



**Universidad
Zaragoza**

Trabajo Fin de Grado

EL PENSAMIENTO SOBRE LA ALTERIDAD EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE E. DUSSEL

Autora

Leticia Marco Sebastián

Director

Juan Manuel Aragüés Estragués

Facultad de Filosofía y Letras

Grado de Filosofía

2015

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| 1. Introducción..... | 3 |
| 2. La modernidad europea: una historia de encubrimiento del Otro | 5 |
| 3. Ideas clave de la filosofía de la liberación..... | 10 |
| 4. La alteridad como categoría ético-política | 14 |
| 4.1. Lévinas: el subsuelo del pensamiento dusseliano..... | 14 |
| 4.2. Hacia una alteridad materializada..... | 19 |
| 5. El pueblo como encarnación de la alteridad..... | 23 |
| 6. Conclusión | 28 |
| Bibliografía..... | 29 |

1. INTRODUCCIÓN

Construir discurso desde la periferia dando voz a los acallados de la historia. Este podría ser un resumen del propósito que Enrique Dussel nos presenta en sus obras. Una filosofía, concretamente una ética, desde los oprimidos y las víctimas que los sistemas opresivos van dejando en sus cunetas. Filósofo olvidado por muchos y menospreciado por otros, Enrique Dussel es, a nuestro parecer, un pensador de habla castellana que reivindicar. Con una gran formación filosófica, ha reflexionado sobre múltiples autores en sus obras: Marx, Foucault, Habermas, Rawls, Nietzsche, Kant..., así como sobre numerosas corrientes éticas, de las que ha conservado en su propia filosofía lo que considera válido, rechazando, superando o complementando el resto.

A lo largo de este escrito vamos a realizar un análisis de su ética, que, dados sus propósitos, recibe el nombre de Ética de la Liberación, centrándonos en una de las categorías clave en la obra de Dussel: la de alteridad o exterioridad. Categoría que el pensamiento europeo ha encubierto y subsumido en la Totalidad dominante. Es precisamente contra esta Totalidad contra la que quiere alzar la voz Dussel. Una Totalidad que pierde su legitimidad cuando deja fuera a más de la mitad de la población del globo terráqueo. Para ello, echará mano de pensadores como Marx, Apel, Lévinas o Benjamin, entre otros, que también apelan a la exterioridad.

Su estudio y análisis de la obra de Marx es, a nuestro parecer, merecedor de una atención exhaustiva, que, sin embargo, dejaremos para otro momento, no sin señalar brevemente la importancia que en el mismo tiene la categoría de exterioridad, que en Marx queda representada por el trabajo vivo que posteriormente será subsumido bajo las categorías de valor y de capital. Como nos dice Dussel, "este acto ontológico por el que se niega la "exterioridad" del "trabajo vivo" (y por el que este es totalizado o subsumido) es la "alienación" del trabajo. Negación del Otro (distinto del capital) y constitución del trabajo vivo como "trabajo Asalariado"."¹ Es desde esa exterioridad, desde ese no-capital "desde donde se inicia la crítica teórica del mismo Marx."²

Sí prestaremos mayor atención a la influencia que Lévinas tiene dentro de los planteamientos de la Ética de la Liberación. El pensador lituano desarrolla toda una ética de la alteridad que, como veremos, es el trasfondo del pensamiento liberador que

¹ DUSSEL, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI editores, México, 1998. Pág. 69.

² *Ibid.* Pág. 64.

propone Dussel. Pero creemos que este último da un paso más, al ahondar y concretar el mismo en una realidad material. Como nos dice Daniel E. Guillot, "tal vez ha sido Enrique Dussel quien en una poderosa síntesis filosófica ha integrado de una manera más fecunda la noción de alteridad levinasiana en un pensar que se quiere éticamente comprometido"³. Encarnación de la alteridad muy ligada a esa lectura e influencia del pensamiento marxiano ya comentada. De esta manera, la alteridad, la exterioridad del sistema-totalidad no es, en Dussel, un Otro absoluto, descorporeizado, abstracto, con un rostro al que, sin embargo no le "ponemos cara", sino que son las víctimas, los oprimidos, los pobres, los dominados y explotados, las mujeres en una sociedad machista y, en definitiva, todos aquellos que sufren en sus carnes algún aspecto represor del poder establecido. Poder que, en el momento que deja tras su paso estas víctimas, cada vez más numerosas como nos muestran los índices de pobreza actuales, ha perdido legitimidad y se ha convertido en una mera institución represora que presta mayor interés a la conservación del sistema mismo que a la de sus miembros humanos. Por ello, la política debe recuperar su objetivo fundamental, que es la conservación, reproducción y desarrollo de la vida humana. Este es el presupuesto básico del que parte Dussel y que damos por válido. Nos interesa mantener la vida de la mayor cantidad posible de seres humanos. Por este motivo, la ética que propone Dussel es una ética que recupera la corporalidad, dejando ya lejos de sus fines el alcance de bienes abstractos y supremos. Pero este objetivo no puede ser alcanzado desde el propio sistema que genera dichas víctimas. Debemos salir fuera, rompiendo con la visión eurocéntrica reduccionista que se presenta como universal, y dar voz y capacidad de acción a la periferia. La Filosofía de la Liberación es así "un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad."⁴

Así mismo, en distintos momentos del trabajo, haremos mención a cómo la Filosofía de la Liberación busca un encuentro con los planteamientos de la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel, defendiendo que la Filosofía de la Liberación supera, en cierta medida, los problemas de aplicación de la propuesta apeliana, ya que es capaz de

³ GUILLOT, Daniel E., "Introducción" en LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002. Pág. 31.

⁴ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011. Pág. 71.

encontrar una comunidad donde sí es posible llevar a cabo la situación de habla ideal en simetría: la comunidad de las víctimas.

Para finalizar, dedicaremos un último apartado al análisis de la noción de "pueblo" en el pensamiento de Enrique Dussel, mostrando su cercanía con autores como Ernesto Laclau y , por contra, lo que le separa de otros como Antonio Negri que, frente a la categoría de pueblo, prefiere apostar por la idea de multitud.

2. LA MODERNIDAD EUROPEA: UNA HISTORIA DE ENCUBRIMIENTO DEL OTRO

La categoría de alteridad o exterioridad es, sin duda, una de las categorías clave del pensamiento de Dussel, sobre la que va a cimentarse su discurso liberador. Un discurso que se alza contra el encubrimiento que desde el pensar europeo se ha llevado a cabo con todo aquello que se escapara de sus fronteras, tanto geopolíticas como culturales. Encubrimiento que tiene su culmen en el discurso de la Modernidad, pero cuya gestación vamos a rastrear, siguiendo los pasos del mismo Dussel, a lo largo de la historia.

La categoría de alteridad se remonta ya a los planteamientos de las primeras civilizaciones asentadas en el Antiguo Egipto y Mesopotamia⁵, así como a los pensamientos de las culturas precolombinas⁶, aunque todavía no formulada filosóficamente. Culturas en las que había, además, una férrea defensa de la corporalidad, como nos muestra el hecho de que se prestara una gran atención a la conservación del cuerpo propio y el ajeno, aunque el fin buscado quede ya lejos del

⁵ En Egipto el mito del juicio de Osiris dotaba de una gran importancia a la corporalidad y la exterioridad, ya que defendía la creencia de que, si el ser humano era declarado justo ante el tribunal de los dioses, el muerto renacería retomando la carnalidad y viviría tras la muerte. Así mismo, el *Código de Hammurabi* recoge expresiones como: "Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda..." . Para un análisis completo de estos relatos consultar DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011 (Introducción, Sección 1) y DUSSEL, Enrique, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007 (Capítulo 1, parágrafo 2).

