

Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel

Geopolitics of Alterity. Levinas and the Philosophy of Liberation of E. Dussel

PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

UNAM. México

RESUMEN. La relevancia del pensamiento de Emmanuel Levinas para comprender el surgimiento de la filosofía de la liberación –uno de los movimientos filosóficos más importantes de América Latina durante la segunda mitad del siglo XX– es innegable. En este artículo se analiza la interpretación geopolítica y analógica que Enrique Dussel realizó de los conceptos levinasianos de “Alteridad” (*Alterité*) y “Otro” (*Autruí*) para mostrar su equivocidad en el ámbito de lo político.

Palabras clave: analogía; alteridad; filosofía de la liberación; política; justicia.

El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro, y no simplemente su semejante.

Levinas, 1987, 236.

Sin embargo, el que me permitió, alguien siempre da el disparo cuando se está preparado, y “me despertó del sueño ontológico” (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [...] Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses [...] me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas.

ABSTRACT. The relevancy of the thought of Emmanuel Levinas to understand the emergence of the philosophy of the liberation –one of the most important philosophical movements of Latin America during the second half of the century XX– is undeniable. In this article there is analyzed the geopolitical and analogical interpretation that Enrique Dussel realized of the levinasians concepts of “Alterity” (*Alterité*) and “Other” (*Autruí*) to show its equivocality in the realm of political.

Key words: Analogy; Alterity; Philosophy of Liberation; Politics; Justice.

La “exterioridad del Otro”, del pobre, se encuentra, desde siempre más allá del ser.

Dussel, 1983, 13.

La influencia de Emmanuel Levinas en la filosofía de la liberación es de sobra conocida, particularmente en su representante más señero: Enrique Dussel (cf. Barber, 1998, 18-49; Beorlegui, 1997, 347-371; García Ruiz, 2003, 172-237; Guillot, 1977, 31-33; Sudar, 1981, 161-178). Sin duda, es gracias a su obra

que Levinas cobró, durante las décadas de 1970 y 1980, una inusitada presencia en América Latina con una impronta muy distinta a su posterior reapropiación por parte de algunas tendencias deconstructivistas y posmodernas que, ya a finales de la última década del siglo XX, reclamaron al lituano-francés como padre de la ética de la “alteridad” y la “diferencia” (cf. Critchley, 1999; Ross Dryer, 2004). Esta lectura, que sigue dominando en amplios sectores académicos latinoamericanos, minimiza u omite la interpretación que la filosofía de la liberación realizó del pensamiento de Levinas. Se trató de una interpretación creativa que puso énfasis en la originalidad de su propuesta en tanto crítica de la ontología occidental, pero también indicó sus limitaciones conceptuales en el plano de lo político. La relectura que podríamos denominar “geopolítica” de las categorías principales de la filosofía de Levinas por parte de Dussel, muestra que el tema de la construcción de una nueva totalidad —de un orden político al servicio del otro— es donde se aleja de Levinas a la vez que reconoce la importancia de su crítica ética. Se trata del problema del “tercero” (*le Tiers*), que plantea el tema de la justicia. En lo que sigue describiremos brevemente el itinerario de este fructífero diálogo entre Dussel y Levinas.

“He conocido a Dussel, que en otro época me citaba muy a menudo, y que ahora está más cercano a un pensamiento político, incluso geopolítico” (Levinas, 1993c, 145). Con esta afirmación, realizada durante una entrevista en 1982, Levinas reconoce que la cuestión de lo político era lo que separaba su concepción de la ética de la que proponía la filosofía de la liberación. Esta cuestión siempre es-

tuvo presente en la recepción de Levinas por parte de Dussel; la mejor forma de comprender el porqué de esta crítica es describiendo el derrotero teórico de Dussel hasta su contacto con la obra de Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, a inicios de la década de 1970. El pensamiento de Dussel durante la década de 1960 se sitúa en la tradición de la fenomenología y la hermenéutica; desde ella intenta la elaboración de una antropología filosófica fundada en la reconstrucción de las visiones de mundo subyacentes al “ser” de lo latinoamericano inspirada en Paul Ricoeur y, en general, en los análisis de la fenomenología postrascendental —Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, etc.— (cf. Dussel, 1969, 1974, 1975).¹ Este proyecto queda expuesto en diversos trabajos de carácter filosófico e histórico donde Dussel se sirve de la hermenéutica ricoeuriana para dar cuenta de la situación de América Latina en la historia universal, problema que le fue sugerido por la obra de Leopoldo Zea (cf. Dussel, 1965, 85-95).² La hipótesis que guiaba estas obras era la siguiente: “toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un núcleo ético-mítico que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los mitos fundamentales de la comunidad” (Dussel, 1967, 28).³ La civilización se sustenta en valores que se encuentran ocultos en sus distintas manifestaciones; para acceder a ellos es necesario investigar las estructuras intencionales (simbólicas, axiológicas, etc.) que en su conjunto constituyen a una comunidad

histórica.⁴ En estas obras se prefigura una crítica a la cultura griega y al eurocentrismo asociado a ella; Dussel opone a la concepción griega del ser humano y del mundo la judeo-cristiana (semita). La finalidad era cuestionar la visión de la historia universal que interpreta el acontecer histórico desde el concepto de “desarrollo” (*Entwicklung*),⁵ es decir, comprendiendo la historia como una sucesión lineal de etapas que son la proyección de la historia interna de Europa al estatus de universalidad. América Latina se encuentra, en este sentido, fuera de la modernidad (cf. Dussel, 1992a, 21-34).⁶

