁸ García, Pedro, *Op. Cit.* 2005, p. 33.

pues el primado del lenguaje, de la lingüisticidad (*Schprachlichkeit*) sobre cualquier otra instancia constituidora del sentido es el punto donde el neoestructuralismo, el psicoanálisis, la hermenéutica y la filosofía analítica confluyen en la crítica al sujeto²⁵⁹

El lenguaje, como instancia ya supuesta, impide la ilusión del lenguaje privado al modo de las reflexiones cartesianas. La lingüisticidad hace referencia a la intersubjetividad de la cual parte un hablante para referirse al mundo. En esa lógica: “No existe sujeto sin alteridad, pues es el Otro quien establece la identidad. La alteridad del Otro se encuentra fundada en lo simbólico y, concretamente, en el lenguaje y la palabra.”²⁶⁰ Por eso la historia narrativa designa el *quién* de la acción y a su vez “la identidad del *quién* sólo puede ser una identidad narrativa. Las estructuras narrativas inherentes a la experiencia humana de la temporalidad configuran horizontes de significación en las que situamos nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.”²⁶¹

Tales narrativas ya supuestas en la lengua del hablante, de algún modo las supone Levinas en su pensamiento cuando habla de que el lenguaje es la primer donación: “La palabra instauro la comunidad solamente al *dar*, el presentar el fenómeno como dato, y da al tematizar.”²⁶² La comunidad surgida por la palabra es gracias a la enseñanza del otro, Levinas se refiere al *quién* tematizante que acaba con la confusión de la aparición al tematizar el fenómeno. “Ser objeto, ser tema, es ser aquel del cual puedo hablar con alguien que ha atravesado el plano del fenómeno y me ha asociado a él.”²⁶³

§ 22. Conclusiones

Hagamos un balance entre la postura levinasiana y la crítica de Pedro García:

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 111.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 118.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 229.

²⁶² Levinas, *Op. Cit.*, 2006, p. 121.

²⁶³ *Ibid.*, p. 122.

- 1) Levinas es consciente que el lenguaje del cual se alimenta el yo ha sido dado por el otro.
- 2) El *quien* o donador del lenguaje es una alteridad concreta con rostro.

Para Pedro García:

- 1) Cualquier sujeto hablante ya supone una estructura lingüística previa.
- 2) La cual sustentará la identidad narrativa del *quien*.

Ambos coinciden en la anterioridad del lenguaje en relación al sujeto, pero desde posiciones distintas: para Levinas el sujeto instauro el lenguaje una vez que el otro lo ha introducido al mundo; para Pedro García, la anterioridad radica en que el sujeto se expresa desde un horizonte de interpretación ya estructurado. De acuerdo a esto último, podemos decir que interpretar el mundo es ya significarlo desde el horizonte de comprensión intersubjetivo. Sólo que la dirección que plantea la perspectiva del horizonte de comprensión es interpretar al sujeto desde sí mismo para acceder al otro²⁶⁴, caso contrario ocurre en Levinas, para él el sujeto solo tiene esa dignidad a través del encuentro con el otro.

Finalmente, podemos decir que: “La superación del solipsismo se plantea a través de las radicalizaciones dialógicas [...] el sujeto es una relación y como tal es pensable en el marco de un mundo simbólicamente estructurado.”²⁶⁵ Contenido simbólico que dota al sujeto heterológico levinasiano de un conocimiento de sí mismo que lo lleva emprender, sin embargo, la partida hacia lo extraño de sí, esto es, mediante el lenguaje, concebido como la “instancia donde se realiza la ética si [la entendemos] como una relación esencialmente intersubjetiva y veritativa.”²⁶⁶ Es con lo que el sujeto debe articular sus deseos y voluntad para interactuar en

²⁶⁴ A propósito nos comenta Pedro Enrique: Hablo de “representación del otro” y no de “encubrimiento” o “invención”, como lo hacen Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez respectivamente, por que parte de la convicción de que la alteridad es una experiencia propia de la subjetividad. Para poder “encubrir” o “inventar” al otro, primero hay que experimentar su alteridad en sí misma, o como sostiene Levinas, “la alteridad no es posible mas que a partir del Yo”. (García, Pedro, *Op. Cit.*, 2005, p. 32.)