⁶ Para los aztecas la vida era originada desde la alteridad ya que el mito del sacrificio de Quetzalcóatl nos relata cómo este había ofrecido su propia sangre para resucitar los huesos del quinto género humano y dar origen a la humanidad. Lo que colocaba a cada ser humano en una posición de deuda, no entendida como una falta anterior, sino como merecedor de su ser gracias al sacrificio de otro. Por eso "la justicia para con los miembros de la comunidad es un acto de exigida gratificación." (Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011. Pág. 31).

nuestro. Así, "el núcleo ético-mítico de la resurrección de la carne positiviza la carnalidad y las necesidades reales se transforman en criterios éticos y de crítica -que trascienden la mera eticidad concreta babilónica, y por ello se ejercen sobre la «exterioridad» con respecto al «extranjero»"⁷. Sin embargo, en lo que él denomina el estadio II del sistema interregional⁸ y que engloba las culturas indoeuropeas, comienza a desaparecer este pensamiento en favor de la idea del Fundamento, de lo Uno, produciéndose un desprecio creciente de la corporalidad y la alteridad, y desplazando la vida temporal al ámbito de la negatividad y la caída, mientras que se alza la muerte como el verdadero nacimiento hacia la vida que merece la pena. Juicio ético que colabora en la justificación de la dominación y la exclusión, dado que, a partir de ese momento, las penas terrenas y corporales no tienen importancia, así como se aleja a los pobres, dominados, mujeres, etc., de la capacidad ética por estar todavía sometidos a esa corporalidad. La ética se va transformando así en un retorno ascendente hacia el Uno y en un alejamiento del cuerpo. "Es así que desde Grecia y Roma hasta los persas, los reinos de la India y la China taoísta, una ontología del absoluto como lo Uno, una antropología dualista de la superioridad del alma sobre el cuerpo (causa de alguna manera siempre del mal), instaura una ética ascética de «liberación» de la pluralidad material como «retorno» a la Unidad originaria [...]. Es la lógica-ética de la Totalidad."⁹ Sin embargo, es en la crisis del Imperio Romano cuando se gesta desde dentro de sus propias víctimas y excluidos una ética que recupera la corporalidad. "Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber..."¹⁰ Es el inicio del cristianismo¹¹, que, con Jesús de Nazaret a la cabeza, representa la movilización de los otros dominados por el sistema, surgiendo con ellos un discurso que llama a la solidaridad y la misericordia. Cristianismo que, por desgracia, acaba convirtiéndose en Cristiandad, que ya no es el afuera sino el centro de la dominación, perdiendo con ello toda la capacidad crítica con la que había surgido al transformarse el Dios misericordioso en el Dios de la Deuda. Sin embargo, Europa seguirá siendo durante la

⁷ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación...*, *Op.cit.* Pág. 27.

⁸ *Ibid.* Pág. 21. Aparecen recogidos en un cuadro informativo los cuatro estadios en los que Dussel divide el sistema interregional y que desarrollará en páginas sucesivas: egipcio-mesopotámico, indoeuropeo, asiático-afro-mediterráneo y sistema-mundo.

⁹ *Ibid.* Pág. 35.

¹⁰ *La Biblia. Nuevo Testamento. Evangelio según San Mateo*, 25, 35-36.

¹¹ La lectura que Dussel realiza acerca del cristianismo merecería también un trabajo aparte. Para ahondar en su visión consultar el parágrafo 4 del capítulo 1 de la *Política de la Liberación* y el parágrafo 0.4 de la sección 1 de la "Introducción" a la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*.

Edad Media la periferia del mundo musulmán, mucho más próspero en lo que a pensamiento y ciencia se refiere y que domina, además, las rutas de comercio con la zona que podríamos considerar hasta el momento como el lugar sobre el que se centran las miradas, La India.

Es precisamente, según Dussel, la necesidad de alcanzar ese centro comercial la que va a generar el cambio que, a partir de la invasión y dominación de América, va a perpetrarse. Así llegamos a 1492, año en el que Dussel fecha el comienzo de una primera Modernidad hispánica (a diferencia de autores como Hegel o Habermas que consideran que la Modernidad surge en Europa central ya en el siglo XVII y que se inauguraría con el cogito de Descartes). "La modernidad se originó en las ciudades medievales europeas, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras ese Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo mismo» que Europa ya era desde siempre."¹² Por ello, Dussel hará mención a que el "ego conquiro" (yo conquisto) precede al "yo pienso" cartesiano. Una conquista que pondrá de manifiesto que la exterioridad, que fue representada por primera vez en el no-ser de Parménides, es en ahora teñida con sangre. "El que está fuera de la totalidad está fuera del ser, es el "no-ser" de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y entonces, ya que "el Otro" está en lo falso viene el héroe (del sistema de la totalidad, desde Cortés al "sobrehombre" de Nietzsche) y lo mata, y además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del todo. Es paradójico y es tremendo. Aquí, de pronto, Parménides se llena de sangre."¹³ Es a partir de este momento cuando podemos hablar, siguiendo la terminología usada por Wallerstein, de la formación del primer sistema-mundo. La teoría del sistema-mundo viene a decirnos que el mundo se organiza en torno a la división centro-periferia, siendo el centro el mundo desarrollado e industrializado y la periferia los países en vías de desarrollo o subdesarrollados dependientes de este. Es así como, tras la conquista de América y el establecimiento de las colonias españolas en sus territorios, y posteriormente con el esplendor de Flandes y

¹² DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992. Pág. 10.

¹³ DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel E., *Liberación latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1975. Pág. 27-28.

los imperios británico y francés, comienza a gestarse la idea de una Europa como centro del mundo, que deja en sus periferias a todas esas naciones colonizadas. De esta manera se construye el sistema de la Totalidad, apoyado sobre el mito de que Europa constituye el mejor sistema posible y ante el cual el resto de naciones, instituciones o sistemas de eticidad deben rendir pleitesía. Pensamiento que está implícito en numerosos pensadores (Weber, Ferguson,...) pero, dado que no podemos abordarlos a todos en tan corto espacio, centraremos brevemente nuestra atención en uno de los más importantes exponentes del pensamiento moderno, G. W. Friedrich Hegel.

Como es bien sabido, Hegel, en su despliegue de la idea hacia el saber absoluto, propone, como uno de los pasos a seguir, un recorrido que va desde la conciencia a la autoconciencia, en cuyo final se produce una identidad, una unidad entre el sujeto y el objeto al que se enfrenta. El movimiento que describe así el sujeto sería un círculo: sale de sí, se encuentra con el Otro y vuelve a sí, integrando en sí al Otro, logrando con ello el reconocimiento. Este Otro del que habla Hegel es siempre una alteridad entendida como un no-yo, como algo que se opone como negación de mí mismo, pero nunca como un Otro radical, sin ninguna relación con el yo. El movimiento representado es por ello una dialéctica negativa, una dialéctica en la que ambos términos se oponen para, finalmente, alcanzar la superación de la negatividad. "La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en el que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma."¹⁴ La autoconciencia implica así que la conciencia alcanza la identidad consigo misma, pero integrando dentro de sí lo que no es ella. Se trata como vemos, de un pensamiento que no se ocupa del Otro más que para subsumirlo dentro de la mismidad. Es un pensamiento totalizador. Señalaremos también que, según Hegel, este movimiento dialéctico es un momento simétrico, un juego especular, en el que ambas conciencias realizan el mismo movimiento. Pero en este movimiento se produce una desigualdad, que da paso a dos figuras contrapuestas: el señor y el siervo,

¹⁴ HEGEL, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura económico, Colombia, 1997. Pág. 108.

que van a llevar a cabo una lucha a muerte por el reconocimiento, en el que se da una dominación de una conciencia por la otra.