En su conjunto, dichas obras ofrecen una visión hermenéutica de la historia de América Latina que define las categorías antropológicas y éticas –griegas, judías y cristianas– que subyacen a la comprensión de lo latinoamericano. Sin embargo, el enfrentamiento entre diversas culturas cuestionó el modelo hermenéutico de Ricoeur adecuado para un análisis cultural endógeno pero insuficiente para explicar un enfrentamiento exógeno y asimétrico entre distintas culturas; en otros términos: la hermenéutica cultural parece incapaz para explicar el tema de la dominación (cf. Dussel, 1993, 135-166). Las investigaciones de Dussel se centran durante estos años (1965-1969) en un aspecto fundamental de la hermenéutica cultural: dar cuenta del “ser” de América Latina a través de una reconstrucción de su “proto-historia” (en el sentido de Karl Jaspers); la cuestión era histórica pero ante todo ontológica. Así lo sostiene en *El humanismo semita*:

Se trata de una problemática [el análisis de las estructuras intencionales se-

mitas] que, a primera vista y sin medir las consecuencias, pareciera del todo alejada de las preocupaciones del hombre contemporáneo latinoamericano; pero, si indagamos un poco más profundamente los contenidos mismos de nuestra conciencia actual, si pretendemos fundar los valores de nuestra cultura, entonces comprenderemos que no se trata de una investigación gratuita e inútil, sino de la gran necesidad para abarcar científicamente los supuestos de nuestro “mundo” latinoamericano (Dussel, 1969, XI-XII).

La comprensión del pasado de América Latina, de su gestación como totalidad cultural, es un paso necesario para alcanzar una plena comprensión de sí desde el presente hacia el futuro. “El ser de América, su mundo, está falto de una comprensión suficiente de su pasado, y por ello de su presente y futuro. Falto de una esperanza en su futuro, carece del entusiasmo para indagar su pasado. Pero mientras no se tome conciencia plenaria de la totalidad de su ser histórico, pasado milenario, presente crítico y futuro universal, se debatirá en la noche que nos ha dejado el siglo XIX” (Dussel, 1974a, 34).

Simultáneamente a estas investigaciones, Dussel había profundizado en la ética con la convicción de que las cuestiones prácticas deberían adquirir un lugar privilegiado en el proyecto de una hermenéutica cultural. En 1969, en un largo artículo que posteriormente será publicado como *Para una de-structura de la historia de la ética* (cf. Dussel, 1970, 163-328), Dussel intenta establecer las bases de una “ética ontológica” que a su juicio se podía ela-

borar a partir de la ontología fundamental esbozada por Heidegger en *Ser y tiempo*. Con este intento, Dussel fue un precursor en los estudios sobre la relación entre la filosofía aristotélica, estrictamente la *Ética Nicomaquea* y la analítica existencial del *Dasein* (cf. Dussel, 1977a, 33-95). “La *Ética Nicomaquea* no es un mero tratado de ética, es un capítulo de la ontología fundamental. Sin la descripción del ser del hombre la filosofía aristotélica habría quedado inconclusa en su fundamento. Lo descrito en el tratado *Del alma* era todavía insuficiente. Lo que aquí estamos describiendo no es meramente una moral casuística, sino el modo como se nos manifiesta el ser mismo del hombre” (Dussel, 1970l, 191). Este trabajo fue considerado por Dussel como un “puente” entre las cuestiones históricas y filosóficas que en los años anteriores había trabajado con cierta independencia entre sí, pero siempre teniendo el problema de América Latina de fondo.

Desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraba. Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano –aunque también–, sino la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia o historia hispanoamericana). La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una *Destrucción de la historia de la ética*. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana (Dussel, 1983, 86).

La ética ontológica desarrollada en *Para una de-strucción de la historia de la ética* ofrece unas bases conceptuales que la filosofía de Dussel conserva hasta la actualidad: la necesidad de proponer una concepción de la subjetividad humana distinta a la defendida por la tradición occidental.⁷ El punto de partida fue para Dussel la crítica de Heidegger a la “metafísica de la subjetividad”. “La ‘ética’ de la que hablamos no es ni el *ethos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas y grupos, ni las éticas filosóficas dadas en la historia de Occidente, sino una ética ontológica (*ethica perennis*) cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *ethos* concretos. Lo mismo es decir: ‘destrucción de la historia de las éticas filosóficas’ que ‘descubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica’” (Dussel, 1970, 163). Para Dussel la “destrucción” en sentido heideggeriano es una búsqueda de lo olvidado, una reapropiación de la tradición en la forma de un “desmontaje” (*Abbau*) para poner en su correcta originalidad lo encubierto por la tradición filosófica. “La de-strucción de la historia no es sino la actitud apropiada por la que se re-conquista, en contra de la en-cubridora interpretación vulgar de la historia, el sentido olvidado que fue instaurado por los grandes genios culturales del pasado, es decir, donde esos hombres *eran-en-el-mundo*” (Dussel, 1970, 165). El *ethos*, como la estructura intencional propia del hombre en el mundo, pertenece a una cultura, pero indica también el carácter personal de cada uno; así el *ethos* es la manera propia del existir humano. Según esto, la ética es un

