

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



**ENRIQUE DUSSEL, LECTOR DE EMMANUEL LÉVINAS Y KARL
MARX. UNA PROPUESTA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA
FILOSOFÍA SOCIAL EN AMÉRICA LATINA.**

Tesis para optar el Título Profesional de Licenciada en Filosofía

Presenta la Bachiller

VIRGINIA ELIZABETH DIAZ ROMERO

Presidente: Víctor Casallo Mesías

Asesor: Bernard Haour Hartmann SJ

Lector: Rafael Fernández Hart SJ

Lima – Perú

Marzo 2021

DEDICATORIA

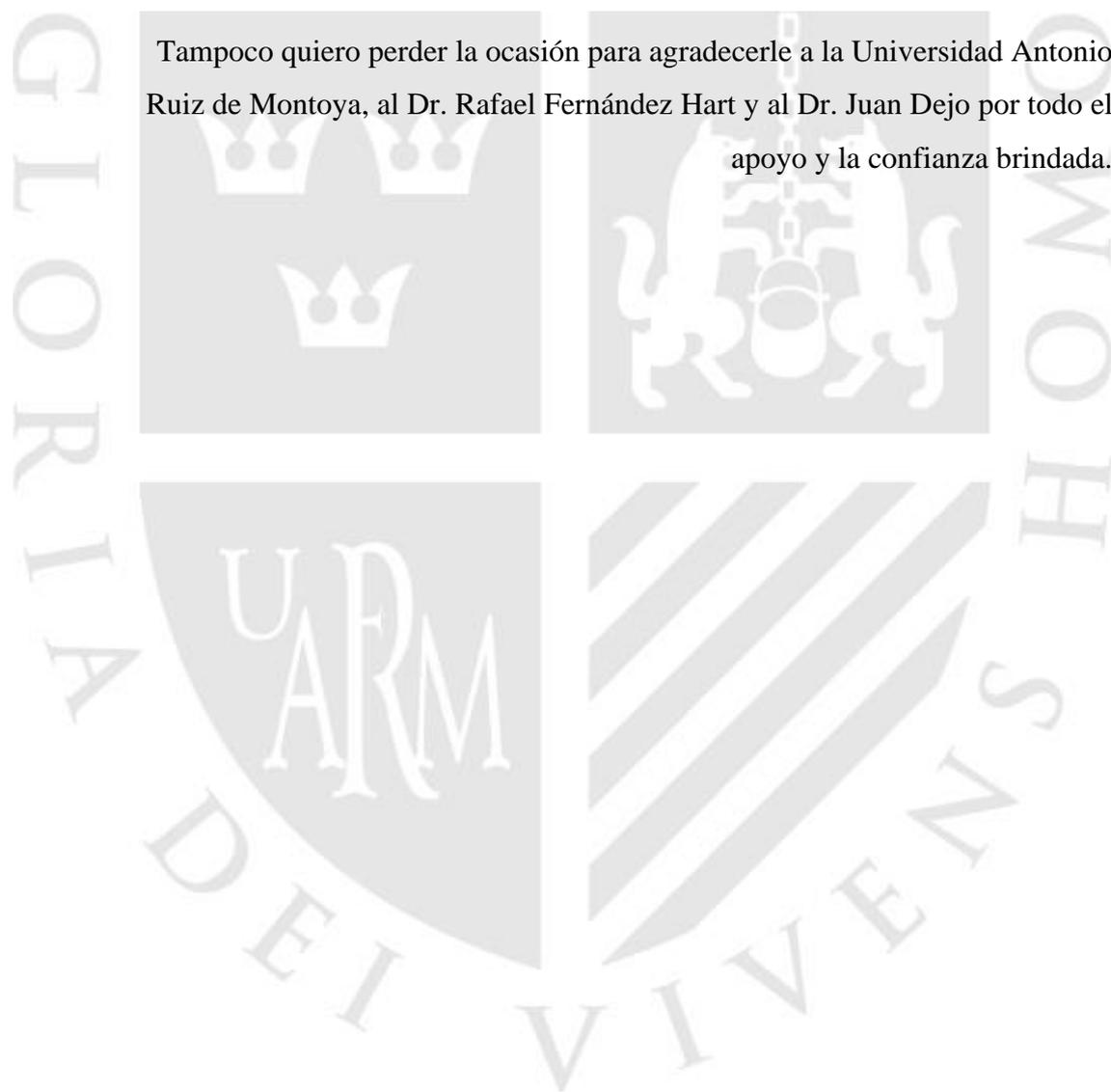
Dedico esta tesis a mi familia y amigos por todo el soporte brindado durante estos años.



AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer al Padre Bernard Haour SJ por ser mi guía en los momentos más difíciles.

Tampoco quiero perder la ocasión para agradecerle a la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, al Dr. Rafael Fernández Hart y al Dr. Juan Dejo por todo el apoyo y la confianza brindada.



RESUMEN

El principal interés que motivó esta investigación es analizar las bases para una filosofía social latinoamericana desde una mirada contemporánea. Para este cometido nos basaremos en lo que son las primeras cavilaciones de una de las figuras más representativas de la Filosofía de la Liberación. Nuestra reflexión intenta responder a las problemáticas sociales y éticas de inicios del siglo XX, que aún siguen vigentes en la actualidad. Para ello, nos serviremos de una metodología cualitativa, basada en evidencia documental de libros y/o artículos académicos.

Para nuestro cometido, tomamos como referencia las reflexiones realizadas por Enrique Dussel, con relación a Emmanuel Lévinas y Karl Marx, entre 1969 a 1985. Siendo así que intentamos analizar, si es posible encontrar en estas disertaciones, respuestas para entender en qué sentido, la reflexión filosófica que Enrique Dussel realiza de *Los Grundrisse* de Karl Marx, a partir del análisis de *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas, hoy día puede ser un incentivo para la construcción de un vivir juntos en América Latina.

Palabras clave: Alteridad, Totalidad, Latinoamérica, Dussel, Lévinas, Marx

ABSTRACT

The main interest that motivated this research is to analyse the bases for a Latin American social philosophy from a contemporary perspective. For this task we will base ourselves on the first thoughts of one of the most representative figures of the Philosophy of Liberation. Our reflection tries to respond to the social and ethical problems of the beginning of the 20th century, which are still valid today. To do so, we will use a qualitative methodology, based on documentary evidence from books and/or academic articles.

For our task, we take as a reference the reflections made by Enrique Dussel, in relation to Emmanuel Lévinas and Karl Marx, between 1969 and 1985. In this way, we try to analyse, if it is possible to find in these dissertations, answers to understand in what sense, the philosophical reflection that Enrique Dussel makes of The Grundrisse of Karl Marx, from the analysis of Totality and Infinity of Emmanuel Lévinas, today can be an incentive for the construction of a living together in Latin America.

Keywords: Alterity, Totality, Latin America, Dussel, Lévinas, Marx

TABLA DE CONTENIDOS

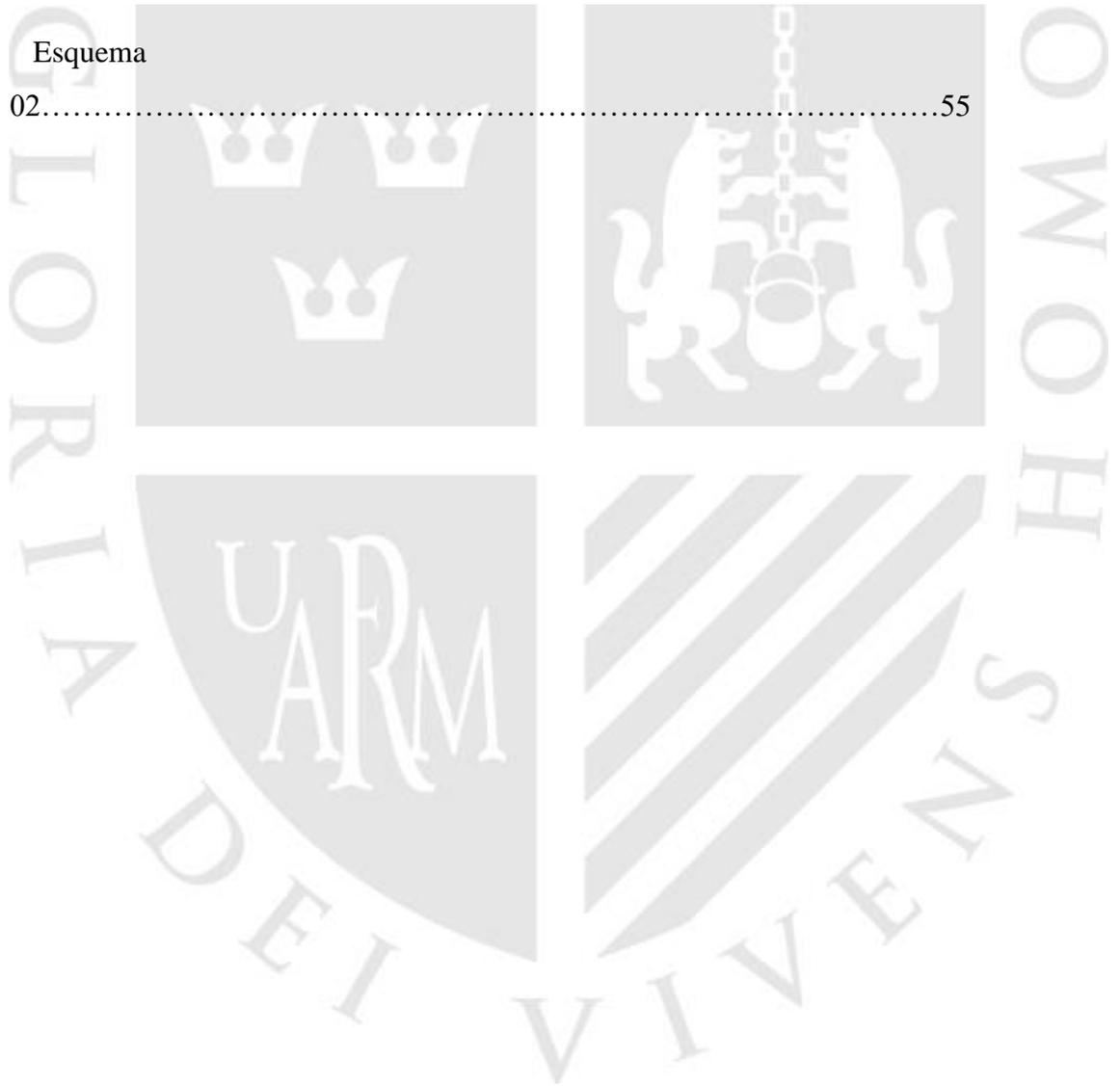
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I: LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.....	15
1. Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación Latinoamericana.....	15
1.1. Antecedentes de la Filosofía en Latinoamérica:.....	16
1.2. El contexto histórico y social del nacimiento de la Filosofía de la Liberación.....	20
1.3. Aproximación a la Filosofía de la Liberación.....	22
1.4. Desarrollo de las corrientes más importantes de la Filosofía de la Liberación.....	24
1.4.1. “Sector populista de la filosofía de la liberación”.....	24
1.4.2. “Sector crítico del populismo”.....	25
CAPITULO II: EL DESARROLLO INTELECTUAL Y FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL	28
2.1. Etapa de formación académica.....	27
2.2. Etapas de la filosofía dusseliana.....	32
CAPÍTULO III: “TOTALIDAD Y ALTERIDAD” DOS CONCEPTOS CLAVES EN EN LA TEORÍA ÉTICA LEVINASIANA ÉTICA LEVINASIANA.....	34
3.1 Crítica a la Totalidad.....	36
3.2 Crítica a la Alteridad.....	39
CAPÍTULO IV: ENRIQUE DUSSEL, REFORMULACIÓN DE LOS CONCEPTOS: “TOTALIDAD” Y “ALTERIDAD”.....	41
4.1 Categoría de Totalidad.....	42
4.2 Categoría de Alteridad.....	47
CAPÍTULO V: EL MARX DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL.....	52

5.1 Tránsito a la interpretación de Los Grundrisse.....	51
5.2 Un comentario a los Grundrisse: Enrique Dussel.....	52
Conclusiones.....	59
Bibliografía.....	62



ÍNDICE DE ESQUEMAS

Esquema	
01.....	46
Esquema	
02.....	55



INTRODUCCIÓN

Con el transcurrir de la historia muchas culturas han marcado la faz de la tierra con sus complejos modos de pensar, entender e interpretar el mundo. Esto denota una virtud divina en el ser humano; esto lo hace especial entre las otras especies porque el ser humano es capaz de comprender problemas de diversa índole. No obstante, las barreras surgen cuando se cree que una determinada forma de ver el mundo es superior frente al resto de cosmovisiones. Es ahí que empieza el choque de culturas para adquirir la supremacía del control político, económico y social.

Es en este sentido que la civilización europea a través de la historia ha sido considerada la cuna de la civilización y, por lo tanto, podría decirse que se le considera la civilización más influyente. Por este motivo, la historia del pensamiento universal comienza con todo lo referente al pensamiento grecorromano y, desde esta idea, se le toma como primer referente cultural para occidente¹.

Luego del descubrimiento y conquista de América en 1492, surge un proceso de aculturación y evangelización de las nuevas tierras. Para ello, se imparte la llamada educación evangelizadora y se extirpa la adoración de idolatrías². El proceso de sometimiento no fue simple y esto conllevó a diferentes respuestas por parte de la población autóctona. Sin embargo, algo que los conquistadores no previeron a la hora de

¹ Para el desarrollo de esta idea hemos tomado en cuenta el libro *La visión de Los vencidos* de Nathan Wachtel en donde se menciona que es necesario “pasar al otro lado del escenario y escrutar la historia al revés, porque estamos, efectivamente, acostumbrados a considerar el punto de vista europeo como el derecho o lo correcto, siendo así que, en el espejo indígena, será donde se refleja lo está fuera del patrón o que es malo el otro rostro de Occidente” [las cursivas son mías] (Wachtel, 1976, p. 24).

² Hay que tomar en cuenta lo que Juan Carlos Estenssoro menciona en el libro *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo* (2003). Este autor menciona que los clérigos de esta época consideraban que los indios eran fáciles de sucumbir antes los engaños del diablo. Por ello es por lo que en aquella época se instauró la extirpación de idolatrías. Y, simbólicamente, se fue dando un proceso de preservación de las tradiciones y creencias de las culturas ancestrales ensimismadas en la figura del cristianismo.

imponer sus costumbres fue que las culturas colonizadas adaptarían su manera de ver el mundo frente a la cultura impuesta, creando así un sincretismo religioso de conocimiento ancestral que hará sobrevivir su cultura e identidad.

En las colonias siempre se ha tratado de suprimir cualquier tipo de pensamiento proveniente de las tierras bárbaras. Para ello, se ha impartido una educación de base eurocéntrica ya que se consideraba al pensamiento autóctono como un pensamiento poco desarrollado e incivilizado. Por ello, se trató a los indígenas como niños que debían ser educados según los cánones del progreso europeo.

No obstante, Monique Alaperrine-Bouyer (2007) nos mencionará en *La educación de las elites indígenas en el Perú Colonial*, que en la época del Virreinato se intentará respetar la educación de la nobleza de los conquistados para congraciarse con estos. Sin embargo, el hecho de educar a la nobleza conquistada suscitaba un empoderamiento necesario para establecer rebeliones y sublevaciones³ que eran repelidas de manera ejemplar para que estas no sean tomadas como modelo.

Estos problemas motivaron que la educación en América Latina fuese tan disruptiva en relación con sus culturas aborígenes. Y que por ello se diese mayor valor a las corrientes de los conquistadores⁴. No obstante, durante el proceso de colonización surgieron algunas voces rebeldes que reflexionaron sobre los diversos temas relacionados a la opresión vivida en las colonias. Lamentablemente, pocos de estos pensadores lograron desarrollarse en su máxima expresión porque rápidamente fueron reprimidos por los motivos expuestos anteriormente.