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 81.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.161.

comunidad. Al decir “yo soy” descubro los otros de mí y adquiero la proximidad bajo la mediación del diálogo. Pero lo anterior se instaura a condición de que la alteridad no pierda el rostro de la fragilidad y la responsabilidad para con el otro hombre (el extranjero, la viuda, el huérfano).

CONCLUSIONES

REPENSANDO LA ALTERIDAD

Las discusiones presentadas alrededor de la filosofía de Levinas presentaron algunas alternativas para superar el sujeto ontológico inmanente, al replantear su naturaleza desde las implicaciones de una alteridad que está aprendiendo a cumplir su propia razón. Ya que el ser latinoamericano en su horizonte vital, eclosiona una metafísica de la pluralidad que alberga una diversidad de lenguajes que definen su mismidad en la unidad del rostro de la vulnerabilidad. Un mundo de vida en el cual se aloja el filósofo latinoamericano para situar su pensamiento. Así pues, el presente escrito nos permitió cubrir la discusión de algunos pensadores latinoamericanos que nutren las discusiones metafísicas desde perspectivas diversas que ahora podemos denominar: la ético-política (Dussel), la comunitaria (Scannone), la filológica (Rabinovich) y la fenomenológica-hermenéutica (Pedro García). Todas ellas inspiradas por la teoría de la alteridad metafísica de Levinas, que podemos decir a grandes rasgos, viene a superar un vacío y, tal vez sea dado en nombrar, un vicio conceptual en las discusiones metafísicas, al crear los conceptos destotalizados como: exterioridad, proximidad, cara-a-cara, rehén, etc., a la vez que traza un puente para redefinir el encuentro con el Otro en un momento del pensamiento occidental donde la posibilidad de la diversidad corre peligro, sólo así se entiende su dedicatoria en *De Otro modo que Ser*. “A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo.”²⁶⁷ El puente que construyó es la sujeción al otro, responsabilidad ineludible donde el Otro me obliga a responderle aún a mi pesar, hasta el grado de llevarlo bajo la piel y expiar por su dolor. La sensibilidad es la manifestación de la dimensión humana que atraviesa a

²⁶⁷ Dedicatoria aparecida en *De Otro modo que Ser o Más allá de la Esencia*.

toda la humanidad. Tal como lo podemos notar a continuación en las propuestas latinoamericanas.

1. Las propuestas emancipadoras: Dussel y Scannone

La modalidad sensible de la subjetividad retomada en la vertiente latinoamericana viene a representar más que un comentario a la obra levinasiana, se presenta como un recurso filosófico que plantea el modo de posibilitar la afirmación del Otro, diríamos que su fuerza conceptual radica en abismarse a la trascendencia, momento que permitió ir hacia un proyecto de praxis de liberación concreta, el cual viene a ser el propósito de la filosofía de Enrique Dussel. Para el filósofo, la liberación es el momento ético que afirma y desarrolla la vida del Otro más allá de la apertura a la exterioridad. En todo caso la exterioridad es el comienzo para interpelar el llamado de todas aquellas corporalidades vulnerables, que son, no sólo la viuda, el huérfano y el extranjero, pues el rostro que piensa Dussel tiene grados de alteridad. El Otro, ciertamente, es la mujer, el hijo, pero también, el homosexual, las personas en etapa de vejez, el indígena y más allá, las comunidades afro, etc. Todas ellas son alteridades que pueden ir realizando la liberación en sus respectivos campos y, a su vez, pueden gestar comunidades de liberación, en ese sentido son rostros que conforman relaciones de poder que van organizando su propia liberación. Por ello Dussel piensa en la importancia del momento político²⁶⁸ —el cual solo es incipiente en Levinas— porque la liberación guarda no sólo el momento del cara-a-cara, sino la relación intersubjetiva de comunidades de liberación llegando a realizarse hasta en naciones enteras, porque la liberación de los pueblos indica el momento positivo del ambiente de opresión política que hemos vivido como el Otro de E.U y Europa. Con ello, la responsabilidad que Dussel interpreta para nuestro mundo, no tiene la cara abstracta que Levinas le diera. La equivocidad que le critica al filósofo francés la corrige con la responsabilidad por el Otro concreto latinoamericano sin totalizarlo, lo cual define a su método analógico. La ética de la liberación propone, entonces,

²⁶⁸ El desarrollo de su política excedería los propósitos del escrito, para mayores referencias consultar sus *20 Tesis de Política*, México, Siglo XXI editores.

el criterio ético del respeto por el rostro oprimido y su palabra, pero además propone los medios para la liberación de la complejidad alterativa presente en “el Otro” de los centros de poder.