momento más de este *ethos* pero expresado ya un nivel temático; la ética filosófica es un pensar meditativo y metódico y, si se quiere, científico pero sigue siendo un momento del “ser-en-el-mundo”. Toda ética, incluso la filosófica, se da en un contexto y alcanza su realización al interior de éste. “Al fin, todas las éticas filosóficas griegas [como cualquier ética] fueron un pensar de-structor o crítico del *ethos* griego, es decir, pensaron los últimos supuestos, pero de su mundo históricamente determinado” (Dussel, 1970, 166-167). El mundo histórico condiciona el papel crítico de la ética; la ética de Aristóteles, Agustín o Kant, expresan un *ethos* propio que es irrebalsable en un sentido cultural e histórico. Las éticas filosóficas “descubren y ponen a la luz del día una *estructura ontológica fundamental* que es ya una ética igualmente ontológica pero desdibujada bajo el ropaje, a veces nuevamente encubridor, de muchos corolarios propios a tal o cual cultura” (Dussel, 1970, 167-168). Lo que trasciende su mundo histórico forma parte de la ética ontológica que se gesta en la historia misma de la filosofía; por ello “es necesario dejar lo griego de las éticas griegas, lo cristiano de las éticas cristianas, lo moderno de las éticas modernas y ante nuestros ojos aparecerá una antigua y siempre fundante *ethica perennis* que es necesario hoy descubrir, pensarla, exponerla” (Dussel, 1970, 168).

Para una de-strucción de la historia de la ética trata de iniciar el camino para elaborar y fundamentar tal ética; su tarea, todavía indicativa e introductoria, versará sobre las éticas filosóficas situadas en su *ethos*. Los análisis de las éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, y de la ética

axiológica (Scheler y Hartmann), se realizan tomando como hilo conductor la idea de una destrucción de la historia de la ontología anunciada en *Ser y tiempo*. La intención de Dussel puede resumirse en tres puntos que se implican mutuamente: 1. Continuar la crítica y destrucción de la noción de subjetividad moderna 2. Enmarcar las diversas éticas filosóficas en el horizonte de la ontología fundamental y 3. Mostrar la existencia de una ética ontológica. “La ética ontológica demuestra temática y metódicamente, filosóficamente, de la estructura ontológica que el hombre es, y, por ello, y al mismo tiempo, dicha estructura ontológica es una estructura ética: las notas esenciales del hombre, no sólo en tanto que emergen de dicha esencia sino en tanto se las apropia libremente como posibilidades, constituyen la moralidad ontológica. Dicha estructura de la cotidianidad es el *tema* de la ética ontológica” (Dussel, 1970, 168, nota 9). El aspecto antropológico, siempre fundamental para Dussel desde sus primeros escritos, quedará reivindicado en *Para una destrucción de la historia de la ética* y se tornará piedra angular de su filosofía de la liberación. Y, en efecto, las últimas palabras de esta obra anuncian inequívocamente el derrotero posterior del pensamiento de Dussel: “La metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la ‘voluntad de poder’ fue la culminación de la modernidad. Pero, si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica, es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad” (Dussel, 1970, 318).

La destrucción de la historia de la ética cobra el carácter de una propedéutica para fundar una ética ontológica; la crítica a la metafísica de la subjetividad iniciada por Heidegger debe ser llevada a cabo de nuevo, revisando aquellos momentos claves en la historia de la filosofía en los que el sujeto se consolida. Para Dussel, al igual que para Xavier Zubiri,⁸ quien ejerce una fuerte influencia en su obra, Hegel es la culminación de la filosofía occidental, de ahí la necesidad de incursionar en su pensamiento y, estrictamente, en el método dialéctico. “Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios. Ello nos llevó en el mismo 1970 a comenzar un estudio profundo de Hegel, que nos ocupará hasta 1974. De esta etapa aparece *La dialéctica hegeliana*” (Dussel, 1983, 13). Esta obra (cf. Dussel, 1972) se sitúa entre el abandono del proyecto de una ética ontológica y el inicio de la filosofía de la liberación; por eso constituye un momento fundamental para comprender el pensamiento de Dussel y su relación con Levinas. Su segunda edición –publicada en 1974– refleja este cambio de paradigma: *Método para una filosofía de la liberación*.

Si pudiéramos definir en pocas palabras la diferencia de la primera y segunda edición diríamos lo siguiente: en la primera, nos movíamos todavía ingenuamente en el ámbito de la ontología, que permite no sólo la guerra sino que diviniza la injusticia y hace imposible la ética de la liberación. En esta segunda edición, después de haber descubierto la metafísica o ética de la liberación, vamos volviéndonos sobre nuestro pasado y descubrimos, cada vez con más

claridad, la importancia de la generación inmediata posthegeliana y la novedad y genialidad de los grandes políticos de los pueblos de la periferia (Dussel, 1974c, 13-14).