En un principio las voces conquistadoras lograron someter a estas voces rebeldes, pero con el transcurrir del tiempo, y, con las diversas corrientes emancipadoras, se fue creando el corpus adecuado para la germinación de nuevas voces capaces de proponer teorías propias desde este nuevo mundo ansioso de hacerse expresar.

Han pasado muchos años para que desde los países independizados surjan voces que exijan ser escuchadas y tomadas en cuenta. A inicios del siglo XX, Augusto Salazar Bondy se pregunta si existe una filosofía propia de América. Luego de un largo proceso

³ Durante el Virreinato se prohibió leer libros como *Los Comentarios Reales* de Inca Garcilaso de la Vega y se abolieron los títulos de los curacazgos que hacían alusión a la época incaica.

⁴ Este rezago aún está presente en Latinoamérica.

de disertación concluye en que en América no ha habido un espacio propio y adecuado para que se genere el desarrollo de una filosofía propia.

Gracias a los cuestionamientos de Augusto Salazar Bondy y a la respuesta de Leopoldo Zea, surgirá un grupo de filósofos latinoamericanos que buscará encontrar una identidad propia en el pensamiento filosófico latinoamericano.

Es así como un 31 de agosto de 1970⁵ se desarrollará en Argentina la Primera jornada filosófica de San Miguel. Ahí surgirán los primeros filósofos abocados a pensar la identidad de la filosofía latinoamericana, enfocada desde una mirada mucho más social y comprometida con su realidad geográfica y cultural. Es en este contexto que surge lo que ahora llamamos los filósofos de la “Filosofía de la Liberación”.

Para profundizar sobre nuestro análisis, hemos elegido reflexionar sobre Enrique Dussel como uno de los filósofos más representativos de este grupo, debido a que gran parte de su vida, la dedicará a desarrollar este proyecto llamado “Filosofía de la Liberación”. Nosotros en este trabajo hemos decidido estudiar una etapa específica del pensamiento de este autor, debido a que es la etapa que creemos que será la que marque un antes y un después en el desarrollo de su teoría.

Para ello, nos ubicaremos en la etapa desarrollada entre 1969 a 1985. Esta etapa del pensamiento Filosófico de Enrique Dussel se caracterizará por la relectura de los Grundrisse de Karl Marx en función de una lectura de Emmanuel Lévinas. A primera vista hay que tener en cuenta que hay una fuerte disonancia en términos de método de investigación entre el pensamiento de Emmanuel Lévinas, tal como lo medita Enrique Dussel, y el pensamiento de Karl Marx en los Grundrisse, al cual Enrique Dussel aplicará una lectura inspirada en Emmanuel Lévinas.

Por un lado, tenemos un pensamiento relacionado a la idea de “Totalidad”, y, por otro lado, un pensamiento que considera a la “Totalidad” como un marco válido para elaborar una ciencia de la economía moderna. Siendo así que el pensamiento al cual se está dedicando la interpretación de Enrique Dussel sobre Karl Marx será un pensamiento

⁵ Tiene como base a la Teología de la Liberación Latinoamericana que surgió en 1968.

que considera a la “Totalidad”⁶ como el enfoque necesario para construir una ciencia económica del Capital, el capitalismo.

Efectivamente, veremos que Enrique Dussel no ubica su propia reflexión en la trama propia de la elaboración de Marx, sino que captará en alguna de sus descripciones, elementos que le permiten a la luz del pensamiento de Emmanuel Lévinas, construir una suerte de filosofía de lo social y lo comunitario que no tiene ninguna relación orgánica con el sistema capitalista, tal como se describe en *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985)

En tal sentido, esta tesis se trabajará en base a cinco capítulos en donde se hará un análisis cualitativo y comparativo de las fuentes que nos ayudará a comprender la etapa de estudio de nuestro autor. En el primer capítulo desarrollaremos el aspecto histórico-cultural de la filosofía de la liberación, este desarrollo nos servirá como base para contextualizar el proceso de nuestro trabajo.

En el segundo capítulo describiremos el desarrollo intelectual de Enrique Dussel, este capítulo nos servirá para entender la maduración del pensamiento de nuestro autor a través de sus diversas etapas de estudio. Es importante dejar en claro que en esta tesis no buscamos desarrollar todo el recorrido académico de nuestro autor, sino que solo nos vamos a concentrar en una etapa específica que va de 1969 a 1985. Con este capítulo, solo buscamos contextualizar al lector con el recorrido académico e intelectual de nuestro filósofo.

En el tercer capítulo ahondaremos en el texto *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la Exterioridad* de Emmanuel Lévinas, y analizaremos los conceptos de “Totalidad” y “Alteridad”, este capítulo nos dará pie para poder explicar las diferencias entre Lévinas y Dussel.

El capítulo cuatro presenta el distanciamiento que Enrique Dussel marca en relación con Emmanuel Lévinas respecto a la reformulación de los conceptos de “Totalidad” y “Alteridad” desde la perspectiva dusseliana.

⁶ La inspiración que guía a Enrique Dussel es que hay que recusar esta idea de totalidad y ver como el pensamiento de Levinas nos permite abrir una posibilidad fuera de esa totalidad. Esto se da en un espacio de pensamiento que nos invita a plantear, de manera positiva, el tema de la exterioridad.

En el capítulo cinco describiremos la influencia de Karl Marx en Enrique Dussel, desde una lectura levinasiana. Para ello, nos basaremos en la lectura de una sección de *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Y finalmente, nos plantearemos las conclusiones que recogeremos del trabajo que se desarrollará a continuación.



CAPÍTULO I:

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación Latinoamericana

En este primer capítulo es necesario contextualizar al lector sobre los orígenes de la Filosofía de la Liberación. Este será el marco fundamental para entender el desarrollo de la propuesta filosófica de Enrique Dussel para la construcción de una Filosofía Social en América Latina. Para ello, realizaremos un rápido recorrido histórico que nos permita comprender las condiciones que hacen posible el surgimiento de la filosofía mencionada.

Como parte de nuestro cometido, mencionaremos a algunos de los precursores más importantes para el desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Para ello, haremos una breve exposición sobre las cuestiones fundamentales que definen a la Filosofía de la Liberación y luego desarrollaremos estas ideas de manera progresiva en los siguientes subcapítulos. Todo esto toma sentido para comprender el proceso por el cual tuvo que pasar Enrique Dussel para lograr construir las bases para su filosofía social.

Para el desarrollo de este primer capítulo, tomaremos como referencia principal el texto *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (2010), del filósofo español Carlos Beorlegui⁷. Este texto nos es de gran ayuda para comprender la historia del pensamiento filosófico latinoamericano desde una manera muy completa. En este texto se presenta un horizonte bastante amplio del desarrollo de la filosofía latinoamericana. Nosotros solo nos serviremos del capítulo 10 titulado *La generación de los años setenta. Las filosofías de la liberación*.

Otro autor que también tomaremos como referencia para el desarrollo de este primer capítulo es: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda*

⁷ Carlos Beorlegui es filósofo y docente de la Universidad de Deusto. Se dedica al dictado de los cursos de antropología filosófica e historia de la filosofía española.

incesante de la identidad (2010). En este artículo David Sobrevilla⁸ hará un llamado de atención al estudio presentado por Carlos Beorlegui, pues menciona que Beorlegui no ha considerado en su análisis a varios autores importantes para el desarrollo de la Filosofía de la Liberación.

1.1. Antecedentes de la Filosofía en Latinoamérica:

Hablar sobre el origen de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana significa pensar en todos los procesos por los que ha tenido que pasar el ser latinoamericano en la búsqueda por la estructuración de su identidad. El filósofo Carlos Beorlegui se plantea en el libro *Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de la realidad* (2010), que el encuentro con el ser latinoamericano tiene distintos enfoques y tres momentos claves para su desarrollo.

Carlos Beorlegui llama al primer momento del desarrollo de la filosofía de la Liberación, *Etapa de la independencia*. Esta etapa tendrá el inicio de su proceso a mediados del siglo XIX y se caracteriza por la emancipación del colonialismo español. No obstante, esta búsqueda de autonomía se convierte según Beorlegui en: “(...) un doble movimiento: *de* despegue de la cultura hispánica y de acercamiento a una Francia e Inglaterra *ilustrada*” [las cursivas son mías] (Beorlegui, 2010, p.44).

Beorlegui también menciona que este proceso será llamado por Juan Carlos Scannone SJ⁹ como “la segunda invasión cultural de Latinoamérica, siendo así que idiosincráticamente, se intenta cambiar de referente cultural, pero geo-culturalmente, se seguirá viviendo bajo la influencia eurocéntrica” (Beorlegui, 2010, p. 44).

Para revelar el grado de obsesión que tenían los intelectuales latinoamericanos de esa época por el cambio de referente cultural, Beorlegui (2010, p. 44) menciona que se utilizará la expresión «civilización o barbarie». Estas palabras serán tomadas de la obra *Facundo o civilización y barbarie, en las pampas argentinas*, escrita por el argentino

⁸ David Sobrevilla fue filósofo y docente universitario peruano (1938 – 2014). Sus investigaciones sobre la filosofía peruana y latinoamericana giran en torno a “*la Filosofía del Derecho en la época del Virreinato, la Emancipación y de la Independencia (...) y sobre la Filosofía Analítica en el ámbito del Derecho*”. Cfr. https://derecho.usmp.edu.pe/sapere/ediciones/edicion_8/cultura/In_Memoriám_david_sobrevilla.pdf

⁹ Filósofo y teólogo del movimiento de la filosofía y la teología de la Liberación.

Domingo Faustino Sarmiento¹⁰ en 1845. En esta obra Faustino Sarmiento exalta el ideal de la reconstrucción de la identidad latinoamericana, basándose en el ideal europeo franco-anglosajón debido a que se pensaba que estos referentes eran más desarrollados e ilustrados que la influencia española.

Como muestra de ello, podemos analizar el siguiente fragmento:

Europa es el ideal a seguir para reconstruir América, pero no la Europa ibérica, sino la franco-anglosajona. Por lo tanto, para Sarmiento la alternativa «civilización o barbarie» refleja varios enfrentamientos: por un lado, la América que busca su renovación en el espíritu de la Ilustración franco-anglosajona; y, por otro, la vinculación a la Europa ibérica (elemento de atraso y barbarie), frente a la América indígena y la América mestiza, herencia directa de la colonia. Así para Sarmiento, se concreta todo en un programa político, social y cultural cuya meta central es la completa europeización de América Latina (Beorlegui, 2010, p.44).

Carlos Beorlegui comenta que el desarrollo del segundo momento se basa justamente en esta etapa de crisis de identidad. Beorlegui menciona que Augusto Salazar Bondy toma como referente para el desarrollo de esta etapa al argentino Juan Bautista Alberdi¹¹, que será considerado por Salazar Bondy como el primer intelectual en cuestionarse entre 1837 a 1842 por la problemática de la filosofía latinoamericana.

Según Salazar Bondy, Bautista Alberdi se cuestiona por el “(...) vínculo del quehacer filosófico con la realidad histórico-cultural de América”. Siendo así que este filósofo será considerado como uno de los primeros filósofos latinoamericanos que se pregunta por una problemática contextualizada en un entorno latinoamericano” (Beorlegui, 2010, p.44).

Posteriormente, Carlos Beorlegui menciona que la búsqueda de la identidad de una filosofía Latinoamericana surgirá del proceso de independización de la colonia española, con la búsqueda de nuevos estándares que rompan con el modelo ibérico.¹² Es así como estos nuevos estándares se centrarán en el modelo franco – anglosajón que se caracteriza por ser un pensamiento más cultivado, pero que de cierta manera, no se desliga del pensamiento euro-centrista.

¹⁰ Intelectual argentino que vivió entre 1811 y 1888. Destacó en por su labor política y docente en la contribución al progreso científico y cultural de argentina.

¹¹ Intelectual argentino que vivió entre 1810-1884. Augusto Salazar Bondy lo considerará como «el primer pensador hispanoamericano que se ha planteado explícitamente el problema de nuestra filosofía». (Beorlegui, 2010, pág.44).

¹² Para esta idea puede tomarse como referencia el *Espejo de Prospero* de Richard M. Monse (Monse, 1982).

Con este nuevo modelo, lejos de reconocer las diferencias y acortarse las brechas ya existentes en el continente, se intensificarán las crisis culturales y sociales en América Latina, tal como se puede apreciar a continuación.

(...) la pregunta por la filosofía americana surgió en un momento en que América y su cultura experimentaron una fuerte crisis de identidad [al independizarse de España *debido a que* se intentaba buscar un nuevo paradigma: la Europa ilustrada [Francia e Inglaterra]. Pero esto es debido también al rechazo de la filosofía reinante en las colonias hispanas. Se toma conciencia de que esta filosofía no estaba a la altura de las necesidades reales de la época, en la medida en que hacía abstracción de su contexto histórico. Pero dada su tendencia europeizante, sus buenas intenciones no cuajaron en una filosofía realmente autóctona. *Ya que* se lo impidió el propio contexto histórico-cultural *de la época* [las cursivas son mías] (Beorlegui, 2010, p.45).

Con el transcurrir del tiempo y con las diversas corrientes emancipadoras, se fue gestando el corpus adecuado para la aparición de nuevas voces capaces de proponer teorías contextualizadas con la realidad latinoamericana. Es así como surge un grupo de intelectuales que no se sienten identificados¹³ con la reflexión filosófica desarrollada hasta el momento, y empiezan a cuestionarse sobre la necesidad de cavilar desde la realidad del ser-latinoamericano.

Es importante mencionar como elemento aclaratorio, que si bien hay casi un siglo de diferencia entre la segunda y tercera etapa en el desarrollo de la Filosofía de la Liberación que nos presenta Carlos Beorlegui, y que estamos describiendo en esta parte del trabajo, debemos considerar que hay un limbo interesante que sería bueno estudiar posteriormente de los fines prácticos de este trabajo, pero que para nuestro desarrollo no hemos considerado como elemento importante en función de lo que queremos decir, o como elementos preparatorios para nuestro quehacer filosófico.

La tercera Etapa de desarrollo de la filosofía de la Liberación se caracterizará por el surgimiento de la filosofía auténtica en Latinoamérica, que se define por ser un movimiento que surge a inicios de 1970. Es en este contexto que surge la Filosofía de la Liberación latinoamericana, cuyos rasgos característicos y datos históricos pretenderemos analizar someramente a continuación.

Uno de los pensadores más representativos de esta época, será el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy que, en su momento se cuestiona por la existencia de una filosofía

¹³ Identidad emancipadora que busca una cierta modernización emancipadora que toma como referencia lo anglosajón.

en América. Es así como en 1968 en el libro *¿Existe una Filosofía en nuestra América*¹⁴? (Salazar, 1996), se pregunta por la existencia de una Filosofía propia de América. Luego de un minucioso análisis, Bondy saca a relucir tres interrogantes sumamente importantes para el desarrollo de la filosofía americana. De esta manera, nuestro autor se cuestionará sobre si “*hay una filosofía en América*” (Beorlegui, 2010).

Salazar Bondy responde asumiendo que en América Latina no hay más que una réplica del quehacer filosófico que se realiza en Europa. Es así que él considera que para que surja una filosofía en América, debe romperse con el sistema de dependencia y esto aún no ha sucedido porque en América se sigue pensando a la sombra del sistema europeo. Asimismo, considera que esta filosofía debe ser original y auténtica, pero uno de los principales problemas es que “(...) América Latina es una unidad desintegrada y sin potencialidad de pensamiento propio” (Beorlegui, 2010,p.687). Por estas razones, Salazar Bondy considera como nula la posibilidad de la existencia de una filosofía propia en Latinoamérica.