Dejando a un lado la autoconciencia, pero muy relacionado con el desarrollo del espíritu en la historia, podemos señalar también que Hegel señala a Europa como el punto culmen de dicha realización, es Europa la que ha alcanzado el saber verdadero. Para él, la Historia universal es un proceso que va de Oriente a Occidente, constituyendo Europa el fin, la consumación de la misma, mientras que Asia era el comienzo, la infancia. "La historia universal va del Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la Historia Universal. Asia es el principio".¹⁵ Así Hegel defiende que Asia sería el Este absoluto, el lugar del comienzo del despliegue del espíritu absoluto, y Europa por su parte vendría a constituir el Oeste absoluto, el lugar de la consumación de la autoconciencia y de la libertad del espíritu.

Resumiendo brevemente el pensamiento hegeliano, destacar simplemente que, además de las referencias directas a la superioridad europea, podemos ver cómo toda su filosofía se construye sobre una idea de dialéctica negativa, que actúa por oposición y que, finalmente, reduce todo Otro a lo Mismo. Reducción que, a pesar del final de la etapa colonial moderna y de la crítica filosófica a los planteamientos hegelianos, sigue operando en el pensamiento de una gran parte de la población del globo. Por ello, Dussel se situará cerca de la postura defendida por el giro decolonial, de la mano de autores como Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, argumentando que es necesaria una segunda descolonización, mental, cultural, ya que aunque ya se ha alcanzado la liberación jurídico-política siguen operando las estructuras y relaciones basadas en el sistema centro-periferia. "La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización -a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad- tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas."¹⁶ Esta idea de emancipación mental toma en Dussel la forma de la crítica

¹⁵ HEGEL, G. W. Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 2004. Pág. 201.

¹⁶ Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, "Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", pág. 17, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre editores, Bogotá, 2007.

ya señalada al eurocentrismo y a la preponderancia de las formas de pensamiento europeo.

3. IDEAS CLAVE DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Antes de centrarnos en el análisis de la alteridad que realizan tanto Lévinas como Dussel, nos parece interesante dedicar unas páginas a algunos de los aspectos clave de la Filosofía de la Liberación, ya que estos nos permitirán entender mejor los planteamientos de dicha corriente así como las aportaciones levinasianas que forman parte del subsuelo de la misma. Dentro de estos aspectos clave, vamos a centrarnos en presentar brevemente dos distinciones que Dussel tiene presentes en todo momento y son las parejas de conceptos ética-moral y potencia-potestas, para pasar luego a señalar la importancia de lo que él llama el momento analéctico y los tres principios básicos de la Filosofía de la Liberación.

Dentro de la primera pareja de conceptos debemos señalar, entre otras cosas para entender por qué Dussel define su propuesta como una ética y nunca como moral, que para el pensador argentino la palabra "moral" hace referencia al conjunto de reglas establecidas para "el buen comportamiento" que forman parte ya del sistema dominante, mientras que la "ética" es aquella filosofía que tiene por objetivo mantener la vida de los seres humanos y permitirles desarrollarse como tales, es una "posición crítica que se ubica en más allá de lo dado."¹⁷ Por ello, y sin ninguna duda, la filosofía dusseliana es una ética, que no sólo no es moral, sino que se opone claramente a la moral establecida.

En cuanto a la distinción entre potencia y potestas, que Dussel retoma de Spinoza, podemos decir que la potencia es el "poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político."¹⁸ La potestas, por su parte, es el poder organizado en instituciones. Dado que esta potestas ha perdido la legitimidad que un día tuvo por convertirse en un sistema represor, deberemos retomar la potencia del pueblo como arma de acción política. Sin embargo, será necesario que esta potencia se organice, pasando de nuevo a la potestas, pero una potestas no represora sino en la que el poder se ejerza de manera obediencial. Así "la institución debe quedar

¹⁷ ARAGÜÉS, Juan Manuel, *Op.cit.* Pág. 23.

¹⁸ DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI editores, Madrid, 2006. Pág. 27.

siempre supeditada, en esa voluntad de democracia radical que anima a Dussel, a las decisiones del pueblo organizado."¹⁹

Estas dos distinciones ya nos hacen intuir que la filosofía que va a proponer Dussel va a ser una ética crítica con el sistema de eticidad dominante. Así, él mismo nos señala que "el intentar situarse ante un sistema de eticidad empírico, captado como totalidad, y pretender juzgarlo es lo propio de la crítica ética estricta."²⁰ Para llevar a cabo esta tarea es necesario situarnos en el afuera del sistema, cosa que no es posible sin llevar a cabo el reconocimiento del Otro como Otro. No basta con tenerlo como un igual, porque no es tal cosa, es un Otro que ocupa una posición irreductible a la posición de la mismidad de la que partimos, y que como tal no puede ser subsumido en la totalidad. Sólo así superaremos "la mera posición teórico-cómplice de la filosofía con el sistema que produce víctimas, y comprometerse prácticamente con dichas víctimas, a fin de poner el caudal analítico de la filosofía ético-crítica (que es la plena «realización de la filosofía») en favor del análisis de las causas de la negatividad de las víctimas y de las luchas transformadoras (liberadoras) de los oprimidos o excluidos."²¹ Este es el momento analéctico. Frente al movimiento dialéctico, que sale hacia lo Otro para retornar a sí mismo integrando esa exterioridad en la mismidad, el movimiento analéctico sale hacia la exterioridad pero no para dominarla y poseerla, sino para reconocerla como tal. "El método para acceder a una concepción no equívoca de la alteridad lo denominó Dussel "analéctico". Consiste en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del Otro; esta alteridad, irreductible, por lo tanto, a la teoría, es el punto de apoyo para construir una lógica de la distinción. La lógica del método dialéctico es negativa en tanto que no supera las contradicciones de la totalidad sino que las conserva. El método analéctico afirmaría la negatividad del Otro; se trata de una dialéctica positiva."²² En este movimiento es cuando reconocemos a la víctima como tal, como faltante de alguna dimensión de la vida humana.

Señalado este momento analéctico de reconocimiento de la víctima, vamos a señalar por último dentro de este apartado aclaratorio, los tres principios básicos de los

¹⁹ ARAGÜÉS, Juan Manuel, *Op.cit.* Pág. 28.

²⁰ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 298.

²¹ *Ibid.* Pág. 317.

²² GARCÍA RUIZ, Pedro E., "Geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel", en *Isegoría*, 51 (julio-diciembre, 2014). Pág. 785.

que parte la Filosofía de la Liberación. Estos son el principio material, el principio formal y el principio de factibilidad.

En primer lugar, el principio material hace referencia, no a algo físico, sino al contenido mismo de la ética, y defiende que la base de los valores debe ser la supervivencia de la especie. Dussel deja claro a lo largo de su obra que "ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética."²³ Kant, Descartes y muchos otros han jugado una mala pasada a la ética al situarla en un alma descorporeizada. La ética tiene su base en la corporalidad. Por eso se considera que este principio es válido universalmente, y en eso estamos de acuerdo con Dussel, ya que su contenido no es algo propio de una cultura determinada sino que las atraviesa a todas. "No hay «un horizonte último común» cultural, pero hay un principio material universal interno a cada una y todas las culturas [...]: la vida humana misma."²⁴ El criterio material sobre el que se funda la ética es la comunidad de vida. Así se puede pasar de un mero enunciado descriptivo ("Juan come") a uno deóntico ("Juan debe seguir comiendo"), puesto que partimos de que es una obligación la conservación y el desarrollo de la vida humana para no apostar por un suicidio colectivo. El vivir se transforma así en el deber-vivir. Deber-vivir que no sólo es objetivo de la ética, sino ya de la labor política. "La previsión de la permanencia de la vida de la población de cada nación en la humanidad que habita el planeta Tierra es la primera y esencial función de la política."²⁵

Pasando al principio formal, este hace referencia a la validez del consenso acordado. Validez que se alcanza, basándose en la Ética del Discurso con la que presenta similitudes, a través del acuerdo logrado en la comunicación en la que todos los miembros afectados por dicho consenso han participado en igualdad de condiciones. Concretando el principio universal formal moral, este queda expresado de la siguiente manera: "El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por la que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del

²³ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 91.

