

La influencia de E. Lévinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (2ª parte)

5. La influencia de Lévinas en E.Dussel.

Al hablar de Scannone y sus primeros contactos con el pensamiento de Lévinas, hemos hecho referencia también a ciertos aspectos biográficos de E.Dussel. Por tanto, no es necesario detenernos demasiado en estos puntos, y nos adentraremos directamente en el análisis de la relación filosófica entre Dussel y Lévinas.

5.1. Itinerario intelectual de E.Dussel.

E. Dussel es muy dado a intercalar datos biográficos en sus escritos, o a escribir artículos donde une las etapas de la FL a su propia trayectoria biográfica e intelectual ¹²¹. Entre estos diversos escritos, quizás el más completo y significativo, a la hora de descubrir las principales etapas de su pensamiento, sea "Hermenéutica y liberación". En ese escrito, Dussel señala varias etapas en su trayectoria filosófica. En concreto, tres. Pero en otros escritos, como es el caso de "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos" ¹²², habla de cuatro: "la primera fase, explícita, transcurre desde 1969 a 1973 (etapa de la constitución); la segunda fase, acontece desde dicha fecha hasta 1976 (etapa de maduración); la tercera, hasta 1983 (etapa de persecución, debate y confrontación); la cuarta, hasta el presente (de franco crecimiento y de respuesta a nueva problemática)" ¹²³.

A pesar de esta clasificación, que, repito, aunque se refiere fundamentalmente a la FL en general está pensando sobre todo en su propia trayectoria, creo que es más iluminadora y acorde a los contenidos de su obra escrita seguirle en la clasificación y ordenamiento que presenta en el artículo ya mencionado de "Hermenéutica y liberación". El mismo Dussel nos indica cuatro etapas:

1. La etapa de formación y de primeros escritos, denominada por Dussel, “simbólica latinoamericana”, que abarca de 1952 a 1968.

2. La correspondiente al surgimiento de la “Filosofía de la liberación”, de 1969 a 1976, que recogería en una las dos que él mismo ha separado y denominado “etapa de constitución” y “etapa de maduración”.

3. Etapa de la “economía de la liberación”, de 1976 a 1983, en la que profundiza su FL desde un estudio renovado del “humanismo” marxiano.

4. Y la cuarta etapa estaría constituida por el diálogo con la “racionalidad comunicativa” de Apel y Habermas, llegando a configurar un sistema propio de pensamiento liberador, constituido por la triple influencia de Lévinas, Marx y Apel-Habermas. Abarcaría desde 1983 hasta el presente.

Como siempre que se intenta describir las etapas intelectuales de un autor, hay que advertir que toda propuesta clasificadora es limitada, corriéndose el peligro de encorsetar y traicionar su pensamiento, que es siempre más lúbil y proteico de lo que cualquier clasificación expresa. Para conseguir ser lo más fiel posible a los giros de pensamiento de Dussel, seguiremos sus propias impresiones y afirmaciones, cuando sea posible.

En las páginas siguientes vamos a ir viendo en qué medida se halla presente el pensamiento de Lévinas en cada una de las etapas arriba señaladas, y cómo tal influencia la ha ido asimilando Dussel para conformar su propio sistema filosófico.

5.2. La etapa de “simbólica latinoamericana” (1952-1968).

Es la etapa de formación, que comprenderá los años que van desde su entrada en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina, 1952), hasta que, tras los años de formación en España, Israel, Francia y Alemania, en 1967 regresa de nuevo a la Argentina. El mismo Dussel señala que su preocupación intelectual de esos años se centraba en construir una “simbólica latinoamericana”, bajo la influencia de Paul Ricoeur y su “*Symbolique du Mal*”¹²⁴. Fruto de ello es la trilogía “El humanismo helénico”¹²⁵, “El humanismo semita”¹²⁶ y “El dualismo en la antropología de la cristiandad”¹²⁷. Es la época en que Dussel va conformando su propio pensamiento, a caballo entre la contemplación a distancia de la condición de su patria latinoamericana (desde la perspectiva europea, “descubría, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en su obra “*América en la historia*” (1957), que AL está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto”)¹²⁸, y las variadas influencias intelectuales de P.Ricoeur, el incipiente pensamiento judío de Rosenzweig y M.Buber (anticipo de la posterior influencia de E. Lévinas), etc.

Pero la perspectiva hermenéutica ricoeuriana entrará pronto en crisis, en la medida en que, como afirma el propio Dussel, tal modelo interpretador sólo era “apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)” 129. Tal “enfrentamiento asimétrico” lo había captado entre las culturas judía y griega, antes que entre la europea y la latinoamericana.

5.3. Surgimiento de la “Filosofía de la liberación” (1969-76).

5.3.1. El encuentro con Lévinas.

Al hablar de la trayectoria de J.C. Scannone, tuvimos ocasión de ver cómo la influencia de Lévinas le llegó a Dussel a través del filósofo jesuita. Y tal encuentro cambió por completo el rumbo de su pensamiento. “Debo además aclarar, dice Dussel, que Lévinas nos sirvió al final de la década de los sesenta para construir una “Filosofía de la Liberación”, como Feuerbach pudo servir a Marx (entre 1842 y 1844); nos despertó del sueño ontológico “cerrado”. Pero hubimos de ir “más allá” rápidamente, por su incapacidad de construir una política de la liberación (...). Véase mi obra “Emmanuel Lévinas y la Filosofía de la liberación”, Bonum, Buenos Aires, 1974, donde mostramos los puntos que debíamos trascender de la filosofía levinasiana” 130.

También hemos indicado el testimonio del propio Dussel sobre el fuerte impacto que la obra de Lévinas, “Totalidad e Infinito”, le produjo. En otro de sus textos, recordando ese impacto, señala que cuando leyó “por primera vez el libro de Lévinas “Totalidad e Infinito” se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido” 131.

No vamos a repetir lo señalado al comienzo de este trabajo sobre las primeras jornadas filosóficas de San Miguel y el revulsivo que la lectura de Lévinas produjo en ese grupo de jóvenes filósofos argentinos, liderados por Scannone y Dussel. Si estando en su época de formación europea descubre, por contraste, la situación de exterioridad de LA, a su regreso a ella se encuentra sumergido en una sociedad que comienza a ser consciente de su “dependencia” económica, social, política y cultural, y de la necesidad de iniciar un proceso de liberación, proceso que tendrá que ser teórico y práxico. Los matices culturales que estarán impulsando y animando el surgimiento del pensamiento filosófico de la liberación, serán la “teoría de la dependencia”, la “teología de la liberación”, la “pedagogía del oprimido” y toda una serie de movimientos práxicos de liberación, que abarcarán desde los grupos guerrilleros a los movimientos sindicales y sociales de todo tipo.

El joven Dussel, espoleado por este entorno social y cultural, empezará un período de intensa producción intelectual. No voy a detenerme en indicar exhaustivamente los escritos de estos años, porque sería una labor ardua y difícil, tanto por su abundancia como por la dificultad de hallar muchos de ellos, así como por la costumbre de Dussel de cambiar de título a varios de sus escritos al proceder a su reedición.

Dussel será un ponente fijo en los principales encuentros filosóficos de esos años, tanto si se trata del grupo más homogéneo de San Miguel, como del entorno argentino y del más amplio latinoamericano, cuyo primer congreso amplio se celebra en Morelia (México, 1975). Así, en los encuentros de S. Miguel, Dussel interviene con las siguientes ponencias: en el primer encuentro, "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina" ¹³²; y en el segundo encuentro, "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana"¹³³. La ponencia de Morelia la tituló "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una generación filosófica" ¹³⁴.

Sería engorroso y repetitivo analizar todos estos trabajos al detalle, para dar cuenta del pensamiento de Dussel en esta época. Los dos textos que compendian de un modo emblemático y sistemático su modo de pensar son "Método para una filosofía de la liberación" ¹³⁵ y "Para una ética de la liberación latinoamericana" ¹³⁶. Ambas tienen en común haber experimentado durante su composición y redacción, por efectos de la influencia del pensamiento de Lévinas, una auténtica "ruptura epistemológica", que se advierte en las respectivas estructuras y contenidos, además de la propia confesión del autor ¹³⁷.

Voy a intentar mostrar lo central del impacto de Lévinas a través de estos dos textos, centrándome tanto en lo que de Lévinas toma Dussel, como también en la forma personal en que traduce y asimila las categorías del pensador lituano-francés.