La respuesta a este cuestionamiento no se hizo esperar y en 1969 el filósofo mexicano Leopoldo Zea¹⁵, le responde a Augusto Salazar Bondy en el libro *La Filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. En ese texto Zea sustenta que el desarrollo de la filosofía en América Latina sí ha tenido un proceso propio, y que este tiene como base las referencias de la filosofía occidental.

Zea menciona que es casi imposible basarse en cualquier tipo de filosofía fundamentándose en la novedad absoluta, siendo así que “(...) la posibilidad de empezar a filosofar de modo auténtico (...) a partir de cero” (Beorlegui, 2010, p.688), tal como lo plantea Salazar Bondy es imposible porque según él, no es posible asumir un presente sin asumir nuestro pasado de forma plena y consciente.

De esta manera, Zea considera que el origen de la filosofía Latinoamericana tiene que partir de las bases ya establecidas por la historia de la filosofía y que, a partir de ello, es necesario contextualizarla en base a la realidad y los problemas propios de la sociedad latinoamericana. (Beorlegui, 2010).

¹⁴ Al hablar de América en realidad está haciendo una referencia a todo el continente incluyendo a Latinoamérica.

¹⁵ Leopoldo Zea filósofo mexicano (1912- 2004). Su principal inquietud fue el estudio de las ideas y de la realidad del hombre americano. Sus estudios sobre el hombre mexicano y las ideas en la América hispana lo llevaron a la conclusión de que no se puede hablar de una cultura específica hispanoamericana. Cfr. https://www.biografiasyvidas.com/biografia/z/zea_leopoldo.htm

Como ya hemos mencionado, el proyecto de la Filosofía de la Liberación surge de este debate entre Augusto Salazar Bondy, que considera que en América no hay una filosofía propia, sino que esta es imitativa; y de Leopoldo Zea, que considera que en América Latina sí hay filosofía porque la filosofía es universal, y, por lo tanto, hacer filosofía en América Latina sí se ha dado.

Podemos ver que a partir de este diálogo entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, sumado al contexto social que se atravesaba en Latinoamérica a finales de los años 60 e inicios de los años 70 del siglo XX, es que se crea el ambiente propicio para que un grupo de jóvenes latinoamericanos, empiecen a reflexionar sobre la necesidad de tener una filosofía propia en América Latina.

De esta manera, Enrique Dussel y un grupo de filósofos de la Filosofía de la Liberación, contribuyen al debate, indicando que en Latinoamérica sí existe filosofía, pero que esta no es auténticamente latinoamericana. Para ello, Enrique Dussel menciona que para que exista una filosofía latinoamericana, es necesario “partir de la negatividad”. De esta manera, se preguntará sobre, los motivos por los cuales no ha habido una filosofía en Latinoamérica y pensará en las condiciones necesarias para empezar a producirla. (Dussel , 2015).

1.2. El contexto histórico y social del nacimiento de la Filosofía de la Liberación

Para el desarrollo de la Filosofía de la Liberación, hay que tener en cuenta que esta filosofía surge debido a la situación de la opresión económica, política y social que atravesaba Latinoamérica. Nosotros haremos un desarrollo parcial de este tema porque solo queremos presentar el contexto que da origen a esta corriente.

Uno de los acontecimientos más importantes para el desarrollo de la Filosofía de la Liberación, es el despegue del proyecto de la “Década del Desarrollo”¹⁶ que se da de 1955 a 1965, y que tiene como contraposición a la “Teoría de la Dependencia”¹⁷, que

¹⁶Según Arturo Escobar la concepción del desarrollo es una concepción nacida de la rivalidad de dos regímenes: capitalista y socialista. El tema es quién gana para el desarrollo de los pueblos. El desarrollo ha sido el arma de los países capitalistas (Escobar, 2014).

¹⁷ Se llama dependencia a un conjunto de teorías económicas que intentan explicar porque algunos países no logran desarrollarse económicamente. (Pérez & Sunkel, 2012)

defiende la necesidad de liberación del pensamiento en lugar de reformas. Al mismo tiempo, se desarrollan diferentes movimientos revolucionarios como la Revolución Cubana que denuncia y combate el “imperialismo internacional”, y que pone en duda la tesis desarrollista. Este movimiento revolucionario surge bajo las esperanzas proyectadas por la Revolución Cultural China en 1966, y los movimientos estudiantiles y obreros de los Estados Unidos, Mayo de 1968, y las protestas contra la Guerra de Vietnam (Beorlegui, 2010).

Otro de los sucesos importantes es el desarrollo del Concilio de Vaticano II, que anima a la renovación de la iglesia para que esta se ponga al servicio del mundo. Sus réplicas provocan en América Latina la “Conferencia episcopal de Medellín” en 1968 y la “Conferencia episcopal de Puebla” en 1979, que serán parte de la naciente Teología de la Liberación que conlleva a una reflexión original y propia del ser latinoamericano sobre sus estructuras sociales y las consecuencias de la pobreza en su población. En estas reuniones se busca reafirmar el lema de la “opción por los pobres” para pensar y actuar desde la iglesia, sobre la situación de pobreza e injusticia vivida en Latinoamérica.

En este punto es necesario resaltar como es que Carlos Beorlegui considera clave la influencia que deja la Teología de la Liberación¹⁸ para el desarrollo social que tiene la Filosofía de la Liberación, a partir de esta mirada contemplativa por los desvalidos que tiene la línea de la Filosofía de la Liberación, desarrollada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone SJ. (Beorlegui, 2010, p. 684).

Otro hecho importante es que entre 1961 y 1970 Estados Unidos financia en Latinoamérica el Programa de ayuda económica, política y social, llamado “Alianza para el Progreso”. Con este programa, Estados Unidos busca poner paños fríos ante cualquier posible revuelta que quiera seguir los pasos de la Revolución Cubana de 1959. Este apoyo estadounidense instaura en América Latina veinte años de dictadura que destruye todo tipo de desarrollo económico y social en la región¹⁹.

¹⁸Los principales representantes son Gustavo Gutiérrez (Perú), Leonardo Boff (Brasil), Juan Luis Segundo SJ (Uruguay), Ignacio Ellacuría SJ. (El Salvador), entre otros.

¹⁹ Hay que tener presente que muchos de los problemas de la intervención estadounidense en América Latina, actualmente siguen acarreado problemas sociales en esta parte del continente.

Carlos Beorlegui comenta que este proceso de opresión desatará en la región una serie de conflictos sociales, producto de la dominación del “capitalismo dependiente” (Beorlegui, 2010) insertado en distintos países de Latinoamérica.

[La Filosofía de la Liberación se desarrolla] (...) en casi todos los países latinoamericanos, como fruto de una similitud de formas de pensar, pero sobre todo en Perú, México, Ecuador y Argentina (...) Y como países pioneros, en Argentina y México, debido a su situación histórico-política, *vivida* entre los años de 1969 y 1974. En ese sentido, en Argentina, se produce una difusión masiva que moviliza a un grupo de intelectuales, bajo el lema de «liberación o dependencia» [las cursivas son mías] (Beorlegui, 2010, p.672).

Es importante entender que todos estos acontecimientos históricos y sociales, crean el contexto adecuado para que un grupo de intelectuales latinoamericanos entre docentes universitarios, filósofos, teólogos, historiadores, literatos, sociólogos, artistas, entre otros; reflexionen sobre la situación que se estaba viviendo en esta parte del globo, para empezar a pensar en otras opciones que sí los tomen en cuenta. En este intento muchos intelectuales fueron perseguidos, violentados, asesinados o tuvieron que ser exiliados en otros países, debido a las represiones vividas en esta región.

1.3. Aproximación a la Filosofía de la Liberación

Para contextualizar el surgimiento de la Filosofía de la Liberación, hay que reconocer que los filósofos de la generación de los años 50 – 60 del siglo XX, ya habían empezado a buscar legitimar una filosofía latinoamericana que se divide en dos líneas. David Sobrevilla comenta que el filósofo peruano Francisco Miró Quesada²⁰, en el Libro *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (Miroquesada, 1981) plantea que la filosofía latinoamericana se ha dividido en dos líneas de pensamiento. La primera línea se llama la línea “asuntiva”, y considera que es difícil pensar desde una realidad filosófica propia de Latinoamérica.

La segunda línea será llamada la línea “afirmativa” y considera a la filosofía como propia de la realidad latinoamericana. (Sobrevilla, 2007). Es en ese contexto, que la línea afirmativa se divide en “tres núcleos: el núcleo mexicano: encabezado por

²⁰ Filósofo peruano (1918 - 2019) que desarrolla aportes importantes a la filosofía latinoamericana.

Leopoldo Zea y el grupo "Hiperión"²¹, el núcleo peruano: encabezado por Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada y, el núcleo argentino-uruguayo: encabezado por el argentino Arturo Roig y por el uruguayo Arturo Ardao". (Sobrevilla, 2007).

Tanto Beorlegui como Sobrevilla consideran que el desarrollo reflexivo de estos filósofos prepara las bases para el desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Sin embargo, hay que tener en cuenta la difícil tarea que tuvieron estos filósofos de la línea afirmativa, porque en esa época, era muy difícil tratar de insertar un pensamiento nuevo y revolucionario en una sociedad tan influenciada por los distintos focos de poder social o político, que no tenían interés en que se desarrolle un pensar propio en esta región, pues eso sería contra productivo para sus intereses.

Como parte de una nueva línea de intelectuales preocupados por la reflexión Latinoamericana, surge en Argentina un grupo de jóvenes filósofos encabezados por Juan Carlos Scannone SJ y Enrique Dussel junto con otros intelectuales argentinos, y en 1969 serán los primeros filósofos en empezar a analizar la problemática filosófica latinoamericana desde una filosofía liberadora.

Carlos Beorlegui (2010) describe que la Filosofía de la Liberación se gesta en este proceso debido a que este grupo de intelectuales busca la independencia del yugo opresor. Todo este contexto histórico y reformista, da pie al desarrollo de una Filosofía de la Liberación con un enfoque prioritariamente liberador y práctico, que intenta crear un sistema de pensamiento independiente de las tendencias europeas, pero que reflexiona en relación con una problemática filosófica contemporánea.

Su primacía es la de un pensamiento insertado y comprometido con la realidad social que busca enfatizar en el desarrollo del pensamiento latinoamericano, pretendiendo desligarse de la influencia filosófica más caracterizada por el análisis hermenéutico de las fuentes de la filosofía occidental (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger) que por el análisis de la realidad social en la cual se encuentran insertadas.

Es así como la Filosofía de la Liberación aspira a una filosofía social que no solo reflexiona de manera teórica, sino que se encuentra comprometida con la realidad de su

²¹ Hiperión fue grupo de jóvenes profesores y alumnos de la Universidad Nacional Autónoma de México. (...) se avocaron a analizar problemas de la filosofía contemporánea. Tuvo actividad de 1948 a 1952. Cfr.: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/ElHiperionysutiempo-Hurtado_Guillermo.pdf

contexto y que a partir de estas vivencias, puede tener insumos para modificar la situación en la que vive.

Con el pasar del tiempo, la Filosofía de la Liberación empieza a tener diferentes matices que desarrolla distintas corrientes que tomarán otros caminos, pero que siguen partiendo del mismo propósito. Tanto Horacio Cerruti, Juan Carlos Scannone SJ y Nikolaus Werz presentan diferentes clasificaciones sobre la Filosofía de la Liberación. Nosotros en este trabajo seguimos la clasificación desarrollada por Horacio Cerruti y Carlos Beorlegui (2010) que, en cierto aspecto, retoma la clasificación presentada por Horacio Cerruti en *Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (Cerruti, 2006).

1.4. Desarrollo de las corrientes más importantes de la Filosofía de la Liberación

Según Horacio Cerruti la Filosofía de la Liberación se divide en dos sectores: el sector populista y el sector crítico (Cerruti, 2006). Nosotros describiremos brevemente de qué trata cada una de estas corrientes porque de una u otra manera, la filosofía de nuestro autor principal, es influenciada por el desarrollo de estas.

1.4.1. "Sector populista de la filosofía de la liberación"

Está dividido en:

a) El dogmatismo de la "ambigüedad" concreta:

Esta corriente tiene una lectura errada del Marxismo y la lucha de clases. Está influenciada por el gobierno argentino y el populismo de Perón. Intenta justificar su discurso filosófico populista bajo una cortina totalitarista y autoritaria.

(...) el punto de partida real es, bajo un presunto partir de cero, echar mano y recurrir a todo tipo de autores europeos que permitan justificar el *statu quo* o el logro de ciertos objetivos políticos en un momento y lugar determinados. Lo más reaccionario del pensamiento europeo es revivido por estos autores. La "nueva" racionalidad y la más cruda irracionalidad se dan la mano en este subsector de una filosofía que, a esta altura, ya cabe dudar llamarla de "liberación (...)" (Cerruti, 2006).

Los representantes más significativos de este sector son: Gunter Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Amelía Podetti, entre otros.

b) El populismo de la ambigüedad abstracta:

Esta corriente parte desde un análisis ético en el que se basa en una influencia judeocristiana²². También se basa en la crítica que Emmanuel Lévinas le hace a Heidegger sobre el tema de la Totalidad. Su postura filosófica se basa en dejar de hacer filosofía descontextualizada de la realidad Latinoamericana y, busca crear las bases para una filosofía social y contextualizada en la realidad.

(...) Según Dussel la *Filosofía de la religión* inicia la "prehistoria" de la Filosofía latinoamericana (...). Sin embargo, todavía Heidegger no logra pensar el ámbito que está más allá del misterio. Y no lo logra porque es europeo. Ésta será tarea de los latinoamericanos que justamente constituyen el ámbito. Por eso la importancia del prólogo a *Totalidad e Infinito*, porque este ámbito se carga de una dimensión ética radical y es posible todavía caminar más allá de Lévinas (...) (Cerruti, 2006, p. 348).

Los representantes más importantes de esta corriente son: Juan Carlos Scannone SJ, Enrique Dussel y Osvaldo Ardiles, entre otros.

1.4.2. “Sector crítico del populismo”

Dividido en:

c) Corriente historicista:

Esta corriente se caracterizará por reconocer lo positivo de la historia de la Filosofía de la Liberación, y cómo es que esto sirve de apoyo para el desarrollo de una filosofía desde el contexto latinoamericano.

El sector *historicista* se preocupó sobre todo de la relación de la Filosofía de la Liberación con sus antecedentes históricos, dentro de la tradición del pensamiento argentino y latinoamericano. Identificaban, muy hegelianamente, filosofía con historia de la filosofía, centrando su quehacer en una labor historiográfica, o mejor, juzgando desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la Filosofía de la Liberación, y tratando de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición (Beorlegui, 2010, p.698).

Sus representantes son: Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, entre otros.

d) Corriente problemática:

La corriente problemática se cuestiona sobre la posibilidad del desarrollo de una Filosofía de la Liberación. Para ello, busca todo tipo de referencias que hagan posible pensar en el desarrollo de esta filosofía, sin embargo, no encuentra ningún tipo de referencia para tal reflexión.

Esta corriente, según H. Cerutti, (...) trataba de saber hasta dónde era posible, y permisible, la constitución de una (...) filosofía liberadora y de la liberación, y cómo habría que constituirarla, o

²² Cfr. Influencia de la Teología del Pueblo, influencia de Juan Carlos Scannone.

si estaba construida ya. De hecho, todo el suelo donde se asentaba tal filosofía se tambaleaba permanentemente según ellos, y resultaba ilusorio el deseo de construir un sistema como resultante de un tal tipo de reflexión sistemáticamente exigido. (...) (Beorlegui, 2010, p.699).

Entre sus figuras más representativas están: José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Horacio Cerutti. Según Cerutti en esta corriente también se deben considerar a Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy, debido a que coinciden en varias ideas, pero en concreto, no son parte de este grupo.