²⁴ *Ibíd.* Pág. 119.

²⁵ DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI editores, Madrid, 2006. Pág. 60.

mejor argumento."²⁶ Así, este principio formal hace referencia a lo que se ha llamado principio-democracia y que apuesta por la participación simétrica y activa de los afectados, pudiendo contar con el consejo de los expertos, los técnicos, los que tienen experiencia... Lo legítimo se alcanza cuando "todos los ciudadanos puedan participar de alguna manera simétricamente con razones (no con violencia) en la formación del consenso."²⁷ Sin embargo, propuestas como las de Rawls y su velo de la ignorancia o la teoría de la acción comunicativa de Habermas quedan lejos de las pretensiones de Dussel, que considera a las mismas como utopías imposibles. La ética del discurso de Karl Otto Apel, con el que ha mantenido numerosos debates²⁸, ya le generará más simpatía, aunque Dussel sigue considerando que esta presenta serios problemas al pretender descender de la norma ética formal a la realidad concreta, ya que las supuestas condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación no están dadas ni van a estarlo nunca. Dussel solucionará este problema, como veremos más adelante, abogando por una comunidad de comunicación no universal, ya que en esta la simetría entre los participantes es inalcanzable, sino por una comunidad formada por las propias víctimas.

Por último, nos encontramos con el principio de factibilidad, que, como su nombre indica, hace referencia a la posibilidad real de llevar a cabo la praxis transformativa. De esta manera, "el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular."²⁹ Así no cabe duda de por qué las propuestas antes señaladas (Rawls, Habermas y el propio Apel) son en parte rechazadas. "Sin razón instrumental-estratégica la razón ético-discursiva cae en la ilusión utópica (ya que podría decidirse a operar lo imposible). Sin la razón ético-discursiva, la razón estratégico-instrumental cae en la perversidad de los sistemas formales autorreferentes fetichizados (que absolutizan la racionalidad medio-fin, la

²⁶ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 214.

²⁷ DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, Op.cit. Pág. 62.

²⁸ Algunos de los cuales aparecen recogidos en APEL, Karl-Otto y DUSSEL, Enrique, *Ética del discurso y Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 2004.

²⁹ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 266.

factibilidad eficaz que puede volverse contra la vida del sujeto humano o contra su necesaria participación libre)."³⁰

De esta manera, reunidos estos tres principios, nos encontramos con que un acto bueno será el que reúna los tres componentes comentados: material (teniendo como objetivo la reproducción y el desarrollo de la vida humana), formal (si cumple lo acordado en simetría comunicativa) y de factibilidad (cuando tiene en cuenta las condiciones de posibilidad y las consecuencias de la acción).

4. LA ALTERIDAD COMO CATEGORÍA ÉTICO-POLÍTICA

4.1. LÉVINAS: EL SUBSUELO DEL PENSAMIENTO DUSSELIANO

Comentados los que hemos considerados aspectos básicos para acercarnos a la Filosofía de la Liberación, vamos a centrarnos ahora en uno de los autores, que como ya hemos dicho, ejerció una gran influencia en el pensamiento de Dussel y cuyos planteamientos podemos rastrear en la base de la propuesta dusseliana. Se trata del pensador de origen lituano Emmanuel Lévinas.

Lévinas va a ser crítico con la postura hegeliana ya resumida con anterioridad, a la que considera defensora de la Totalidad reinante y negadora de la alteridad real, ya que “el saber absoluto, tal y como ha sido buscado, prometido o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual.”³¹ No hay en la postura dialéctica un afuera de la totalidad, ya que este afuera queda subsumido como momento de esa Totalidad que todo lo puede y lo abarca. La exterioridad no existe como tal. ¿Cómo dejar, entonces, cabida a lo Otro? Lévinas va a elaborar una teoría en la que la alteridad tiene un peso decisivo, pero no sólo como parte de la constitución del sí mismo, es decir, como no-yo subsumido por él, sino como entidad autónoma incapaz de reducirse a ninguna identidad con lo mismo. La teoría levinasiana va a ser una ética-metafísica en la que la alteridad juega el papel principal al ser la llamada a la responsabilidad y la hospitalidad por parte del sujeto. Así, frente a la dialéctica de lucha a vida o muerte, para Lévinas “la relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta. La «resistencia»

³⁰ *Ibíd.* Pág. 268.

³¹ LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1991. Pág. 76.

del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética.”³²

Frente a la dialéctica hegeliana en la que todo opera bajo el punto de vista de lo Mismo, en Lévinas la alteridad va a ser considerada como radical y absoluta. Así, “lo Otro metafísico es Otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es como un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: Por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo.”³³ Es ese Otro absoluto el que, al encontrarme con su rostro, apela a mi responsabilidad, al “no matarás”. Un no matarás que evidentemente no niega la posibilidad del asesinato, pero que al mostrar la vulnerabilidad del sujeto llama a la acogida frente a la posesión. Por ello, el acercamiento al rostro se produce como acogida y hospitalidad, pero una hospitalidad que no niega la separación absoluta del Otro, la alteridad. No es posible, por lo tanto, en esta ética un retorno a una identidad que incluya al Otro en el interior del sí mismo, ya que “el rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión.”³⁴ Por ello, el encuentro y la responsabilidad para con los Otros nunca es un retorno sobre sí mismo, sino “una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener.”³⁵ Como nos dice Chalier, “según –Lévinas, no hay que buscar lo humano en un movimiento reflexivo de sí sobre sí mismo, en la conciencia de sí, sino tan sólo en el movimiento de una respuesta, consentida desde ahora, a la llamada de la alteridad. Semejante llamada perturba necesariamente la quietud del yo; le impide cualquier reposar en una esencia bien definida y todo arraigo en una tierra; le dice que su patria no es el ser, sino el otro lado de ser.”³⁶ Esta responsabilidad hacia el Otro, sin pretender amarrarlo en mis moldes prefabricados, en mi ser, es una postura ética. Debo hacerme cargo de la llamada a la que soy requerido.

³² LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002. Pág. 210-211.

³³ *Ibíd.* Pág. 62.

³⁴ *Ibíd.* Pág. 211.

³⁵ LÉVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987. Pág. 183.

³⁶ CHALIER, Catherine, *Lévinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995. Pág. 73.