En *La dialéctica hegeliana* Dussel aún no ha logrado elaborar lo que llama posteriormente “método analéctico” en oposición al método dialéctico propio de la ontología. ¿Cómo se produce este cambio de perspectiva? A finales de la década de 1960 a un grupo de filósofos argentinos – Dussel incluido– se les plantea la necesidad de articular el discurso conceptual propio de la filosofía con la problemática política que exigían las circunstancias; se buscó hacer explícita “la relación de la actitud filosófica con la acción política” (VV. AA. 1973a, 271).⁹ Los movimientos de liberación nacional, las manifestaciones estudiantiles, la crítica a la sociología del desarrollo por parte de la teoría de la dependencia, y la opción por los pobres que enarboló la teología de la liberación eran muestras claras de tener que “politizar la ontología” (Dussel, 1993, 142). Algunos representantes de la filosofía de la liberación se apropiaron de la crítica de Herbert Marcuse al colonialismo y se decantaron por un marxismo no dogmático. Otros – como Dussel– asumieron que una crítica de la razón tenía que ser una crítica localizada desde esa alteridad que el discurso de la modernidad había constituido como su otro. “La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominante, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que tome en

serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una *filosofía de la liberación*” (VV. AA. 1973b). La relectura creativa de la filosofía de Levinas que permitió construir categorías para explicar, más allá del marco categorial de la hermenéutica cultural de Ricoeur y de la analítica existencial de Heidegger, el problema de la dominación; Levinas permitió pensar la ética en términos geopolíticos.¹⁰

¿Por qué Levinas? Porque la experiencia originaria de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad [...] Esta “experiencia” originaria –vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía–, quedaba mejor indicada en la categoría de “Autrui” (otra persona como Otro), como *pauper*. El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica, no pueden partir simplemente de “l’estime de soi”. El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia (Dussel, 1993, 141).

El problema de la justicia supone así tanto una aceptación como una crítica a la concepción de la alteridad que propone Levinas, pues para éste el otro es “absolutamente otro” (Levinas, 1977, 57). Frente a esta equivocidad de la alteridad levinasiana Dussel propuso una concepción dis-

tinta. Levinas “no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que ‘el Otro’ pudiera ser un indio, un africano o un asiático” (Dussel, 1975b, 8). Pero no se trata de afirmar al otro únicamente como una mera individualidad, sino de concebirlo como una totalidad cultural e histórica, es decir, como un otro geopolíticamente definido. “Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. ‘El Otro’ interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de la condiciones de saber oír la voz del otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, ‘servicio’ (*habodáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia” (Dussel, 1975b, 8-9). Levinas indica el carácter negativo de la Totalidad en tanto que negación del otro. Pero no indica nada sobre la construcción de una *nueva* Totalidad, más justa y que reconozca a los múltiples otros que surgen de una relación que desborda los límites de la relación ética. Es el orden de lo político donde la alteridad del otro se ve necesitada de mediaciones, de comparaciones; se tiene que concretar la figura del otro en el interior de una Totalidad histórica: el Estado. La política como búsqueda del “reconocimiento recíproco” (Levinas, 1977, 87), no puede pensar adecuadamente al otro en la medida en que debe suprimir su alteridad a favor de una homogeneidad como condición de un orden político. Por ello afirmó Levinas: “el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política– se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad” (Levinas, 1977, 47). Dussel analiza esta cuestión a través de la adap-

tación de un conjunto de conceptos levinasianos –“exterioridad”, “metafísica”, “Mismo”, “Otro”, “rostro”, “totalidad”, etc.– que buscan dar cuenta de una trascendencia irreductible al ejercicio de la razón como cálculo, previsión, esto es, como razón instrumental.¹¹ Levinas, quiere mostrar que las relaciones éticas no responden a un modelo ontológico o epistémico.

El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truísmo: “para conocer el *ente* es necesario haber comprendido el ser del ente”. Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad [...] La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética (Levinas, 1977, 69).

Esta crítica fue uno de los motivos por los cuales Dussel abandonó el proyecto de una ética ontológica en favor de una “metafísica de la alteridad”, pues la ontología “como filosofía primera que no cuestiona al Mismo, es una filosofía de la injusticia” (Levinas, 1977, 70).

Sin embargo, Levinas se torna insuficiente para dar cuenta de la problemática que preocupa a Dussel: explicar los motivos filosóficos que encubren y justifican la dominación de América Latina. La relación que establece Levinas entre ontología

y política –relación que, a juicio de Dussel, Levinas no profundiza– le sugiere a nuestro autor que sin las adecuadas mediaciones su discurso se torna equívoco. “Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de mediaciones” (Dussel, 1975b, 9). Aquí confluyen sus preocupaciones sobre América Latina con la ética y la crítica a la ontología: es necesario trasladar las categorías éticas y ontológicas a un discurso geopolítico. Superar a Levinas significó para Dussel repensar la cuestión del otro desde América Latina y desde la analogía; “superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972” (Dussel, 1977b, 160). Partiendo de la comprensión de la filosofía de Levinas geopolítica y analógicamente, Dussel distingue distintos niveles en los que se muestra lo fructífero de la concepción levinasiana de la alteridad cuando se le comprende con las adecuadas mediaciones: a nivel mundial (centro-periferia), a nivel nacional (élites-masas, burguesía nacional-pueblo), a nivel erótico (mujer-varón), a nivel pedagógico (cultura elitista-cultura popular), a nivel religioso (el problema del fetichismo). El otro, *absolutamente otro*, de Levinas es concretizado por medio de la analogía: el otro es el indio empobrecido, el negro segregado, el judío exterminado, el africano y asiático discriminado, la mujer como objeto sexual, el niño o el joven manipulado por una educación ideológica, etc. (cf. Dussel, 1977c, 1979a, 1979b). Con esta postura, Dussel no parecía superar únicamente a Levinas, sino también a sí mismo; la crítica a la

hermenéutica cultural ricoeuriana se amplía a la propia obra de Dussel, especialmente la perteneciente al proyecto de una “simbólica” latinoamericana. Los escritos de 1962-1969 no abordan la cuestión de la dominación y la opresión centrándose en los aspectos culturales (estructuras intencionales, símbolos sagrados, arquetipos, mitos, etc.) relevantes para un análisis hermenéutico (cf. Dussel, 1993, 138-149).

