

Jorge Mario Rodríguez*York University*

Levinas y el pensamiento de Enrique Dussel

Después de un desarrollo que recorre los últimos treinta y cinco años, el pensamiento del filósofo mexicano-argentino Enrique Dussel se ha consolidado como una referencia ineludible en el intento de entender las raíces de las terribles problemáticas de América Latina. En su última obra, *Ética de la globalización en la edad de la globalización y la exclusión*, este autor expone un sistema filosófico que integra, original y creativamente, no sólo las intuiciones básicas que ha distinguido a la filosofía de la liberación dusseliana desde sus comienzos sino también los sucesivos momentos de un intercambio discursivo con las referencias principales del pensamiento filosófico contemporáneo. En este sentido, el punto de apoyo de esta elaboración teórica sigue siendo la distinción que marca la influencia fundamental que Dussel hereda de Levinas: la distinción entre lo Mismo y lo Otro.

En este pequeño ensayo trataré de demostrar que algunas de las críticas más convincentes presentadas en contra del pensamiento dusseliano tienen su raíz en la apropiación que efectúa Dussel del pensamiento de Levinas. Esta tarea supone como telón de fondo el reconocimiento de que Enrique Dussel es fiel a las coordenadas reflexivas marcadas por la reflexión levinasiana. En efecto, en el desarrollo del proceso argumentativo de este trabajo tendremos oportunidad de ver cómo la concretización de la alteridad desarrollada por Dussel tiende a recaer en dificultades que el pensamiento levinasiano propende a evitar aunque sea a costa de una abstracción incapaz de recibir una interpretación substantiva. En este contexto, trataré de enfatizar que la apropiación dusseliana de la distinción entre el Otro y lo Mismo cae en profundas antinomias en la medida en que no es capaz de superar el carácter metafísico y abstracto del pensamiento levinasiano.

I

Para Dussel, la visión levinasiana de la alteridad representa la culminación de una tradición europea de pensamiento negativo que puede ser trazada cuando menos a la filosofía del viejo Fichte. El pensamiento de la negatividad surge como una reacción al enfoque de totalidad que ha ocultado debajo de las figuras de desarrollo de un espíritu abstracto la individualidad sensible y carnal de los seres humanos. Levinas intenta revertir

A JOURNAL OF THE CÉFIRO GRADUATE STUDENT ORGANIZATION

una de las tendencias filosóficas que define a la modernidad europea: el intento de dar cuenta de la realidad en términos de su reducción a las operaciones constitutivas de un sujeto que puede ser concebido ya sea como el espíritu absoluto de Hegel o la conciencia trascendental de la fenomenología. Para Levinas, el Otro, y el rostro concreto que lo expresa, constituye la instancia que disloca la autonomía de lo Mismo en aras de un principio ético de responsabilidad que es previo a cualquier construcción discursiva del Otro.

El concepto dusseliano de alteridad, sin embargo, trata de ir más allá del Otro abstracto de la filosofía levinasiana. Mientras Levinas dirige sus ojos a una alteridad que se esconde detrás del empuje totalizador y reductivo de la subjetividad europea, Dussel redimensiona al Otro en términos de los seres humanos concretos que son las víctimas del sistema de dominación europeo. Dussel, el discípulo de Levinas, critica al maestro porque éste no ha pensado al Otro como el latinoamericano, el indio, el africano, etc. El otro de Dussel no está situado en la dimensión no-ontológica del más allá del ser, sino en la concreta exterioridad del orden opresivo del sistema hegemónico cuyas coordenadas concretas están en el norte del atlántico. No es un rostro que como destello expresivo de la absoluta otredad me recuerda mi radical responsabilidad, sino que es la expresión de la humanidad negada que se ha instalado en el rostro del que no come, del humillado, del desamparado. El otro de Dussel no se ve afectado por la traición que el lenguaje le juega al decir con un lenguaje simple y desnudo lo que sufre, o sea, explicarnos cómo lo explotan proporcionando fechas y nombres. Así, lo totalmente otro, y su larga procesión de modalidades expresivas, el pobre, el extranjero, el explotado, etc., se colocan para Dussel en un espacio de alteridad que constituye la única posibilidad de crítica de un sistema que se basa en última instancia en la negación de la humanidad concreta de la víctimas del sistema.