Pero Lévinas no sólo se opone a esa idea de retorno a sí hegeliana, sino también al planteamiento de reversibilidad que este defiende, ya que en la teoría hegeliana la diferencia entre Yo y Otro desaparece, no sólo en el momento del retorno a sí mismo, sino desde que defendemos que el Otro puede ocupar indistintamente también el lugar del Yo. Lévinas, en cambio, va a considerar que “la alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida.”³⁷ La asimetría no es un factor negativo, sino el reconocer que el Otro no es reductible a mí, y por lo tanto, sobre él no puede operar mi dominio, sino que debo tratarlo con responsabilidad. Esta irreversibilidad tendrá grandes consecuencias para el planteamiento levinasiano, ya que nos insta a comportarnos éticamente, sin tener la seguridad de que el Otro vaya a hacer lo mismo. “En este sentido, yo soy responsable del Otro sin esperar la recíproca”³⁸

Tampoco va a ser posible desde estos planteamientos hablar de una tematización o una conceptualización del Otro, ya que en el momento que esto se produce estamos reduciendo la alteridad al punto de vista de la mismidad, buscando con ello construir una totalidad. Para Lévinas, no va a haber unidad posible y va a criticar que todas las filosofías de la totalidad han operado a través de lo que él llama imperialismo ontológico o violencia epistemológica. “La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro.”³⁹ El Otro es radicalmente inapresable. Por eso esta noción de alteridad aparece, en el pensamiento de Lévinas, ligada a la noción de deseo, pero un deseo que no va a ser entendido ya como necesidad de salvar una carencia, rompiendo de esta manera con la noción psicoanalítica de deseo. El deseo en Lévinas va a ser interpretado como deseo de la propia alteridad. Así, el deseo metafísico, como Lévinas lo llama, es insaciable porque es deseo de lo absolutamente Otro, y ese Otro no es del orden del consumo ni de la posesión. Está completamente fuera del alcance del Yo. “El término de este movimiento –la otra parte o lo Otro- es llamado Otro en un sentido eminente. Ningún viaje, ningún cambio de clima y de ambiente podrían satisfacer el deseo que aspira hacia él. Lo Otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades puedo «nutrirme» y, en gran medida,

³⁷ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Op.cit.* Pág. 60.

³⁸ LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito, Op.cit.* Pág. 82.

³⁹ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Op.cit.* Pág. 70.

satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente Otro, hacia lo absolutamente Otro. El análisis habitual del deseo no podría dar razón de su singular pretensión. En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada.”⁴⁰ Así vemos que este deseo no puede ser entendido como carencia, como falta, sino que es deseo de algo distinto, que está más allá del Yo. No hay lugar originario al que volver, puesto que nunca lo tuvimos con anterioridad. “El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca”⁴¹ Es un deseo que no se puede satisfacer, porque desea incluso más allá de lo que puede colmarlo. Se nutre de su propia hambre, su positividad se debe al alejamiento y la separación. Es deseo de la alteridad absoluta. Como nos señala también Ciaramelli, el deseo es “algo radicalmente distinto de la posesión”⁴², irreductible a la misma, irrealizable e insaciable. Pero “la insaciabilidad del deseo, en consecuencia, no es una maldición, sino una de las condiciones de posibilidad. De resultas de lo cual, no tiene ningún sentido proponer su «superación».”⁴³ Así vemos que el deseo aparece definido como un movimiento sin retorno: “movimiento de lo Mismo hacia el Otro sin regresar jamás a lo Mismo”⁴⁴.

Avanzando en el planteamiento levinasiano, vemos como el rostro, que era la expresión de la alteridad por excelencia, impone que la relación se dé cara a cara en una forma de lenguaje particular: la interpelación. Para Lévinas la epifanía del rostro es expresión y discurso. El rostro del Otro me llama desde fuera de la Totalidad. La relación ente el Mismo y el Otro es lenguaje porque es el lenguaje el que permite mantener la distancia y el respeto hacia la alteridad. "Lo ético está más allá de la visión y del entendimiento, ya que resulta del oír la voz del Otro quien nos habla desde más allá de la apertura de nuestro ser.”⁴⁵ El Otro puede interpelarme porque antes que

⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 57.

⁴¹ *Ibíd.* Pág. 58.

⁴² CIARAMELLI, Fabio, “Lévinas y la originalidad del deseo”, en BARROSO RAMOS, Moisés y PÉREZ CHICO, David (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 2004. Pág. 184.

⁴³ *Ibíd.* Pág. 185.

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 187. (recoge una cita de Lévinas).

⁴⁵ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, George, "La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*", en *A Parte Rei*, 49 (enero 2007). (versión pdf, pág. 6.)

comprensión, soy sensibilidad, y es su voz la que garantiza el encuentro cara a cara. Como vemos, aunque la idea de rostro pueda remitirnos a lo visual, no es de este tipo la relación primera que genera. Lévinas realiza así una crítica implícita a la primacía de la visión como paradigma de conocimiento que ha venido operando en la filosofía occidental y que se remonta a la Antigua Grecia. El rostro y la relación que con él se genera son más bien del orden del oído, son expresión y discurso. Un discurso que adopta la forma de enseñanza. "Abordar a otro en el discurso es acoger su expresión en la cual desborda en todo momento la idea que de él pudiera llevar consigo un pensamiento. Es pues recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero esto significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no alérgica, una relación ética, pero este discurso acogido es una enseñanza. Pero la enseñanza no viene a ser la mayeútica. Viene del exterior y me aporta más de lo que contengo."⁴⁶

No podemos dejar de comentar tampoco la figura del rehén que tanta importancia tiene en la obra de Lévinas y que va a influir potentemente a Enrique Dussel. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas presenta a la subjetividad responsable como perseguida, es sujeto precisamente en el sentido de sujeción a otro, el Yo es interpelado sin que en este acto entre en juego su propia volición, no puede escapar a esta llamada (posteriormente decidirá si actuar de una manera u otra, o no actuar, pero la llamada ya ha tenido lugar). En esta llamada, el sujeto se convierte en un ser irremplazable, ya que sólo él puede atender la misma y ser responsable del Otro. Es en este momento cuando se produce la sustitución. El Yo ha sido sustituido por la víctima, ha ocupado su lugar, se ha convertido en rehén. Como nos dice Lévinas: "No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin arjé de la identidad es rehén. El término yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos."⁴⁷ Pero esta sustitución no debe ser entendida como alienación sino como responsabilidad. "La proximidad del prójimo no significa sumisión al no-yo, sino que significa una abertura en la cual la esencia del ser se sobrepasa en la inspiración."⁴⁸

⁴⁶ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. Op.cit. Pág. 75.

⁴⁷ LÉVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser...* Op.cit. Pág. 183.

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 184.

4.2. HACIA UNA ALTERIDAD MATERIALIZADA

Los planteamientos levinasianos comentados están presentes en la *Ética de la Liberación*. Dussel hablará en numerosos momentos de la necesidad del cara-a-cara, de la interpelación del Otro, de la sustitución que se produce cuando el Yo se convierte en rehén, etc., sin embargo, como el propio Dussel defiende, será necesario dar un paso más. "Lévinas nos es necesario para mostrar el contenido último de la ética material, positiva (el acceso a la carnalidad del Otro) y negativa (crítica) de un discurso de una ética de la Liberación, pero no es suficiente"⁴⁹, ya que "quedó apresado en una ética de la responsabilidad absoluta por el Otro, pero nunca pudo pensar el cómo dar pan al hambriento, casa al homeless, nuevo sistema político al excluido."⁵⁰

Este paso más va a consistir en llenar de vida a este Otro que se nos presenta como noción abstracta, ya que a pesar de ser un rostro que nos llama, no logramos definirlo ni ver sus rasgos. Dussel va a superar la esfera abstracta e idealista para aterrizar, con todo el peso que eso va a conllevar, en la materialidad. Y será esta realidad material la que nos presente a una alteridad empobrecida y excluida. El Otro es el oprimido, el pobre de un país periférico que se deja la vida trabajando para una multinacional que le explota, la mujer sometida en un sistema patriarcal, y, en resumen, toda aquella víctima del sistema. Porque sin duda, y en esto Dussel concuerda con Lévinas, el sistema de la Totalidad es opresor y excluyente. Así vemos como una perspectiva ética, que a pesar de poder ser considerada como válida se quedaba flotando en el aire, va a tomar tierra y va a devenir política. En la experiencia cotidiana, de repente, "aparece desde las propias entrañas del «bien», del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del «bien». Ahora, de pronto, desde estas víctimas, la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo «bueno» puede ser interpretado como lo «malo»."⁵¹ De esta forma, vemos cómo el primer paso para reconocer la alteridad, es tomar conciencia de que el sistema, al que tradicionalmente se le ha considerado como totalidad, tiene grietas y que por esas ranuras van cayendo miles y miles de personas cuya vida no puede reproducirse dentro del mismo. Incluso el proceso de globalización (y en realidad, este más que ningún otro), que pretende imponer la cultura y política única a lo largo de todo el globo, es

⁴⁹ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 408 (nota 564 a la pág. 368).