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, de una “afirmación analéctica” que parte de lo que Levinas denomina la “razón anárquica” o “pre-originaria” del otro. “La ‘razón ética originaria’ es el momento primero racional, anterior a todo ejercicio de la razón, por la que tenemos la experiencia o actualidad (empírica y formal, trascendental o ideal) del otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto” (Dussel, 1998, 55). A partir de este hecho —la proximidad del otro— se posibilita la interpelación de quien clama justicia. El lenguaje posee así una esencia ética que expresa la significación del otro. “El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibili-

dad de saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica)” (Dussel, 1977a, 125). Al proponer el servicio al otro en la praxis de la liberación, Dussel asume a Levinas y radicalizando su propuesta al problema de una sociedad justa. Levinas considera que la cuestión del “tercero” implica mostrar cómo el orden social no debe sustraerse a la relación ética originaria por medio de la indiferencia que implica la exigencia de igualdad de lo político.

¿Cómo es que hay justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del Otro, los que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy yo solo con el Otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero. ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respecto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco con el Otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del Otro; de ahí, la justicia. Esta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial (Levinas, 1991, 84).

La preocupación de Levinas por mantener la relación del cara-a-cara dentro del ámbito político indica, ante todo, la necesidad de concretizar y promover institucionalmente la no violencia hacia el otro, de tener que instaurar garantías para el cumplimiento y respeto de una justicia

fundada en una ética de la alteridad. La política es presentada en el “prefacio” de *Totalidad e infinito* como un arte de ganar la guerra: como una actividad en la que la ética queda excluida a favor de una racionalidad puramente instrumental (cf. Levinas, 1977, 47). La ambigüedad de este planteamiento radica en las mediaciones: de la experiencia del cara-a-cara a su institucionalización hay muchos momentos que deben ser satisfechos y que implican diversos problemas; se trata del paso de la ética a la política. La concreción del cara-a-cara y la propuesta de una ética vinculada estrechamente a una geopolítica es la diferencia entre el planteamiento de Levinas y el de Dussel. El Otro es siempre concreto y geopolíticamente determinado. “Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como Otro, es decir, filosofa sobre una anti-política de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una ‘política de la liberación’ [...] no nos muestra cómo construir el ‘nuevo orden’” (Dussel, 1975c, 24). Levinas se opone a una concepción de la ética que se desprende de una visión muy específica del ser humano (cf. Rey, 2001). Este modelo antropológico está expresado de manera inmejorable en *La paz perpetua* de Kant donde se sostiene que incluso un pueblo de demonios debe poder instaurar un conjunto mínimo de derechos y reglas para poder convivir. La tesis de la “guerra de todos contra todos” que difundió el contractualismo moderno de mano de Hobbes parte de una creencia básica: el hombre es un ser egoísta y racional. “El derecho natural es la libertad que tiene cada hombre de usar cualesquiera medios que crea necesarios para

autopreservarse” (Goldsmith, 1988, 99). De esta concepción se desprende una ética del cálculo y el beneficio en la que rigen ciertamente leyes pero sólo como limitantes de la violencia siempre presente. “La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser” (Levinas, 1977, 48).

La ética que surge de la guerra se funda en la alergia al otro, en el temor de los males que puede causar; de ahí la necesidad de las leyes y la justicia para contenerlos. A este tipo de normatividad se le ha llamado una “ética de ladrones” (cf. Hinckelammert, 1998, 159-185), pues así como una banda de ladrones debe imponer ciertas reglas para poder coexistir, por ejemplo, que no se roben unos a otros, igualmente la ética surgida de la guerra se establece sobre una concepción negativa del otro. Frente a esto, Levinas busca una ética positiva, afirmativa que no sea producto del miedo y el resentimiento. “Exposición”, “vulnerabilidad”, “traumatismo”, “afeción”, “herida”, son algunos de los términos que utiliza Levinas para dar cuenta de la relación con el otro y que finalmente señalan la condición de rehén (*otage*) y exposición en la que se encuentra el sujeto (cf. Haar, 1991, 525-538); la ética significa aquí gratitud, pues del otro nada puedo esperar, salvo lo que él esté dispuesto a ofrecerme. “La comunicación con el otro sólo puede ser trascendencia en tanto que

vida peligrosa, un bello riesgo a correr” (Levinas, 1987, 190-191).

Levinas opone a la ética de la negación del otro una ética de la afirmación de la alteridad; el origen del sentido no está en la guerra y en la ontología de la identidad que la sustenta, y en cuyo espacio de interlocución sólo es posible pensar en el otro como un contrincante a vencer en la lucha por la afirmación de la existencia. Se trata “de un otro que es el prójimo, que no es mi enemigo (como lo es en Hobbes y en Hegel), ni mi complemento como aún lo es en la *República* de Platón” (Levinas, 2009, 275). Pero el paso de la ética a la política en la obra de Levinas presenta una equívocidad que debe ser criticada; Dussel propuso la noción de analogía como la vía para salvar esta situación. “La superación real de esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar su discurso desde América Latina y la analogía” (Dussel, 1973, 123). Si la tensión entre totalidad e infinito no se resuelve, ¿se puede pensar correctamente el orden de lo interhumano o bien depende de que esta tensión nunca se resuelva?