Es en este marco histórico, filosófico y social, que se ve envuelta la reflexión filosófica que preocupa a Enrique Dussel, y que nosotros analizaremos en los siguientes capítulos. Es necesario tener en cuenta que el corpus que hemos presentado sostiene la preocupación histórico-social de nuestro autor, que junto con otros intelectuales de la época se sentirán motivados a hacer una reflexión propia desde una realidad filosófica latinoamericana que se encuentra excluida, y que no era tomada en cuenta a la hora de tener una participación en el mundo porque eran vistos a los márgenes de cualquier tipo de desarrollo.

Es a partir de esta mirada, que surge la Filosofía de la Liberación, que buscará darle un lugar a la reflexión filosófica latinoamericana.

En este sentido, nosotros tomaremos como objeto de estudio los inicios de la reflexión filosófica de Enrique Dussel, que nos ayudará a entender cómo es que todo este marco contextual ha marcado el desarrollo filosófico de nuestro autor, tal y como veremos en el siguiente capítulo.

CAPITULO II:

EL DESARROLLO INTELECTUAL Y FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL

En este capítulo describiremos la etapa de formación académica y filosófica de Enrique Dussel. Para este cometido nos serviremos del artículo *Autopercepción Intelectual de un Proceso Histórico* escrito en 1998, del libro con el mismo nombre (Dussel, 1998). Este artículo será de gran importancia para poder entender la biografía de nuestro autor. También tomaremos el libro *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, de este texto nos serviremos de la parte introductoria, en donde Enrique Dussel describe su encuentro con la obra de *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas.

Otro texto que tomaremos como referente es *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* de Carlos Beorlegui. De este libro nos serviremos del *Capítulo 10. La generación de los años setenta. Las filosofías de la liberación*. Este capítulo nos será de gran ayuda para comprender el desarrollo intelectual de Enrique Dussel y las influencias académicas que ha tenido nuestro autor.

Este apartado es importante porque nos sirve para poder observar la evolución en el pensamiento de nuestro autor y, podremos ver cómo es que esto se va a reflejar de manera muy clara en la maduración de su propuesta.

2.1. Etapa de formación académica

Enrique Dussel escribe su propia autobiografía intelectual llamada *Autopercepción Intelectual de un Proceso Histórico* (Dussel, 1998). En ella, nuestro autor presenta importantes datos sobre sus primeros años de vida, la influencia que tiene su familia en él, su formación académica y su recorrido intelectual.

Nuestro autor nace un 24 de diciembre de 1934 en la ciudad de La Paz (Mendoza, Argentina), en un entorno familiar impregnado de dedicación en favor de los más

necesitados. Su padre era médico del pueblo y su madre ama de casa con una gran devoción religiosa, y un profundo sentido social. Dussel señala que estas lecciones familiares forjan en él un profundo sentido social y religioso que lo llevan a tener una honda reflexión y sentido de responsabilidad hacia su entorno más próximo.

Dussel comenta que de 1953 a 1957 realiza sus estudios de pregrado en Filosofía, en la “Universidad Nacional de Cuyo” (Argentina). Siendo así que, durante esta etapa, desarrolla un gran interés por *La noción del bien común entre los griegos*, siendo ese su tema de tesis de licenciatura. En 1957 empieza su aventura académica por Europa y Medio Oriente. Primero viajará a España a realizar sus estudios Doctorales en filosofía, en la Universidad Complutense de Madrid. En este periodo, retoma la curiosidad por *La problemática del bien común, desde los presocráticos hasta Kelsen*, siendo esta su tesis doctoral. Es en este viaje donde Enrique Dussel descubre la existencia de la marginación en carne propia.

Según sus propias palabras dice:

Toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían *sido absolutamente desconocidos*. Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella, había ya descubierto, *para siempre*, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte (Dussel, 1998, p.16).

De 1959 a 1961, Dussel vivirá en Nazaret (Israel). Según él, esta experiencia en Medio Oriente determinará su futura reflexión sobre la otredad, debido a que allí tuvo la oportunidad de vivenciar al pobre como excluido.

Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por día, entre (...) obreros cristianos palestinos (...) Yo mismo era miembro de la *Istadrutz* (Confederación de los trabajadores en Israel), *tavzán gimel* (carpintero de «tercera» categoría), entre árabes oprimidos en Israel (Dussel, 1998, p. 17).

Es así que esta experiencia en Medio Oriente, de la convivencia con los excluidos, marca en nuestro autor una curiosidad en su estudio filosófico, religioso e histórico, que alcanzará su maduración años más adelante. En 1961 regresa a Europa y se instala en París para realizar un doctorado en historia en la Universidad de la Sorbonne, y a la vez, estudia Teología en el Instituto Católico de París. En 1965 obtendrá la Licencia²³ en Ciencias de la religión del Instituto Católico de París. Asimismo, esta

²³ Estudio de ocho semestres.

licencia le servirá para el desarrollo de su tesis doctoral en La Sorbonne sobre *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504- 1620)*.

Es en esta época que Enrique Dussel descubre a diferentes filósofos que marcan el cierre de su primera etapa de formación académica.

(...) gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty, de *La fenomenología de la percepción*, y de Husserl traducido por Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran *Historia y Verdad* y su obra de ese año 1961: *La Simbólica del Mal*. Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente. El proyecto latinoamericano iba tomando forma (Dussel, 1998, p. 18).

El mismo Dussel menciona que a partir de esta etapa de sus estudios académicos, empezará a darse la apertura para lo que será la problemática latinoamericana que constituye la segunda parte de su desarrollo filosófico.

En ese momento, en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea²⁴ en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para «encontrarnos un lugar (Dussel, 1998, p.18)

Es en 1967 que luego de que Dussel ha estado diez años fuera de Latinoamérica, regresa a Argentina y empieza a trabajar como profesor de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Es en ese mismo año en Quito, que un grupo de 200 teólogos y religiosos se reúne en el *Instituto pastoral de América Latina* para repensar en relación a la realidad de América Latina. Enrique Dussel será el responsable del curso de historia, y mediante este curso presentará a estos estudiantes una nueva forma de repensar la realidad Latinoamericana y la realidad de la Iglesia.

Es así como en este instituto surge la primera generación de teólogos de la Teología de la Liberación, que empezará a pensar a América latina desde una mirada más social y al servicio de los pobres. Entre los representantes más destacados de esta generación están: Ernesto Cardenal, Monseñor Romero, Sergio Méndez Arceo, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo SJ, entre otros.

Es en el año de 1969 que se producirá la ruptura epistemológica del pensamiento dusseliano que le permitirá a Dussel comprender a la realidad latinoamericana desde una

²⁴ Asesor de tesis doctoral de Enrique Dussel.

mirada filosófica. Es aquí donde empezará la segunda etapa de su desarrollo intelectual, y esto se dará debido a la comprensión de Emmanuel Lévinas que, mediante la lectura de *Totalidad e Infinito, ensayo de la exterioridad*, nuestro autor podrá entender a la alteridad del sistema desde la realidad de los oprimidos.

Si bien Emmanuel Lévinas entiende a la alteridad como al huérfano, la viuda, al extranjero; Enrique Dussel se basará en su experiencia más cercana para entender a la alteridad a la que hace alusión Lévinas, es decir, se basará en la experiencia de los excluidos como colectivo basándose en la realidad Latinoamericana.

Es así que es importante resaltar que de 1970 a 1975, Enrique Dussel publicará diversos textos sobre la Filosofía de la Liberación. En esta etapa escribirá: *Para una destrucción de la historia de la ética I, Método para la filosofía de la Liberación, Para una ética de la liberación latinoamericana I y II, y América Latina Dependencia y Liberación*, entre otros escritos. Los textos de esta etapa serán importantes para nosotros porque de ellos nos basaremos para el desarrollo de nuestro trabajo.

Luego que la Filosofía de la Liberación empiece a tomar notoriedad en Argentina, muchos de los académicos, entre ellos Enrique Dussel, empezarán a ser perseguidos por sus ideologías. Enrique Dussel será acusado por un grupo paramilitar de derecha de ser marxista y empezará a ser amenazado de muerte. El 02 de octubre de 1973, un grupo de extrema derecha atenta contra su vida, poniendo una bomba en la puerta de su casa. Felizmente, él no sale herido, pero las represiones serán cada día más fuertes.

En 1975 es expulsado como docente de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) y se prohíbe la lectura de sus obras. Ese mismo año, Enrique Dussel se exilia en México debido al riesgo que corría su vida. En México empieza a trabajar como docente de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana en México, y con el pasar de los años, se quedará a vivir en este país, y posteriormente, se nacionalizará mexicano.

Al inicio de los años 80 empezará a trabajar sobre la obra de Karl Marx, y gracias a una crítica de Horacio Ceruti se da cuenta que no había desarrollado la raíz de la idea económica del capitalismo. Es así como este acontecimiento, provoca que Dussel ingrese a una tercera etapa en el desarrollo de su pensamiento y, entre 1983 a 1990 estudiará toda la obra de Karl Marx. Es en esta época que hace un comentario de las cuatro redacciones del Capital, y serán publicadas en: los *Cuadernos tecnológico - histórico* (Dussel, 1984),

La producción teórica de Marx – Un comentario a los Grundrisse (Dussel, 1985); *Hacia un Marx desconocido – un comentario a los manuscritos de 61-63* (Dussel, 1988); *El último Marx (1863 -1882) y la Liberación Latinoamericana*, (Dussel, 1990); y *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel, 1993).

Es así como en el año de 1989, Dussel será invitado a Freiburg – Alemania, a debatir con Karl Otto Apel sobre la *Comunidad de la comunicación y la lingüística*. Es en este discurso que Enrique Dussel hablará sobre la ética de la justicia a nivel material, y Karl Apel, sobre la ética de la comunicación. Es en este debate que Dussel propone incluir a la víctima de una comunidad (Sistema), por un nuevo sistema que le abre la puerta a la víctima (Otro) para que se pueda dar un diálogo entre la comunidad que lo excluye y la víctima. De ese debate, se abrirá la puerta para la cuarta etapa de su desarrollo intelectual, y de esta discusión surgirá el libro: *Ética del discurso – Ética de la Liberación* (Dussel E, 1998), y años después, Enrique Dussel escribirá el libro *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, en donde nuestro autor presenta que el “excluido” empieza a tomar protagonismo en esta nueva etapa del desarrollo económico y social.

A partir de 1999 Enrique Dussel se propone desarrollar ideas políticas a nivel concreto, y empieza a escribir diversos libros sobre gestión política. Dentro de los libros más importantes de esta época se encuentran: *Manuales para una política de la Liberación*, que son manuales para mejorar la gestión política de los gobiernos. En estos últimos años, su mirada se basará en sus estudios de la Filosofía política de la Liberación.

Últimamente ha escrito: *Hacia una filosofía política crítica. Política de la Liberación Arquitectónica II, Política de la Liberación – Historia mundial y crítica*; y “20 tesis de política”. Las reflexiones desarrolladas en estos libros no son una crítica a la política, sino que son una herramienta teórica que ayuda en la práctica para desarrollar una mejor gestión pública²⁵. De esta manera, Dussel considera que el Estado es un instrumento positivo de emancipación de América Latina, pero que para ello, no hay que tomar el modelo del Estado Liberal, sino que es necesario recrear un modelo propio.

²⁵ Seguidores de su pensamiento serán los expresidentes: Hugo Chávez, Ignacio Lula da Silva, Evo Morales, Rafael Correa, entre otros.

2.2. Etapas de la filosofía dusseliana

El propio Enrique Dussel menciona en el texto *Hermenéutica y Liberación* (Dussel, 1993) las etapas que él considera más representativas para su recorrido académico. Nosotros en este apartado describiremos cuatro etapas (Beorlegui, 1997) que consideramos como las más importantes para el desarrollo de su proyecto filosófico.

a. Formación Simbólica (1952 -1968)

La primera época es llamada la etapa de la Formación Simbólica. Esta etapa corresponde de 1952 a 1968. En este periodo Enrique Dussel desarrolla toda su formación profesional y abarca desde que nuestro autor ingresa a la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina, 1952), hasta su retorno a Argentina en 1967, luego de permanecer casi diez años en Europa y Medio Oriente.

El mismo Dussel señala que su preocupación intelectual de esos años se centraba en construir una «simbólica latinoamericana», bajo la influencia de Paul Ricoeur y su *Simbólica del Mal*. Fruto de ello será la trilogía *El humanismo helénico*, *El humanismo semita* y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Es la época en que Dussel va conformando su propio pensamiento, (...) (desde la perspectiva europea, «descubría, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en su obra “América en la historia” (1957), que AL está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto»), y las variadas influencias intelectuales de P. Ricoeur, el incipiente pensamiento judío de F. Rosenzweig y M. Buber (anticipo de la posterior influencia de E. Lévinas), etc. (Beorlegui, 2010, p.734)

Pero la perspectiva hermenéutica ricoeuriana entrará pronto en crisis, en la medida en que, como afirma el propio Dussel, tal modelo interpretador sólo será «apto para la hermenéutica de una cultura, pero no tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)». Tal «enfrentamiento asimétrico» lo había captado ya entre las culturas judía y griega, antes que entre la diferencia europea y latinoamericana (Beorlegui, 2010, p. 734)

Describir al detalle esta época no es tarea de esta tesis, sin embargo, consideramos necesario mencionarla como parte de los pilares que tuvo que construir nuestro autor para el posterior desarrollo de su producción filosófica.

b. Filosofía de la liberación (1969-1976)

Es importante destacar que esta etapa se ve claramente influenciada por el descubrimiento del libro “Totalidad e Infinito” de Emmanuel Lévinas, que como ya hemos mencionado anteriormente, fue gracias a Juan Carlos Scannone SJ que Enrique Dussel descubre a este autor.

Esta etapa es claramente marcada por la búsqueda de una filosofía política contextualizada en las problemáticas de América Latina. A través de las reflexiones realizadas en esta época, Dussel intentará darle voz a los excluidos y marginados, que hasta el momento no habían tenido forma de expresarse y liberarse de las corrientes que los hace dependientes. Aquí se irá gestando el movimiento de la Filosofía de la Liberación que estará animado por los movimientos como la “Teología de la Liberación”, la “Pedagogía de la Liberación” y una serie de movimientos sociales de esa época.

Es en esta etapa que Enrique Dussel produce *Método para una filosofía de la liberación* y *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Estas obras al ser las primeras de la etapa inicial del desarrollo de la Filosofía de la Liberación tendrán mucha influencia de la obra *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas. Es necesario resaltar que parte de nuestro trabajo intelectual comienza en esta etapa. Para ello, analizaremos el impacto de Emmanuel Lévinas en la obra *Para una ética de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*.

Hay que tomar en cuenta que Lévinas será una referencia importante para la construcción de la “Filosofía de la Liberación” durante la época de los años 60-70 del siglo XX, pero para inicios de los años 80, nuestro autor se dará cuenta de la necesidad de trascender de los conceptos levinasianos debido a que en Lévinas, no encontrará las herramientas necesarias para construir una política de la liberación. De esta manera, dará un salto a la siguiente etapa del pensamiento que se encuentra influenciada por la lectura de las obras de Karl Marx.

c. La profundización «económica» de la Filosofía de la Liberación (1975 – 1990²⁶)

En esta época Enrique Dussel se dedica a estudiar de 1983 a 1990 la obra teórica de Karl Marx. Desde esta reflexión se propondrá escribir una economía liberadora en donde la economía no solo esté al servicio del capital, sino en donde esté en diálogo con la sociedad y la naturaleza sin subordinarlas.

Es importante resaltar que nuestra tesis abarca hasta la etapa inicial del estudio filosófico de Karl Marx por parte de Enrique Dussel. Durante este periodo, nuestro autor

²⁶ Esta etapa originalmente está considerada de 1975 a 1983, pero nosotros hemos considerado importante extender su periodo de desarrollo porque lo consideramos más justo con la temporalidad de las fechas y la producción intelectual de nuestro autor.

vivirá en México y se dedicará a expandir sus conceptos sobre la Filosofía de la Liberación en otros países y continentes.

d. La “racionalidad comunicativa” de Apel y Habermas (1990 al 2020).