⁵⁰ DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. Pág. 12.

⁵¹ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 297.

también un proceso de exclusión que deja fuera a más de la mitad de los miembros de la raza humana. De esta manera, "problemas en apariencia anacrónicos, «fuera de moda», «superados» para Europa, Estados Unidos, o Japón, no lo son tanto para las víctimas en el mundo periférico, en África, Asia, América Latina o la Europa del Este, para los homeless, marginados, empobrecidos de los países centrales; para los ecologistas, feministas."⁵² Son estas personas, estas víctimas como Dussel va a llamarlas siguiendo la denominación de Walter Benjamin, las que constituyen esa exterioridad, las que ocupan el lugar de la alteridad absoluta, es su rostro concreto y real el que nos llama y nos interpela a la responsabilidad. "En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como «interpelación» en última instancia: es el sujeto que ya no-puede-vivir y grita de dolor"⁵³.

Pero ¿qué es lo que define a la víctima, y con ello a la alteridad? Si recordamos los tres principios básicos antes comentados (y en este caso, fundamentalmente los principios material y formal), dentro de esta categoría de víctima se encontraría aquella persona que no pudiera disfrutar de los mismos, ya por el hecho de que su vida no es respetada así como porque no puede participar de manera simétrica en el consenso de validez. "Las *víctimas* son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte."⁵⁴ En algunos de los casos, es muerte real, física, en otros no; pero basta con que haya una faceta humana en la que estas personas no puedan desarrollar su vida para ser consideradas como víctimas. Es ante estas víctimas ante las que debemos desplegar nuestra responsabilidad y hacia el sistema que las produce hacia donde debe ir dirigida nuestra crítica ético-política. "La metafísica de la alteridad funda una voluntad de servicio; la ontología de la totalidad, en cambio, una voluntad de dominio."⁵⁵ Voluntad de dominio que debe ser superada en favor de la responsabilidad hacia el Otro y la solidaridad. De esta manera podríamos formular un principio ético-crítico que quedaría de la siguiente manera: "Los que operan ético-críticamente han reconocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha

⁵² *Ibíd.* Pág. 495.

⁵³ *Ibíd.* Pág. 524.

⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 299.

⁵⁵ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, George, "La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*", en *A Parte Rei*, 49 (enero 2007), (versión pdf, pág. 11.)

negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo reconocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarlo a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimización. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas."⁵⁶

Sin embargo, como ya nos decía Lévinas, el que cumple con este deber ético es así mismo perseguido por el sistema o poder que causa la víctima, "queda apresado como víctima «sustitutiva» que «testimonia» en el sistema la presencia ausente de la víctima"⁵⁷ Al asumir la responsabilidad se produce, según Dussel, una crisis, ya que ocupamos el puesto de rehén levinasiano: "alguien «pone-la-cara» por el Otro ante el sistema. Es la crisis por excelencia. El juicio final desde el tribunal de la Historia [...]. Siendo re-sponsable ante el sistema por esta víctima debo (es una obligación ética) criticar a dicho sistema porque causa la negatividad de dicha víctima."⁵⁸ Es por este hacerme responsable como se pasa del enunciado descriptivo al deóntico: tengo el deber de hacerme cargo de esa víctima. Pero antes de que se produzca esta sustitución y de que el Yo se convierta en rehén deben ser las propias víctimas las que tomen conciencia de su situación. Será así cuando la propia víctima siendo crítica y solidaria reconocerá a las otras víctimas como tales y surgirá la comunidad crítica de las víctimas. Las primeras encargadas de aplicar el principio ético-crítico deberían ser estas personas que forman parte de la comunidad de las víctimas. Sólo tomando conciencia podrán lanzar su grito de dolor hacia la totalidad. De esta manera, cuando las víctimas ya han tomado conciencia pueden, entonces, interpelar a los no excluidos, a los que deciden abandonar sus posición dominante para hacerse cargo de la responsabilidad para con los Otros.

Será así mismo en esta comunidad de las víctimas donde surgirán las condiciones para llevar a cabo esa comunidad de habla ideal que nos propone la Ética del Discurso, pero que si pretendemos alcanzar una simetría universal se hace imposible. La Ética de la Liberación supera este problema "al descubrir que las víctimas excluidas asimétricamente de la comunidad de comunicación hegemónica se reúnen en una comunidad crítico-simétrica."⁵⁹ Las víctimas que están en igualdad de condiciones ante el sistema que las oprime y excluye pueden alcanzar consensos para intentar

⁵⁶ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 376.

⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 377.

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 375.

⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 460.

remediar tal opresión. Así, "se alcanza validez *crítica* cuando, habiendo constituido una *comunidad las víctimas* excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional."⁶⁰

Esta comunidad discursiva de las víctimas es la que nos permite entrever que además del aspecto negativo ya señalado de crítica hacia el sistema represor, existe también un momento positivo que consiste en buscar soluciones y, en última instancia, en llevar a cabo acciones transformadoras que permitan acabar con la injusticia. Siguiendo la conocida tesis 11 de Marx⁶¹, una vez reconocido e interpretado el motivo de la exclusión es necesario emprender el camino para evitarla. En eso Dussel está de acuerdo con Paulo Freire, pedagogo brasileño al que analiza en su *Ética*. Freire prestaba mucha atención al proceso de concientización y a las acciones de transformación que surgían una vez llevado a cabo ese proceso. "Descubrirse oprimidos solo comienza a ser proceso de liberación, cuando ese descubrirse oprimido se transforma en compromiso histórico [...], inserción crítica en la historia para crearla [...] Concientización implica esta inserción crítica en el proceso, implica un compromiso histórico de transformación."⁶² Por ello, Dussel retoma también la idea de Ernst Bloch del principio Esperanza. Ese momento positivo en el que se vislumbra la creación de algo nuevo. Frente a la hora de los poderosos, ahora "es la hora de los pueblos, de los originarios y los excluidos"⁶³. Así vemos que aunque se defiende un escepticismo hacia el sistema dominante (escepticismo crítico), no es un escepticismo absoluto o cínico. Es posible superar las causas de la exclusión mediante la acción transformadora.

Llegados a este punto podemos preguntarnos, al igual que han hecho muchos otros pensadores, ¿quién es el sujeto de esta acción transformadora, quién es el sujeto de la revolución? La respuesta parece clara. En primer lugar las propias víctimas, y, respondiendo a su grito, todos aquellos que se hagan cargo de la responsabilidad hacia ellas. "Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la

⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 464.

⁶¹ "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (*Tesis sobre Feuerbach*).

⁶² DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 436 (recogiendo una cita sobre Freire).