Para poder expresar la positiva exterioridad de las víctimas del sistema, Dussel desarrolla, siguiendo a Juan Carlos Scannone, la noción de *analéctica*. Esta noción articula una apropiación de la doctrina aristotélica-tomista del modo analógico del ser con una interpretación del movimiento que privilegia el reconocimiento de la alteridad, en oposición a una dialéctica que responde a la lógica expansionista de la razón hegemónica europea. La noción de analogía le permite a Dussel escapar de la noción abstracta y unívoca de Ser sin renunciar a la posibilidad de vislumbrar una estructura ontológica que integra comunidad y alteridad. La noción de analéctica visualiza, entonces, la posibilidad de proveer una interpretación de la historia que reconoce la alteridad genuina sin intentar reducirla a un

momento auto-referencial de la totalidad. En una clara divergencia de las enseñanzas levinasianas, Dussel clama por un desarrollo justo de la totalidad del ser desde la perspectiva de la alteridad. El método analéctico es para Dussel el método de la filosofía latinoamericana, que es por analogía la de todas las comunidades oprimidas. La filosofía europea se perfila, entonces, como la ineludible prehistoria del pensamiento latinoamericano.

Permitámonos presentar algunas de las características más generales del método analéctico. Primero, este método es formulado desde un punto de vista ético, difiriendo en esto, del enfoque teórico de las ciencias y el ontológico de la dialéctica. Segundo, el método analéctico inserta dicha alteridad ética en una concepción analógica del ser. Tercero, dicha concepción del Ser le permite al método analéctico la elaboración de perspectivas positivas que le permiten a Dussel la superación del misticismo levinasiano que surge de la identificación entre ser y totalidad. Cuarto, el método en cuestión permite la posibilidad de reconocer la voz de los sectores excluidos, una voz que no se ve imposibilitada por la oposición levinasiana entre el decir y lo dicho. Quinto, la crítica inclusiva de la racionalidad europea permite la superación transmoderna entre modernidad y posmodernidad. Hay una aceptación de la diversidad discursiva en aras de un justo reconocimiento de una alteridad a la que no se le niega el acceso a una racionalidad fuerte y absoluta.

En su articulación concreta la filosofía dusseliana abarca una serie de planteamientos desarrollados por el pensamiento crítico contemporáneo. Estas mediaciones teóricas exhiben las huellas históricas de la emergencia de la filosofía de la liberación. Entre ellas podemos mencionar los movimientos de liberación y sus elaboraciones discursivas (por ejemplo, Franz Fanon); la revolución cubana y algunas de sus interpretaciones teóricas; el desarrollo de la teología de la liberación; las doctrinas educativas desarrolladas por el pedagogo brasileño Paulo Freire; la experiencia política del populismo en la vida política de América Latina; y, finalmente, los desarrollos teóricos asociados con la teoría de la dependencia y sus intentos por explicar la problemática socioeconómica de América Latina.

No es necesario describir en detalle el proceso a través del cual estos desarrollos teóricos privilegian la noción de pueblo como categoría fundamental para entender las raíces de la opresión en América Latina. La categoría de pueblo en este contexto se consolida en una referencia a las grandes mayorías olvidadas de la población latinoamericana. Cada uno de los puntos de vista que se fusionan en el enfoque dusseliano

A JOURNAL OF THE CÉFIRO GRADUATE STUDENT ORGANIZATION

contribuyen con notas que perfilan al sujeto de la liberación latinoamericana. El pueblo es el excluido de la teología de la liberación, el todo integrado en la nación que busca liberarse de la dependencia respecto al centro hegemónico, la entidad a la que se apela en la inspiración populista, etc. Es claro entonces las objeciones y los resquemores que puede provocar el pensamiento de Dussel; objeciones que pueden ser resumidas en la sospecha de un populismo filosófico, una acusación cuya importancia puede ser subrayada por la observación esgrimida por Horacio Cerutti: el orden analéctico dusseliano es otra totalidad en formación. En efecto, la categoría de pueblo torna la opresión en una abstracción incapaz de trazar las fracturas discursivas que son excluidas por la homogeneidad del término en cuestión. En el contexto de un populismo filosófico como éste, la posibilidad de ser diferente equivale a la posibilidad de ser oprimido. No hay necesidad de demostrar como esta caracterización monolítica del sujeto de la liberación pierde la perspectiva ética desarrollada por Levinas. Y en este contexto, la posibilidad de regresar a la fuente levinasiana para reparar el aparato conceptual dusseliano se puede proponer como una opción prometedora.