Esta etapa sobre el desarrollo intelectual de nuestro autor no entra en el análisis de nuestro estudio, pero hemos considerado importante exponerla para tener en cuenta un panorama completo sobre el ámbito de estudio de nuestro autor, respecto a su pensamiento.

En este periodo, Enrique Dussel mantendrá un diálogo con Apel y Habermas respecto a la racionalidad comunicativa a la que Dussel le dará una lectura desde la Filosofía de la Liberación, es ahí que se puede notar la clara influencia de Lévinas y Marx al intentar integrar a los “excluidos del sistema” en el ámbito de la racionalidad de la comunicación.

Como podemos ver, este capítulo nos sirve para conocer y entender sobre los procesos de maduración intelectual por los que ha pasado nuestro autor. De esta manera, a partir de los siguientes capítulos, empezaremos a realizar el desarrollo filosófico de nuestro autor, desde el impacto en la lectura de Emmanuel Lévinas, hasta la interpretación de Karl Marx que hará Enrique Dussel para el desarrollo de una filosofía social latinoamericana que con el pasar de los años, Enrique Dussel buscará convertirla en una filosofía de la transmodernidad, generando el pretexto adecuado para el desarrollo de una filosofía de la globalización.

CAPÍTULO III

“TOTALIDAD Y ALTERIDAD” DOS CONCEPTOS CLAVES EN LA TEORÍA ÉTICA LEVINASIANA

El capítulo que estamos presentando ahora tiene el propósito de analizar de manera más esquemática dos puntos del pensamiento de Emmanuel Lévinas. Para ello,

nos serviremos del texto *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*²⁷, desde donde analizaremos los conceptos de “Totalidad” y “Alteridad”.

Lo que buscamos con este capítulo es contribuir a la comprensión de la influencia filosófica que Emmanuel Lévinas²⁸ deja en el joven Enrique Dussel a inicios de 1970 y que le servirá a nuestro autor para el posterior análisis de la obra *Los Grundrisse* de Karl Marx.

Nuestra tarea con este capítulo es hacer una lectura desde el plano ético de los conceptos levinasianos de “Totalidad y “Alteridad”, conceptos de los que posteriormente, Enrique Dussel podrá realizar su propia interpretación y tomar distancia de los conceptos del filósofo lituano-francés.

El capítulo está dividido en dos secciones: en la primera desarrollaremos el análisis del concepto de “Totalidad” y en la segunda reflexionaremos sobre el concepto de “Alteridad”. De esta manera, este capítulo será el preámbulo para los posteriores capítulos que vamos a describir más adelante.

²⁷ Nosotros nos basaremos en la sexta edición en español de 2002.

²⁸ Es importante resaltar que la influencia que Emmanuel Lévinas deja en el pensamiento de los filósofos de la Filosofía de la Liberación y en especial, en el joven Enrique Dussel, es de gran impacto. Este hecho no es pasado por alto por el filósofo Daniel Guillot en la introducción a la versión en español de *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Respecto a lo mencionado, Daniel Guillot comentará lo siguiente: “El pensamiento de Lévinas por sus singulares características en la crítica de la filosofía totalizadora y por su apertura al otro, ha sabido llamar la atención de los pensadores latinoamericanos en su búsqueda urgida por comprender esta compleja realidad. Tal vez ha sido Enrique Dussel quien en una poderosa síntesis filosófica ha integrado de una manera más fecunda la noción de alteridad levinasiana (...)”. (Lévinas, 2002, p.31)

Si analizamos el comentario de Daniel Guillot podremos ver cómo es que muchos filósofos de la Filosofía de la Liberación han tomado como referencia a Emmanuel Lévinas, que incluso es considerado como el padre de la Filosofía de la Liberación.

3.1 Crítica a la Totalidad

La obra *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad* fue escrita por Emmanuel Lévinas en 1961. Con este libro Emmanuel Lévinas hace una crítica a toda la práctica filosófica occidental que se basa en el análisis del sujeto, figura demasiado cerrada frente al concepto de “Alteridad”, que desde la lectura levinasiana, es interpretada como una figura de apertura hacia el “Otro” excluido.

Para analizar el concepto de “Totalidad” que Emmanuel Lévinas plantea en *Totalidad e Infinito*, es necesario entender que el propósito de nuestro autor es romper con la noción clásica del “Ser”, vista como la unidad de la “Totalidad”, haciendo una crítica a la filosofía de su época²⁹, que ha alienado al individuo en una totalización en donde, este como subjetividad no tiene sentido. Es por esto que Lévinas será uno de los filósofos contemporáneos que intentará superar esta idea cerrada del estudio del “Ser”, y se concentrará en la superación del “Ser” a través de la interpelación del “Otro”, que al no ser parte de esta “Totalidad”, será entendido por Lévinas como una “Alteridad”.

Es en este análisis que la crítica de Lévinas se basa en la salida definitiva del “Ser”, que ha sido planteada como el centro de la filosofía desde su origen.

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí (Levinas, 2002, p. 67).

Podemos ver como Emmanuel Lévinas se cuestiona sobre el concepto clásico de “Totalidad” en la filosofía occidental debido a que para él, este sistema, niega a la “Alteridad” debido a que no pertenece a esta unidad del “Ser”. De esta manera, Lévinas se cuestiona por la necesidad de un pensamiento que le permita al “Yo”²⁹, salir de sí mismo y poder ir hacia un encuentro hacia el “Otro” (alteridad).

Lévinas enfatiza que la “Alteridad” aparecerá en el rostro de este “Otro” que me supera, me interpela y me exige una respuesta ética por parte del “Yo” a través de la experiencia del rostro, que se dará a través del encuentro del “Yo” con el “Otro”, que no es parte de este “Yo”, es decir, que no es parte de esta “Totalidad” o logos de razonamiento, pero que mediante este encuentro con el “Otro”, el “Yo” se sentirá interpelado porque este “Otro”, lo hará consciente de su existencia debido a que

²⁹ El “Yo” puede ser entendido como el “Ser” dentro de los conceptos levinasianos.

internamente, este “Yo”, como “Ser” finito, tiene una relación con el “Ser” infinito que lo desborda y lo trasciende.

Es así como a través del “Otro” se manifiesta y lo hace responsable de él, siendo así que lo interpela y lo eleva a esta necesidad de respuesta que es anterior a todo, y que lo obliga a salir al auxilio de su prójimo. “La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma” (Lévinas, 2002, p.89).

Tal como lo menciona Olaya Fernández en el encuentro con el rostro, el “Yo” y el “Otro” se encuentran a través del “Cara a Cara”, es ahí que será el momento en el que se dé el primer encuentro con la “Alteridad” debido a que en este encuentro.

(...) se materializa (...) un diálogo con ese otro, cuando el sujeto responde a la palabra que el otro profiere (...) El otro no es un objeto ante el que deba adoptarse la posición de sujeto, no es algo que se pueda poseer o dominar o controlar, sino que es, ante todo y, sobre todo, otro que merece mi respeto, y cuya libertad debo defender en igual medida que defendiendo mi propia libertad (Fernández, 2015, p.442)

Es en esta idea que este “Otro” es reconocido por el “Yo”, que lo acoge en un espacio sin límite, superando así cualquier tipo de “Totalidad” cerrada, pero sin embargo, hay que tener en cuenta que cuando Lévinas habla de “Alteridad”, habla de un “Otro” que no es parte de esta “Totalidad” sino que pertenece a una exterioridad que, no es reconocida dentro de la unidad cerrada de la “Totalidad” porque el “Otro” como un ser exterior e infinito, es imposible de ser conocido porque su trascendencia no me lo permite.

Es en este sentido que para Lévinas surge la superación del ensimismamiento del “Yo” a través del encuentro con el “Otro” (alteridad), basándose en la responsabilidad por el “Otro” como antecedente a toda racionalidad. De esta manera, Lévinas llama a esto Filosofía Primera, y se basa en esta responsabilidad ética, que es considerada como la irrupción de lo ético, en donde la experiencia de este “Otro” será el núcleo fundamental de lo ético³⁰. Aquí es donde aparece finalmente la exigencia por excelencia de lo ético como interpelación del “Yo” por este “Otro”, en donde esta experiencia lo desequilibra y perturba las referencias del “Yo”, poniéndolo en una situación nueva.

³⁰ Hay que entender que para Emmanuel Lévinas la ética es la responsabilidad por el Otro y esta es superior a cualquier reflexión intelectual. Por ello, es por lo que él sostendrá que la ética es la filosofía primera porque la preocupación por el otro es primordial.

Es en esta conexión con el “Otro” que no tiene ningún límite ni frontera en la relación con el “Otro” - absolutamente “Otro” (Lévinas, 2002) que Lévinas se sitúa en una situación que implica un límite, como una suerte de reserva dentro de la relación con este “Otro”, donde Lévinas considera que esta relación con el “Otro” será una especie de trascendencia del “Yo” a lo infinito.

En esta perspectiva, Lévinas introduce la idea misma de igualdad y pone al “Otro” frente al “Yo”, en una posición de supremacía frente a la cual tiene que sentirse a su servicio. Esta figura es similar a la figura trascendente del “Otro” como un ser superior, no a la manera hegeliana³¹, sino que Lévinas percibirá al “Otro” como un ser supremo en donde siempre hay una especie de equivalencia entre el “Otro” y “Dios”, debido a que este “Otro” es trascendente e infinito, y por lo tanto, para mí será mi maestro, mi señor y el “Yo”, será su servidor debido a que:

El Otro me mide con una mirada incomparable con aquélla por la que lo descubro. La dimensión de altura en la que se coloca al Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, [en] el desnivelamiento de la trascendencia. El Otro es Metafísica. El Otro no es trascendente porque sería libre como yo. Su libertad al contrario es una superioridad que viene de su trascendencia misma (Lévinas, 2002, p.109).

De esta manera, en Lévinas se describe este deseo de lo infinito que se produce en el “Yo” como una necesidad de deseo hacia lo infinito que se gestará en el “Yo” como una necesidad que aspira a la bondad y que toma al “Yo” como su rehén, sacando así al “Yo -Mismo” de su sistema.

En este clima desesperante, que empuja al cinismo de la resignación, surge el Otro, que «no puede ser» y que sin embargo es, en la dimensión noumenal de la Bondad. El Otro, que invoca al yo como «rehén» insustituible lo inviste en su singularidad y en su secreto al mismo tiempo que lo saca del sistema. La responsabilidad en la que nadie puede ocupar mi lugar es la constitución del sujeto fuera del sistema. Fuera de la totalidad y de la historia soy esencialmente [otro] «para otro» (...) (Lévinas, 2002, p.41).

Es así como Lévinas abre el camino para poder tener un encuentro con una experiencia que nos supera a la capacidad racional de la “Totalidad” presente en la idea del “Ser”, y nos abre a la posibilidad de ir al encuentro del “Otro” como alteridad, punto que analizaremos a continuación.

³¹ Hacemos referencia a la figura del siervo y el esclavo.

3.2 Crítica a la Alteridad

Luego de examinar el concepto levinasiano de “Totalidad”, en este subcapítulo vamos a analizar la dimensión levinasiana de “Alteridad”. Una de las primeras cosas que debemos tomar en consideración a la hora de realizar este análisis, es que para Lévinas la “Alteridad” es una experiencia interpeladora que desequilibra y perturba las referencias del “Yo” frente al “Otro”, creando así una necesidad de respuesta ante la presencia de este “Otro” que mediante “(...) el deseo metafísico, tiende hacia lo totalmente “Otro”, *es decir*, hacia lo absolutamente otro” [las cursivas son mías] (Lévinas, 2002, p.57).

De esta manera, la “Alteridad” implica que entre el “Otro” y el “Yo- Mismo”, existe una trascendencia del “Otro” a mi propio “Yo”, siendo así que de cierta manera, este “Otro” está presente en una relación que me une con la exterioridad que me desborda y que lo vincula con lo divino. Hay que tomar en cuenta que por lo divino, Lévinas entiende una dimensión totalmente distinta de la que puede ser entendida en algunas religiones, siendo así que lo divino no es de ninguna manera inmanente a la realidad, sino que será lo “Otro” que trasciende e irrumpe en nuestra vida de manera imprevisible.

Es así que Lévinas comenta que mediante el análisis de la idea de lo infinito, se da la superación de lo subjetivo, es decir del “Yo – Mismo” (lo finito), que escapa de la totalización hacia lo infinito, llegándose a configurar una especie de provocación que nos invita a salir de lo conocido del “Ser” para entrar en lo inesperado, lo “Otro” (Levinas, 2002).

Para Lévinas este encuentro con el “Otro” nunca será un encuentro con alguien igual al “Yo- Mismo”, sino que el encuentro será con la “Alteridad”. De esta manera, debemos tomar en cuenta que en el encuentro con el “Otro”³² de Lévinas, el reconocimiento no será en el sentido final de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, en donde se dará el encuentro entre dos singularidades, sino que para Lévinas el encuentro se dará mediante la superación trascendente del “Otro” que interpela en su profundidad al “Yo”, y que de cierta manera lo transforma.

Es así que para Lévinas el infinito del Cara a Cara es más bien una superación del “Yo”, gracias a la cual se abre a lo infinito. Siendo así que desde la “Alteridad” levinasiana, se reflexiona en relación a la ética como filosofía primera, en donde el “Yo”

³² Varias aproximaciones fenomenológicas describen la subrealidad como la realización del sujeto en su relación con el otro.

se encuentra “(...) *unido al otro (...), siendo así que el Otro continuará haciéndome frente, revelándose en su rostro*” [las cursivas son mías] (Lévinas, 2002, p.104).

De esta manera, el rostro del otro será una provocación que excederá a todo tipo de razón totalizadora que no entiende a esta figura externa en su sistema de razonamiento y que nos hace caer en cuenta de que la idea de exterioridad de Lévinas hace referencia al concepto de trascendencia.

Es a esta relación con la “Alteridad” a la que Lévinas llama el Cara a Cara, que exige del “Yo”, cierta actitud que lo obliga a deshacerse de lo que su “Yo”, puede tener de autosuficiente.

La noción de rostro (...) abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mí (...) y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, (...) a la interioridad del recuerdo, y que, sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe (Lévinas, 2002, p.75).

Podríamos decir que el “Cara a Cara” desorganiza al “Yo- Mismo” en lo que tiene de singularidad autónoma. Siendo así que introduce en este una heteronomía en la vida en donde este “Yo”, tiene una dependencia hacia este “Otro”, de la cual, como dice algunas veces Lévinas, es el rehén, es decir, es un individuo que está bajo el dominio del “Otro”, pero en nuestro caso se pone voluntariamente bajo este dominio.

Es así como el proceso de esta profundización permite al “Otro” devenir en una libertad absoluta frente a la mía, de tal manera que esta exterioridad es precisamente el proceso por el cual se crea su autonomía. El “Yo” es dependiente de este otro, pero este “Otro” al cual me hago disponible, no es dependiente del “Yo”. De esta manera, la verdadera relación con este “Otro”, es que este sea libre y autónomo frente a mí. No le toca ningún deber de gratitud o respeto al “Yo”, y más bien, es mi “Yo” que le debe gratitud por haber sido, de cierta manera, desorganizado en la acogida misma que me abre a este “Otro”.

Este espacio nuevo se abre en la relación “Cara a Cara”, tal como acabamos de describirlo, como una experiencia de una “Alteridad” por así decirlo, casi infinita, que implica una apertura del “Yo” que desborda completamente la idea de una “Totalidad” relevante, y donde lo infinito implica una experiencia de lo ético fundamental, tal como se expresa en este encuentro entre el “Otro” y el “Yo”, que no se deja encerrar ni limitar por cualquier “Totalidad”. Es así como para Lévinas la idea misma de “Totalidad” implica

una suerte de vuelta al sí mismo de la consciencia, pero se entiende de cierta manera, como un bien que ha devenido del “Yo”.