⁶³ DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política, Op.cit.* Pág. 8.

víctima, fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad. [...] Sin embargo, lo propio de esta Ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que operará como el/los «sujeto/s» en última instancia."⁶⁴ Por ello "son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo."⁶⁵

No caigamos sin embargo en la ilusión de creer que un sistema sin excluidos y sin opresión es posible. Lejos está la paz perpetua kantiana. El ser humano es un ser histórico y, por lo tanto, sus instituciones y sistemas éticos y políticos también lo son. Las víctimas son inevitables porque no hay un sistema perfecto para todo tiempo y lugar. Para demostrarlo Dussel recurre al argumento de Popper que señala que un sistema perfecto implicaría un ser infinito con inteligencia infinita con velocidad infinita para descubrir a todos los excluidos y prever los venideros. Como tal ser no existe todo acuerdo es provisional y falsable, y ningún sistema queda excluido de generar afectados. "Todo orden político, aún el mejor empíricamente hablando, no es perfecto. Hemos ya indicado que para la condición humana finita tal tipo de acabamiento es imposible. Esto permite deducir que no siendo perfecto son inevitables, y más cuando se tiene en cuenta la incertidumbre de toda condición humana, efectos negativos."⁶⁶ El luchar contra las desigualdades presentes no nos asegura un mundo ideal en el mañana. El proceso de Liberación es así un proceso infinito, aunque los fines a lograr cambien en el transcurso de la historia.

5. EL PUEBLO COMO ENCARNACIÓN DE LA ALTERIDAD

Aunque, como ya hemos señalado en el punto anterior, Dussel habla de las víctimas y la comunidad de las víctimas como los rostros que encarnan la idea de alteridad frente al sistema totalizante y dominador, el autor argentino también utiliza, en sus escritos más tardíos, la idea de "pueblo" como modo de referirse y englobar este conjunto de víctimas capaces de hacer frente al sistema. Sin embargo, el uso de dicha categoría en distintos autores y épocas filosóficas hace necesario explicitar el modo en el que Dussel hace uso de ella, dado que dicho uso está lejos de otros autores como es el caso de Antonio Negri.

⁶⁴ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación... Op.cit.* Pág. 513.

⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 495.

⁶⁶ DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política, Op.cit.* Pág. 85.

Como es bien sabido, Antonio Negri y Michael Hardt⁶⁷ hacen referencia a la idea de "multitud" como categoría a reivindicar, enfrentada a la noción de pueblo. Pero, ¿a qué se debe esa crítica a la noción de pueblo como categoría política? La filosofía política de la Modernidad nos ofrece la respuesta a esta cuestión. Desde Hobbes y Rousseau hasta Hegel, la noción de pueblo ha sido usada como encarnación de una unidad trascendental, ligada a una razón universal que supera las diferencias englobándolas en un sólo cuerpo. En palabras de Negri: "cada uno por su lado, y de formas distintas, Hobbes, Rousseau y Hegel produjeron el concepto de pueblo a partir de la trascendencia soberana: en la mente de estos autores, la multitud era considerada como caos y como guerra."⁶⁸ La multitud sería, pues, el paso previo a la formación del pueblo y del Estado, un momento en el que seres independientes unos de otros viven en ese estado de guerra permanente que no permite asegurar la propiedad y ni siquiera la supervivencia. En la Modernidad dominante, la multitud "será concebida dependiendo del momento como naturaleza mecánica y carente de espíritu, más cercana a la de las bestias que a la de los seres humanos; o cosa en sí, inalcanzable y por ende mistificable; o mundo salvaje de pasiones irracionales que sólo la *Vernunft* [razón] conseguirá desentrañar, controlar y reincorporar."⁶⁹ Vemos que, para dichos pensadores modernos, la multitud es algo a superar, un estado del que es necesario salir. La salida vendrá de la mano del contrato social, que supone la renuncia al propio poder para recaer este en manos del gobierno, que será el portador de la voluntad general. Es así como se conforma el pueblo. Por ello, Hobbes nos señala que "el pueblo no aparece antes de que se constituya el gobierno; hasta entonces no es una persona sino una multitud de personas individuales"⁷⁰. El pueblo es "una persona cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona particular para mantenimiento de la paz y para defensa común."⁷¹ Por su parte, Rousseau también defiende, hablando del contrato social, que "esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad, y toma ahora el de República o de cuerpo político, al cual sus miembros

⁶⁷ Aunque son ambos los autores de las obras *Imperio, Multitud y Commonwealth*, a lo largo de este apartado me referiré especialmente a Antonio Negri, dado que algunas de las obras consultadas para la elaboración del mismo pertenecen únicamente a este.

⁶⁸ NEGRI, Antonio, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Barcelona, 2004. Pág. 181.

⁶⁹ NEGRI, Antonio, *El poder constituyente*, Traficantes de sueños, Madrid, 2015. Pág. 409.

⁷⁰ HOBBS, Thomas, *De Cive*, Alianza, Madrid, 2010. Pág. 146.

⁷¹ *Ibíd.* Pág. 119.

llaman Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo, Poder al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y en particular se llaman ciudadanos como partícipes en la autoridad soberana, y súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado."⁷² Como vemos, en el pensamiento moderno señalado el pueblo no es algo anterior a la formación del Estado, sino que surge precisamente en el momento en el que este se constituye. Negri es consciente de la limitación que esta definición supone, ya que le despoja de todo poder de acción al surgir el pueblo de una abdicación de su poder y libertad. Por ello, él y Michael Hardt optan por enlazar con la línea que une a Maquiavelo, Spinoza y Marx, y que reivindica el poder y potencia de esa multitud que había sido negativamente definida. Así, el término multitud, tal como lo entienden estos autores, es crítico "con las dos definiciones que se han dado de las poblaciones alienadas en las filas de la soberanía durante la Modernidad: «pueblo» y «masa». En nuestra opinión, la multitud es una multiplicidad de singularidades, que no pueden encontrar en modo alguno una unidad representativa; el pueblo es, en cambio, una unidad artificial que el Estado moderno exige como base de la legitimación ficticia; masa, por otra parte, es un concepto que la sociología realista asume en la base del modo capitalista de producción (tanto en la figura liberal como en la figura socialista de gestión del capital); en todo caso, es una unidad indiferenciada."⁷³ La multitud es así una categoría política que respeta las singularidades y las diferencias, pero que a su vez es representativa de una comunidad que es capaz de acciones y decisiones comunes y que, además, no queda reducida a la perspectiva economicista como podía estarlo el concepto de clase. "Multitud no es ni reencuentro de la identidad ni pura exaltación de las diferencias, sino más bien el reconocimiento de que, detrás de identidad y diferencia, puede existir una «comunidad», «un común», si este se entiende como una proliferación de actividades creativas, relaciones o formas asociativas diversas."⁷⁴

Dussel, sin embargo, va a rescatar el concepto de pueblo de esta caracterización tan negativa, acercándose a los planteamientos de otro pensador latinoamericano como es Ernesto Laclau y defendiendo, además, que la categoría de pueblo también está presente en Marx bajo otra definición distinta a la presentada en la Modernidad. Así Dussel señala como, para Marx, antes del surgimiento del capital, en lo que sería el paso

⁷² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 2008. Pág. 39-40.

⁷³ NEGRI, Antonio, *Guías*. Op.cit. Pág. 38.

⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 119.

del feudalismo a las ciudades, existía una parte de la población que formaba el conjunto de los pobres (pauper), pero que al no pertenecer todavía a la relación del capital no podían ser considerados como clase. "En el momento de la disolución de un sistema económico (no digo «modo de producción») y en la crisis del pasaje a uno nuevo, la categoría "clase" no puede usarse, porque no hay "totalidad sistémica" en la que funciona como "trabajo subsumido" en una determinación precisa, [...]. En ese interregno (in-betweenness) donde la categoría "clase" no puede usarse se hace necesaria otra categoría: "pueblo", que es el plural de "pobres" [...]; es el conjunto de los pobres que no pueden reproducir su vida."⁷⁵ El pueblo sería así entendido, no como esa multitud que renuncia a sus poderes en favor del soberano, sino como el conjunto de aquellos seres humanos a los que las condiciones materiales de su existencia les impiden o hacen muy difícil continuar con la misma. El pueblo sería así una categoría que supera a la clase, ya que cuando esta todavía no tiene vigencia o incluso cuando se agota, la categoría pueblo sigue teniendo plena vigencia.