5.3.2. Hacia una analéctica de la liberación.

Las preguntas que surgen en estos momentos son dos: ¿por qué Lévinas? Esto es, ¿por qué influyó tan fuertemente un pensador tan desconocido y periférico, que si hoy va saliendo lentamente de un segundo plano del horizonte filosófico, en los años a que nos estamos refiriendo todavía lo era más? Y la segunda: ¿cuáles son los aspectos teóricos en los que se advierte tal influencia?

La primera pregunta la responde, en parte, el propio Dussel: "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, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la "Modernidad"), Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el

plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); etc. 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*" 138.

Por tanto, la filosofía de Lévinas venía a dar armazón y estructura filosófica a la experiencia de dominación y postergación de Latinoamérica y de las culturas consideradas "tercermundistas". Y esa estructura filosófica se componía de dos momentos, uno negativo: de crítica a la cosmovisión filosófica occidental, constituida por una Totalidad prepotente y egocéntrica, basada en la autosuficiencia del Mismo, y otra positiva: el intento de configurar una "metafísica de la alteridad", alternativa a la ontología de la Totalidad, y basada en los cimientos teóricos de la experiencia de radical (y en Lévinas llevada hasta la equivocidad del ser) alteridad del otro ("Autrui") como "pobre".

Frente a la "dialéctica" de la Totalidad, que constituye un movimiento cerrado a la novedad, Dussel construye un nuevo método: el "ana-léctico", como camino ("método") de realización de la auténtica filosofía de la liberación. Y con estos parámetros, reescribe y completa su obra sobre la "dialéctica", que se convertirá en "Método para una filosofía de la liberación". Si Dussel sigue casi al pie de la letra a Lévinas en su crítica y "deconstrucción" del pensamiento filosófico occidental, originado en Grecia y llevado a su cumbre más reciente en Heidegger, a la hora de construir la alternativa como "metafísica de la alteridad", los caminos entre ambos pensadores ya no van tan parejos y coincidentes. De ahí que afirme que su pensamiento "más será una inspiración en Lévinas que un referir su pensamiento, por otra parte tan profundo, difícil y personal" 139.

Y con ello hemos entrado ya a responder la segunda de las cuestiones, que inquiría los elementos teóricos de Lévinas presentes en la filosofía de la liberación de Dussel. Ya hemos dicho que se acercan más en lo deconstructor que en las propuestas positivas. En "Método para una filosofía de la liberación", sitúa a Lévinas en el contexto de la filosofía occidental, como el más original de los pensadores "postmodernos", como crítico de la modernidad egocéntrica, plasmada en Hegel y en Heidegger principalmente.

Al igual que la filosofía de Lévinas, la filosofía de la liberación se configura como una "meta-física de la alteridad", frente a la ontología de la Totalidad europea y nordatlántica. Y es una metafísica que constituye una alternativa radical a la filosofía hegemónica y pensada como única. En definitiva, esta nueva filosofía se convierte en "una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica" 140. Incluso, se deduce de ahí un nuevo acceso y comprensión de Dios, que ya no se entiende desde la reflexión y profundización en el Ser, sino desde el encuentro responsable con el otro, el marginado 141.

Lévinas aparece en este momento, junto con Zubiri, como uno de los filósofos superadores de la modernidad, centrada, como hemos dicho, en el Ser, y ejemplificada como pensador máximo en Heidegger. Si Zubiri construye un pensamiento que va más allá del Ser hacia la Realidad, Lévinas trasciende al Ser desde el Otro ¹⁴². Pero a Dussel le interesa más el enfoque de Lévinas que el de Zubiri, de quien había sido discípulo en sus años de doctorado de filosofía en Madrid. El enfoque ético de Lévinas le resulta más adecuado para dar cuenta de la realidad latinoamericana y de la necesidad de entender la filosofía como un momento teórico de la praxis liberadora. La filosofía se convierte ahora, como más adelante señalará Lévinas, de “amor a la sabiduría” en “sabiduría del amor” ¹⁴³. El amor al otro, como consecuencia de la experiencia radical del encuentro con el rostro indigente del otro, indigente como “otro” (en ese sentido, toda persona lo es), pero sobre todo como pobre y marginado, es el punto de arranque del filosofar levinasiano y de la FL. Pero el otro aparece como alguien que no puedo objetivar con mis categorías ontológicas, ni someter a mis ansias de dominación. Por tanto, tengo que estar a la escucha de sus palabras y a la espera de su revelación, a la espera de que él se me abra y me comunique su verdad.

No cabe, por tanto, una comprensión dialéctica de la relación con el otro, ni de la comprensión de la historia, por lo que se necesita el método “analéctico”. *Ana-léctico*, porque la verdad y la revelación me vienen de arriba, de la posición privilegiada del otro (la “curvatura del espacio ético” de Lévinas). Y *ana-léctico* también porque rompe y hace explotar la cerrazón de la dia-léctica hegeliana, uno de los máximos paradigmas del pensar occidental, en cuya dialéctica “todo está ya *dado*, es sólo necesario que termine de advenir”. En cambio, “en la novedad del otro como exterioridad, en lo mismo, en lo dado, irrumpe lo realmente nuevo” ¹⁴⁴.

Así, pues, de modo conclusivo, expone Dussel la configuración del método ana-léctico y sus diversos momentos estructurales, frente al método dialéctico. Este se ahoga en el círculo vicioso de referir los entes al fundamento (Ser), y de éste se dirige de nuevo a los entes. En cambio, el proceso ana-léctico, parte también de los entes, pero no para subsumirlos en la abstracción y violencia del Ser, sino para descubrir que “entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético” ¹⁴⁵. De ahí que se afirme que la filosofía primera se afirma como ética y no como ontología, y desde tal fundamento queda juzgada y comprendida toda la realidad. A su vez, la incapacidad de someter al otro a categorías intelectuales desde el yo (el Mismo), hace que el diálogo (dia-léctica), tanto entre seres humanos individuales como entre pueblos y culturas, no pueda quedarse encerrado en la dialéctica, sino abierto a la radical y absoluta novedad. Este horizonte de novedad es denominado por Lévinas el Infinito, atisbado ya en cada rostro del otro, infinitud que, aunque sugerido al filósofo judío por Descartes, no se reduce

a repetirlo, como con excesiva precipitación le acusa Dussel ¹⁴⁶. Para Dussel, esta postura intotalizable es lo que marca y posibilita el método ana-léctico.

5.3.3. Marcando distancias.

Ahora bien, la distancia o diferencia entre Lévinas y Dussel queda también patente desde el principio. Al mismo tiempo que Dussel lo cita y lo asimila, también lo critica y toma distancia respecto a él. Algunas de sus críticas son un tanto superficiales, pero otras indican con claridad la novedad y la distancia de los horizontes filosóficos en que se ambos se sitúan. Así, considera insuficiente la filosofía de Lévinas por ser "todavía europea" ¹⁴⁷. En otro momento, atribuirá la diferencia de planteamientos a la poca concreción de su referencia al otro porque su europeidad le hace cómplice de la dominación eurocéntrica sobre el resto del mundo, a diferencia de todo latinoamericano que sufre tal dominación. De ahí que llegue a decir Dussel: "...ni Lévinas ha podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido fuera, la hemos sufrido" ¹⁴⁸.

Aparte de estas apreciaciones, las insuficiencias que Dussel advierte en Lévinas son las siguientes, todas ellas centradas en lo que considera una incorrecta concepción del otro, bien sea por abstracción o por equivocidad. Veamos ambos aspectos.

a) De la abstracción del otro a su concreción económico-política.

Lévinas, para Dussel, "nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes" ¹⁴⁹.

Es más, esta concreción hace que no se saquen las consecuencias sociales y políticas de tan interesante filosofía de la alteridad. Es cierto que todo hombre, por ser otro, expresa en su rostro la indignancia metafísica o existencial que invita a tomárselo en serio y a responsabilizarse de él. Pero esa pobreza, con ser importante y suponer su descubrimiento un giro fundamental en la fundamentación de la filosofía y de la ética, no se puede comparar, o, si se quiere, es diferente, a la pobreza económica y socio-política que emana de la marginación. Y este tipo de pobreza, que resulta evidente, a flor de piel y mayoritaria en los países del TM o del Sur, desde donde se sitúa Dussel, es la que se convierte en experiencia clave de una filosofía de la liberación, mediada por un pensamiento apoyado en la economía y la socio-política.