Reconociendo el peso de la crítica, Dussel ha reelaborado su visión del orden analéctico. Primero, el enfoque de la teoría de la dependencia se ha visto substituido por un aparato conceptual más sofisticado que Dussel ha desarrollado siguiendo las teorías de Wallerstein. Segundo, la categoría de pueblo se ve desplazada por la categoría benjaminiana de víctima. Tercero, el esfuerzo por asumir una posición más centrada en la genuina universalidad de la razón se elabora a partir de una ética de la liberación estructurada en dos niveles. Estos niveles permiten, de acuerdo con Dussel, la postulación de un criterio material de verdad práctica y un criterio formal de legitimidad consensual. El criterio material se basa en la obligación de producir y reproducir la vida humana en comunidad. El principio formal pretende reconocer el momento de verdad inscrito en el principio de universalización tan caro a la teoría habermasiana de la acción comunicativa. Finalmente, Dussel elabora la noción de exclusión en términos de una lectura novedosa de las diversas redacciones del *Capital* de Marx. Esta apropiación de Marx se centra en la categoría de exterioridad, desarrollada por el viejo Fichte, y no en categoría hegeliana de totalidad. Como ha sido descrito por alguien, Dussel opera una transformación levinasiana de Marx a la par de una transformación marxiana de Levinas. Negando la preeminencia del concepto de labor abstracta a favor del concepto de labor viviente, Dussel determina que la injusticia del sistema capitalista se deriva de la negación y distorsión de la humanidad

concreta de aquéllos que permiten con su fuerza de trabajo y sufrimiento el mantenimiento del sistema.

¿Hasta qué punto estas reelaboraciones teóricas recientes garantizan una efectiva superación de las críticas dirigidas hacia el populismo filosófico de la filosofía de la liberación dusseliana? A pesar de las iluminantes intuiciones avanzadas por el reciente Dussel, me parece que la respuesta no puede ser muy optimista. Por un lado, parece ser que las formulaciones dusselianas siguen siendo incapaces de visualizar las diferencias y colisiones discursivas que se encuentran en el mundo social. ¿Es posible formular una concepción del ser humano cuyo papel como criterio último de verdad práctica sea compatible con su validez inter-discursiva? ¿Cómo vamos a reconocer un criterio de validez consensual cuando las mismas formas de argumentación reflejan presuposiciones culturales que han sido ilegítimamente elevadas a criterio de validez absoluta? ¿Podemos conformarnos con el modelo de argumentación propuesto por Stephen Toulmin y, siguiendo a Habermas, tranquilizarnos con decir que un consenso válido logra su objetivo a través de la vinculación racional promovido por el “mejor argumento posible”?

Las objeciones esgrimidas en contra de la filosofía dusseliana pueden apenas resolverse a través de un regreso a la fuente levinasiana y su dicotomía entre lo Mismo y lo Otro, entre el sistema y la alteridad. Al contrario, la tendencia a la absolutización que surca de parte a parte el pensamiento dusseliano parece originarse en gran medida en la misma lógica a argumentativa que subyace a la filosofía de Levinas. En efecto, aunque Levinas ha criticado convincentemente la tendencia de la filosofía a reducir la alteridad a la mismidad europea sus esfuerzos reflexivos han sido neutralizados por la insuficiente atención que este pensador le presta a otra tendencia fundamental que contribuye al totalitarismo de la filosofía europea. En efecto, Levinas nota las limitaciones del sujeto moderno, pero lo hace en nombre de una abstracción que surge del mismo suelo que ha permitido la hipostatización de dicho sujeto. Así, las penetrantes investigaciones levinasianas se ven obstaculizadas por su incapacidad de identificar la lógica de hipostatizaciones que subyace a la misma dicotomía entre lo Mismo y lo Otro. Así, Levinas confronta al sujeto hipostatizado de la filosofía europea con una alteridad hipostatizada, demostrando que su crítica radical de la filosofía occidental es incapaz de abandonar el terreno propicio para la generación de opresividades conceptuales cuyo poder opresivo es una función de su poder de abstracción. Y es que, como lo han notado Adorno y Horkheimer, entre otros, la noción de sujeto constituye una hipostatización ideológica que cumple un papel fundamental en la generación de las estructuras de dominación asociadas a la racionalidad.