Por su parte, Ernesto Laclau, defensor de la democracia radical como aquella que "se niega a dar a su propia organización y a sus propios valores el estatus de un *fundamentum inconcussum*"⁷⁶, enlazaría con esta idea de pueblo como bloque pobre y oprimido, y como categoría que no aparece sometida al reduccionismo economicista, ya que "las «tradiciones populares» constituyen el conjunto de interpelaciones que expresan la contradicción pueblo/bloque en el poder como distinta de una contradicción de clase."⁷⁷ Así mismo, Laclau señala que el pueblo no es un grupo social privilegiado a liderar el proceso revolucionario (a diferencia de como se presentaba el proletariado como clase), sino una formación que surge cuando un grupo se opone al poder establecido. "La radicalidad de una política no será el resultado de la emergencia de un sujeto que pueda encarnar lo universal, sino de la expansión y multiplicación de sujetos fragmentarios, parciales y limitados que entran en el proceso colectivo de toma de decisiones."⁷⁸ Por ello, no debemos hablar de emancipación, sino de emancipaciones, que pueden venir de la mano tanto de reivindicaciones de lo que tradicionalmente se ha conocido como la izquierda como de posturas más conservadoras.

⁷⁵ DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. Pág. 188.

⁷⁶ LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Buenos Aires, 2000. Pág. 197.

⁷⁷ LACLAU, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Madrid, 1978. Pág. 194.

⁷⁸ LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *Op.cit.* Pág. 14.

Recopilando ambas influencias, en Dussel el pueblo no se presenta como una categoría negativa privada de poder de acción, sino que es definido como el "bloque social de los oprimidos en los límites de un Estado"⁷⁹ o los "insatisfechos en sus necesidades por opresión o exclusión"⁸⁰, que como ya hemos señalado en apartados anteriores serán los sujetos más adecuados para liderar el proceso de liberación. El pueblo no conforma, a diferencia de lo que ocurría en el pensamiento moderno, una unidad homogénea, sino que es un bloque heterogéneo que se construye desde abajo y contra los que ejercen el dominio desde el poder. Por ello el pueblo nunca es entendido como "todos los habitantes o ciudadanos de un Estado, ya que puede haber estratos, clases, etnias (como en Asia, África y América Latina), etc., dominantes, opresoras, que no se considerarían en este caso como parte del pueblo".⁸¹ El pueblo no es tampoco un sujeto permanente, fetichizado, sino que aparece y desaparece según la coyuntura y en el que cambian los integrantes que lo conforman. Sin embargo, Dussel nos alerta de que no debemos confundir lo popular (el uso aquí comentado) con el populismo, "Lo popular tendría que ver con el bloque social en tanto que oprimido, mientras que lo populista con un manejo de las interpelaciones del pueblo por parte del bloque histórico en el poder, cuya hegemonía la tienen grupos que no son necesariamente componentes del pueblo".⁸²

Vistas tanto la reivindicación del Negri de la multitud como el uso que Dussel y Laclau hacen de la noción de pueblo, nos aventuramos a señalar entre ambas una serie de coincidencias. Tanto multitud como pueblo aparecen en estos autores como categorías que van más allá de la reducción economicista y que por lo tanto no pueden verse reducidas a ninguna clase social. Así mismo, ambas nociones se presentan como las portadoras de la potencia que puede hacer frente al poder establecido y que, sin reducir las singularidades a una unidad homogénea, engloban a todos aquellos que se consideran antagonistas al bloque en el poder. Por último, tanto multitud como pueblo se consideran comunidades históricas sujetas a cambio, no una unidad estable y fetichizada.

⁷⁹ DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, *Op.cit.* Pág. 217.

⁸⁰ DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, *Op.cit.* Pág. 91.

⁸¹ DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, *Op.cit.* Pág. 219.

⁸² *Ibíd.* Pág. 219.

6. CONCLUSIÓN

La necesidad de romper con el discurso dialéctico que subsume la alteridad a la categoría de lo Uno, del universal, parece una tarea apremiante, porque, como hemos visto de la mano de Dussel y Lévinas, la dialéctica de lo mismo excluye la alteridad de ese sistema que hemos denominado Totalidad. Es necesario encontrar una forma de relación con el Otro que no se base en la dominación y la posesión, sino que respete su diferencia y que permita acabar con las situaciones discriminatorias, dominadoras y excluyentes. Aunque el discurso de Lévinas pueda presentar tintes idealistas y abstractos, las aportaciones de Dussel nos anclan a la tierra, a la necesidad de dar voz a las víctimas y, desde ellas, buscar las prácticas transformadoras que nos permitan superar tal situación.

Así mismo, la ética dusseliana nos permite superar aquellas limitaciones que presentaba la Ética del Discurso de Apel, al encontrar el ámbito donde sí es posible llevar a cabo una comunicación bajo condiciones de simetría, la comunidad de las víctimas. Por ello, creemos, que aunque el discurso de Enrique Dussel puede presentar algunas limitaciones en lo que aspectos formales se refiere, en su contenido es, desde nuestro punto de vista, plenamente válido si queremos emprender el camino hacia la búsqueda de alternativas al sistema de dominación actual.

Por último, en relación al uso de la categoría pueblo en el pensamiento político actual, consideramos que se trata de una categoría que puede ser utilizada siempre y cuando aparezca definida, tal como hacían Dussel y Laclau, para oponerla a la concepción moderna de la misma. Pero dado que estas connotaciones modernas pueden estar todavía muy presentes en el pensamiento filosófico occidental, tal vez apostaríamos por propuestas como la de Antonio Negri, por considerar que la categoría de multitud recoge con mayor ahínco la idea de que se trata de singularidades no subsumidas en una unidad homogénea, al tiempo que se presenta como antagonista del poder establecido.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto y DUSSEL, Enrique, *Ética del discurso y Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 2004.
- ARAGÜÉS, Juan Manuel, "Enrique Dussel: ética y política de la alteridad" en ARAGÜÉS, Juan Manuel y LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis, *Perspectivas: una aproximación al pensamiento ético y político*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2012.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre editores, Bogotá, 2007.
- CHALIER, Catherine, *Lévinas. La utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona, 1995.
- CIARAMELLI, Fabio, "Lévinas y la originalidad del deseo", en BARROSO RAMOS, Moisés y PÉREZ CHICO, David (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 2004.
- DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel E., *Liberación latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1975.
- DUSSEL, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI editores, México, 1998.
- DUSSEL, Enrique, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.
- DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI editores, Madrid, 2006.
- DUSSEL, Enrique, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011.

- GARCÍA RUIZ, Pedro E., "Geopolítica de la alteridad. Lévinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel", en *Isegoría*, 51 (julio-diciembre, 2014). Recuperado desde: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/882> (versión pdf).
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, George, "La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*", en *A Parte Rei*, 49 (enero 2007). Recuperado desde: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei> (versión pdf).
- HEGEL, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura económico, Colombia, 1997.
- HEGEL, G. W. Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 2004.
- HOBBS, Thomas, *De Cive*, Alianza, Madrid, 2010.
- LACLAU, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Buenos Aires, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1991.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- NEGRI, Antonio, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Barcelona, 2004.
- NEGRI, Antonio, *El poder constituyente*, Traficantes de sueños, Madrid, 2015.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 2008.