Scannone, igualmente, guiándose por la ruta de la trascendencia, afirma el rostro mestizo de nuestros pueblos latinoamericanos y propone una vía de superación de la opresión a través de la comunidad del Pueblo como sujeto autorresponsable de su liberación, que para él tiene un contenido marcadamente político y, para lo cual, se apoya en la ciencia, técnica y filosofía abierta a los símbolos populares, para buscar en conjunto los caminos que promuevan la afirmación de su sí-mismo y la negación de la opresión de racionalidades abstractas, lo que constituye la esencia de su dialéctica abierta a la eminencia que denomina analógica. Las subjetividades consideradas en el rostro del pueblo guardan las relaciones interpersonales del “yo-tú-él”, triada que siempre tiene la referencia intersubjetiva “desde-donde” cada sujeto obtiene su sustento del mundo. Entonces, Levinas le permitió pensar la trascendencia del Otro en su pobreza constitutiva, pero que Scannone interpretó en clave comunitaria de los rostros concretos latinoamericanos afianzados en su simbolismo popular, referencia que constituye el criterio ético para desarticular la opresión de su subjetividad.

Ambos pensadores convergen en los siguientes puntos:

- 1) El Otro está situado en su dimensión histórica, geopolítica, etc
- 2) El sujeto latinoamericano vive el mundo como praxis
- 3) La destotalización del poder la ejerce el sujeto latinoamericano apropiándose de su propia subjetividad, voluntad y mundo, apoyado en las herramientas conceptuales (filosofía y ciencia) y técnicas, para su propósito.
- 4) El método analógico es el camino que articula los momentos de proximidad y alteridad.
- 5) El *Pueblo* es una categoría esencialmente política, lugar de conflictos.

Ahora los puntos de divergencia:

- 1) Scannone utiliza un lenguaje mas teológico que filosófico
- 2) Para Scannone el Otro tiene el rostro privilegiadamente colectivo si bien asume la unión diferenciada del “yo-tú-él” como miembros de la comunidad; con Dussel, además de la colectividad, el Otro tiene los rostros del género, raza, nación, etc., es una ética abierta al rostro de la multiculturalidad.²⁶⁹
- 3) El espacio latinoamericano que analiza Scannone, si bien hace referencia en la cultura popular y sus contradicciones, no analiza a profundidad las tensiones que definen a este entorno; con Dussel observamos que el espacio latinoamericano es una espacio en tensión, lleno de conflictos, por eso busca los medios para instrumentar la práctica de la liberación y la guerra puede actuar en el proceso emancipatorio.²⁷⁰

2. Las propuestas teóricas: Pedro García y Silvana Rabinovich

El recorrido en las investigaciones fenomenológicas previas al pensamiento levinasiano, mostraron la cercanía de la pasividad subjetiva con los aportes de la ontología fundamental de Heidegger, en cuanto al tema de la existencia, y a su vez, la cercanía con la fenomenología genética de Husserl en cuanto que el contenido de la conciencia es intuición antes que creado. De estas discusiones es que Pedro García recorre los antecedentes del pensamiento para concluir que la lectura de Levinas en el caso de Husserl es incorrecta, pues su filosofía también plantea una anterioridad pre-ontológica, no sólo tiene la dimensión inmanentista. Pero además, Pedro García plantea la posibilidad de completar el desarrollo de la filosofía del Otro levinasiano al criticarle su planteamiento heterológico de un yo

²⁶⁹ Véase la obra *Ética de la Liberación. En la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

²⁷⁰ Para mayores referencias consultar su *Política de la Liberación*, Madrid, Editorial Trotta, tomos I y II, ediciones 2007 y 2009, respectivamente, en especial este último.

vacío y que no refleja nada de iniciativa. Es cuando introduce la discusión de Ricoeur para llenar el vacío que deja la ética levinasiana al hablar del *quién* de la narración, el cual toma el lugar del yo, que habla desde un horizonte de interpretación ya dado que establece significaciones sobre la intersubjetividad y el mundo. El *quién* dice relación con los otros. Para Pedro García el sí-mismo, del cual Levinas es crítico, se reconfigura en la figura hermenéutica de *persona* que nos habla de la alteridad en las estructuras narrativas, de ahí que su ética responda a las preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?, ¿quién es moralmente responsable? Pues ello involucra actuar en el cuidado de sí, cuidado del prójimo y cuidado de las instituciones. Ética que Pedro García considera llena los huecos de la filosofía levinasiana al responder por el Otro desde las estructuras del sí-mismo. Otro modo de plantear la respuesta a la alteridad humana.