De esta manera, Emmanuel Lévinas será tomado como un referente filosófico importante por Enrique Dussel, ya que Emmanuel Lévinas contribuye de manera significativa en el surgimiento de la Filosofía de la Liberación, debido a que nuestro autor, ve en Emmanuel Lévinas los elementos éticos necesarios de “Totalidad” y “Alteridad” para la construcción de una experiencia originaria. Es en esta experiencia originaria entendida por Dussel como la categoría de “Alteridad” (donde la otra persona es entendida como Otro) que intentará salir de esta figura de “Totalidad” del Ser, para tener una mirada propia desde la subjetividad del individuo, tal como lo veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV: ENRIQUE DUSSEL, REFORMULACIÓN DE LOS CONCEPTOS: “TOTALIDAD” Y “ALTERIDAD”

En este capítulo vamos a presentar los puntos más relevantes del análisis que realiza Enrique Dussel entre los años de 1969 a 1973 para el desarrollo de la primera etapa de su Filosofía de la Liberación. Para ello, tomaremos como referencia la influencia que deja la obra *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas en nuestro joven autor. Esta comparación nos sirve para resaltar esta compleja correspondencia, desde la cual aprovechamos para realizar un análisis de los conceptos levinasianos de “Totalidad” y

“Alteridad”, dimensiones que hemos explorado en el capítulo anterior, pero que ahora analizaremos desde la óptica de Enrique Dussel.

Es importante mencionar que para el desarrollo de este apartado hemos tomado como fuente el 3er capítulo del primer tomo de “*Para una Ética de la Filosofía de la liberación latinoamericana*” que Enrique Dussel escribe en el año de 1973. Este texto es central para comprender el desarrollo de nuestra temática, porque en él, Dussel plasma sus primeras reflexiones luego de haber interiorizado *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas.

De esta manera, este capítulo será desarrollado en dos apartados: en el primero analizaremos la categoría de “Totalidad” según la mirada Dusseliana, y en el segundo desarrollaremos el análisis de la categoría de “Alteridad” desde la perspectiva de nuestro autor. Finalmente, a modo de conclusión realizaremos un breve resumen sobre lo que significa “Totalidad” y “Alteridad” para Enrique Dussel.

4.1 Categoría de Totalidad

Es así que luego de entrar en contacto con el texto de *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas, Enrique Dussel desarrollará la superación de la ontología cerrada del ser, y dará un giro hacia la mirada metafísica de la alteridad.

Según Carlos Beorlegui (Beorlegui, 1997) esta primera mirada dusseliana, tendrá un corte ético pragmático de orientación antropológica e histórica, que con el transcurrir del tiempo madurará en una teoría ético-política, tal como lo podremos apreciar en el siguiente capítulo. El primer cambio al que hacemos alusión puede apreciarse en el texto *Para una Ética de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, texto I*.

Estábamos dictando un curso de Ética ontológica en la línea heideggeriana “(del «último Heidegger»)” en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Mi ética ontológica se transformó en “Para una ética de la liberación Latinoamericana”; el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3 *del texto* [el interlineado es mío] (Dussel E. , 1998, p. 20).

Sin embargo, el pensamiento de Emmanuel Levinas no está tomado por Enrique Dussel en su significación literal, ya que en este momento tiene sus reservas sobre la categoría de totalidad.

La crítica de Enrique Dussel se centra ahora sobre lo ético y se aleja de lo ontológico en el desarrollo de la *Ética de una Filosofía de la liberación Latinoamericana*. Esta obra tiene como base la liberación de los “Otros” oprimidos y excluidos por el sistema occidental, y que según Dussel, tampoco han sido reconocidos en la figura de la “alteridad” levinasiana. Es así que para Enrique Dussel, el “Otro” levinasiano, no toma en cuenta a los individuos fuera del sistema occidental.

Es así que los excluidos y los oprimidos según Enrique Dussel tampoco han sido reconocidos por la figura de la alteridad levinasiana. Esto tiene que ver para Dussel con la crítica que Lévinas hace a la categoría de Totalidad. En efecto, la alusión que Emmanuel Lévinas hace a su lector de dejarse interpelar por el otro, se desarrolla en un espacio más allá de un espacio absoluto. De esta manera, para Dussel la crítica que Lévinas hace de la categoría de totalidad: por un lado, libera su propio pensamiento del carácter cerrado del ser heideggeriano, y, por otro lado, no toma en cuenta un contexto social determinado.

De esta manera, Dussel considera que desde Emmanuel Lévinas se puede explicar la experiencia de marginación y exclusión, pero para su análisis considera que el trasfondo social en el cual se desarrolla la temática del otro será la vivida por Latinoamérica.

Lévinas habla siempre del otro como lo «absolutamente otro». Tiende entonces hacia la “equivocidad”³³. Por otra parte, 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; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes (Dussel, 1974, p. 182).

Es así que para Enrique Dussel la totalidad pertinente para elaborar su filosofía se centra en América Latina y en su contexto de pobreza y opresión.

Al tratar de analizar el concepto de “Totalidad” que Enrique Dussel presenta en el libro *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*, nuestro autor toma distancia frente al rechazo del concepto de totalidad que hace Emmanuel Lévinas. De esta manera, la totalidad tal como la reformula Enrique Dussel nos enfrenta a un apertura en cuyo seno

³³ Entendemos este pensamiento de Enrique Dussel de la manera siguiente: lo equivoco sería un modo de presentar la relación al otro que la presente a la vez como trascendente, casi una experiencia de lo divino e inmanente, pero sin dar a esta inmanencia, una dimensión concreta o contextualizada.

el “ser” es diferencia y no totalidad. Es así que Enrique Dussel toma distancia de la idea de totalidad de Lévinas, y transforma el concepto de totalidad haciéndolo evolucionar hacia la idea de contexto social, en el cual no solamente hay un otro sino muchos otros.

De esta manera, para Enrique Dussel esta idea enriquece el concepto de contexto social o la idea de una interpelación divina del “otro” desde la posibilidad de una sociedad en donde hay un diálogo entre individuos que se consideran como iguales unos a otros. Es en esta perspectiva que en el horizonte de una sociedad nueva posible, Dussel piensa enriquecer la propuesta de Lévinas oponiendo una dialéctica monológica y lo que llama una dialéctica dialógica³⁴.

Se puede interpretar que esta dialéctica está centrada sobre el yo, a pesar de las apariencias monológicas. En cambio, en la reflexión que Dussel nos propone sobre una sociedad liberada, la relación entre los individuos no estaría entre un yo y otro que lo interpela, sino entre individuos que se encuentran iguales unos con otros, y prodigan así entrar en un diálogo que Dussel califica como analéctico, es decir, un diálogo en el cual cada individuo permanece autónomo y, sin embargo, se realiza así mismo en este diálogo con otros igualmente autónomos e igualmente dialogantes.

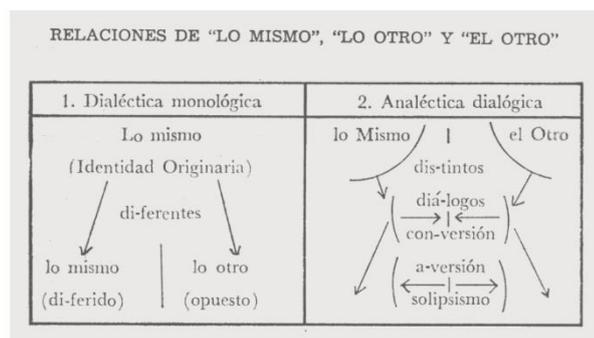
En Lévinas, Dussel interpreta la relación al otro como siendo de cierta manera centrada sobre un yo interpelado por el otro, pero que recibe su identidad en la respuesta misma que le da a este otro. Es así que se puede interpretar esta relación como una dialéctica en la cual el yo se hace verdaderamente yo en su respuesta al otro, y en este sentido se puede interpretar esta dialéctica.

De esta manera, Dussel interpreta que la figura del “Otro” como “Alteridad” para Lévinas, se encuentra dentro del mismo esquema de razonamiento del “Ser” y que al final, será objetivado por este. Por ello, Dussel considera que la novedad respecto al encuentro del “Otro” se presentará como una individualidad irreductible ya que el “Otro” se mantendrá en una exterioridad irreductible externa a la “Totalidad” (...) (Dussel E. , 1973).

A estas figuras Enrique Dussel las llamará Dialéctica monológica y Analéctica dialógica, y las podemos entender con mayor detalle en el esquema 01 elaborado por Enrique Dussel en *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo I*.

³⁴ Dussel evoca la dialéctica monológica del yo y del otro, como un concepto que se desarrolla desde una idea de dualidad que se encuentra dentro del Yo y el Otro. “Lo otro queda dentro de lo mismo originario”(Dussel, 1973.p. 103).

Esquema 01



Fuente: elaborado por Enrique Dussel (Dussel E. , 1973, pág. 103)

En este sentido, Enrique Dussel enriquece la obra del contexto social no como una interpretación divina del otro o una posibilidad del otro, sino que en este diálogo de manera individual, considerará iguales a unos y a otros. Es en esta perspectiva que, en el horizonte de una sociedad nueva, Dussel piensa enriquecerla desde la propuesta de Lévinas, oponiendo a la dialéctica monológica y a la dialéctica dialógica

Y en este sentido, a pesar de las apariencias, en la dialéctica monológica Dussel nos propone una sociedad liberada. La relación entre los individuos no estaría entre un yo y un otro que lo interpela, sino entre individuos que se encuentran entre iguales unos con otros y podrían así, entrar en un diálogo que Dussel califica como analéctico, es decir, un diálogo en el cual, cada individuo permanece autónomo y, sin embargo, se realiza así mismo, entre un diálogo con otros igualmente autónomos e igualmente dialogantes.

En Emmanuel Lévinas, Dussel interpretará la relación con el otro centrada en un yo, interpelado por el otro, pero que recibe su identidad en la respuesta misma que da a este otro. De cierta manera, se puede interpretar esta relación como una dialéctica en la cual el yo se hace verdaderamente yo en su respuesta al otro.

Es a partir de esta idea, que surge la primera y la segunda crítica que Enrique Dussel realizará a la teoría levinasiana. En primer lugar, nuestro autor madurará la idea del concepto de "Otro" desde la perspectiva de la "Alteridad" exterioridad, que, según Dussel, no está presente en un mundo conocido por Emmanuel Lévinas, pero que sí existe y se encuentra en las márgenes que Enrique Dussel presenta en esta Analéctica dialógica, en donde el "Otro" será otro completamente distinto y no perteneciente a un mismo entorno.

Es ahí que se dará este encuentro entre estas dos individualidades que por el solo hecho de encontrarse, hacen que este "Yo" sea consciente de la existencia del "Otro", pero este "Otro" no buscará ser parte de este "Yo", sino que este "Otro" será irreductible

y por esto, este “Yo” no podrá objetivarlo y tendrá que respetarlo en su subjetividad. De esta manera, este “Yo” tendrá que esperar que este “Otro” se comunique con él desde su individualidad.

Lo Mismo" como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los diferentes, no es igual a "lo Mismo" como distinto a "el Otro" sin Totalidad que los englobe originariamente. "Lo Mismo" y "el Otro" distintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiar- se, transducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum o cir- cum-versio*). Por ello, la distinción podrá ser vivida diversamente: como *a-versión* o conversión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia (Dussel , 1973, p.102).

De esta manera, Enrique Dussel reconocerá que una segunda diferencia que tendrá respecto a la idea de “Totalidad” de Emmanuel Lévinas, es que el concepto de “Yo” y el “Otro” se desarrollan en Lévinas en un contexto cerrado, atemporal y falto de contextualización, pero Enrique Dussel nos dirá que, para él, es primordial contextualizar al “Otro” en la referencia en la que el ser humano se desenvuelve.

El habérselas con algo "ante los ojos" como a ser pensado es un modo de ser actualmente en el mundo (el *ego cogito*), pero dicho modo por ser un modo fundado de ser en el mundo es un modo de la praxis, que es un momento fundamental del *éx-stasis* que hemos llamado hombre, *existencia*, ser en el mundo (Dussel, 1973, p.93).

De esta manera, Carlos Beorlegui (Beorlegui, 1997) plantea que para Dussel el entendimiento de la “Totalidad” será visto desde una perspectiva distinta, y por eso en esta lectura de la Analógica dialéctica, nuestro autor considera que es posible hacer una diferencia “ontológica entre “Ser” y “ente” (Beorlegui, 1997, p. 354) de forma que la “Totalidad” para Dussel no será entendida como una negatividad, sino que puede ser vista como una figura que tenga apertura al diálogo y que respete a este “Otro” siendo solidario con él y, entendiéndolo desde su independencia.

Lo Mismo" y "el Otro" *dis-tintos* pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiar- se, *trans-ducirse* o convencer hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (...) (Dussel, 1973, p. 102).

Es así como la mayor diferencia entre Dussel y Lévinas será que la Totalidad es vista desde un plano de superación del concepto negativo levinasiano a un concepto más positivo que pueda involucrar un desarrollo, no solo en la mirada metafísica, sino que también pueda ser apreciada donde el “Yo” y el “Otro” se encuentran desarrollados desde

un mundo que podría ser utópico, pero que permitirá el desarrollo de estas dos individualidades en un mundo mejor.

Es importante resaltar que esta etapa de la interpretación de Enrique Dussel, respecto a Emmanuel Lévinas, nos ayudará a reflexionar sobre las etapas posteriores sobre las dimensiones complejas que constituyen la trama de una sociedad que describiremos en el siguiente capítulo, y que nos ayudará a analizar la idea de “Totalidad” de manera explícita, tratándola desde la concepción de un mundo moderno y, más explícitamente, en su forma capitalista.

4.2 Categoría de Alteridad

En este apartado vamos a analizar la categoría de “Alteridad” desde la mirada Dusseliana. Es así como podemos decir que aquí se da la primera diferencia en el concepto de “Alteridad” entre Enrique Dussel y Emmanuel Lévinas. Mientras que para Emmanuel Lévinas el “Otro” como “Alteridad” aparece desde una mirada óptico-metafísica atemporal, para Enrique Dussel la reflexión sobre la “alteridad” se inscribe en una contextualización inserta en un mundo histórico.

Desde la óptica de Enrique Dussel el excluido está al interior del concepto de mundo, porque para él este “Otro” no es reconocido por este “Yo” levinasiano ya que esta “Alteridad” no está presente en una idea de apertura hacia el “Otro” universal, sino que se centra en una conceptualización occidental. Es así que Dussel interpreta a esta “alteridad” desde una mirada de “Otro” completamente “Otro”, es decir, fuera de esta interpretación occidental, que ahora tendrá un horizonte mayor que albergue al “otro” marginado (“latinoamericano, asiático, africano, etc.).

(...) la Alteridad, la apertura o exposición al Otro como otro, más- allá del horizonte ontológico y óptico, apertura ante el misterio de la libertad de Otro (ajena), espera en el sosiego (no ya como "voluntad de dominio" sino como "voluntad de servicio") a que "el Otro" se exprese, desde su ámbito incomprensible (...) (Dussel, 1973, p.122).

Es en esta perspectiva que se dará la segunda diferencia entre la reflexión que Enrique Dussel y Emmanuel Lévinas tienen respecto al concepto de “Alteridad”. Es así como podemos interpretar que el concepto de “Alteridad” para Lévinas es el excluido dentro de una relación dual, inscrita en una mirada ética atemporal, pero para Enrique Dussel esta “Alteridad” está inscrita en un proyecto donde el “Otro”, no será entendido

desde una singularidad, sino que será visto desde una mirada de un “Otro colectivo”, donde el futuro de este “Otro colectivo” posibilita la coexistencia y la realización de este “Otro colectivo” siendo así que, el objetivo de Dussel en *Ética para una filosofía de la Liberación Latinoamericana*, se basará en la búsqueda de la relación de las personas que salen de su individualidad y, se ponen a disposición de los “Otros” para construir una comunidad humana.