Dussel recoge la indicación de Levinas respecto a que el sujeto de la ética se define a partir de una relación con la alteridad y la sitúa en un contexto menos problemático que el de la “exterioridad absoluta” y la denomina “exterioridad antropológica” (Dussel, 1979b, 60). La alteridad ética no es parangón de inconmensurabilidad, sino de trascendencia. “El otro, intotalizado, intotalizable, es la garantía de la perenne *novedad de lo creado*” (Dussel, 1974c, 135). La concepción que

Levinas sostiene de la política y, concretamente, de la justicia, puede presentar una profunda equívocidad. La justicia, la relación con el tercero, debe concretarse en las instancias institucionales para que no se limite a ser sólo una buena voluntad, pero ¿cómo se da el pasaje del cara-a-cara a la justicia? “El orden de la justicia se funda sobre la relación ética que, a su vez, la alimenta y marca sus insuficiencias. La justicia es proporción e igualdad. Es objetividad también. Sin embargo, no puede desplegarse más que sobre el fondo de sociabilidad, es decir, de bondad y responsabilidad” (Ponton, 1985, 196). La responsabilidad es originaria y permea toda relación humana y en el orden de la fundamentación se sitúa antes de la deliberación y los acuerdos que implican los procesos de reconocimiento social. “Una vez que aparece el tercero no excluido, son necesarias las instituciones de justicia, el Estado y todas las formas políticamente establecidas en las que la razón comunicativa va tomando cuerpo en las sociedades modernas” (Rojas, 2000, 57). Así, según Levinas, el orden interhumano no se limita a un fenómeno propio de la coexistencia del uno-con-otro (*Mitsein*), o al diálogo entre un “yo” y un “tú” (cf. Levinas, 1995, 223-243). En la “Ciudad”¹² puede perderse el sentido de lo humano – que resulta de la relación ética– a través de las leyes y obligaciones que impone la convivencia. Resistirse a esta posibilidad de despojar al otro de toda humanidad es lo propio de la ética: no-indiferencia aun antes –o a pesar– de la obligatoriedad de la ley. “El orden de la política –post-ético o pre-ético– que inaugura el ‘contrato social’ no es ni condición insuficiente ni

cumplimiento necesario de la ética. En su posición ética, el yo es distinto del ciudadano aislado que emana de la Ciudad tanto como del individuo cuyo egoísmo natural precede a todo orden del que la filosofía política intenta —o consigue—, desde Hobbes, extraer el orden social o político de la Ciudad” (Levinas, 1993b, 125).

Ahora bien, según Dussel el problema con la concepción del tercero en Levinas radica en su incorrecta comprensión de la alteridad del otro (cf. Dussel, 2003, 111-132). La concepción del cara-a-cara como expresión de una relación entre lo Mismo y el Otro, abstractos y ambiguos con respecto a sus contenidos concretos y analógicos, constituye para Dussel el punto de partida de una filosofía política crítica; designa la relación práctico-política —la praxis— donde la proximidad de Levinas se ve requerida de mediaciones críticas, pues lo político desborda la relación entre el yo y el otro como responsabilidad. Cuando la crítica ética se limita a señalar la perversión moral de la totalidad que se cierra sobre sí y niega al otro pero sin mostrar cómo construir una nueva totalidad donde se le afirme, se coloca en una abstracción que no permite comprender concreta y analógicamente al otro. Por ello afirma que el tercero es una distinción innecesaria si se le considera desde un método analógico. “La ‘equivocidad’ del Otro absolutamente otro es mediada ‘analécticamente’ ante el Otro a diferentes grados de determinación, diferenciación y generalidad, dentro de una intersubjetividad rica en dimensiones. Esto no es ya una ‘inadecuada’ interpretación de Levinas, sino el ‘desarrollo’ de posibilidades imposibles para Levinas” (Dussel, 2003, 121). El

rostro del otro adquiere significación cuando lo analógico lo concretiza, le da un contenido, lo sitúa en el espacio geopolítico que es de donde, finalmente, el otro surge y retorna. Pues no existe el “Otro”, sino que siempre lo propio (lo Mismo) y lo ajeno (lo Otro) se definen con referencias a una serie de criterios culturales, históricos y políticos desde los cuales se construyen la identidad y la diferencia (cf. Waldenfels, 1997, 85-109). Así, Dussel distingue dos políticas: “la *política* del sistema capitalista, cuya racionalidad es mantener la dominación; [y] la *antipolítica* o política escatológica cuya ‘nueva’ racionalidad es el saber formular prácticamente, realizar el camino y la construcción del orden *nuevo* en la justicia” (Dussel, 1979a, 63).