Por otro lado, las relaciones con la alteridad también se abordan siguiendo la huella de las lenguas que los textos insinúan, por eso Silvana utilizó la noción de *Palimpsesto* para sugerir la cercanía de Levinas con sus Otros que recorren subterráneamente su filosofía. El diálogo transtextual que surge con la investigación de los ríos que alimentan el contenido del pensamiento del Infinito puso claridad sobre la fuerza conceptual para pensar la excedencia del ser, pues la lengua hebrea en la noción *hayah* desdice la presencia óptica de la comprensión de una fenomenología que reúne toda alteridad al tiempo presente, ya que el término hebreo tiene la propiedad de ser pura actividad y que al tratar de decirlo se torna en pasado, de modo que al tratar de conceptualizar al Otro, éste huye. Es la determinación que se reúne en la noción de huella y su noción homóloga, la trascendencia. Otro término hebreo que resuena en la ética levinasiana es el vocablo *TZDaká* que significa caridad y designa la relación cara-a-cara, la pasividad de responder por el Otro sin dar lugar a la iniciativa de la voluntad. El ámbito de la justicia-objetivación corresponde a la noción *Tzédek* que corresponde al momento de la aparición del tercero y la institución del orden político que Silvana considera siempre recusable por la fragilidad del Otro, en el mandato de “no mataras”. Y finalmente, el justo, *TZaDiK*, es el que hace justicia

con los más débiles y es veraz. Estos vocablos reconfiguraron la tradición filosófica, por lo menos en su vertiente totalizadora de la fenomenología alemana, para hablar de otro modo la filosofía en los jugos del suelo francés: lengua de la alteridad. Con este tejido transtextual, en el análisis de Silvana Rabinovich, es que Levinas realizó el éxodo de la filosofía occidental.

Ahora bien, ambos autores recorren caminos para decir el Otro, cabe decir, desde perspectivas contrastantes, pero con la misma preocupación de establecer lazos con el Otro según veremos a continuación. Para el caso de Pedro García tenemos que:

- 1) La vacuidad del Yo ontológico levinasiano es llenado con el estudio hermenéutico del sí-mismo; pues
- 2) El término *persona* es expresión de la alteridad en su mismidad, en ese aspecto, la heterología levinasiana es superada por lo ante-predicativo de las estructuras lingüísticas que no desarrolla: el *mismo* responde por el Otro desde sí mismo.
- 3) La ausencia de iniciativa en Levinas Pedro García lo resuelve con la ética ricoeurdiana del cuidado de sí, cuidado del prójimo y cuidado de las instituciones.
- 4) Bajo esta visión asume la anterioridad del Otro y su vulnerabilidad en la identidad del Yo

En el caso de Silvana vemos que:

- 1) La alteridad tiene la dimensión transtextual en la figura del palimpsesto
- 2) La trascendencia se anuda en el tejido de la lengua hebrea
- 3) La fisura en la fenomenología alemana abre la trascendencia de la sensibilidad humana
- 4) La éxodo de la ética levinasiana tiene su arraigalidad final en lengua francesa

Sin embargo, Pedro García corrige la interpretación errónea de Levinas en tanto que la fenomenología de Husserl sí contemplaba la pasividad al interior de la conciencia intencional.