De ahí que Dussel indique que "la significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano, es el "tema" de la filosofía latinoamericana" ¹⁵⁰.

Además, la concreción dusseliana del otro le lleva a advertirnos que no se puede hablar del "encuentro" con el otro en abstracto, sino que el otro puede ser una mujer, o el hijo, o el hermano. Y, por ello, ya desde el primer momento, Dussel construye una erótica, pedagógica y política liberadoras, como componentes de una antropología analéctica ¹⁵¹. El otro, por tanto, si se quiere ser consecuente con la concepción del propio Lévinas, tiene que contemplarse en lo que tiene de diferente y de específico, pues de lo contrario no se entenderá la situación de sometimiento, ni se podrá configurar una praxis liberadora.

b) Equivocidad versus ana-logía.

La segunda diferencia o acusación consiste en que "Lévinas habla siempre del otro como lo *absolutamente* otro. Tiende entonces a la equivocidad" ¹⁵². Es una acusación muy acertada y pertinente, en la medida en que la insistencia de Lévinas en la alteridad del otro, y la denuncia de someter a los entes a la "violencia del Ser", corre el peligro de negar toda legitimidad de hablar de los otros, así como de poner en peligro la propia legitimidad de hablar de la "especie" *hombre*. Y lo mismo podemos decir cuando el Otro es Dios. En definitiva, pone en entredicho la posibilidad de utilizar el lenguaje.

No cabe duda de que el pensamiento de la alteridad de Lévinas, con su insistencia en la "absoluta trascendencia" del otro, nos alerta y previene contra toda objetivación de la persona del otro, sometida tanto a la violencia ontológica de la abstracción intelectual como a la violencia económica y socio-política, de cuya violencia es origen y raíz la primera.

Pero es ya otra cosa caer en la equivocidad del ser y negarse a aceptar ningún tipo de analogía ¹⁵³. En este punto, la postura de Dussel (como ya hemos tenido ocasión de ver en el caso de Scannone) es positivamente nítida y beligerante, y le lleva a desmarcarse de Lévinas. Dussel observa que hay diferentes concepciones de la analogía. Frente a una incorrecta analogía del ser, basada en la diferencia ontológica entre Ser y ente, replanteada de modo original por Heidegger pero ya presente en Aristóteles y después en Kant y Hegel, Dussel quiere defender otro tipo de analogía del ser, en el que no sólo el ser es análogo sino también los entes. Ello implica que "el mismo ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar el ser (...). La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser" ¹⁵⁴.

Eso hace que Dussel considere legítimo un hablar analógicamente del otro, de la totalidad y de Dios. Se puede, pues, entender una nueva totalidad que no sea dominadora sino respetuosa analécticamente del otro ¹⁵⁵. Para Dussel es evidente, desde la asunción de la analogía, que hay totalidades negativas y opresoras, pero caben también nuevas totalidades que respeten la libertad y alteridad del otro. Desde la escrupulosa equivocidad levinasiana, sólo se puede utilizar el concepto de "Totalidad" para una conformación socio-cultural violenta y

dominadora. Y, por tanto, se tendrá que utilizar otro concepto para un modo correcto de configurar la convivencia humana, basada en el respeto al otro. Pero esto tiene el peligro de que en este nuevo concepto no hay ninguna referencia crítica y superadora de la "Totalidad" dominadora. O incluso cabe todavía una peor solución: quedarse en la crítica a la negativa "Totalidad", sin saber ni poder presentar una alternativa superadora.

En cambio, desde la base de la analogía y desde la urgencia de proponer una nueva situación sociocultural donde pueda vivir el hombre en libertad y solidaridad, Dussel no reniega del concepto "Totalidad", sino que lo adjetiva como *nueva, distinta, etc.*¹⁵⁶. Porque esa *nueva* "Totalidad" está configurada de tal modo que la proporción de semejanza es mayor que la de diferencia. Y además, tiene de ventajoso que la similitud del concepto refiere crítica y superadoramente al concepto viejo y negativo. De este modo, la utilidad y la ventaja de la analogía se advierte no sólo en el plano puramente teórico, epistemológico, sino también en el práctico-político.

En definitiva, se puede también hablar de Dios, aun sabiendo que tal lenguaje tendrá que pasar por los momentos de negatividad y eminencia de la estructura analógica, como ya nos decía también Scannone.

La conclusión es, pues, que "el rostro del otro es un *análogos*"¹⁵⁷, esto es, aunque no se trata de definirlo como un "alter ego", tampoco es algo sobre el que no quepa más que el silencio. La analogía insiste en conjugar dialécticamente (analécticamente) la diferencia y la similitud, aun insistiendo en la mayor "proporcionalidad" (analogía) de la diferencia¹⁵⁸.

Es verdad que también Lévinas habla de la necesidad de conjugar el *decir* con lo *dicho*, pero su insistencia en la cosificación y traición de la palabra *dicha*, le hace incapaz de aceptar la doble cara de la necesidad e impropiedad de toda palabra¹⁵⁹. También Dussel se refiere a esta correlación dialéctica entre decir/dicho cuando afirma que el otro "es ya la "palabra" primera y suprema, es el *decir* en persona, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto"¹⁶⁰. Con estas palabras quiere conjugar en el otro tanto el *decir* como lo *dicho*, el gesto y el contenido expresado en él. Ambos aspectos se necesitan y se complementan. Dussel insiste en la complementariedad, mientras que Lévinas, en la diferencia y distinción.

Creemos que este punto tiene una importancia primordial para marcar las diferencias entre el pensamiento de ambos filósofos, puesto que nos indica la diferencia de pensamientos cosmovisionales desde los que parte cada uno (el uno, desde la cosmovisión judía veterotestamentaria, y el otro, desde la cristiana, aceptadora de la encarnación) y de los diferentes modos de entender la antropología. Tendremos ocasión de volver sobre ello en las conclusiones del final.

c) *El otro como "vosotros"*.

Un tercer elemento de discrepancia lo constituye la radical dimensión plural que para Dussel tiene el otro. Es consecuencia de la segunda discrepancia, pero expresa un matiz muy importante y específico. "El otro, dice Dussel, nunca es uno solo sino, fluyentemente, también y siempre "vosotros". Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad, y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto" 161.

Aquí apunta Dussel hacia una diametral diferencia en las respectivas concepciones antropológicas, y en el modo como ambos pensadores configuran su idea del sujeto. Lévinas, en el encuentro primordial con el otro, parece partir de una concepción individualista de las personas que entran en contacto. En cambio, Dussel entiende que ningún individuo se halla aislado de su contexto socio-histórico. Ignorar esto tiene el peligro de echar por tierra la verdad más fundamental del planteamiento levinasiano: la irrepitibilidad de cada persona, tanto del otro como del yo. Pero tal irrepitibilidad es fruto de sus componentes concretos, que lo configuran como "éste", en su responsabilidad ante cada otro concreto. Si no entiendo a cada "yo" frente al otro en sus concreciones existenciales y metafísicas, la equivocidad de cada otro me lleva a considerarlos como meras abstracciones fantasmales. En cambio, cada persona en su irrepitible concreción, es siempre fruto de su historia y de su contexto social y cultural. Por tanto, un fruto de la sociedad, aun manteniendo y respetando su autonomía. Volveremos sobre estos aspectos antropológicos más adelante, pues se trata de una de las, a mi parecer, más graves deficiencias antropológicas de Lévinas 162.

Por tanto, a pesar del efecto sugestivo y estimulante que la filosofía de Lévinas supuso para el proyecto inicial de la FL, Dussel considera, desde la perspectiva de veinte años después, que "bien pronto Lévinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas. Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la "irrupción del Otro", pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad*. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la "liberación". En ello Lévinas no podía ayudarnos" 163.

Pero la semilla ya estaba echada y había dado sus frutos, y continuará dándolos en las siguientes etapas intelectuales que Dussel va a experimentar en años sucesivos.

5.4. Etapa de profundización "económica" de la FL.

El año 1975 constituye un hito clave en la vida de Dussel. El enrarecimiento de la situación política argentina, y su posicionamiento militante por las liberta-

des y la liberación popular, desencadenan su expulsión de la Universidad, y poco después tiene que salir de su país para salvar su vida, exiliándose en México 164. Estos acontecimientos acompañan un viraje importante en el pensamiento de Dussel, y le alejan un tanto de la trayectoria que, por su parte, va a seguir Scannone. De ahí que, a partir de ahora, tanto las claves de la FL de cada uno, como la presencia en cada uno de ellos del pensamiento de Lévinas, será diferente, aunque sigan poseyendo elementos análogos, como, por ejemplo, casi similares corrientes filosóficas con las que dialogarán y confrontarán su propio pensamiento.