El bien común lo nombraremos después "interés común", para distinguirlo del "bien común en la metafísica de la Alteridad (...) Lo "común, en la comprensión griega del ser, es lo que participa de lo que unifica a la Totalidad: "en cuanto alcances lo común poseerás el logos de cada uno de los que [es] en su comunidad (Dussel, 1973, p.105).

La tercera experiencia en la que hay diferencia entre Enrique Dussel y Emmanuel Lévinas es la experiencia de encontrarse con un grupo humano que entra en disonancia con la experiencia cotidiana de mundo. Aquí la alteridad de este grupo humano se destaca por la profunda diferencia de la vivencia que se tiene del mismo mundo. Esta vivencia será para Enrique Dussel la experiencia de la exclusión, marginación y relegación.

Es ahí desde donde Dussel inserta la irrupción de la “Alteridad” que interpreta en *Ética para una Filosofía de la Liberación*. De esta manera, Enrique Dussel nos propone una interpretación profunda de este grupo, que hemos visto surgir de las márgenes de nuestro mundo habitual. Para Dussel, los otros pueden vivir la experiencia de lo más profundo de su libertad a partir de otra capacidad de “producir”, es decir, desde otra manera de vivir.

La historia de toda humanidad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases". A esta dialéctica se agrega la del hombre y la naturaleza, que se concreta por el trabajo que el hombre como praxis efectúa sobre la naturaleza (...) (Dussel, 1973, p. 116).

Es en este tipo de reflexión dusseliana que se fundamenta la profunda inspiración de lo que puede sustentarse como una *Ética de la Liberación*, y desde la cual, Dussel nos propone una perspectiva en la que los excluidos del mundo, tal como funcionan, no tienen necesariamente vocación a incluirse en este mundo, sino que se encuentran investidos en una posibilidad de autonomía, elaborada desde otro modo de vida, a partir de lo más profundo de su humanidad.

Es así como Enrique Dussel nos presenta una nueva mirada del “Otro”, desde la experiencia de “Alteridad”. Esta experiencia es el punto importante que hemos

desarrollado en el transcurso de este apartado, y por el cual, seguimos en el propósito de restituir el modo según el cual, Enrique Dussel retoma la inspiración de Emmanuel Lévinas, pero dando a esta inspiración, una nueva inflexión que le permita a Dussel elaborar su propio pensamiento dirigido hacia una Ética de la Liberación.

De esta manera, hemos intentado dar cuenta de la relación entre los dos pensadores sobre el tema de la “Totalidad” y “Alteridad”. Siendo así que para Enrique Dussel la palabra “Totalidad” remite a un mundo en el cual hay una diferencia entre la “Totalidad” levinasiana; que es entendida como una “Totalidad” cerrada, y que en Dussel podrá ser entendida como una “Totalidad” que tiene una apertura a los otros sin intentar objetivarlos, y que desde una mirada utópica, respeta la subjetividad del “Otro” pudiendo hacer convivir a estos dos elementos en perfecta armonía.

Respecto al concepto de “Alteridad” podemos ver que la diferencia entre la “Alteridad” levinasiana y la dusseliana, se da debido a que la alteridad levinasiana es una alteridad que, a través de la trascendencia del infinito, puede ser vista desde una figura que necesita ser auxiliada, y que a través del “Cara a Cara”, la “Totalidad” tendrá que dar una respuesta ética debido a su compromiso ético con este “Otro”, vista desde la figura del “huérfano, la viuda o el extranjero”. En cambio, Dussel, presenta una “Alteridad” que no es entendida como una singularidad, sino que será vista desde una comunidad, en donde los seres humanos estarán insertos en instituciones históricas que perciben a la “Alteridad” desde una relación entre dos singularidades que no intentan objetivarse.

De esta manera, Enrique Dussel se servirá de los conceptos filosóficos de “Totalidad” y “Alteridad” de Emmanuel Lévinas, interpretados por él, para entender la experiencia de dominación económica vivida en Latinoamérica, y que desarrollaremos en el siguiente capítulo.



CAPÍTULO V: EL MARX DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

En este capítulo vamos a hacer un análisis de la influencia que Karl Marx representa en el pensamiento de Enrique Dussel. Para ello, vamos a realizar un pequeño análisis sobre el libro *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* (Dussel, 1985). Este texto nos será de ayuda porque a partir de él, vamos a realizar una reflexión sobre la interpretación de las categorías de “Totalidad” y “Alteridad” desarrolladas por Enrique Dussel en el capítulo anterior.

Nosotros intentaremos hacer una comparación sobre el capitalismo de Marx, leído desde las categorías de “Totalidad” y “Alteridad” de inspiración levinasiana. De esta manera, vamos a reflexionar sobre la reelaboración que Enrique Dussel hace de su lectura de *Los Grundrisse*. Para ello, debemos aclarar que nuestra reflexión se basa esencialmente en el análisis del capítulo 17- *Los Grundrisse y la filosofía de la Liberación*, y estudiaremos específicamente el capítulo 17.1 *Contradicción “Capital - Trabajo” de la “Exterioridad” al “Cara a Cara”*.

De esta manera, este capítulo será desarrollado en dos apartados: en el primero se presentan las razones por las que Enrique Dussel se da cuenta sobre la necesidad de pasar de la inspiración levinasiana a la inspiración marxista. En el segundo apartado haremos un análisis de la interpretación de los Grundrisse que realiza Enrique Dussel y, esto nos servirá para entender las bases de lo que es la filosofía social de nuestro autor.

5.1 Tránsito a la interpretación de Los Grundrisse

Tal como hemos visto Emmanuel Lévinas es un referente filosófico importante en Enrique Dussel para el surgimiento de su Filosofía de la Liberación, debido a que nuestro autor ve en Emmanuel Lévinas el elemento necesario para la construcción de una experiencia originaria. Para Dussel la experiencia originaria, será entendida como la categoría de “Alteridad” (donde la otra persona es entendida como un “Otro” – y donde este Otro será entendido desde el contexto latinoamericano como: el pobre, marginado o excluido. (Beorlegui, 1997).

Es a partir de la situación sociopolítica de los años 80 en Latinoamérica y, sobre todo en Argentina y en México, que Enrique Dussel se va a dar cuenta que los conceptos de la filosofía levinasiana, deben evolucionar para entender la experiencia de dominación y explotación vivida en Latinoamérica, debido a que en este sentido es que se da la nueva etapa filosófica dusseliana, basada en una crítica a la economía-política.

De esta manera, Dussel incorpora en su teoría tal como lo hemos mencionado en el capítulo anterior, el concepto de mundo, porque para él, los seres humanos se desenvuelven en un “contexto histórico” que se encuentra inscrito en un mundo en constante devenir, siendo así que Dussel hará un salto de la teoría ética-levinasiana a la teoría política- económica de Karl Marx:

La historia de toda humanidad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases". (...) A esta dialéctica se agrega la del hombre y la naturaleza, que se concreta por el trabajo que el hombre como praxis efectúa sobre la naturaleza: la cultura. Cuando el hombre recupera su ser alienado en la obra del trabajo, que va a parar a manos ajenas en el sistema capitalista, dicho hombre se realiza como "ser genérico" (*Gattungswesen*), como humanidad sin contradicciones, desapareciendo la "conciencia desdichada" y produciéndose la plena resurrección en la que consiste la humanización de la naturaleza o la naturalización del hombre: situación límite irreversible de la conciencia, identidad y efectividad humano-natural: Totalidad cultural, como Resultado. Si se tiene en cuenta lo dicho podrá comprenderse que la categoría de

Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, [entendido como] (...) Totalidad (...) (Dussel, 1973, p. 116).

Hay que entender que en Los Grundrisse de Marx el capital no es de ninguna manera una crítica al capitalismo, sino que más bien, es una crítica a la propiedad privada incluida en el capitalismo de Marx, en la que hay una necesidad de retener su capacidad de desarrollar las fuerzas productivas, que son el camino imprescindible para construir una sociedad socialista, pero regida por nuevas condiciones de producción que son: la propiedad social de los medios de producción y la planificación.

Es en este sentido que nuestro autor Enrique Dussel estudia Los Grundrisse, borrador del Capital, y expresa la misma dinámica en función de la construcción del socialismo, pero no toma en cuenta las consideraciones dinámicas que Karl Marx imagina para el capitalismo y su paso al socialismo. Por ello, Enrique Dussel en el texto *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, busca hacer una reflexión sobre el tema de la producción, pero toma como referencia la salida del sistema que solo toma en cuenta a un individuo cuando le es útil, pero luego lo excluye, tal como lo veremos en el siguiente apartado.

5.2 Un comentario a los Grundrisse: Enrique Dussel

A partir de la reflexión realizada en el capítulo anterior, tomaremos un segmento del análisis que Enrique Dussel ha interpretado en relación con las ideas levinasianas de “Totalidad” y “Alteridad” para poder hacer su propia reflexión sobre el capítulo 17- *Los Grundrisse y la filosofía de la Liberación*.

Uno de los primeros puntos que vamos a analizar es la categoría de “Totalidad” que será utilizada por Enrique Dussel para referirse al capital. Hay que tener en cuenta que para Dussel el capital será entendido como una “Totalidad” en el sentido que se presenta como un sistema que abarca la “Totalidad” del mundo. Es así que, desde esta perspectiva se presentan distintos niveles de integración al funcionamiento de la “Totalidad”, pero eso no nos impide considerarlo como un solo sistema en el cual, todos los elementos se complementan entre sí.

El capital como totalidad es también un concepto o una categoría con múltiples determinaciones. El capital es, como fundamento, la esencia del capitalismo, es decir, la esencia última donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo (Dussel, 1985, p. 345).

Aquí podemos observar que la mirada que Enrique Dussel da sobre el capitalismo es más una mirada antropológica, desde donde el capitalismo puede tener una dinámica que será una condición previa de un socialismo nuevo que ve en la exclusión y la producción del “Otro”, una reflexión que se concentra en una especie de “Alteridad”.

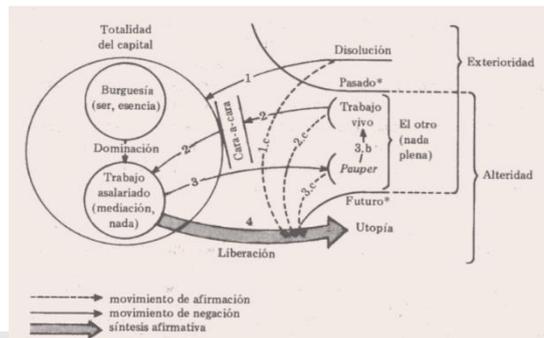
Pero que no puede recuperarse en ningún aparato productivo capitalista, siendo ahí donde Dussel ve la posibilidad del futuro del “Otro”, y que en la obra de Marx es visto como el “obrero” que está fuera del sistema, pero que a partir de la mirada dusseliana se descubrirá que este obrero excluido del sistema es capaz de generar un propio sistema de desarrollo en donde este individuo, no necesitará ser parte de esta “Totalidad” que lo excluye.

Es ahí que Enrique Dussel utilizará la categoría de “Alteridad” (Otro) explotado que describe la relación que el trabajador tiene con lo que hemos descrito en el capítulo anterior como “Totalidad”, y que será entendido en este capítulo como el capital.

Dussel piensa que el trabajador en una perspectiva ligeramente diferente de aquella de Marx, que no considera al trabajador como parte íntegra del sistema del capital, y que se encuentra situado en el exterior del sistema en funcionamiento, considera que el trabajador puede ser utilizado por el capital cuando este es necesario para el funcionamiento de este sistema, pero que será excluido de este cuando no sea necesario.

Este movimiento puede ser entendido a mayor detalle en el esquema 02 elaborado por Enrique Dussel, que nos explica de una manera sencilla, cómo es que el “Otro”-“Alteridad” puede salir de este sistema de dominación a través de esta toma de consciencia, que desde la mirada utópica de la Filosofía de la Liberación, crea en este movimiento de liberación, una posibilidad donde la “Alteridad” podrá salir de este sistema de dominación, y que desde la propia subjetividad de la comunidad, podrá ser reconocida por este sistema capitalista, desde su propio sistema de desarrollo que no necesita ser incluido en la totalidad, pero que sí exige de él respeto y justicia.

Esquema 2



Fuente: elaborado por Enrique Dussel (Dussel, 1988, p. 349)

Es en esta idea que Enrique Dussel considera que la situación del obrero (exterioridad) en relación con el capital (Totalidad), puede desarrollarse desde una “Alteridad” (Otro) que no está necesariamente implicada en el sistema capitalista, y que crea un sistema alternativo que no tiene en el centro a la teoría capitalista, sino que es un sistema basado en la propiedad comunitaria que, a través de un movimiento utópico, producirá en un futuro, la liberación del trabajo vivo.

La “propiedad comunitaria” permitía una convivencia humana donde la socialidad no se fundaba en la ley del valor, del poner las mercancías a la venta en el “mundo” de la circulación, sino en vínculos humanos históricos en el nivel de la misma producción. Vida comunitaria más humana que la del capitalismo, pero menos desarrollada – donde la individualidad inmadura no permitía la plenitud de la libertad del “cara a cara”. (Dussel, 1985, p. 339)

Considerando las características que acabamos de evocar se ve que esta “Totalidad” que Dussel llama ahora capitalismo como sistema mundial, a pesar de ser universal, no integra los distintos continentes a su propio funcionamiento. El capitalismo central implica como lo hemos visto en el capítulo 17- *Los Grundrisse y la filosofía de la Liberación*, que la periferia contribuye a su funcionamiento, pero está “explotada” de la misma manera que el obrero o trabajador que está siendo “explotado” en la empresa capitalista.

Es en este sentido que esa “Totalidad” que es llamada capitalismo no puede contribuir en la construcción de una comunidad económica a escala humana, ya que no ofrece un futuro sistema a la humanidad.

Examinando de manera más detallada el estatuto de la exterioridad del trabajador, podemos observar que su sometimiento material al sistema capitalista no impide que este conserve por sí mismo una capacidad autónoma de emancipación. En

efecto, lo que el capitalismo moviliza en el trabajador es su capacidad física de trabajo, pero no puede apropiarse integralmente de su capacidad de libertad y de búsqueda de un futuro diferente.

En este sentido, es posible imaginarse un espacio contrario en el cual el trabajador pueda ser liberado de su sumisión al capital, y dar pie a una organización social, en la cual los trabajadores puedan operar bien entre sí, de forma comunitaria, en el seno en el cual, sus relaciones puedan revestirse en la modalidad del “Cara a Cara” de la cual habla Emmanuel Lévinas en otro contexto, pero que Dussel tal como lo hemos visto en el capítulo anterior, nos presenta una versión más justa de este encuentro entre la “Totalidad” y la “Alteridad”.

De esta manera, Enrique Dussel aborda en *Los Grundrisse*, desde una perspectiva original, las categorías de Emmanuel Lévinas, para hacer una lectura de Marx que le permita esbozar lo que él llamará una Ética de la Liberación, en donde “lo económico no se reduce a lo puramente económico, sino que se halla integrado en el ámbito social” (Beorlegui, 1997, p. 261).

Es en esta perspectiva que la capacidad de vivir de otra manera, en otro espacio de convivencia, en otra manera de producir, en otra manera de relacionarse con los demás y con la naturaleza, que Enrique Dussel ve que hay una manera de concebir su interpretación en los Grundrisse, y que tiene que ver con el contexto de América Latina en donde el capitalismo del siglo XIX, tal como lo concibe Marx, tiene varios rasgos similares en América latina, pero no tiene la dinámica que Marx prevé en el escenario de las fuerzas productivas y la gran industria.