Es indudable que pese a las ambigüedades de su concepción de la política, Levinas consideró que el problema del tercero reflejaba la fragilidad del orden de lo interhumano. La “sociedad íntima” que representa la reciprocidad plena entre el yo y el otro, es un espejismo que el “tercer hombre” viene a cuestionar. “Tal sociedad sólo puede ser de dos, tú y yo. Estamos entre nosotros. El tercero está excluido. El tercer hombre perturba esencialmente esta intimidad” (Levinas, 1993a, 33). Esta intervención del tercero en el espacio del diálogo evoca a la justicia como el ámbito “an-árquico” en el que nos encontramos siempre ya sujetos a los demás, pues “recibir al otro es cuestionar mi libertad” (Levinas, 1977, 108). Pero esta responsabilidad, hay que reconocerlo, se entiende en Levinas de manera muy concreta. El otro —el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero, figuras extre-

mas de la alteridad ética— exige justicia desde su corporalidad sufriente, dolida, y necesitada. En el poder colmar estas necesidades radica la justicia del acto ético y del orden político. “La miseria y la pobreza no son propiedades del Otro, sino los modos de su aparición, su manera de concernirme, su modo de proximidad. Uno puede preguntarse si vestir a los que están desnudos y alimentar a los que tienen hambre no nos acerca al prójimo más que el éter en el que se celebra a veces el Encuentro de Buber” (Levinas, 1997, 33). La justicia es material para Levinas, pues implica la “igualdad económica” (Levinas, 1993a, 49);¹³ con ello la resistencia a la Totalidad se vence a favor del otro, pues para Levinas es claro que el “cara-a-cara del lenguaje admite, efectivamente, un análisis fenomenológico más radical” (Levinas, 1993a, 48). Dicha radicalidad implica abandonar el orden de la alteridad formal para adentrarse en lo “económico”; y es aquí donde “servir a la totalidad es luchar por la justicia” (Levinas, 1993a, 49). Sin duda, tiene razón Dussel

al afirmar que Levinas careció de las categorías económicas y políticas necesarias para proponer una filosofía que pudiera mostrar cómo se hace justicia al otro (cf. Dussel, 2003, 124), pero recordemos que su preocupación fundamental estaba en otro ámbito: la ética. “La política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética” (Levinas, 1991, 76). La importancia de lo ético radica en establecer ese fondo de sentido desde el cual se estructura el orden de lo humano; la sociabilidad en la que el otro busca justicia y reconocimiento es también un ámbito en el que se alcanza la fraternidad y el amor. “El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito de ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor” (Levinas, 1987, 241).

BIBLIOGRAFÍA

- Barber, M. 1998. *Ethical Hermeneutics. Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Nueva York, Fordham University Press.
- Beorlegui, C. 1997. “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de J. C. Scannone y E. Dussel”, en *Realidad*, 58, pp. 347-371.
- Chalier, C. 1995. *Levinas. La utopía de lo humano*. Traducción de M. García-Baró, Barcelona, Ríopiedras.
- Critchley, S. 1999. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Indiana, Purdue University Press.
- Dussel, E. 1965. “Iberoamérica en la historia universal”, en *Revista de Occidente*, 25, pp. 85-95.
- Dussel, E. 1967. “La civilización y su núcleo ético-mítico”, en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, Estela, pp. 27-28.

- Dussel, E. 1969 *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, Eudeba.
- Dussel, E. 1970. "Para una de-structucción de la historia de la ética", en *Universidad*, 80, pp. 163-328. Publicado posteriormente con el mismo título en Mendoza, Editorial Ser y Tiempo, 1973.
- Dussel, E. 1972. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza, Ser y Tiempo.
- Dussel, E. 1973. "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en VV. AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Bonum, pp. 118-137.
- Dussel, E. 1974a. "¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?", en *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires, García Cambeiro, pp. 24-36.
- Dussel, E. 1974b. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe.
- Dussel, E. 1974c. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme, Salamanca, 1974. Tercera edición: Universidad de Guadalajara, México, 1991.
- Dussel, E. 1975a. *El humanismo helénico*. Buenos Aires, Eudeba.
- Dussel, E. 1975b. "Palabras preliminares" a *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (con D. E. Guillot). Buenos Aires, Editorial Bonum, pp. 6-9.
- Dussel, E. 1975c. "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana", en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, pp. 13-45.
- Dussel, E. 1977a. *Filosofía ética latinoamericana I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*. México, Edicol, México. Primera edición: Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Dussel, E. 1977b. *Filosofía ética latinoamericana II. Accesos a hacia una filosofía de la liberación*. México, Edicol. Primera edición: Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Dussel, E. 1977c. *Filosofía ética latinoamericana III. De la erótica a la pedagógica*. México, Edicol.
- Dussel, E. 1979a. *Filosofía ética latinoamericana IV. Política latinoamericana*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. 1979b. *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. 1983. "Liberación latinoamericana y filosofía", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, pp.7-19.
- Dussel, E. 1992a. *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá. Ediciones Anthropos.
- Dussel, E. 1992b. "El proyecto de una 'filosofía de la historia latinoamericana' de Leopoldo Zea", en R. Fornet-Betancourt (editor). *Für Leopoldo Zea*. Aachen, Concordia Reihe Monographien, pp. 24-37.
- Dussel, E. 1993. "Hermenéutica y liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación. Diálogo con Paul Ricoeur", en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México, Universidad de Guadalajara, México, pp. 135-166.