La orientación filosófica de Dussel se encamina a continuación a “clarificar ambigüedades que la FL había contenido en su primera historia” 165. Entre tales ambigüedades estaba, como el mismo Dussel señala, la clarificación respecto a la disputa entre categorías como “pueblo” y “nación”, por un lado, y “clase social” y demás conceptos centrales en el marxismo, por otro 166.

En la fase filosófica anterior, tanto Scannone como Dussel, entendieron su FL desde mediaciones políticas “populistas”, en la que la categoría “pueblo” se convirtió en el núcleo epistemológico de su reflexión, en oposición al concepto “clase social”. En ese sentido, para Dussel la filosofía marxista es considerada en esos momentos claramente pre-moderna, europea, y, por ello, inadecuada para vehicular una filosofía de la liberación para LA 167. Este sesgo “populista” de Dussel y de Scannone es lo que le llevó a H. Cerutti a cargar sus tintas críticas sobre ambos autores, en su documentado, aunque en muchos aspectos sesgado, libro sobre la FL latinoamericana 168.

La evolución de la situación sociopolítica argentina llevó a Dussel a evolucionar hacia unos planteamientos más realistas y cercanos a la filosofía económica marxiana. Ahora bien, este acercamiento, justificado por el propio Dussel desde la creciente pauperización y miseria del continente latinoamericano, le lleva a sentirse necesitado de las categorías marxistas “para construir una *económica* y política firme”, y afianzar así su proyecto filosófico liberador 169.

Pero este giro hacia Marx no es simplemente aceptación del marxismo tópico y escolástico. El mismo Dussel nos señala que se impuso la necesidad de releer directamente a Marx, pasando por encima de las interpretaciones tradicionales, incluso los marxismos críticos o neo-marxismos. De esta lectura directa y crítica de Marx fue emergiendo la “necesidad de *invertir las hipótesis de lecturas tradicionales*. “El Marx antropológico, ético y anti-materialista no era el de la juventud (1856-1848), sino el Marx definitivo, el de las “cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1882)”. Un gran *filósofo*-economista fue apareciendo ante nuestros ojos” 170.

En el empeño de esta relectura, descubre Dussel las cuatro redacciones que Marx hizo de *El Capital* 171, y la profunda orientación filosófica de todos los

estudios económicos del Marx maduro. Por tanto, su interpretación de Marx se sitúa en las antípodas de L. Althusser y su interpretación "antihumanista" del Marx maduro, desde una supuesta "ruptura epistemológica" respecto a la orientación humanista del Marx joven. La conclusión y consecuencia de este trabajo de relectura del cuerpo marxiano le lleva, nos confiesa E. Dussel, a "un cambio en la arquitectónica categorial de nuestra Filosofía de la Liberación" 172.

Desde este impulso marxiano, Dussel se propone escribir su "económica" liberadora, entendida como momento fundamental mediador en el ámbito de las relaciones interhumanas. Es decir, si Scannone estima como necesaria explicitación de la FL inicial el recorrido de la "vía larga" a través de la hermenéutica de la hermenéutica popular, E. Dussel considera que esa "vía larga" pasa por la asunción de la dimensión económica y política de la realidad humana. Pero se trata de una dimensión económica que no se halla separada de la dimensión comunicativa o interpersonal. Así es como lo ve Dussel en el propio Marx, contra la opinión generalizada tanto de los marxistas como de sus críticos. Si la lectura generalizada de Marx situaba la preeminencia de la relación hombre-naturaleza (con la mediación del trabajo, "homo faber") frente a las relaciones sociales, una lectura más atenta le lleva a Dussel a descubrir en el propio Marx la preeminencia contraria. Así lo dice expresamente el mismo Marx: "La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene *siempre* como intermediario su existencia *como miembro de una comunidad* (...), una relación *con los demás hombres que condiciona su relación con la naturaleza*" 173.

Por tanto, la dimensión económica y la social se conjugan recíprocamente, sin que ninguna de ellas pueda y deba imponerse a la otra para anularla o subordinarla. La una sin la otra nos lleva a una simplificación y mutilación de lo humano; esto es, a un economicismo anti-humanista o a un comunicacionismo abstracto e idealista.

En su nueva arquitectónica, Dussel articula el pensamiento marxista con la influencia de Lévinas, al servicio de una renovada filosofía de la liberación. Las claves principales son las siguientes. Si en Marx se descubre la importancia básica de lo económico, por cuanto el hombre es un animal de necesidades, esa dimensión económica, hemos señalado, no se articula, en el verdadero Marx, en un lugar determinante y al margen de las relaciones sociales, sino como una dimensión a conjugar dentro del entramado social. Ahora bien, la aportación de Lévinas se sitúa en el nivel previo a las relaciones económicas y sociales, el nivel de la situación ética originaria, conformada por el cara-a-cara con el otro. Aquí se advierte un elemento levinasiano que no solía aparecer en la fase originaria de la FL, y que Lévinas presenta en TI, pero más tarde profundizará en AE. Nos referimos al hecho de la preeminencia ética, metafísica y antropológica del "cara-a-cara" ("face-à-face") del yo con el otro, sobre las relaciones sociales de igualdad y justicia, necesarias cuando aparece el "tercero".

Se trata, por tanto, de un encuentro que se sitúa en el momento anterior al habla, en el silencio previo. Aquí Dussel retoma la distinción levinasiana entre el *decir* y lo *dicho*, tan central en el pensamiento del filósofo judío. El ámbito de lo *dicho* se conforma por la estructura concreta y específica de las relaciones humanas, que para Dussel tiene dos niveles: la “lingüística” y la “instrumentalidad”. El primero se refiere al ámbito de la “acción comunicativa”, articulado por Habermas y Apel (y que en la etapa siguiente serán, junto con Marx, los interlocutores preferentes de la FL de Dussel), y el segundo, a la filosofía económica de Marx.

Pero veamos cómo se configura el nivel previo en que se sitúa Lévinas. La filosofía occidental, como ya hemos repetido, siguiendo la crítica de Lévinas, se ha configurado, en su tradición griega, como pregunta por el “ser”, como reflexión del “logos”, articulado en el lenguaje. Es el ámbito de lo *dicho*. En cambio, Lévinas nos descubre la prioridad de la ética frente a la ontología. La filosofía primera no es pregunta por el ser sino ética, responsabilidad por el otro. Pero tal responsabilidad se configura y surge del encuentro cara a cara con el otro. Luego el momento original queda constituido por ese momento de silencio y de sorpresa (el traumatismo del asombro), y ante la infinitud y trascendencia del rostro que me desborda y me saca de mi egocentrismo. La palabra posterior, que trata de definir y expresar al otro siempre será insuficiente, traición e impotencia para expresar en conceptos lo que significa el otro y su mundo. Pero, a la vez que insuficiencia, la *palabra*, lo *dicho*, se nos aparece como algo necesario, como mediación imprescindible para recibir la revelación del otro y responder a su llamada e interpelación.

Pero tiene que quedar claro, como insiste Lévinas, que el nivel del *decir* funda y antecede (y se sitúa en un escalón cualitativamente diverso) al nivel de lo *dicho*. Tratando de asimilarlo para su filosofía, Dussel denomina a este nivel el ámbito de la “proximidad”, sobre el que se extiende en “Filosofía de la liberación”¹⁷⁴. Dussel distingue entre “proximidad” y “proxenia”, definiendo la primera como la relación entre dos personas. “Proxemia”, en cambio, es acercarse a las cosas. El aproximarse a las personas, al otro, es “acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herimos, besarse o asesinarse”¹⁷⁵.

Ahora bien, tanto en la proximidad como en la proxenia, para Dussel el sujeto humano es siempre activo, cosa que no ocurre en Lévinas, para quien la subjetividad (anterior a la conciencia) es siempre en este nivel previo y originario, *pasiva*. La responsabilidad ante el otro no es, para Lévinas, una llamada de un principio ético ante el cual el sujeto debe responder, sino que es una estructura antropológica y metafísica con la que el sujeto está troquelado antes de llegar a ser yo, antes de ser conciencia. Y se trata de un troquelado con el que ha sido configurado el sujeto en un “pasado inmemorial”, situado en un tiempo diacrónico al tiempo de la conciencia.