A JOURNAL OF THE CÉFIRO GRADUATE STUDENT ORGANIZATION

El mero hecho de que la lógica de la hipostatización funcione por medio de procesos abstractivos que no son reconocidos explícitamente, hace que nociones como las de sujeto y alteridad tiendan a tomar un carácter metafísico. Quizás este proceso de constitución metafísica es lo que le da ese carácter formal al pensamiento de Levinas. Aunque la noción de alteridad desarrollada por este autor parece recobrar la concreción sensible que había sido reprimida por la filosofía occidental, el proceso reflexivo subyacente parece no estar en condiciones de reconocer las maneras concretas a partir de las cuales se constituye concretamente la opresividad discursiva y social. El problema se agrava tanto más cuando el proceso abstractivo y metafísico es expresado con una terminología teológica. Así, aunque la fenomenología de la alteridad desarrollada por Levinas empuja al pensamiento fenomenológico contra sus propios límites, el gesto que invita a las descripciones teológicas no deja de ser arbitrario. El reconocimiento auto-reflexivo de las dimensiones alterativas de la experiencia pre-predicativa son distorsionadas cuando éstas se leen bajo una hermenéutica religiosa. En efecto, el discurso teológico no sólo impone una capa idealizadora sobre el mundo de la vida sino que también tiende a dar una ilegitimidad deseada a las condiciones en que el Otro se me presenta. ¿Por qué el Otro es la viuda, el huérfano, el hambriento? ¿Por qué el Otro se me presenta en la esfera pre-predicativa con esos rasgos que ya presuponen la opresión social? ¿Cómo se presenta el rostro del victimario frente a los ojos de la víctima? ¿Es acaso ésta una responsabilidad absoluta enfrente de una debilidad que me comanda desde su altura absoluta?

La tesis de la interposición del tercero propuesta por Levinas para entender la emergencia del mundo social parece reproducir las dificultades generadas por la abstracción de las mediaciones concretas en que el Otro de carne y hueso se constituye. La interposición del tercero, de los otros "otros" nos obliga a sopesar las demandas que sobre nuestra receptividad ética presenta una pluralidad de alteridades, un serio problema en la medida en que la relación ética fundamental, el primer principio de una filosofía primera, es la responsabilidad infinita enfrente del Otro. Está claro que la respuesta de Levinas en este respecto está lejos de ser convincente. ¿Resuelve algún problema el decir que la pluralidad de otros me obliga a introducir una modalidad de cálculo normativo con el objeto de responder en la manera más justa ante la pluralidad de demandas éticas que me impone el vivir en el mundo social?

Desde mi punto de vista, la tendencia abstractiva heredada de Levinas se manifiesta en la tendencia al absolutismo en la filosofía de Enrique Dussel. En este autor podemos encontrar puntos que nos recuerdan las críticas presentadas arriba acerca del

enfoque metafísico que afectan a Levinas. Sin embargo, la formulación ontológica positiva que postula Dussel substituye la formalidad abstracta del pensamiento de Levinas con una concreción abstracta que no permite la diferenciación discursiva: de ahí el potencial opresivo que esconde la filosofía dusseliana. En mi opinión, los esfuerzos por identificar las estructuras opresivas de la racionalidad europea no deben reintroducir el peligro de la exclusión discursiva. En algún momento, he intentado demostrar que una esfera de discusión y negociación discursiva debe poner atención a esa esfera pre-discursiva que, aunque no puede ser elaborada lingüísticamente sin la introducción de elaboraciones conceptuales contingentes, puede llevar a una aceptación y respeto por la diferencia.