- Dussel, E. 1996. *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América. Primera edición: México, Edicol, 1977.
- Dussel, E. 1998. *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Dussel, E. 2001. “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”, en *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer, Bilbao, pp. 319-341.
- Dussel, E. 2003. “Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica”, en *Signos filosóficos*, 9, pp. 111-132.
- García Ruiz, P. E. 2003. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México, Driada.
- Goldsmith, M. M. 1988. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. Traducción de J. J. Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica.
- Guillot, D. E. 1977. “Introducción” a E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, pp. 13-45.
- Haar, M. 1991. “L’obsession de l’autre. L’éthique comme traumatisme”, en C. Chalier & M. Abensour (directores). *Cahier de l’Herne. Emmanuel Levinas*. París, Éditions de l’Herne, pp. 525-538.
- Hinkelammert, F. 1998. *El grito del sujeto*. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José.
- Levinas, E. 1977. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- Levinas, E. 1982. *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Minuit, París.
- Levinas, E. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducción de A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme.
- Levinas, E. 1991. *Ética e infinito*. Traducción de J. M. Ayuso, Visor, Madrid.
- Levinas, E. 1993a. “El yo y la totalidad”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. de J. L. Pardo. Valencia, Pre-Textos, pp. 25-51.
- Levinas, E. 1993b. “El sufrimiento inútil”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. de J. L. Pardo. Valencia, Pre-Textos, pp. 113-126.
- Levinas, E. 1993c. “Filosofía, justicia y amor”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. de J. L. Pardo. Valencia, Pre-Textos, pp. 127-147.
- Levinas, E. 1995. “El diálogo. Conciencia de sí y proximidad del prójimo”, en *De Dios que viene a la idea*. Traducción de G. González R.-Arnaiz y J. M. Ayuso. Madrid, Caparrós, pp. 223-243.
- Levinas, E. 1997. “El pensamiento de Martin Buber y el judaísmo contemporáneo”, en *Fuera del sujeto*. Traducción de R. Ranz y C. Jarillot. Madrid, Caparrós, pp. 20-34.
- Levinas, E. 2009. “La huella del otro”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Traducción de M. E. Vázquez. Madrid, Síntesis, Madrid, pp. 267-287.
- Mignolo, W. 1997. “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, en A. de Toro (editor). *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt, Madrid, Theorie und Kritik der Kultur und Literatur, Verveurt Iberoamericana, pp. 51-70.

- Ponton, L. 1985. *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Levinas*. J. Vrin, París.
- Rey, J.-F. 2001. *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Éditions Michalon, París.
- Ricoeur, P. 1990. "Civilización universal y culturas nacionales", en *Historia y verdad*. Madrid, Encuentro, pp. 251-263.
- Rojas, P. 2000. "La ética del lenguaje: Habermas y Levinas", en *Revista de Filosofía*, vol. XIII, 23, pp. 35-60.
- Ross Fryer, D. 2004. *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. Nueva York, Other Press.
- Sudar, P. 1981. *El rostro del pobre. "Inversión del ser" y revelación "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Editora Patria Grande.
- VV. AA. 1973a. "Puntos de referencia de una generación filosófica", en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Bonum, pp. 271-272.
- VV. AA. 1973b. "A manera de manifiesto", en VV. AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, contraportada.
- Waldenfels, B. 1997. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Zubiri, X. 1963. *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza, Madrid.

NOTAS

¹ Esta trilogía geopolítica-cultural fue redactada entre 1962 y 1968. Un análisis puntual de estas obras se encuentra en García Ruiz, 2003, pp. 24-83.

² "La obra de Zea *América como conciencia* me impactó de tal manera que desde aquel momento hasta hoy mi intento es justamente posibilitar la 'entrada' de América Latina en la historia mundial. Debo agradecer a Zea el haberme enseñado que América Latina está *fuera* de la historia". Dussel, 1992b, 30, nota 11.

³ La idea es retomada de un artículo de Paul Ricoeur publicado originalmente en la revista *Esprit* en octubre de 1961: "Civilización universal y culturas nacionales". Cf. Ricoeur, 1990, 251-263.

⁴ "Me parece que, si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo [...]. Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despierto de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo". Ricoeur, 1990, 259.

⁵ "De Hegel el concepto 'desarrollo' pasó a Marx, y de éste a la economía y sociología del 'desarrollo'. Por ello deseamos hoy retornar al contenido 'filosófico' de esta palabra que, como decimos fue el más antiguo. Un país 'sub-desarrollado', ontológicamente, es 'no-moderno', pre-*Aufklärung*, para Hegel". Dussel, 1992a, 23, nota 6.

⁶ A esta postura, sostenida por Dussel desde finales de los años sesenta, se le denomina actualmente, junta a otras afines, "teorías postcoloniales". Cf. Mignolo, 1997, 61.

⁷ A partir de su estudio de los semitas Dussel desarrolla una crítica al dualismo *sôma-psiue* propio de la tradición indoeuropea, a favor de una concepción unitaria del ser humano como *corporeidad viviente* que coincide con la visión levinasiana de la subjetividad como gozo (*jouissance*). Cf. Dussel, 2001, 319-341.

⁸ "Toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel". Zubiri, 1963, 225.

⁹ Esta es la obra emblemática del grupo original de la filosofía de la liberación.

¹⁰ "Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York". Dussel, 1996, 14.

¹¹ "Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad [...] La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias". Levinas, 1977, 67-68.

¹² Con este término Levinas quiere designar el orden de "lo político" que sustrae al de la ética. Cf. Chalier, 1995, 93-114.

¹³ En otro lugar afirma: "pensar en el hambre de los hombres es la primera función del político". Levinas, 1982, 34.