Esta configuración antropológica levinasiana, clave en AE, no será suficientemente recogida por Dussel (y tampoco del todo por Scannone), ni tan siquiera para criticarla y distanciarse de ella. Simplemente toman la responsabilidad hacia el otro en un nivel de la *conciencia* (en sentido levinasiano), dando por hecho la actividad del sujeto, y aceptando que están repitiendo el pensamiento de Lévinas, cosa que no es del todo cierto. Aquí hay una radical diferencia en la configuración antropológica del sujeto, que tiene hondas repercusiones en otros muchos aspectos de la filosofía, como veremos en las conclusiones finales.

En paralelo a los conceptos proxemia/proximidad, utiliza Dussel los de *poiesis/praxis*. La *praxis* es “un obrar hacia el otro como otro” 176. En cambio, la *poiesis* es “el trabajo que cumple el hombre en la naturaleza y por el cual la mera cosa cobra un sentido y un valor: se transforma en mediación” 177. En resumen, se establece un paralelismo de categorías que puede configurar este cuadro:

	relación	acción	método
. hombre-naturaleza	proxemia	poiesis	fenomenología.
. hombre-hombre	proximidad	praxis	epifanía.

En función de ello, “la filosofía de la liberación, dice Dussel, pretende así formular una metafísica (que no es ontología) exigida por la praxis revolucionaria y la poiesis tecnológica” 178. Ambos niveles de relación configuran la realidad humana, por lo que deben integrarse dialécticamente. Pero la relación fundante y originaria es para Dussel la proximidad/praxis, como se supone que también para Lévinas. Pero esa relación ya no la sitúa Dussel en ese pasado inmemorial, un tiempo antes del tiempo, sino que su configuración antropológica la sitúa más en los niveles biológicos, históricos y existenciales. De ahí que sitúa las bases de la constitución primigenia de lo humano en la relación madre-hijo. De ahí que afirme que “la proximidad primera, la inmediatez anterior a toda inmediatez, es el mamar” 179. En ello concuerda con la antropología bio-psicológica más actual, desde la concepción del hombre como “animal deficiente” de Gehlen 180, hasta la tesis de la “urdimbre primigenia” de J.Roff Carballo 181, entre otros. Hay, pues, una historización de las bases de lo humano, frente a un despotenciar la subjetividad, situando su base radical en un pre-tiempo, difícilmente justificable, aunque sea muy sugerente, como es el caso de Lévinas.

Esta proximidad originaria, arqueológica, se desmembra y concreta en una proximidad histórica (relación cultura-pueblo, hombre-mujer, hermano-hermano) y también escatológica, en la medida en que toda proximidad es limitada, imperfecta y apunta a su última y definitiva realización. A esa proximidad utópica, escatológica, apunta la lucha por la liberación.

Pero la proximidad y acercamiento al otro, en el empeño de atender a la interpelación de su rostro, para responder y atender a su llamada, exige mediaciones. Ahí es donde se sitúa el segundo nivel, compuesto, según Dussel, como ya dijimos, por dos momentos centrales, configurados a priori: la "lingüística" y la "instrumentalidad". Por tanto, la mediación con el otro se da a través del ámbito del lenguaje y del intercambio económico. Si en estos años ahonda el momento económico, de la mano de K. Marx, en la etapa siguiente, el esfuerzo de Dussel se dirige a integrar críticamente la mediación lingüística, de la mano de la "acción comunicativa" de Habermas y del "apriori de la comunidad de comunicación" de K.O. Apel.

5.5. En diálogo integrador con la "pragmática" de Apel y Habermas.

La fase más reciente de la filosofía de Dussel podríamos decir que se halla orientada a integrar dentro de su FL el "giro pragmático" de Habermas y Apel, en lo que tiene de valioso y adecuado para una filosofía liberadora. Este interés progresivo por la "racionalidad comunicativa" de Apel y Habermas se inicia a partir de los años ochenta. Como ya hemos indicado anteriormente, Dussel intenta mediar el impulso liberador, basado en el encuentro originario con el otro, a través de la "económica" inspirada en Marx. Pero tal "económica" no se reduce a lo puramente económico, sino que tal dimensión se halla integrada en el ámbito de lo social. De ahí que señale en su sistema filosófico de la época que acabamos de analizar, que la dimensión humana del estar en el mundo se configura en dos direcciones aprioricas: "lingüística" e "instrumentalidad". La primera hace referencia al ámbito de las relaciones interpersonales, a través de la mediación del lenguaje, mientras que la segunda hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza, mediada por la "poiesis".

Esta estructura filosófica va siendo completada progresivamente por la teoría de la acción comunicativa y la comunidad ideal de comunicación de Habermas y de Apel, con quienes Dussel dialogará críticamente durante estos últimos años, especialmente con Apel ¹⁸². Como ocurre con los diálogos que tiene con otros autores, Dussel recoge lo que considera elementos positivos de la línea apeliiana (su interlocutor preferente es siempre Apel, frente a Habermas), pero situándolo dentro de un sistema de pensamiento propio en el que sigue siendo fundamento básico "la *intuición*" levinasiana de que "el Otro (Autrui)" es la fuente originaria de todo discurso posible, esencialmente ético" ¹⁸³.

La corrección que Dussel hace a la teoría de la acción comunicativa (Habermas) y al apriori de la comunidad de comunicación (Apel) es doble, desbordándolas por abajo y desde dentro. Por debajo, situando como nivel originario y fundante de todo acto-de-habla y de toda acción comunicativa el momento "interpelativo" del encuentro con el Otro (Autrui), en la línea de Lévinas.

Se trata de un momento fundante y previo por cuanto, como ya lo indicamos respecto a la “económica” de influencia “marxiana”, antes que cualquier contenido o mediación comunicativa (sea lingüística o instrumental (ámbito de lo *dicho*), se sitúa el cara-a-cara (ámbito del *decir*), donde todavía hay silencio (momento previo, dice Dussel, a que se despliegue el “principio de expresabilidad” de Searle) ¹⁸⁴. Este momento previo, originante, anterior al que se sitúa dentro de la “acción comunicativa” y a la relación simétrica de los hablantes, se halla el momento de la “interpelación”, de la llamada del Otro, como pobre. Frente a él, como señala Lévinas, el yo está desfundamentado (an-árquico, remitido inamisiblemente al otro, del que tiene que responder). De ahí que el yo se conjuga no en nominativo, sino en acusativo: “¡Heme aquí!”.

Y también hemos dicho que Dussel intenta rebasar la “racionalidad comunicativa” tanto de Habermas como de Apel desde dentro, en la medida en que la simetría de los participantes en el diálogo, olvida la exterioridad del otro, del pobre, que no tiene ni siquiera acceso al habla. De ahí que acuse a tal racionalidad de una nueva Totalidad opresora ¹⁸⁵. La racionalidad comunicativa habermasiana-apeliana, en la medida en que pretende fundarse en una trascendencia formal ideal, tiene el peligro para Dussel de constituirse en un universo cerrado, defensor de un sistema o mundo de vida (*Lebenswelt*) que coincide con el del teórico que la construye.

Frente a esa nueva Totalidad, la apertura al Otro, a los otros marginados (individuos o culturas), configura un modelo comunicativo abierto y no encorsetado por ninguna racionalidad previa y prospectiva. Esto hace que la propuesta que la FL hace de una sociedad futura, no sea “ni la “comunidad real” actual ni la ideal (es un *tertium quid* que Apel no considera, porque para él sólo hay “sociedad abierta” e “ideal”, para nosotros hay : 1. “sociedad cerrada”, 2. “sociedad histórico-posible de liberación”, y 3. “comunidad ideal”: esta es la diferencia de estar en el Norte-rico o en el Sur-pobre. El Norte no necesita cambiar *radicalmente* la sociedad en que se encuentra; el Sur en cambio lo necesita urgentemente)” ¹⁸⁶.