Es así como en la línea de varias críticas al capitalismo de su tiempo, Dussel nos presenta una segunda “Alteridad” (exterioridad) formada por lo que en la literatura se llamaba la periferia del capitalismo, es decir, el conjunto de los países explotados por el capitalismo central por su propio funcionamiento, especialmente en el abastecimiento de materias primas necesarias al capitalismo central. Es así como esta alteridad- exterioridad, estará ubicada geográficamente en América Latina, Asia y África.

“El trabajo vivo, el trabajador mismo como otro que el capital, que el capitalismo; la clase trabajadora como otra que la clase capitalista; la nación periférica (África, Asia, América Latina) como otra que la nación capitalista (Inglaterra, Francia). La “exterioridad” es alteridad: ser – otro en tanto distinto a la totalidad establecida, dominadora, existe desde sí y por sí: el capital”. (Dussel, 1985, p. 339)

Una hipótesis complementaria para explicar el contexto dentro del cual reflexiona Dussel sobre lo que es el funcionamiento del capitalismo en América Latina, es la inmensa riqueza de materias primas que caracteriza a esta región, y que da a la propiedad privada una posibilidad de rentas realmente significativas que no invita a desarrollar a estas materias primas en nuevos productos, visto que la explotación de estas materias por sí mismas, son un recurso enorme para la clase que puede disfrutar de ellos y gozar de la propiedad privada de estos.

Es en este sentido que se puede explicar también por este lado, el contexto del capitalismo en América Latina y su desarrollo relativamente moderno, pero no tan significativo, como en los países desarrollados por la diferencia que hay entre el beneficio que se puede sacar de la producción de las materias primas, y el beneficio que se puede sacar de una industria con una tecnología menos desarrollada que en otros países del mundo.

Otro aspecto también podría ser la debilidad de los costos de la fuerza de trabajo que son utilizados por los capitalistas en pequeñas empresas o medianas empresas que no necesitan una tecnología compleja, y que explican un modo de ser en el capitalismo específico que aprovecha los costos relativamente bajos de la mano de obra de los países latinoamericanos, pero que también no invita mucho al desarrollo de un capitalismo tecnológicamente más productivo.

A modo de conclusión, podemos decir que Enrique Dussel se inspira en una lectura muy distinta de aquella realizada por Marx, y que ve en el capitalismo de América Latina una posibilidad que transforma las relaciones de propiedad privada, en relaciones de apropiación social, que posibilitan la opción de vivir juntos y de otra manera desde una ética más comunitaria, construyendo una nueva relación social, totalmente distinta de aquella que está prevista en el capitalismo, tal como lo describe Marx en el siglo XIX.



CONCLUSIONES

Lo primero que hay que mencionar es que la preocupación que hemos tenido en este trabajo se centra en encontrar una reflexión filosófica, anclada en la realidad específica del continente Latinoamericano.

Tal y como se desarrolla en esta tesis, podemos ver que este continente tiene su propio contexto y trata de elaborar una reflexión sobre su propia historia y futuro. Este papel, es el que cualquier filosofía debe de tener en el contexto en el cual se desarrolla.

Hegel menciona que la filosofía es la lectura de su tiempo. Es así que si miramos el contexto que inspira a Emmanuel Lévinas y a Karl Marx podemos ver que el desarrollo de sus reflexiones filosóficas se encuentran basadas en contextos determinados que les sirven para el desarrollo de sus teorías.

Cuando se ve a Emmanuel Lévinas lo que está detrás de él, es evidentemente los campos de exterminación y, si se analiza el contexto que está detrás de la teoría marxista, se puede ver que hay un contexto que preocupa a Karl Marx y lo hace reflexionar en relación con la realidad social.

Ambos filósofos encuentran en sus tiempos un contexto propicio para el desarrollo de su reflexión filosófica, tal como podemos ver que hace Enrique Dussel en relación con la problemática Latinoamericana. De esta manera, nuestra preocupación se centra en procurar encontrar un horizonte para América Latina.

Es así que en los capítulos de esta investigación, hemos identificado los componentes iniciales para el desarrollo de una filosofía social latinoamericana, tal como nos lo propone Enrique Dussel.

Por ello, nos ha parecido interesante estudiar cómo los componentes provenientes de estos dos autores, Emmanuel Lévinas y Karl Marx, han podido ser leídos en el contexto señalado y han logrado ser conectados por nuestro autor para darles una lectura propia.

De esta manera, presentamos las siguientes conclusiones que a modo de recapitulación, exponen lo desarrollado en este trabajo.

Primera conclusión: Sabemos que en América Latina varios profesionales de la filosofía piensan que una tentativa de reflexionar a partir del contexto propio de este continente no presenta un gran interés. Sin embargo, pensamos que una reflexión filosófica anclada en los problemas propios del continente merece ser meditada, y por eso es la opción de nuestra tesis.

En este sentido, en vez de pensar que no hay posibilidad de una filosofía propia en América Latina como lo pensó Augusto Salazar Bondy. Nos parece más pertinente basarnos en la mirada de Leopoldo Zea que subraya la posibilidad del desarrollo de una filosofía en Latinoamérica.

Segunda conclusión: A nuestro parecer además de buscar una filosofía anclada en la problemática de América Latina. Enrique Dussel también dialoga con la filosofía de Europa. Por ejemplo, dialoga con Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y con Karl Otto Apel; quizás no por ser reconocido por ellos, sino por hacerles observar que la filosofía, tal como se desarrolla en Europa, ignora varias veces otros contextos y otros continentes que pueden ser de aporte para ella misma.

Enrique Dussel piensa que este intercambio puede ayudar a la filosofía de Europa, a relativizar sus propios aportes.

Tercera conclusión: Enrique Dussel rescata del pensamiento de Emmanuel Lévinas los conceptos de “Totalidad” y “Alteridad”, que le permiten la elaboración de una Filosofía de la Liberación. Le parece muy importante la prioridad que Emmanuel Lévinas confiere a la relación con el “Otro”, y que constituye las bases de lo que Emmanue Lévinas llama una filosofía primera.

En este sentido, considera que el aporte de Emmanue Lévinas es fundamental para matizar un enfoque demasiado sociológico. Un enfoque exclusivamente sociológico, le quita a esta exigencia de relación con el “Otro” su carácter de prioridad absoluta.

Cuarta conclusión: por otro lado, Enrique Dussel reinterpreta la noción de Totalidad, justamente criticada por Emmanuel Lévinas. Sin embargo, toma distancia de Emmanuel Lévinas dándole a la idea de “Totalidad” una nueva significación. Para Enrique Dussel la cuestión del otro se tiene que ubicar en este trasfondo social que es aquello del pueblo, excluido y marginado en América Latina.

Quinta conclusión: el pensamiento de Marx implica el desarrollo de las fuerzas productivas que solo para él ha podido promover el capitalismo como condición de un socialismo mundial que sea sostenible.

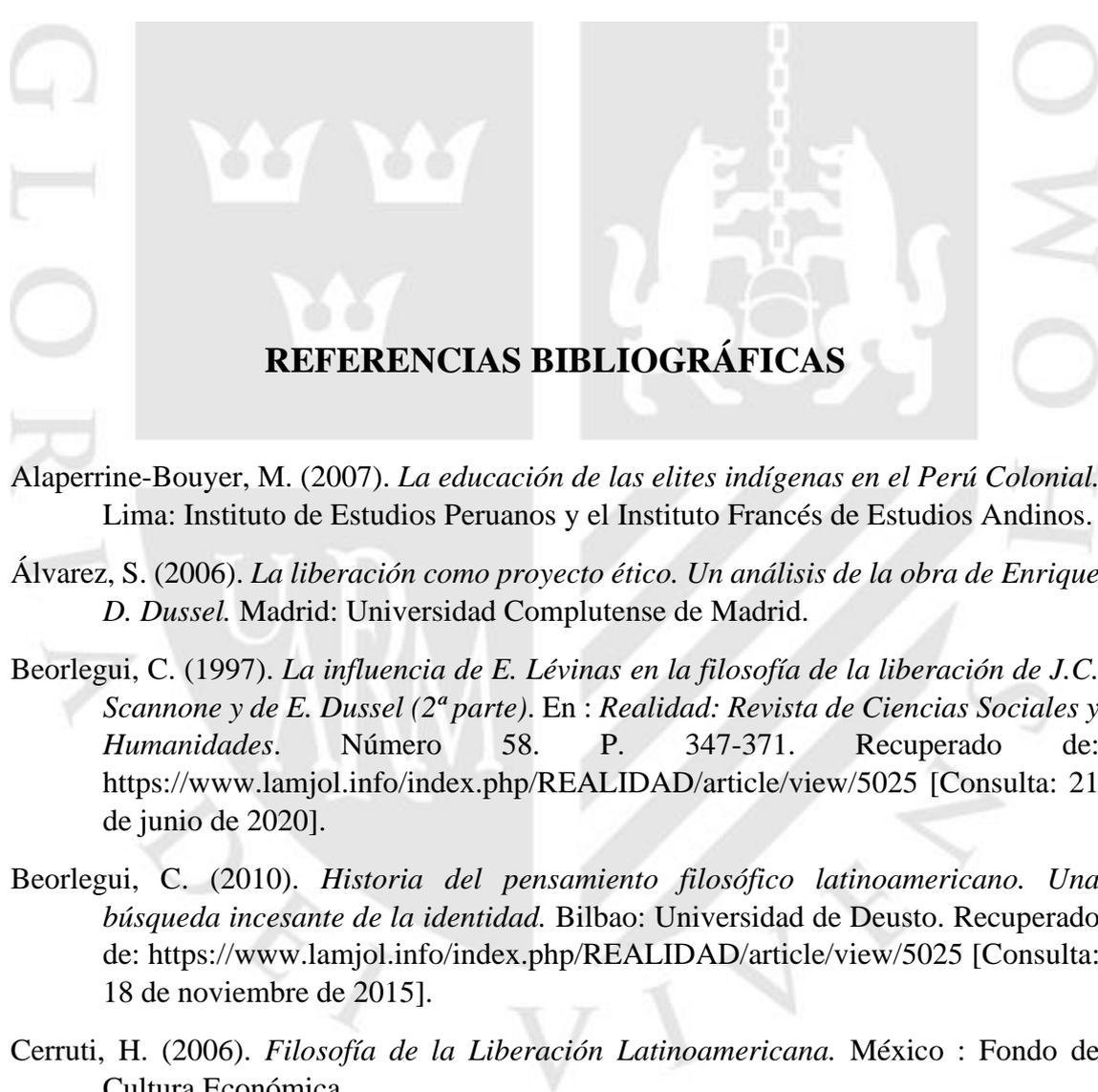
Al revés, Enrique Dussel considera que la exclusión del hombre en el capitalismo implica una oportunidad para pensar otra manera de vivir juntos. Es así como el hombre liberado del capitalismo puede revelar la capacidad creativa que tenía confiscada por este sistema, y le permitirá contemplar la posibilidad de: producir, juntarse con los demás y de dividir lo que en otro libro llamará una “ética comunitaria”.

Como reflexión final, después de estas conclusiones podríamos añadir lo siguiente:

Hoy día podríamos pensar que esta perspectiva de Enrique Dussel, aparentemente utópica, nos permite imaginar con anticipación alternativas de desarrollo local para el siglo XXI.

El pensamiento económico actual va a tener que ponerse en cuestión para enfrentar el problema de la sobrevivencia humana en el planeta, tal como lo menciona el texto *Laudato Sí* del Papa Francisco.

En este sentido, Dussel nos propone algunas pistas para pensar nuevamente nuestros modos de producir y vivir juntos y, aquí para nosotros, su utopía se convierte en una inspiración que nos permite pensar estos nuevos tiempos y nos está invitando a pensar que otro mundo es posible.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alaperrine-Bouyer, M. (2007). *La educación de las elites indígenas en el Perú Colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Álvarez, S. (2006). *La liberación como proyecto ético. Un análisis de la obra de Enrique D. Dussel*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Beorlegui, C. (1997). *La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (2ª parte)*. En : *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Número 58. P. 347-371. Recuperado de: <https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/5025> [Consulta: 21 de junio de 2020].
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto. Recuperado de: <https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/5025> [Consulta: 18 de noviembre de 2015].
- Cerruti, H. (2006). *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Dussel y Guillot. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México DF: Siglo XXI.

- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido – un comentario a los manuscritos de los manuscritos de 61 -63*. Iztapalapa: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx* (1863 -1882). México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *Hermenéutica y liberación*. En E. Dussel, Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación : con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Guadalajara: Universidad de Guadalajara .
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- Dussel, E. (1998). *Enrique Dussel . Un proyecto ético y político para América Latina*. En: *Anthropos. Huellas del conocimiento*. Número 180. P.13 - 36. Recuperado de: https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros_Sobre_ED/1998.Revista_Antropos-Enrique_Dussel.pdf [Consulta: 21 de junio de 2020].
- Dussel, E. (2015). *Cáminate no hay camino... un autorretrato documental* [Película]. Recuperado de: <https://www.enriquedussel.com/Biografia.html>[Consulta: 02 de diciembre de 2019].
- Dussel, E.(1998). *La ética de la liberación ante la ética del discurso*. En: La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120507095812/9cap7.pdf>. [Consulta: 18 de agosto de 2019].
- Enrique, D. (1974). *Metodo para una Filosofía de la Liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Escobar, A. (2014). *La invención del Desarrollo*. Bogotá: Universidad del Cauca.
- Estenssoro, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*. Lima: PUCP.
- Fernández, O. (2015). *Lévinas y la alteridad: Cinco Planos*. En: *Brocar*. Número 39. P. 423-443. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5257681>. [Consulta: 15 de noviembre de 2019].
- Heidegger, M. (1988). *Ser y Tiempo*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Jairo, M. (2019). *La Totalidad dominante desde Dussel como generadora de Encuentros*. En: *Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*. Número 9. P. 27-40. Recuperado de: <https://encuentros.unermb.web.ve/index.php/encuentros/article/view/45>. [Consulta: 02 de noviembre de 2019].
- Ledesma y Ortiz. (2019). *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

- Lévinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Marx, K. (2007). *Los Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Miroquesada, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Monse, R. (1982). *El espejo de Prospero*. Madrid: Siglo XXI.
- Navarro, O. (2007). *El "rostro" del otro : Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas*. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* , P.177 -194.
- Paz, O. (1977). *El Laberinto de la Soledad* . México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, E., & Sunkel, O. y Otros. (2012). *Raúl Prebisch (1901-1986) Un recorrido por las etapas de su pensamiento sobre el desarrollo económico*. CEPAL.
- Romero, D. (2012). *Una mirada a "Totalidad e infinito" de Emmanuel Levinas*. En : *Teoría y Praxis*. Número 21. P. 57 - 70. Recuperado de: <https://www.lamjol.info/index.php/TyP/article/view/3145>. [Consulta: 02 de noviembre de 2019].
- Salazar Bondy, A. (1996). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F.: Siglo XXI.
- Sobrevilla, D. (2007). *Una historia de la Filosofía Latinoamericana*. En : *Revista de Filosofía*. Volumen 63. P. 87-97. Recuperado de: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602007000100006 [Consulta:07 de agosto de 2019].
- Vattimo, G. (2009). *Introducción a Heidegger*. Madrid: Gedisa.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zorraquín, M. (2006). *Emmanuel Levinas . Un pensamiento ofrecido al Otro: Exploración de las nociones de pasividad y responsabilidad en la constitución de la subjetividad de la substitución*. Tesis de pregado. Universidad de Buenos Aires. Buenos aires: Universidad de Buenos aires. Recuperado de: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1082> [Consulta:07 de agosto de 2019].