Para concluir, el transcurso de la exposición pretendió cumplir de manera parcial las valoraciones sobre Levinas y destacar los límites e insuficiencias al momento de reflexionar el ser latinoamericano. Por ello podemos afirmar que la recepción levinasiana es más que un comentario fiel a su letra, es por lo demás, un ejercicio crítico de pensadores latinoamericanos que se inspiran en la ética de la sensibilidad para hacer hablar la propia palabra de los rostros no intuitos por el propio Levinas, los cuales plantean el reto de diseñar recursos teóricos y materiales para la continua labor de liberar al prójimo de la continua vulnerabilidad en que se encuentra. Pensar Latinoamérica tal vez sea posible decir, es participar en discusiones de interpretaciones teóricas no latinoamericanas que ayuden a afirmar el propio horizonte, pero lo más importante, es reconocer que aunado a esto le acompañan las reflexiones nacidas de nuestro mundo, y que generan las categorías y medios que nutren la alteridad propia, esto gracias, a la proximidad del diálogo. Este deber es lo que identifica a la filosofía de nuestra Latinoamérica. Sin embargo, consideramos para futuras investigaciones un espacio para discutir acerca de la fenomenología del cuerpo que hay en la filosofía levinasiana, que asumieron implícitamente los autores, pero que necesita un lugar propio de desarrollo por su importancia en el devenir de la identidad corporal latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- Corvez, Maurice, *La Filosofía de Martin Heidegger*, México, FCE, 1970.
- Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Argentina, Siglo XXI, mayo, 1973.
- , *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Argentina, Siglo XXI, julio, 1973.
- , *Filosofía ética latinoamericana III*, México, Editorial Edicol, 1977.
- , *Filosofía ética latinoamericana IV*, Colombia, Universidad Santo Tomás, 1979.
- , *Filosofía de la Liberación*, México, Editorial Edicol, 1977.
- , *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2000.
- Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- García, Pedro E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y Subjetividad de la Ontología Fundamental a la Pasividad Ética. Un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, Tesis para optar por el grado de maestría, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- , *La Unicidad Humana del Pronombre "Yo". Un estudio sobre el estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur*, Tesis para optar por el grado de doctor, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- Gracia, Jorge (Ed.), *Concepciones de Metafísica*, Madrid, Trotta, 1998.
- Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, México. FCE, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, España, Sarpe, 1984
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, España, Ediciones Sígueme, 2006.
- , *De Otro modo que Ser o Más allá de la Esencia*, España, Ediciones Sígueme, 2003.
- Rabinovich, Silvana, *La Huella del Palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, UACM, 2005.

Scannone, J.C., "Itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana", en *Stromata*, no. 3 (1974), pp. 231-256.

—, "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?", en *Stromata*, no. 3/4 (1976), pp. 253-287.

—, "'Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural'". Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Stromata*, no. 1/2 (1977), pp. 73-91.

—, "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aporte filosófica a la problemática", en *Stromata*, no. 1/2 (1978), pp. 27-42.

—, "Sabiduría popular y teología inculturada", en *Stromata*, no. 1/2 (1979), pp. 3-18.

—, "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", en *Stromata*, no. 1/2 (1980), pp. 25-47.

—, "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", en *Stromata*, no. 3/4 (1981), pp. 155-164.

—, "Sabiduría, filosofía e inculturación". La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", en *Stromata*, no. 3/4 (1982), pp. 317-327.

—, "La mediación histórica de la valores. Aporte desde la perspectiva y experiencia latinoamericanas", en *Stromata*, no. 1/2 (1983), pp. 117-139.

—, "Ethos y sociedad en América latina. Perspectivas sistemático-pastorales", en *Stromata*, no. 1/2 (1985), pp. 33-47.

—, "Ética, historia y Dios", en *Stromata*, no. 1/2 (1987), pp. 159-169.

—, "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", en *Stromata*, no. 1/2 (1990), pp. 75-81.

—, "El límite, el infinito y lo prohibido", en *Stromata*, no. 1/2 (2001), pp. 31-45.

—, "Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa", en *Stromata*, no. 3/4 (2002), pp. 249-262.

—, "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata*, no. 1/2 (2003), pp. 63-87.

—, “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, en *Stromata*, no. 3/4 (2007), pp. 201-206.

—, “El reconocimiento mutuo y el tercero”, en *Stromata*, no. 3/4 (2008), pp. 207-218.

Otras referencias de consulta

Dussel, Enrique, 20 tesis de política, México, Siglo XXI- CREFAL, 2006.

—, *Política de la Liberación I. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

—, *Política de la Liberación II. La arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.

García, Pedro E., *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Dríada, 2003.

Scannone, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, España, Ediciones Sígueme, 1976.

—, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, Madrid, Ediciones Cristiandad y Ediciones Guadalupe, 1987.