Por ello, la filosofía de la liberación aparece no como “lo otro que la razón” (como si fuera lo irracional, y aquello a lo que no hay que atender), sino “la razón del Otro”, del que nos interpela desde fuera del sistema totalizador de la hegemonía occidental. Este Otro, con su razón periférica, “interpela” a la Totalidad, para desfonderla y constituir un nuevo ámbito comunicativo en el que tengan cabida, a nivel de igualdad, los “bárbaros”, los desposeídos de la tierra. Todo esto “exige, dice Dussel, que la “Filosofía de la Liberación” transite (e integre adecuadamente) de la racionalidad pragmática a otros tipos de racionalidad, que la filosofía del Norte, del capitalismo desarrollado, pretende abandonar: la racionalidad de una economía en su sentido práctico, ético, de relación comuni-

taria interpersonal, y no sólo como un “sistema”, como lo hace Habermas y lo acepta Apel” 187.

Pero hay un segundo aspecto, capital para Dussel, en que se ve la insuficiencia de la racionalidad comunicativa de Apel-Habermas, que le lleva a verse desfondada su “pragmática” desde la “económica”. Es decir, el ámbito de las relaciones interhumanas no puede reducirse a unas meras relaciones lingüísticas. Dussel denomina a este ámbito, como ya dijimos, el nivel de la *praxis* (frente a la *poiesis*: proxemia hombre-cosas). Y esta *praxis* o *relación práctica* abarca, según Dussel, más que la “acción comunicativa” de Habermas. Es decir: “No hay en la relación práctica otras dimensiones que no son exclusivamente comunicativas, aunque siempre (aunque sea virtual o potencialmente) toda *relación práctica* debe poder llegar a ser una relación donde la *acción comunicativa lingüística o pragmática* se ejerza (...); es decir, la acción comunicativa, lingüística, pragmática, argumentativa, siempre puede explicitarse en toda relación práctica interpersonal” 188. Pero, en cambio, Dussel considera que hay aspectos de la “relación práctica” que no son sólo comunicativos: “la *lingüisticidad*”, como la *eroticidad* o la *economicidad* de la “relación práctica” son momentos de dicha “relación” 189.

En este sentido, Dussel ve que de modo paralelo a como el “acto-de-habla” (Searle) presupone, como apriori, una “comunidad de comunicación” (Apel), de modo paralelo, todo “acto-de-trabajo” también tiene que presuponer, como apriori, una “comunidad de productores” (Marx). La conclusión de Dussel es que “si Apel habla de una “*pragmática* trascendental” (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una “*económica* trascendental” (en el plano de la relación práctica productiva). Lo que para un acto-de-habla es el componente ilocucionario, en el acto-de-trabajo es la *relación práctica con el Otro*” 190.

Por tanto, “la “acción comunicativa” o “la acción económica” son dos dimensiones de la “relación práctica” entre personas” 191. Pero no ha de olvidarse que debajo, como nivel fundante de ambas relaciones (comunicativa y económica) se halla la relación fundante levinasiana del cara-a-cara, en la que el Otro, el pobre me interpela para que lo tenga en cuenta, me responsabilice de él, y lo saque de su situación de marginación y des-humanización. El otro, en cuanto pobre, siempre interpela desde fuera del sistema, desde su “no-lugar”. De ahí que las dos comunidades del nivel segundo (la de comunicación y la de productores) siempre tienen sus excluidos, sus Otros, los pobres y marginados, tanto individuos como estamentos sociales, pueblos y culturas enteras. El objeto y preocupación de la FL es, para Dussel, estos excluidos y su punto de vista, su razón. Porque “estos Otros no tienen sus “razones” para “proponer”, “interpelar” contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad en justicia” 192.

En conclusión, si la FL busca la liberación, lo hace con la pretensión de que se apoya en la verdad, en un impulso que apunta a lo más verdadero y racional de lo humano. Porque “no hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la “interpelación” del excluido, o sería sólo racionalidad de *dominación*, inadvertidamente” 193.

6. Conclusiones finales.

Tras este largo recorrido por las diferentes etapas del discurrir del pensamiento de Scannone y de Dussel, y la influencia en ellos de E. Lévinas, es el momento de una síntesis final conclusiva.

a) Como hemos podido ver, la influencia de Lévinas sobre Scannone y Dussel ha sido decisiva y se ha mantenido a lo largo de toda su trayectoria intelectual, hasta el presente. Se inició a finales de la década de los sesenta, y aparece expresada en los escritos de ambos filósofos argentinos a partir del año 1971. Esta influencia de Lévinas fue la más determinante durante los años en que surge y se configura la FL (1969-1976). En esta época, la presencia del pensamiento de Lévinas sirvió de catalizador y de soporte teórico de la situación de conciencia de dependencia de todo un grupo de filósofos hispanoamericanos. Aunque la influencia de Lévinas fue compartida con la de otros pensadores, como ya quedó dicho, con todo su presencia fue estelar y determinante.

Ahora bien, esta influencia no fue mimética y acrítica, sino que constituyó el punto de arranque de un cúmulo de sugerencias articuladas y sistematizadas de un modo personal y crítico.

b) Pero la huella de Lévinas no sólo se limitó a esta primera época, sino que se ha continuado a lo largo de toda la trayectoria filosófica de los dos autores argentinos. Pero la influencia posterior ha sido en ambos muy diferente, ya que tras 1975 los itinerarios intelectuales de ambos se han distanciado notablemente. Mientras Dussel tiene que exilarse en México, y allí va evolucionando hacia el marxismo, Scannone se orienta a construir una filosofía de la liberación desde la cultura popular.

c) Las facetas de la influencia de Lévinas en la etapa primera, de FL, podríamos considerar ordenadas en dos aspectos:

- crítica deconstructiva de la filosofía occidental,
- y propuesta de una ética/metafísica de la alteridad.

Veamos ambos aspectos:

c.1. Crítica y superación de la filosofía occidental.

• Frente a la ontología como filosofía primera, propio de la filosofía occidental personificada en Heidegger, Lévinas propone la ética como filosofía primera.

- De ahí que la filosofía primera está constituida ahora como una metafísica de la alteridad, basada en el encuentro cara-a-cara con el otro, presentado como rostro indigente y ejemplificado en el pobre y marginado.

- Por tanto, toda la filosofía occidental tiene que ser rechazada como Totalidad, por constituirse como dominio cerrado del Mismo, basada en una dialéctica autosuficiente, cuyo fin está ya implícito en el inicio.

- Esta ontología de la Totalidad supone un pensamiento de la violencia que se ejerce sobre el ente desde el Ser. Violencia que después se ejerce también sobre colectivos humanos, que son vistos como “otros” respecto del Mismo.

- Esta crítica a la filosofía occidental la toman de Lévinas en casi todos sus aspectos, readaptándola a la situación latinoamericana, y corrigiendo y reinterpretando algunos conceptos.

En concreto, siguen a Lévinas en la aceptación de la fundamentalidad de la ética frente a la filosofía del ser/logos; la opción por la metafísica frente a la ontología; el encuentro con el otro como experiencia básica de todo filosofar; la crítica a la Totalidad como estructura dialéctica cerrada; y el acercamiento al otro como base de la auténtica alteridad y exterioridad. Pero estos préstamos que toman de Lévinas, los asimilan de modo personal. Tal es el caso, para ellos,

- en primer lugar, del carácter no equívoco del ser, de la Totalidad y del otro, desde la aceptación de la noción renovada de la analogía;

- el método ana-léctico, como alternativa a la dialéctica de la Totalidad, complementando de este modo el pensamiento de Lévinas;

- el otro como indigente y necesitado lo profundizan desde el doble nivel de tal indigencia: como persona y como marginado sociopolítico; Lévinas insiste más en el primer aspecto, mientras que los filósofos de la liberación en el segundo;

- el concepto de *tercero*, utilizado por Scannone de modo tan diferente a Lévinas, como vimos; pero también hay que insistir en que, en esta época, el Lévinas de AE no incide tan fuertemente como el de TI.

c.2. Propuesta de una metafísica de la alteridad.

En su propuesta positiva, recogen aspectos claves de Lévinas, pero enmarcándolos dentro de su propio y peculiar sistema de pensamiento.

Parten del encuentro primordial con el otro, el cara-a-cara, al igual que Lévinas, por lo que entienden que el sesgo ético es anterior al de la teorización intelectual. Todo el saber filosófico tiene, pues, que partir del respeto fundamental al otro, a su otredad y exterioridad.

Pero la idea del otro es sensiblemente diferente a como lo entiende Lévinas:

- el otro como pobre, pero pobre en cuanto marginado y empobrecido económica, social, política y culturalmente;

- el otro concretado también como el indio, el negro, el mestizo, la mujer, etc.; de ahí la necesidad de construir una erótica (hombre-mujer), pedagógica (padre-hijo; maestro-discípulo), y política (hermano-hermano) liberadoras, como concreción de una nueva antropología ética y liberadora;

- el otro como un “nosotros” (Dussel), por lo que el sujeto de la liberación no serían personas individuales y desvinculadas, sino un “nosotros ético-histórico” (Scannone), en definitiva, el colectivo que en este momento consideran como el sujeto, a la vez que el objeto de la liberación, es el *pueblo latinoamericano*;

- no aceptan el carácter equívoco que tiene Lévinas al hablar del otro. Para Dussel y Scannone, el otro es un concepto an-álogo, esto es, distinto, diferente, impregnado con una carga de misterio e infinitud; pero también semejante a mí, en su concreción y en su indigencia. Porque el peligro de Lévinas está en dejar tan en abstracto la exterioridad del otro, entenderlo tan absolutamente otro, que no pueda ser este otro concreto e histórico que tengo ante mí, en su pobreza y menesterosidad;

- aunque aceptan la primacía de la responsabilidad frente a la libertad, no siguen a Lévinas en las consecuencias antropológicas que saca de ello: distinción entre subjetividad y conciencia. La *subjetividad* es para Lévinas la estructura primordial de la persona, situada en un pasado inmemorial, y constituida por los ingredientes de responsabilidad y sustitución; en cambio, la *conciencia* está situada en un momento segundo, donde tienen su lugar la autonomía y la libertad. Esa primacía de la reponsabilidad frente a la libertad no implica en los dos filósofos de la liberación primacía metafísica sino a lo más histórica, fenomenológica. No hay aquí, pues, para ellos ruptura de niveles en el terreno antropológico, ni tampoco en el ético. Por tanto, no siguen a Lévinas en la categoría de *sustitución* ni en la transformación del principio de individuación (aunque Scannone, en su última época, tiene un cierto acercamiento a posturas más cercanas al filósofo judío).

d) La influencia de Lévinas en las etapas posteriores de cada uno de los dos autores es más compleja, y se ejerce en cada uno de ellos de forma diferente.

El año 1975 constituye la fecha de salida de Dussel de la Argentina para asentarse en México y acercarse intelectualmente a planteamientos marxianos. En cambio, Scannone orienta sus reflexiones en la línea de una filosofía de la liberación mediada por una hermenéutica simbólico de la cultura popular.

Además, la presencia de Lévinas, a partir de esta fecha, no será tan céntrica y determinante, aunque seguirá teniendo un peso específico. Pero su influencia será compartida con otros pensadores y esquemas intelectuales. Por otro lado, aunque están al tanto de la evolución del Lévinas de “De otro modo que ser...”,

la huella que les queda de él sigue siendo en gran medida la de TI, aunque poco a poco van entrando algunos elementos del segundo Lévinas. Pero, a partir de este año, la huella de Lévinas hay que rastrearla por separado en cada uno de ellos.

d,1) El pensamiento de Dussel, según su propia confesión, sufre con la salida de la Argentina, un cambio de orientación sustantivo, y un retroceso respecto algunas tesis anteriores:

- del *populismo* se va acercando a los análisis de un Marx interpretado personalmente;
- y junto a ello, aunque un poco más tarde, un acercamiento a la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel.

Con estos ingredientes, configura un nuevo modo de entender su FL, en el que la presencia de Lévinas sigue teniendo un papel preponderante, como ya hemos tenido ocasión de ver.

— Sigue entendiendo, al igual que Lévinas, que la experiencia fundamental del filosofar es el encuentro primordial con el otro. Pero ya hemos dicho que ese “otro” es visto como un nosotros colectivo, y mediado y concretado en su situación histórica y cultural. Además, recoge de Lévinas las distinciones entre el *decir* y lo *dicho*, con lo que supone de primacía del encuentro sobre los contenidos del diálogo que produce ese encuentro; igualmente, la primacía de la responsabilidad frente a la libertad, aunque sin la ruptura de planos en el ámbito de la antropología y de la ética, como ya ha quedado dicho.

— Y sobre el nivel fundamental del encuentro primordial, momento del silencio anterior a cualquier expresión verbal, se halla el segundo nivel de concreción del encuentro, que posee dos dimensiones: la lingüisticidad y la economicidad. Para la primera dimensión, echa mano de la *pragmática* de Habermas y Apel, corregida desde la superación de la simetría de los afectados, desde la opción preferencial por los pobres y marginados de la sociedad dominante (referencia a la “curvatura del espacio ético” de Lévinas). Y para la segunda dimensión, la *económica*, el soporte teórico es el Marx maduro, interpretado de modo personal desde un peculiar humanismo marxiano.

Por tanto, se advierte claramente que, si bien el papel de Lévinas es en estas etapas posteriores menos dominante y exclusivo, no por eso es menos central e importante.

d,2) La influencia de Lévinas en Scannone sigue siendo importante, aunque, como en Dussel, más diluida y compartida con otros horizontes intelectuales.

a) En la etapa denominada de “filosofía inculturada” (1976-81), Scannone configura su pensamiento con diversas referencias intelectuales, que le ayudan a realizar una hermenéutica de la sabiduría popular latinoamericana. Las herra-

mientas intelectuales para tal labor se las proporcionan L.Gera, R.Kusch y C.Cullen, con las categorías del *estar* y del *arraigo*, en diálogo analéctico con las categorías del ser (cultura griega) y del acontecer (cultura judía). Es aquí donde Scannone configura su “nosotros ético-histórico”, construido desde un ámbito simbólico, en diálogo crítico con el teórico y ético, correspondientes al mundo griego y judío, respectivamente.

Aquí el pensamiento de Lévinas queda más diluido y desdibujado, sin constituir su presencia un momento tan central y vertebral. Sí queda como central la instancia ética levinasiana, arraigada en el encuentro con el otro, pero mediada y conjugada con los ámbitos del estar y del arraigo, este último el fundamental en este momento para Scannone.

b) En la etapa de la “filosofía de la cultura”, Scannone va profundizando en el camino emprendido en la etapa anterior, pero echando mano y enriqueciendo su sistema teórico con la propuesta de la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel, expresión del giro lingüístico de la filosofía contemporánea. A su vez, esta mediación del lenguaje se enriquece con la mediación de la filosofía de las instituciones. Tanto Habermas como Apel le sirven en estos momentos de ampliación, concreción y mediación de su propia propuesta del “nosotros ético-histórico” como sujeto de la liberación, así como de nivel trascendental desde donde llegar a la auténtica racionalidad de la realidad y al sentido definitivo de todo.

También en este momento se ve que Lévinas constituye un ingrediente básico de su sistema de pensamiento. El elemento clave y medular, como queda dicho, es el “nosotros ético-histórico”, tomado del pensamiento de varios filósofos argentinos (Kusch, Casalla y Cullen), aunque dándole otra profundidad y concreción. En este concepto se advierte el aliento ético de Lévinas en el cuidado que Scannone pone en advertir que ese “nosotros” no es un colectivo en el que cada individuo integrante sea considerado y tratado como uno de tantos, un cualquiera, sino como alguien irrepetible y respetado en su radical otredad y alteridad. De ahí que toda lógica de las instituciones sociales debe estar asentada en lo que Scannone denomina la “lógica de la gratuidad”.

Vemos, pues, que la presencia de Lévinas en los dos filósofos argentinos es profunda y persistente, y creemos que definitiva y permanente, en la medida en que constituye una huella que se presentó en los albores de una trayectoria intelectual incipiente, que ha dado posteriormente excelentes frutos, y que no podemos dar por clausurada, dado que estamos hablando de dos autores que se encuentran todavía en un momento de plena y desbordante madurez intelectual, que sólo desde una perspectiva temporal posterior podrá hacerse el recorrido completo de su producción intelectual.

Notas

- 121 Los datos biográficos de Dussel pueden verse en E.Dussel, "Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina", en R.Gibellini (ed.), "La nueva frontera de la teología en América Latina", Salamanca, Sígueme, 1977, 174-198, en especial, págs. 176-178.; y E.Dussel, "Hermenéutica y liberación. De la "Fenomenología hermenéutica" a una "Filosofía de la liberación" (Diálogo con Paul Ricoeur)", Analogía Filosófica, 6(1992), nº 1, 141-181.
122. Carthaginensia, 8 (1992), n_13-14, 395-413.
123. Ibidem, p. 395-396.
124. Cfr. "Hermenéutica y Liberación", o.c., p. 148 y ss.
125. Escrito en Francia, en 1962, saldrá publicado en Buenos Aires, EUDEBA, 1975.
126. Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
127. Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
128. Hermenéutica y liberación", 149.
129. Ibidem, p. 152. Los subrayados son del propio Dussel.
130. "La razón del otro...", 1991, p. 10, nota 20.
131. E.Dussel, "Palabras preliminares" al libro de Dussel y E. Dguillot, "Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas", Buenos Aires, Bonum, 1975, 7.
132. Stromata, 26 (1970), nº 3-4, 3-62.
133. Stromata, 28(1972), nº 1, 53-89. Este trabajo lo incluyó más tarde en "Método para una filosofía de la liberación", Salamanca, Sígueme, 1974, 259-288, pero cambiando significativamente el adjetivo "dialéctica" por el de "analéctica",
134. La publicó, además de con el conjunto de las demás ponencias en la revista Stromata, en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, III (1976), 361-365. Para ver los diversos aspectos acerca del origen de la FL, cfr. H.Cerutti, "Filosofía de la liberación latinoamericana", México, F.C.E., 1983, 1992.
135. Salamanca, Sígueme, 1974. Se trata de la segunda edición de una primera titulada "La dialéctica de Hegel".
136. Sus cinco volúmenes se editaron en diferentes momentos y lugares: los vols. I y II, en Buenos Aires, S.XXI, 1973; el III, en México, EDICOL, 1977; y el IV y V, en Bogotá, USTA, 1979-80.
137. Cfr. "Hermenéutica y Liberación", o.c., p. 153; y "Método para una filosofía de la liberación", o.c., en "Introducción a la segunda edición", 11-12.
138. Ibidem, 154.
139. "Método para una ...", 170.
140. "Método...", 176.
141. Ibidem, 175.
142. Cfr. Ibidem, 170-171.
143. Cfr. E. Lévinas, "De Dieu qui vient á l'idée", o.c., ; "Ethique et Infini", o.c.; Françoise Armengaud, "Entretien avec Emmanuel Lévinas", Revue de Métaphysique et de Morale, 90 (1985), p. 304; J.M.Aguilar López, o.c., 296-309; Alain Finkielkraut, "La sagesse de l'amour", París, Gallimard, 1984 (trad. cast., "La sabiduría del amor", Barcelona, Gedisa, 1985).
144. "Método para una...", 174.
145. Ibidem, 183.
146. Ibidem, 170.

147. *Ibidem*, 181.
148. E. Dussel, "Método para una filosofía...", o.c., 183. Este tipo de generalizaciones y de argumentaciones que podríamos considerar como argumentos "ad hominem", rozan lo injusto, puesto que se dicen de un hombre que ha sufrido los campos de concentración hitlerianos (aunque en calidad de prisionero político y no en calidad de judío), y de esa experiencia existencial ha surgido en gran medida su reflexión sobre el otro. Es cierto que se trata, en el caso de Lévinas, de experiencia de dominación entre fuerzas del primer mundo, pero eso no quita que haya que precisarse más en el objetivo al que citar.
149. "Método para una filosofía liberadora", o.c., 182.
150. *Ibidem*, 182.
151. Cfr. *Ibidem*, 182; Apéndice nº 4, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", 259-288; y "Para una ética de la liberación latinoamericana", o.c., vol 1.
152. "Método...", 181.
153. La recuperación del concepto de "analogía" desde bases filosóficas renovadas es un hecho de marcado interés y actualidad, como puede advertirse no sólo en Dussel y Scannone, sino en otros cercanos. Cfr. M. Beuchot, "La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso", *Analogía Filosófica (México)*, I (1987), nº 1, 5-13; Felipe Flores, "Entre la identidad y la inconmensurabilidad, la diferencia. Aristóteles y Freud: el caso de la analogía", *Analogía Filosófica (México)*, 9 (1995), nº 2, 3-26.
154. "Método para...", p. 188.
155. Cfr. E.Dussel, "Hermenéutica y Liberación", o.c., 158.
156. Cfr. E. Dussel, "Hermenéutica y liberación", o.c., p.158. ; y en p. 159, lo dice más claro aún.
157. *Ibidem*, 182.
158. Cfr. M.Beuchot, "La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso", o.c.
159. Cfr. E. Lévinas, "De otro modo que ser...", o.c.; J.M. Aguilar López, o.c., 253-265.
160. "Método...", p. 182.
161. *Ibidem*, p. 182.
162. En p. 155 del art. de "Analogía filosófica", Dussel hace referencia a su concepción del hombre como síntesis de autonomía y alteridad, con cita de P.Ricoeur. Pero no es muy consciente, al parecer, de que en esto critica a Lévinas.
163. "Hermenéutica y Liberación", o.c., p. 158.
164. Cfr. "Hermenéutica y Liberación", p. 160-161; 153.
165. *Ibidem*, 161.
166. Cfr. *Ibidem*, 161.
167. Cfr., entre otros muchos textos, "Método para una filosofía de la liberación", o.c., en el cap. final.
168. Cfr. H.Cerutti, "Filosofía de la liberación latinoamericana", México, F.C.E., 1983, 1992.
169. Cfr. E.Dussel,"Hermenéutica y Liberación", o.c., 162. En otro lugar, refiriéndose a este momento, señala: "Por supuesto, una "Filosofía de la Liberación" tomó la "exterioridad" como el "pobre", y sólo años después pudo construir esa "categoría analítica" (de una economía política crítica) a partir de Marx (esta es la intención fundamental de los cuatro tomos que he escrito rigurosamente sobre las cuatro

- redacciones sobre "El Capital" y sobre el fetichismo": "La razón del otro", ponencia de un simposio en México, marzo 1991, p. 10, nota 20 al pie de página.
170. Ibidem, 162-163. Los subrayados son de Dussel. Si se observa la producción escrita de Dussel durante estos años, la mayor parte de los títulos hacen referencia a trabajos sobre la obra de K. Marx.
 171. Cfr. E. Dussel, "El último Marx (1863-82) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3ª y 4ª redacción de "El Capital", México, S.XXI, 1990.
 172. E. Dussel, "Hermenéutica y Liberación", o.c., 164.
 173. "Manuscritos del 61-63, MEGA II, 3, p.1818, 28-30. Cita tomada de Dussel, "Hermenéutica y Liberación", o.c., 165. Dussel señala en nota al pie de página: "En esto estriba toda nuestra reinterpretación de Marx, y llegamos a afirmar que "El Capital" es una ética".
 174. México, Edicol, 1977, cap. 2º, De la Fenomenología a la liberación, p. 25 y ss.
 175. Ibidem, p. 26.
 176. Ibidem, p. 27.
 177. Ibidem, p. 32.
 178. Ibidem, p. 23.
 179. Ibidem, p. 27.
 180. Cfr. A.Gehlen, "El hombre", Salamanca, Sígueme, 1980.
 181. Cfr. J.Rof Carballo, "El hombre como encuentro", Barcelona, Alfaguara, 1973.
 182. Entre los trabajos en que Dussel dialoga con Apel está "La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de K.O.Apel y la filosofía de la liberación", *Ensayos*, 1989, nov., 1-78; "La razón del otro. La "interpelación" como acto de habla", debate con K.O.Apel, marzo de 1991; y "La ética de la liberación ante la ética del discurso", *Isegoría*, 13 (1996), 135-149.
 183. E.Dussel, "La razón del otro...", p. 12.
 184. Ibidem, p. 14.
 185. En este sentido dice Dussel: "Por "interpelación", entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que lo emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), "fuera" o "más allá" (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo, del "sistema" de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la "totalidad" de un Lévinas", Ibidem, p. 15.
 186. Ibidem, 21, nota 44.
 187. Ibidem, 32.
 188. Ibidem, p. 33.
 189. Ibidem, p. 35.
 190. Ibidem, p. 37.
 191. Ibidem, p. 39. Como nota aclaratoria, tenemos que mostrar nuestras serias dudas respecto a la pertinencia de la crítica de Dussel a la insuficiencia de la racionalidad comunicativa de Habermas, al reducirla al ámbito de la lingüisticidad, dejando fuera los aspectos económicos. Creemos que Habermas, como hace Dussel, considera las relaciones económicas situadas dentro de la comunidad comunicativa como un aspecto de la "acción comunicativa". Pero no es el tema central de este trabajo, y lo dejamos así.
 192. Ibidem, 40-41.
 193. Ibidem, p. 41.